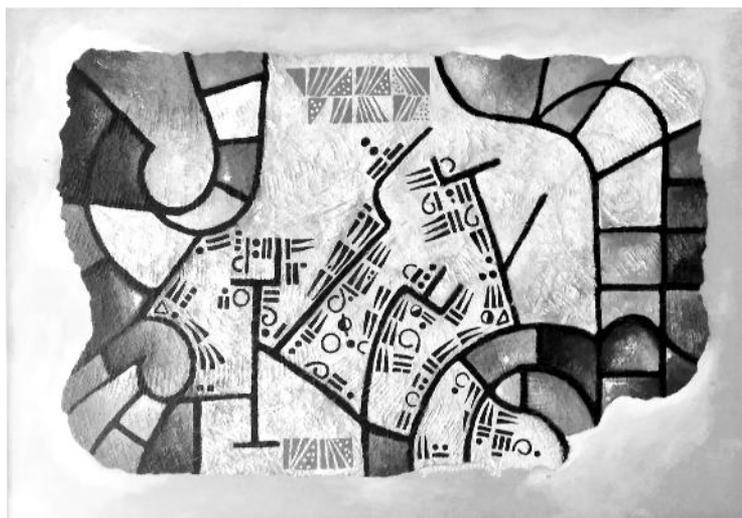


Revista de Artes y Humanidades

UNICA

Universidad Católica Cecilio Acosta



UNICA

Año 17^{Nº} 42 2016
Enero - Diciembre



UNICA

© 2016. **Revista de Artes y Humanidades UNICA**

Universidad Católica Cecilio Acosta

revista@unica.edu.ve

Formato impreso

ISSN: 1317-102X

Depósito legal pp 200002ZU729

Formato digital

ISSN: 2542-3460

Depósito legal ZU2017000273

Universidad Católica Cecilio Acosta

Dirección de Investigación y Postgrado

Sede de Facultades. Módulo C. Planta Alta

Urb. La Paz. Segunda Etapa, calle 98 con Av. 54 N°54A-76

Apartado Postal: 65

Teléfono (58 0261)3006845

Diseño de Portada: Javier Ortiz

Diseño gráfico e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.

Teléfonos: (0261) 7511905 - 7831345

E-mail: edicionesastrodata@gmail.com

Corrector de texto: Donaldo García

Las obras de arte publicadas en la portada de la **Revista de Artes y Humanidades UNICA** forman parte del Patrimonio Artístico de la Universidad Católica Cecilio Acosta.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta revista en cualquier forma, sin la autorización del Comité Editorial. Sólo se autoriza a los organismos indexadores, Centros de Documentación e Información y Bases de Datos Bibliográficos a utilizar los resúmenes, abstracts y/o el contenido completo de los trabajos publicados, previa solicitud al Comité Editorial y emisión de certificación de inclusión por parte de aquellos.

Esta revista fue impresa en papel alcalino

This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984



Revista de Artes y Humanidades UNICA

Universidad Católica Cecilio Acosta
Decanato de Investigación y Postgrado
ISSN: 1317-102X

La **Revista de Artes y Humanidades UNICA** es el órgano de difusión de trabajos (científicos, artísticos y humanísticos) arbitrados de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA). Auspiciada por el Decanato de Investigación y Postgrado de la UNICA, aparece tres (03) veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre, y abarca las **ARTES** (Bellas Artes, todo tipo de manifestaciones artísticas, museos y museología) y las **HUMANIDADES** (Comunicación Social, Lingüística, Literatura, Educación, Filosofía, Teología, Psicología, Ciencias Políticas, Sociología, Historia, Antropología, Geografía y Economía). Se publican investigaciones, ensayos, documentos y reseñas de libros y revistas (impresas y web).

Los trabajos se remitirán al Editor de la Revista en la Oficina de Investigación y Posgrado, en el Bloque C, Planta Alta, al lado de la Biblioteca de la UNICA.

Las opiniones y criterios emitidos en los diferentes trabajos y secciones son exclusiva responsabilidad de sus autores.

Los objetivos de la Revista de Artes y Humanidades UNICA son:

- Propiciar la investigación científica en el campo de las Artes y las Humanidades, cuya trascendencia y pertinencia social contribuya a interpelar al mundo a través de la palabra.
- Convertirse en espacio y momento para el debate crítico y la problematización del proceso de construcción del conocimiento en el campo de las Artes y las Humanidades.



UNICA

Revista de Artes y Humanidades UNICA
Universidad Católica Cecilio Acosta

Indexada y Catalogada en:

REVENCYT

(Índice de revistas venezolanas de ciencia y tecnología)

<http://revenicyt.ula.ve/scielo.php>

Universidad de los Andes - Venezuela

OEI

(Organización de los Estados Iberoamericanos para la Educación)

<http://www.oei.es/ve35.htm>

Colombia

DIALNET

Universidad de Rioja

<http://dialnet.unirioja.es>

España

LATINDEX

Sistema Regional de Información en Línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. México

<http://www.latindex.unam.mx/larga.php?opcion=1&folio=12774>

CLASE

Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales.

<http://132.248.9.1:8991/F/FR6JJK4M1D->

[QU4BGHTINF2IMQ1E2A1AFM45FHYPKM](http://132.248.9.1:8991/F/FR6JJK4M1D-QU4BGHTINF2IMQ1E2A1AFM45FHYPKM)



Contenido

Presentación

Investigaciones

Ygor A. Fuentes Urdaneta

La persuasión epistemológica: una crítica wittgensteineana a la racionalidad
The Epistemological Persuasion: a Wittgensteinian Critic to Rationality 13

Sabine Knabenschuh

De Cassirer a Wittgenstein: ciencia y arte en perspectiva
From Cassirer to Wittgenstein: Science and Art in Perspective 36

Lino Latella Calderón

Lo ético, lo indecible y el sentido de la vida humana
The Ethical, the Unutterable and the Meaning of Human Life 56

Mandy Toro Andara

Sobre “lo imposible” y “lo escrito” en arte, filosofía y psicoanálisis
On “Impossibility” and “Writing” in Art, Philosophy and Psychoanalysis 67

Víctor J. Krebs

“Palabras como bellotas” Cuerpo y Lenguaje en Wittgenstein
“Words like acorns” Body and Language in Wittgenstein 78

Rafael Balza García

En los límites simbólicos de lo pensable.
John McDowell y el legado de un dualismo imaginario
*In the Symbolic Limits of the Thinkable. John McDowell
and the Legacy of an Imaginary Dualism* 98

Gerardo Salas Cohen

¿Realidad carnal o realidad virtual? Los hilos invisibles
de la corporeidad
*Carnal Reality or Virtual Reality? The Invisible Threads
of Corporeality* 115

Reseña de Autores

Índice Acumulado 2000-2016

Normas para la presentación de trabajos

Presentación

Un grupo de estudios fundado el viernes 03 de marzo de 2006 por la Dra. Sabine Knabenschuh cuenta hoy, después de 10 años, con *cuatro* publicaciones mancomunadas. El grupo, que también se trazó *cuatro* objetivos principales, es el *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* y su cuarta publicación mancomunada es la que el lector sostiene entre sus manos gracias a la Universidad Católica Cecilio Acosta y a la *Revista de Artes y Humanidades UNICA*.

El *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* que aquel viernes 03 de marzo de 2006 resolvió que su cuarto objetivo principal, el de expandir su alcance en un «nivel inicialmente regional, posteriormente nacional, y finalmente internacional», debía estar acompañado del tímido y modesto «paulatinamente», se presentó dos años después -casi íntegro- con una mesa redonda (titulada: «Pluralismo epistémico. Reflexiones del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo/Venezuela*») en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía realizado en la Universidad de Antioquia en la ciudad de Medellín (del 01 al 05 de julio de 2008).

En junio de 2010, el «paulatino» grupo organizó el simposio «*Episteme*, contexto y acción. Esbozos de antropología cultural» dentro del marco del VII Congreso Nacional de Filosofía de la Sociedad Venezolana de Filosofía: *Desafíos y Perspectivas* presentado en la Universidad Católica Andrés Bello y en la Universidad Central de Venezuela. Las diez ponencias allí leídas, con cuatro invitados, constituyeron la *primera* publicación mancomunada del *Círculo*. El número 18 de la revista *Lógoi* (2010) de la Universidad Católica Andrés Bello tuvo la gentileza de albergar y patrocinar esa primera memoria.

El simposio «Wittgenstein ante el siglo XXI», desarrollado en noviembre de 2012 como actividad del IV Congreso Iberoamericano de Filosofía: *Filosofía en diálogo* en la Pontificia Universidad Católica de Chile, termina de sonrojar la supuesta expansión paulatina del *Círculo*. Esta vez se sumaron a una reducida presencia de miembros fundadores «circularios» siete invitados, todos

internacionales. Y tan sólo nueve días después del simposio de Santiago, en Caracas, en la Universidad Simón Bolívar, el II Simposio Internacional del *Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL: Concepciones de lo real terminaba con la mesa redonda, organizada y constituida íntegramente por miembros del Círculo: «Cosmovisiones: de la potencialidad epistémica a la red cultural».*

En diciembre de 2014, cuando ya el *Círculo* había organizado veinticuatro (24) Ciclos de Ponencias, se publica en el número 41 de la revista *Intersticios* de la Universidad Intercontinental, en México, la *segunda* publicación mancomunada. Esta vez, en la sección principal de la revista y bajo el rótulo: «Intención, contexto y cultura: el encuentro hombre-mundo», se encuentran seis trabajos que representan la memoria de otra mesa redonda organizada por el *Círculo* en las VII Jornadas Internas de Investigación de la Facultad de Humanidades y Educación en la Universidad del Zulia a finales de octubre de 2009.

En el primer trimestre del año 2015, el número 79 de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Zulia, recopiló, en la sección de ensayos, cinco contribuciones de miembros del *Círculo* que constituyen su *tercera* publicación mancomunada. Ya se han llevado a cabo veintisiete (27) ciclos de ponencias y no cabe duda que el (segundo) objetivo de «constituir un grupo de *investigaciones autónomas*, entendiéndose el *Círculo*, no como organización de tutorías, sino como *marco de cooperación*» es una meta alcanzada en retrospectiva desde la conclusión de su primer año de fundado. Sobra, por tanto, mencionar que el logro del primer objetivo, que se limitaba a «impulsar la *investigación innovadora* en el área de los estudios sobre y desde la filosofía de Ludwig Wittgenstein y temas afines», es ahora, si nos permiten la exageración: una institución.

Sólo queda el último pero tercer objetivo de los cuatro: «*difundir* los resultados de las diversas investigaciones mediante publicaciones, presentación de ponencias y organización de eventos académicos (tertulias, foros, conferencias, etc.)», de cuyo cumplimiento -creo- no hace falta «*hablar*», veintisiete ciclos de ponencias y cuatro publicaciones mancomunadas son *muestra* suficiente de ello.

El contenido de esta *cuarta* publicación, ahora con siete artículos de miembros del *Círculo* pertenecientes a diferentes universidades nacionales y extranjeras, si bien, en su conjunto, no es el resultado de un ciclo de ponencias, también deja ver el desarrollo de un mismo hilo argumentativo que empero es capaz de abordar temáticas tan diferentes: desde la posibilidad de una epistemología wittgensteineana hasta una reflexión en torno al cuerpo y la realidad virtual.

«La persuasión epistemológica: una crítica wittgensteineana a la racionalidad» de Ygor A. Fuentes Urdaneta constituye el primer extremo del hilo argumentativo de esta publicación porque presenta, por una parte, la estrategia hermenéutica que nos permite contemplar el pensamiento de Wittgenstein como un todo perfectamente coherente. Dicha estrategia parte de la propuesta de Sabine Knabenschuh en torno a la relectura, básicamente epistemológica, de los textos wittgensteineanos de los años 30. Lo cual implica, como muestra el artículo, la conceptualización de las nociones de *gramática* y *espacio* que, finalmente, permiten desarrollar una epistemología genuinamente wittgensteineana que transita del conocimiento a la *comprensión*.

La presentación de las nociones que constituyen la base de una epistemología wittgensteineana sientan las bases para que Sabine Knabenschuh en «De Cassirer a Wittgenstein: ciencia y arte en perspectiva» reflexione en torno a «la pregunta por la convivencia epistémica entre ciencia y arte» resultando para ambos pensadores que éstas se muestran como peculiares *modos de comprender*, en virtud de la diversidad de las “formas de vida” presentes en una cultura.

Seguidamente Lino Latella Calderón apoyado en los textos wittgensteineanos *Tractatus logico philosophicus* y *Una Conferencia sobre la ética* muestra cómo desde la esfera que abarca lo místico, se busca un sentido de la vida humana sobre la manera correcta de vivir que es inalcanzable para el sentido propio del lenguaje proposicional en «Lo ético, lo indecible y el sentido de la vida humana».

La imposibilidad será el punto de convergencia entre el psicoanálisis lacaniano, la filosofía wittgensteineana y el arte en «Sobre “lo imposible” y “lo escrito” en arte, filosofía y psicoanálisis»

de Mandy Toro, para quien la escritura, en cada uno de esos ámbitos, desempeña un rol fundamental.

En el artículo «Palabras como bellotas. Cuerpo y Lenguaje en Wittgenstein» de Víctor Krebs, la relación entre el lenguaje y el cuerpo se convierte en un paso indispensable para la superación de la visión internalista y dualista cartesiana tradicional; lo cual conlleva a replantear la labor filosófica en función de una preocupación ética y estética develando así una subjetividad liberada de la visión internalista.

Frente a la dicotomía mente-mundo presente en la obra *Mind and world* de John McDowell, se presenta «En los límites simbólicos de lo pensable. John McDowell y el legado de un dualismo imaginario» de Rafael Balza García por el que se propone la noción wittgensteineana de *certeza en un intento para disolver* tal distinción, interpretándola desde la relación *mente-cultura* y superando la visión “clásica” que explica la manera cómo se relacionan estos dos elementos.

Para cerrar el hilo argumentativo de esta publicación mancomunada se abordará desde una perspectiva postdualista la condición corporal del sujeto integrando nociones y elementos de la neurociencia y de la *CTS* (Ciencia, Tecnología y Sociedad). Gerardo Salas Cohen en «¿Realidad carnal o realidad virtual? Los hilos invisibles de la corporeidad», parte de la idea de la superación de todo dualismo advirtiéndole que la noción de cuerpo total no desaparece ante la realidad virtual, por lo que no existe una desconexión entre el cuerpo que se hace presencia en el mundo físico y el cuerpo que se inserta en el mundo virtual.

A diez años de su fundación el *Círculo Wittgensteineano* de Maracaibo sigue consolidando sus objetivos con constancia, compromiso y trabajo; fortaleciendo su presencia en diversos espacios académicos fuera y dentro del país.

Ygor Fuentes/Gerardo Salas



Investigaciones



La persuasión epistemológica: una crítica wittgensteineana a la racionalidad

FUENTES URDANETA, Ygor A.

*Universidad Católica Cecilio Acosta / Universidad del Zulia
Círculo Wittgensteineano
ygorfuentes@hotmail.com
Maracaibo, Zulia*

Resumen

Conceptualizar una posible epistemología wittgensteineana es el objetivo principal de este trabajo. Para tal fin se sostiene que sólo es posible articular una idea semejante a través de la interpretación de los conceptos de *gramática* y *espacio* que Sabine Knabenschuh desarrolló a partir de la re-lectura de los textos wittgensteineanos de los años 30, en particular: las *Observaciones filosóficas*. Dicha interpretación, se arguye, permite establecer diferencias relevantes entre los conceptos de *comprensión* y *conocimiento* que influyen en la justificación epistémica. En este sentido, se subraya concluyentemente y a modo de crítica al racionalismo tradicional, la importancia de la *persuasión* en la constitución de nuestra visión de mundo.

Palabras clave: Comprensión, Conocimiento, Persuasión, Wittgenstein, Knabenschuh.

The Epistemological Persuasion: a Wittgensteinian Critic to Rationality

Abstract

Conceptualizing a possible Wittgensteinian epistemology is the main object of this work. To this end, it is held, that it is only possible to articulate such an idea through the interpretation of the concepts of *grammar* and *space* that Sabine Knabenschuh developed from a re-

reading of the Wittgenstenian texts from the 30's, in particular: *Philosophical Remarks*. That interpretation, it is argued, allows to establish significant differences between the concepts of *understanding* and *knowledge* that influence epistemic justification. In this sense, it is conclusively emphasized, as a critic to traditional rationalism, the importance of persuasion in the constitution of our worldview.

Key words: Understanding, knowledge, persuasion, Wittgenstein, Knabenschuh.

I

“A la naturaleza -decía Epicuro- no hay que violentarla, sino persuadirla”¹. Una recomendación que, como sabemos, ya había sido descalificada en el *Timeo* por Platón al intentar establecer la diferencia epistemológica entre la inteligencia (νοῦς) y la opinión verdadera (δόξα ἀληθής). Según el aristocrático filósofo ateniense, la inteligencia “surge en nosotros por medio de la enseñanza [razonada] (διὰ διδασχῆς)”. La opinión verdadera, por el contrario, no es más que el “producto de la persuasión [convincente] (ἡπειθώ)”. Esto quiere decir, continua Platón, que el νοῦς “va siempre acompañado del razonamiento verdadero (μετ’ ἀληθοῦς λόγου)”, mientras que la *persuasión es irracional* (ἄλογον). Y añade, con sonriente hipocresía, que si bien cualquier hombre puede participar de la persuasión, de la inteligencia solo pueden participar “los dioses y un número muy pequeño de hombres”².

He aquí, a mi juicio, algunos de los motivos de la desmesurada “etiofilia” o “etiomanía” occidental ya advertida por Hume: la sempiterna necesidad de una explicación causal justificada por el razonamiento verdadero. Y a pesar de lo extravagantes que puedan sonar las palabras de Platón, creo que no se equivoca en alejar de (o de la mayoría de) los hombres el acceso al *nous* y, por tanto, a la

1 El pasaje continua: «Y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales que no causan daño, y despreciando los que son claramente perjudiciales», Epicuro: “Exhortaciones”, en *Obras* (trad. Montserrat Jufresa), Altaya, Barcelona, 1994, 21, pp. 78-79.

2 PLATÓN: “Timeo”, en *Diálogos VI* (trad. Francisco Lisi), Gredos, Madrid, 1992, 51e.

explicación causal, pues estos, en definitiva, no parecen ser extrapolables a todos los ámbitos de nuestra comprensión del mundo.

En lo que sigue intentaré, de acuerdo con el núcleo de los presupuestos platónicos, convencer (o persuadir) al lector no solo del valor o la importancia de la persuasión en epistemología, sino que esta ni siquiera pudiera ser posible sin el fundamento que esa llamada irracionalidad le provee. Esta pretensión se erige como una crítica a la concepción tradicional y occidental de racionalidad, una crítica que, con suerte, podría ser calificada como otro ‘asalto a la razón’, expresión con la que Wenceslao Roces prefirió traducir el título del clásico libro de György Lukács: *La destrucción de la razón* [*Die Zerstörung der Vernunft*]. En dicho texto, Lukács pretende analizar, a modo de reflexión histórica, las filosofías de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey, entre otros, es decir, los llamados filósofos irracionistas, o como él mismo se atreve a llamarlos: los principales representantes de «la filosofía burguesa reaccionaria». Sin embargo, lo que preocupa de la crítica de Lukács no se desprende de la anterior etiqueta. Lo que realmente preocupa es el paradójico platonismo disfrazado de materialismo histórico que condena la actitud de las llamadas ciencias del espíritu considerándolas no solo un retroceso, sino también una deformación, un llamado al subjetivismo, una artificiosidad, un idealismo deformante e incluso más difuso. Y para convencerse de ello -dice- no hace falta más que leer a Dilthey y compararlo con la historiografía hegeliana³.

La llamada filosofía de la vida busca, en palabras del propio Dilthey: “analizar sobre qué descansa, en la vida misma, la fe en el mundo exterior” y añade que:

“Las premisas fundamentales del conocimiento se dan en la vida, y el pensamiento no puede ir más allá de ellas. Lo único que puede hacer es probarlas, contrastarlas en cuanto a su valor y a su alcance en la ciencia. Pero esto no quiere decir que sean simples hipótesis, sino principios que brotan de la vida o

3 LUKÁCS, GEORG: *El asalto a la razón* (1959, trad. Wenceslao Roces: 1967), Grijalbo, Barcelona, 1978, pp. 3-4.

premisas que entran en la ciencia como los medios a que aquéllos se hallan vinculados”⁴.

La tesis que pretendo defender parece encontrar -a mi juicio- un antecedente en las anteriores afirmaciones diltheyeanas. Se trata de un esbozo de lo que quisiera llamar una epistemología basada en la persuasión, aunque técnicamente no se trata de otra cosa sino de una epistemología wittgensteineana que discutiremos a continuación.

Cada vez estoy más convencido de que no es posible hablar de una epistemología wittgensteineana, eludiendo la interpretación de -a mi juicio- dos de las nociones más importantes de toda su filosofía: los conceptos de *gramática* y *espacio* (*lógico*). Y esto quiere decir, por lo tanto, que solo es posible hablar de una epistemología wittgensteineana a partir de la interpretación que Sabine Knabenschuh ha hecho de estas nociones como consecuencia de su propuesta de relectura de los textos wittgensteineanos de los años treinta.

El camino exegético que propone Knabenschuh parte de la relevancia epistemológica de los mal llamados textos de transición (los textos de los años treinta, con especial énfasis en las *Observaciones filosóficas*). Este camino -a mi juicio- no solo permite reconstruir la línea conceptual de las diferentes temáticas que se desprenden del pensamiento del vienés, sino que también pone a nuestra disposición lo que podemos llamar *conceptos fundacionales* de dicho pensamiento. Tales conceptos -bajo esta propuesta de lectura- nos permiten visualizar, por fin, la filosofía wittgensteineana como un todo. Y, más curioso aún, como un todo armonioso y (casi) perfectamente coherente en lo que respecta a la relación entre sus partes.

D. Z. Phillips -tal como hemos dicho en otro lugar⁵- en su introducción a *Readings of Wittgenstein's 'On Certainty'*⁶, señala

4 Ibidem, pp. 338-339.

5 Cf. FUENTES URDANETA, Ygor: “‘El flujo de la vida’: la imagen del río y la justificación epistémica”, en: *Revista de filosofía*, 79, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2015 [105-119], pp. 108-109.

6 Cf. PHILLIPS, D. Z.: “The Case of the Missing Propositions”, en MOYAL-SHARROCK, Danièle y BRENNER, William H. (eds.), *Readings of*

-correctamente, a mi modo de ver- que en los últimos años, los estudios wittgensteineanos se han concentrado en las *Investigaciones* y en el *Tractatus*. Esto evidentemente no es un secreto. Pero luego añade que el panorama está cambiando, y que recientemente (aproximadamente desde mediados del primer decenio del siglo XXI) se está comenzando a reconocer que “Wittgenstein es el autor no de dos, sino de *tres* grandes obras: *Sobre la certeza* -dice- es la tercera obra maestra de Wittgenstein”⁷. Sin embargo, decir que Wittgenstein es el autor de *tres* obras maestras, es casi como decir que hay un “Tercer” Wittgenstein. Y dada la temática -claramente epistemológica- que aparenta desprenderse exclusivamente de *Sobre la certeza*, una consagración semejante implicará el riesgo de provocar afirmaciones tan superficiales como aseverar que el *Tractatus* es un tratado lógico de pretensiones y exigencias de “rigurosidad” científicista, neopositivista, o que las *Investigaciones* no son más que una exposición de pragmatismo lingüístico. Finalmente, afirmar que *Sobre la certeza* es, después del o junto al *Tractatus* y a las *Investigaciones*, la *tercera* obra más importante de Wittgenstein, resta importancia a cualquier novedad interpretativa que pueda generarse a partir del estudio de la última obra del vienes. Justamente, porque continuar aislando de esta manera la carrera filosófica del austriaco, no contribuye en lo absoluto a la comprensión y visualización del pensamiento wittgensteineano como un todo coherente.

La propuesta interpretativa de Knabenschuh es entonces completa y radicalmente innovadora. Y las razones principales

Wittgenstein's 'On Certainty', Palgrave, New York, 2007, pp. 1-15. Esta compilación reúne un número importante y también interesante de análisis e interpretaciones acerca de una posible epistemología wittgensteineana tomando como punto de partida -desde luego- *Sobre la certeza*. No obstante, debido no solamente a este nuevo reduccionismo interpretativo, no deja de parecernos todavía demasiado tradicionalista; muy apegada, por ejemplo, a las intuiciones de Norman Malcolm y a los análisis de Rush Rhees. Pero como veremos, *Sobre la certeza* no es el punto de partida de la epistemología wittgensteineana, sino, en todo caso y fatalmente, el punto de llegada.

7 PHILLIPS, D.Z.: “The Case...”, cit., p. 1 (traducción nuestra).

que justifican esta observación -considero- son dos: la primera es la re-valorización, o más bien, la *valorización* de los textos de principios de los años treinta, especialmente las *Philosophische Bemerkungen* casi como -al estilo de Phillips- una “cuarta obra maestra”. Y la segunda, derivada de la primera, es el hecho de que las *Philosophische Bemerkungen* no solo sirven como punto de enlace entre el *Tractatus*, las *Investigaciones* y -ahora sí podemos conectarnos con Phillips- *Sobre la certeza*, sino que precisamente en virtud de tal enlace facilitan nuestra ansiada búsqueda de comprensión y visualización del pensamiento wittgensteineano como un todo coherente. En otras palabras, no se busca proclamar un “Cuarto” Wittgenstein, sino, en todo caso, juntar las piezas y mostrar que hay *uno solo*. Esto solamente parece ser posible (y quizá de allí pueda considerarse *otra* ventaja de la propuesta de Knabenschuh) a través de una lectura *epistemológica* de los textos de Wittgenstein y, por ello mismo, a partir de la dilucidación de lo que hemos llamado *conceptos fundacionales* de su pensamiento.

El núcleo de esos conceptos fundacionales es, justamente, la noción de *gramática*. Todos los pasillos del edificio del pensamiento wittgensteineano no solo conducen a, sino que parten de este concepto. No faltaría quien podría fácilmente objetar que esta idea, este concepto, no aparece -al menos no de forma expresa o denotando importancia- en la mayoría de los textos wittgensteineanos. Ni siquiera en los comúnmente aceptados como los más importantes, exceptuando las *Investigaciones filosóficas*. En lo que sigue trataré de responder a semejante objeción.

Aunque antes de responder a este tipo de interrogantes y, como preludeo de nuestro análisis, debemos tener en cuenta -a modo de contextualización- dos cosas: (1) A primera vista, la aparente indecisión terminológica (pero no conceptual) del austriaco impide, o más bien: dificulta atisbar las conexiones entre las diferentes conceptualizaciones que pretende desarrollar. (2) El fracaso de las interpretaciones tradicionales en la búsqueda (¡o simple negación!) de continuidad del pensamiento de Wittgenstein se debe, precisamente, a la injustificada e irresponsable tendencia a consi-

derar el *Tractatus* y las *Investigaciones* como los textos *más* representativos de la filosofía wittgensteineana.

II

Ahora bien, para comprender las implicaciones del concepto de *gramática* considero fundamental y reveladora la caracterización que Knabenschuh ofrece de este concepto dentro del pensamiento wittgensteineano, esto es algo que:

Sobrepasa el ámbito del mero lenguaje en tanto que sistema de elementos lingüísticos, abarcando, además de este, los sistemas subyacentes, distinguibles según los diversos ámbitos cognitivos tanto empíricos como abstractos. No se trata, en consecuencia, de unos sistemas adicionales que complementen una especie de dispositivo lingüístico básico [...] En este orden de ideas, *gramática* parece querer decir funcionamiento de un sistema lingüístico-conceptual enmarcado por algún ámbito de reflexión y/o experiencia.⁸

Lo particular de la visión del concepto de *gramática* que describe Knabenschuh es que asume la función reguladora de lo lingüístico como principio de articulación de las relaciones *hombre-mundo*. En otras palabras, la *gramática* se concibe (también) como el fundamento de cualquier tipo de interacción epistémica, esto es

8 KNABENSCHUH: "Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933", en: *Revista de Filosofía*, 39, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2001 [pp. 7-24], p. 13. Cf. también ID: "Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein", en *Revista de Filosofía*, 70, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2012 [pp. 123-150], p. 127; en este artículo, Knabenschuh añade a la caracterización ya citada de la *gramática* en Wittgenstein, que la misma al revelarse "como una totalidad diferenciada de sistemas epistémico-conceptuales... deviene en *expresión de espacios lógicos*". Este último concepto, también importantísimo a la hora de analizar el concepto de *gramática*, será discutido más adelante. Por otra parte, en ID: "Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein", en PADILLA GÁLVEZ, Jesús [coord.], *El laberinto del lenguaje / The Labyrinth of Language*, Ediciones de la Univ. de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007, pp. 57-94, se concluye que la *gramática*, así entendida, se erige como "*principio experiencial* de la vida humana". Una conclusión que alimenta las ambiciones de nuestro trabajo, fortaleciendo el fundamento epistemológico de la constitución gramatical de *visiones de mundo*.

-como veremos- el trasfondo lingüístico-conceptual de las diferentes *Weltanschauungen*.

La noción de *gramática* así entendida, se nos presenta entonces como una posible explicación, una posible respuesta a la -de acuerdo a Knabenschuh- constante pregunta wittgensteineana por la relación articulada *hombre-mundo*⁹. Pregunta que solo puede ser respondida a través de la clarificación de las estructuras del lenguaje. Knabenschuh identifica cuatro enfoques del desarrollo de esta preocupación acerca de la descripción lingüística y epistemológica de la relación *hombre-mundo*; tales enfoques van -según su lectura- de lo estático a lo dinámico a lo largo de toda la obra de Wittgenstein. A continuación resumo cada uno de estos enfoques.

El primer enfoque es la preocupación por *el* lenguaje. La cual ciertamente se ve reflejada en las páginas del *Tractatus*, donde se desarrolla “una visión *abstracta* de la relación lenguaje-mundo-sea como doctrina a impartir, sea como ilusión a develar”¹⁰, esto es, una visión estática y sistémica del lenguaje.

El segundo enfoque representa un intento de superar las limitaciones de la visión estática. Surge entonces la noción de *gramática*, en los textos de los años 30 (principalmente en las *Observaciones filosóficas*), como respuesta a la preocupación por el trasfondo epistémico de la relación lenguaje-mundo. La mirada se centra ahora no en *el* lenguaje, sino en *nuestro* lenguaje¹¹. Es el comienzo de la conjunción entre lo dinámico y lo (sistémico)-vital.¹²

A partir del trasfondo epistémico llegamos, por tanto, al tercer enfoque, el cual constituye un acercamiento a la *praxis* que se

9 Cf. KNABENSCHUH: “¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los ‘textos transitorios’”, en: *Revista de Filosofía*, 56, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2007 [pp. 107-130], p. 112; cf. también ID: “Compatibilidad vs. conmensurabilidad. La ‘gramática’ wittgensteineana ante un reto (inter)cultural”, en RIVERA, Silvia y TOMASINI BASSOLS, Alejandro [comps.], *Wittgenstein en español II*, Univ. de Lanús, Buenos Aires, 2010 [pp. 175-199], p. 182.

10 KNABENSCHUH: “¿Cómo leer a Wittgenstein?...”, cit., p. 113.

11 Ibidem, pp. 113-115.

12 Idem.

desarrolla delante de dicho trasfondo. Pasamos de la preocupación por *nuestro* lenguaje a la preocupación por nuestra *actividad* lingüística. Es el aire pragmático (o pragmatista) que se respira, por ejemplo, en las *Investigaciones filosóficas*.

Finalmente se nos presenta el cuarto enfoque, el cual claramente denota un desenlace epistemológico de la filosofía wittgensteineana en *Sobre la certeza*. Se trata ahora de la pregunta por los *valores epistémicos* dentro de la *praxis* (tercer enfoque), involucrando el *acervo cultural*. Dicho de otra manera, la conclusión derivada a partir del análisis de las relaciones epistémicas lenguaje-mundo, contempla en un último paso el tránsito del interés por nuestra *actividad* lingüística hacia la *historicidad* de tal actividad.¹³

En definitiva, estos cuatro enfoques descritos por Knabenschuh nos permiten ver -como queda dicho- la *evolución*, el desarrollo, la profundización y, sobre todo, la amplitud del pensamiento de Wittgenstein. Consideramos que ningún lector o comentarista de la obra del austriaco, por muy tradicionalista que pueda ser, se atrevería a objetar la descripción y las implicaciones de, al menos, los enfoques primero, tercero y cuarto. La novedad que nos presenta Knabenschuh se centra, básicamente, en el segundo. Y es justamente este enfoque el que nos permite *ver sinópticamente*, no solo la continuidad del pensamiento en cuestión, sino también la relevancia del fundamento epistemológico del mismo; especialmente, considerando su desenlace en *Sobre la certeza*.

La tesis que intento sostener, por lo tanto, parte del segundo enfoque para poder dar cuenta de las implicaciones de las conceptualizaciones que se desprenden del cuarto enfoque (el epistemológico). Juzgo que no es posible hacerse con una visión perspicua de la epistemología wittgensteineana ulterior sin el trasfondo que el segundo enfoque nos ofrece. Ese trasfondo tiene como principio anejo el concepto de *gramática*.

13 Idem.

III

Del concepto de *gramática* tal como es presentado por Kna-benschuh se desprende la idea de que hay diferentes tipos de *gramática*, es decir, diferentes sistemas lingüístico-conceptuales que nos sirven de fundamento para la constitución de nuestros intentos de articulación de las relaciones *hombre-mundo*. Esto se asocia con la idea de ‘lenguaje’ en la *Gramática filosófica*: ‘Lenguaje’ son los lenguajes y aquellas otras cosas que invento por analogía. Los lenguajes *son* sistemas.”¹⁴ Tales sistemas, constituidos dentro de una gramática, posibilitan *diferentes* formas (empíricas y abstractas) de establecer los diferentes diálogos *hombre-mundo*. Esto parece confirmarse cuando Wittgenstein en las *Observaciones filosóficas* se refiere, por ejemplo, a la teoría de la armonía, al octaedro de colores, a la aritmética y a la geometría como gramáticas.¹⁵ Pero a esto debemos sumar ahora la siguiente declaración contenida en el *primer* párrafo de las *Observaciones filosóficas*:

“El principal problema con nuestra gramática es que no tenemos una *representación perspicua* de ella.”¹⁶

De lo cual se extrae la confirmación, no solamente de la idea que asemeja el concepto wittgensteineano de gramática al general por cuanto abarca tanto el lenguaje ordinario como otros sistemas en los que interviene una relación entre signos y reglas, sino también de la preocupación de Wittgenstein por *nuestro* lenguaje - la misma

14 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Gramática filosófica / Philosophische Grammatik* (1969), ed. Rush Rhees, bilingüe, trad. L.F. Segura, UNAM, México, 1992 [GF], § 122, p. 333.

15 Cf. también KNABENSCHUH: “Del espacio lógico al ver aspectos...”, cit., p. 127, e ID: “Compatibilidad vs. conmensurabilidad...”, cit., p. 177.

16 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones filosóficas / Philosophische Bemerkungen* (1964), ed. Rush Rhees, bilingüe, trad. A. Tomasini Bassols, UNAM, México, 1997 [OF] § 1, p. 42. En el artículo “Filosofía” recopilado en *Ocasiones filosóficas 1912-1951* (1993), eds. James C. Klagge y Alfred Nordmann, trad. Ángel García Rodríguez, Cátedra, Madrid, 1997 [OCF], pp. 169-189, Wittgenstein escribe análogamente: “[n]uestra gramática carece ante todo de perspicuidad” [p. 179]; así como también se queja, allí mismo, sobre “[e]l carácter irritante de la falta de claridad gramatical” [p. 173].

preocupación que nos explica Knabenschuh a partir del *segundo enfoque* (el cual a su vez constituye la pieza clave al mostrarnos la evolución del pensamiento wittgensteineano). “¡Qué extraño sería que la lógica se ocupara de un lenguaje ‘ideal’ y no del *nuestro!*”¹⁷, exclama el autor en las *Observaciones filosóficas*, subrayando con ello la *necesidad* de ocuparse de *nuestro* [unserer] lenguaje.

Lo cierto es que la citada búsqueda de perspicuidad, de una visión perspicua de las estructuras *del* lenguaje o, a partir de los años treinta, de las estructuras de *nuestro* lenguaje, constituye el objetivo de todas las inquietudes e indagaciones wittgensteineanas¹⁸. Objetivo que, desde luego, se sigue subrayando en las *Investigaciones filosóficas* cuando señala que:

[u]na fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* [= *perspicuamente*] el uso de nuestras palabras. -A nuestra gramática le falta visión sinóptica [= perspicua]-. La representación sinóptica [= perspicua] produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’.¹⁹

De acuerdo a nuestro autor, el concepto de representación perspicua o, como queremos hacer ver, el despliegue de las reglas de las diferentes gramáticas, “es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas...”. Y culmina con la pregunta: “¿Es esto una ‘Weltanschauung’?”²⁰.

17 OF § 3, p. 42.

18 Sobre esto hemos hablado en “Visión wittgensteineana del lenguaje y la filosofía”, el primer apartado de FUENTES U., Ygor A.: *La contextualización del conocimiento como desenlace en la filosofía de Wittgenstein, Trabajo Especial de Grado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, 2006 [inéd.]*, pp. 10-31.

19 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigaciones filosóficas* (1953), ed. bilingüe, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, UNAM, México, 2003 [IF], I § 122, pp. 127-129; cfr. también ID: *Observaciones a ‘La Rama Dorada’ de Frazer* (1967), ed. *Synthese* / José L. Velásquez, trad. Javier Sádaba, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 66-68 [ORDF].

20 IF I § 122, p. 129.

El concepto de representación o visión perspicua, en la medida en que nos permite *ver conexiones*, no es otra cosa que el despliegue de la gramática wittgensteineana. Dicho de otro modo, la representación perspicua de las estructuras de *nuestro* lenguaje solo es posible a través de la descripción o mostración (no de la explicación) de las reglas de *nuestra* gramática, es decir, de la gramática del lenguaje ordinario.

Es necesario recordar, a este respecto, que ya desde el *Tractatus* se afirmaba que “[t]odas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico”²¹. Lo cual no es sino una preparación del terreno para el posterior análisis *gramatical* de *nuestro* lenguaje en las *Observaciones filosóficas*. En última instancia, se trata del paso de una preocupación a otra, de un enfoque a otro²²; evidente también cuando se afirma que: “El análisis lógico es el análisis de algo que tenemos, no de algo que no tenemos. Por lo tanto, es el análisis de las proposiciones *tal como están*”²³ (Como es bien sabido, pero por motivos que escapan a nuestra comprensión, Wittgenstein varía -¿inconsistentemente?- el uso de sus “términos técnicos”. En este contexto debe entenderse ‘análisis lógico’ análogamente a ‘análisis gramatical’. De hecho, en los textos de los años 30 parece utilizar indistintamente los términos ‘gramática’, ‘lógica’ y ‘sintaxis’ para referirse a lo que aquí entendemos por *gramática*)²⁴. Por lo tanto, debemos partir de la idea de que *nuestro* lenguaje:

está en orden así como está y de que el análisis lógico no tiene que añadir nada al sentido ya dado de mis proposiciones para

21 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22), bilingüe, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (de ed. 1961), Alianza, Madrid, 1995 [TLP], § 5.5563, p. 141.

22 Cf. KNABENSCHUH: “¿Cómo leer a Wittgenstein?...” cit., p. 113-115.

23 OF I § 3, p. 42.

24 Cf. por ejemplo OF § 178, pp. 206-207, donde afirma que “[l]a geometría del espacio visual es la sintaxis de las proposiciones que versan sobre los objetos en el espacio visual... y aquí la geometría es simplemente gramática.”

acceder a la claridad completa. De manera que inclusive lo que parezca ser la más oscura de las proposiciones retiene intacto su contenido anterior después del análisis y todo lo que sucede es que su *gramática* quedó aclarada.²⁵

La clarificación gramatical es, entonces, una descripción, una muestra, un desvelo de estructuras. Cuando nos preguntamos, por ejemplo, en el lenguaje matemático, por el significado de los numerales, asegura nuestro autor que, “[l]o que estamos buscando no es una definición del concepto de número, sino una exposición de la gramática de la palabra ‘número’ y de los numerales”²⁶. De modo que no se trata, en ningún momento, de definición y/o imposición de estructuras,

[l]a gramática²⁷ no dice cómo tiene que estar construido un lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los seres humanos de tal y cual manera. *Solo describe el uso de los signos, pero no lo explica en modo alguno.*²⁸

La noción de *uso* [*Gebrauch*] es característica de las *Investigaciones filosóficas*. Pero la relación *gramática-uso* del pasaje anterior, además de dibujarnos perfectamente el tercer enfoque descrito por Knabenschuh (la *praxis*), evidencia la importancia que queremos subrayar del concepto de gramática a lo largo de *todo* el pensamiento de Wittgenstein. En este caso, se trata de la gramática como trasfondo conceptual de la noción de uso. Lo cual, como podemos ver, a partir de la constitución convencional y, *eo ipso*, arbitraria de las reglas gramaticales, viene preparándose desde los años treinta.

La gramática no tiene que rendirle cuentas a ninguna realidad. Las reglas gramaticales determinan el significado (lo constituyen) y, de esa manera, no son responsables de ningún significado siendo también, en esa medida, arbitrarias.

25 OF I § 158, p. 178 (cursivas nuestras).

26 GF II, IV, § 18, p. 631.

27 *Gramática* también puede entenderse como *análisis gramatical*.

28 IF I § 496, p. 331 (cursivas nuestras).

No puede haber una discusión de si estas u otras reglas son las correctas para el uso de la palabra ‘no’ (es decir, si son las adecuadas para su significado). Porque, sin estas reglas, la palabra no tiene todavía un significado; y si modificamos las reglas, la palabra tiene otro significado (o ninguno) y, en tal caso, lo mismo daría cambiar también la palabra.

‘El único correlato en el lenguaje de una necesidad intrínseca es una regla arbitraria. Ella es la única cosa que uno puede extraer de esta necesidad intrínseca en una proposición.’²⁹

La arbitrariedad de la gramática reside, por una parte, en la independencia de los signos o símbolos gramaticales (de cualquier sistema) con respecto a la realidad. La imposición de un signo -como dirían los medievales-, o la elección de una palabra para señalar o nombrar algún objeto o situación, no implica de ninguna manera que la palabra, el signo, se derive causalmente de la naturaleza del objeto -como exigía el naturalismo semántico de Platón-, de la realidad, del mundo exterior. Los signos surgen directamente de nuestras relaciones con el mundo sin la previa intervención de las complejidades del entendimiento; y en esa medida se acoplan a las reglas de la gramática y se establecen las relaciones que ese signo, o incluso esa proposición, pueda tener con el resto de los signos de nuestro acervo lingüístico. Como bien anotó Lee:

las palabras ‘rojo’ y ‘verde’ no requieren de la existencia de cosas rojas o verdes para tener significado. Mi idea o imagen de rojo no es roja, y -decir- ‘Espero una mancha roja’ tiene significado incluso si nunca he visto una cosa roja y todo lo rojo en el universo haya sido destruido.³⁰

No obstante, esa arbitrariedad cesa, o debe cesar al momento de aceptar la utilización de un signo (símbolo) determinado dentro de un lenguaje (sistema) determinado. Esto, desde luego, comien-

29 *GF I* § 133, p. 361.

30 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930-1932*, ed. Desmond Lee, Basil Blackwell, Oxford, 1980 [*WL*] *B VIII 2*, p. 43 (traducción nuestra).

za a dibujar cada vez más claramente la noción de uso [*Gebrauch*], en atención al enfoque de la *praxis*, que será enfatizado en las *Investigaciones filosóficas*.

Para nuestros fines, principalmente en lo relativo a las implicaciones epistemológicas del concepto en cuestión, nos interesa todavía más la otra faceta sobre la que reside la arbitrariedad de la gramática. Esa faceta no es otra que la imposibilidad de ofrecer una *justificación* de la constitución de cualquier gramática. Lo cual, desde luego, está estrechamente relacionado, o más bien se erige como corolario de la arbitrariedad en la imposición de los signos (símbolos).

¿Podemos dar una descripción que justifique las reglas de la gramática? ¿Podemos decir por qué debemos usar *estas* reglas? Nuestra justificación solo podría expresarse de esta forma ‘Como la realidad es así y así, las reglas deben ser tales y cuales’. Pero esto presupone que podría decir ‘Si la realidad fuera de otra manera, entonces la gramática sería de otra manera’.³¹

31 *WL 1930-1932 B IX 6, p. 47 (traducción nuestra)*. Un ejemplo de esta postura que Wittgenstein intenta criticar, la encontramos, por ejemplo, en el -arriba aludido- ambicioso naturalismo semántico que Platón intenta defender en el *Crátilo*. He aquí un extracto del diálogo donde se muestra claramente lo que intentamos señalar (*Crátilo* 435d7-e4, trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Ollivieri, J. L. Calvo): “SOC. - (...) Y es que, quizá, se hablaría lo más bellamente posible cuando se hablara con nombres semejantes en su totalidad o en su mayoría -esto es, con nombres apropiados-, y lo más feamente en caso contrario. Pero dime a continuación todavía una cosa: ¿cuál es, para nosotros, la función que tienen los nombres y cuál decimos que es su hermoso resultado?”

CRAT. - Creo que enseñar, Sócrates. Y esto es muy simple: el que conoce los nombres, conoce también las cosas.

SOC. - Quizá, Crátilo, sea esto lo que quieres decir: que, cuando alguien conoce qué es el nombre (y éste es exactamente como la cosa): conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre, y que, por ende, el arte de las cosas semejantes entre sí es una y la misma. Conforme a esto, quieres decir, según imagino, que el que conoce los nombres conocerá también las cosas.” Como sabemos, Platón incluso pretendía que en el mero acto de *nóbrar* se distinguiera entre lo verdadero y lo falso. No es sino hasta Aristóteles (*De Interpretatione* 16b41-17a15) cuando la atribución de valores veritativos pasa a ser característica exclusiva de la afirmación (*κατάφασις*) y de la negación (*ἀπόφασις*), es decir, de la proposición (*λόγος ἀποφαντικός*).

Se sigue, entonces, del pasaje anterior que exigir una justificación de las reglas gramaticales, implicaría la necesidad de equiparar la enunciación de una regla gramatical con una proposición. Nunca está de más recordar que tradicionalmente entendemos *proposición* como un enunciado bipolar, es decir, un enunciado que tiene la posibilidad de ser -con sentido- o verdadero o falso³². En este orden de ideas, si aceptamos la necesidad de justificación, entonces las reglas gramaticales tendrían que poder ser también falsas³³. Habría que preguntar ¿Cómo puede ser esto posible? ¿Cómo puede una regla y su negación -con sentido- formar parte de un mismo sistema? La respuesta de Wittgenstein en las *Observaciones filosóficas* parece ser muy sencilla:

Las convenciones de la gramática no permiten que se les justifique mediante la descripción de lo que es representado. Toda descripción así presupone ya las reglas de la gramática. Es decir, si algo ha de pasar como sin sentido en la gramática que ha de justificarse, entonces ese algo no puede al mismo tiempo pasar como significativo en la gramática de las proposiciones justificatorias.³⁴

Esto quiere decir que, el simple hecho de intentar articular un enunciado justificatorio de una regla gramatical tendría que presuponer otro enunciado que a su vez también requeriría de otra justificación. La enunciación de las reglas de la gramática, o los enunciados gramaticales no tienen *sentido* [*sinnlos*] en la medida en que no pueden justificarse, es decir, en la medida en que no pueden ser ni verdaderos ni falsos, en la medida en que no pueden derivarse de una descripción del mundo. “Ninguna descripción del mundo

32 Cf. a este respecto ACERO, Juan José: “La autonomía de la gramática y la polaridad de la proposición”, en *Revista de Filosofía*, 44, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2003, pp. 7-44. En el siguiente capítulo dedicaremos una sección a intentar aclarar qué entiende Wittgenstein por *sentido* [*Sinn*] a partir de su particular definición de *proposición* [*Satz*].

33 Cf. *WL 1930-1932 B X 5*, p. 49.

34 *OF I* § 7, p. 45.

puede justificar las reglas de la gramática”³⁵. En esto consiste la arbitrariedad de la gramática, en que no puede justificarse, pero “no es arbitraria en la medida en que no es arbitrario elegir cuáles reglas de la gramática puedo utilizar. La gramática en sí misma es arbitraria; lo que no es arbitrario es su *uso*”³⁶.

El análisis gramatical que Wittgenstein propone a partir de los textos de los años 30, o mejor: a partir del interés por la clarificación de las estructuras de *nuestro* lenguaje (segundo enfoque explicado por Knabenschuh), supone -a mi modo de ver-, no solo un cambio de enfoque, sino también una evolución conceptual. Esta evolución conceptual se confirma en lo que podría llamarse una superación del análisis lógico tradicional que pretendió imponerse en el *Tractatus*.

El análisis lógico -hay que admitirlo- es rígido, puesto que sueña con encontrar una estricta univocidad de los términos. Esto es, en principio, inaceptable dado que limita *nuestro* lenguaje. La gramática, al contrario, tal como la entiende Wittgenstein, “le da al lenguaje el grado necesario de libertad”³⁷. La amplia variedad de nuestras experiencias exige una variedad de símbolos y/o combinaciones de símbolos que nos ayuden a expresar esas experiencias. Si limitamos artificialmente la utilización de los diferentes símbolos, el lenguaje no bastará para representar y/o expresar la realidad. Por tanto, se hace necesaria la libre y múltiple *utilización* de los símbolos para expresar la realidad. No obstante, la gramática (como la lógica) regula las combinaciones de los diferentes símbolos de nuestro lenguaje, y solo admite construcciones nuevas (más allá de la mera combinación formal) cuando la realidad así lo exige, cuando las herramientas que tenemos no son suficientes para expresar el mundo y *necesitamos* otras formas

35 WL 1930-1932 B VIII 3, p. 44 (traducción nuestra).

36 WL 1930-1932 B X 5, p. 49 (traducción y cursivas nuestras).

37 OF I § 38, p.64; cf. también WL 1930-1932 B VII 4, p. 41: “Las reglas de un simbolismo le dan un cierto grado de libertad, el cual se expresa en las reglas de su gramática, la cual nos dice cuáles combinaciones están permitidas y cuáles no están permitidas” (traducción nuestra).

de expresión y/o articulación que nos permitan entablar nuestro diálogo con el mundo.

La referida lectura nos dice que la gramática wittgensteineana incluye “sistemas subyacentes, distinguibles según los diversos ámbitos cognitivos tanto empíricos como abstractos”³⁸. Si lo esencial de esos “sistemas subyacentes” a *la* gramática o a *lo* gramatical es que pueden abarcar diversos ámbitos cognitivos, entonces dichos ámbitos -se sugiere- pueden ser abstractos o empíricos; de modo que existen diferentes maneras de aprehender la realidad. Y si existen diversas maneras de aprehender el mundo, también existen diversas maneras de expresar el mundo.

IV

De acuerdo a las bases interpretativas que propone Knabenschuh, se puede afirmar que lo gramatical deviene en expresión de *espacios* (lógicos)³⁹. La noción de *espacio lógico* [*logischen Raum*] ha corrido con la misma suerte que otros términos utilizados por Wittgenstein para desarrollar sus conceptualizaciones tempranas. Ni en las *Investigaciones*, ni en *Sobre la certeza* podemos encontrar referencias o usos de este término. Sin embargo, en la medida en que la(s) gramática(s) son expresión de los *espacios* (lógicos), y la(s) gramática(s) -a nuestro modo de ver- puede(n) considerarse el concepto fundacional de la epistemología wittgensteineana, intentaremos mostrar la relevancia y las implicaciones epistemológicas de la noción de *espacio* (lógico), no sólo en los textos de los años 30, sino también en los textos tardíos, principalmente en *Sobre la certeza*.

La idea de *espacio lógico* [*logischen Raum*] es una noción originariamente tractariana, no es sino hasta 1930, en las *Observaciones filosóficas*, cuando el concepto adquiere plenas dimensiones epistemológicas. Esto se explica, desde luego, a partir de su re-

38 Cf. KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* a...”, cit., p. 13.

39 Cf. KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* al *ver aspectos*...”, cit., pp. 127 y 137.

lación con lo gramatical. Y partiendo nuevamente de la propuesta de Knabenschuh veremos cómo esta alianza, esta relación *gramática-espacio* (lógico), nos permite subrayar las ideas que dan cuenta de la continuidad del pensamiento de Wittgenstein y, a partir de ahí, generar una interpretación claramente epistemológica de las nociones tractarianas tempranas, y viceversa.

En el apartado dedicado a la *gramática* hablamos sobre la coexistencia de diferentes tipos de gramáticas, tales como, por ejemplo, la gramática de los colores, la gramática de los números, la gramática de la armonía, entre otras. El *espacio (lógico)*, en la medida en que forma parte del funcionamiento del aparato gramatical wittgensteineano, se nos presenta como aquello que hace posible la articulación, en principio, lingüística de los enunciados propios de cada una de las diferentes gramáticas. Es decir, en concordancia con los distintos tipos de gramáticas registra⁴⁰ los diferentes eventos de la experiencia, determinando así cuáles proposiciones tienen sentido y cuáles no, o dado que no se trataría solamente de proposiciones, el *espacio (lógico)* nos permite delimitar -con sentido y siempre dentro del contexto de una gramática específica- el marco de posibilidades de una determinada expresión.

De este tenor es el siguiente ejemplo de las *Observaciones filosóficas* donde se evidencia la imposibilidad de construir con sentido proposiciones pertenecientes a *espacios* completamente diferentes (*e. gr.* el empírico y una estrictamente gramatical):

Se puede decir ‘mide si eso es un círculo’ o ‘ve si eso que está allí es un sombrero’. Pero se puede también decir ‘mide si eso es un círculo o una elipse’, pero no ‘...si eso es un círculo o un sombrero’; tampoco ‘ve si eso es un sombrero o es rojo’.⁴¹

40 Véase el artículo antes citado de KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* a...”, cit., p. 16, donde se explica la utilización de la palabra ‘registro’ en lugar de ‘evidencia [*Evidenz*]’ como aparece en las *Observaciones filosóficas*.

41 *OF* § 96, p. 111.

Sin embargo, dentro de la gramática del lenguaje ordinario, hay espacios como el *espacio del color*, el *espacio del sonido*, el *espacio del olfato* y así sucesivamente, según los tipos de evidencia⁴² (registro), los cuales no pueden ser relacionados entre sí, a riesgo de formular alguna proposición que contradiga la lógica de la experiencia. La gramática (a través de los *espacios lógicos*) no nos permite transgredir las reglas que subyacen a los diferentes ámbitos cognitivos y/o maneras de conocer, y en consecuencia, esto forma parte del trasfondo de la expresión de nuestras relaciones con el mundo.

Otra manera de *comprender* el alcance epistemológico y gramatical de la noción de *espacio* en los textos wittgensteineanos de los años 30 es a partir de la idea de *incertidumbre*. Knabenschuh propone calificar la extrapolación del concepto de *espacio lógico* tractariano [*logischen Raum*] al *espacio* [*Raum*] de los años treinta como *espacios de incertidumbre*⁴³. Esta idea de *incertidumbre* se relaciona con la idea de búsqueda, con el preguntar. O mejor: con la pertinencia de la búsqueda y la expectativa de respuesta.

[L]as actividades humanas de esperar, buscar o preguntar (es decir, todo intento de conocer o re-conocer) -afirma nuestra autora- *tienen sentido* si y solo si la expectativa, la búsqueda o la pregunta se insertan, de conformidad con el sistema gramatical correspondiente, en *su* respectivo *espacio lógico*.⁴⁴

Y añade dos pasajes de las *Observaciones* en los que Wittgenstein asevera que “la expectativa debe estar en el mismo espacio que lo esperado”⁴⁵, o lo que es lo mismo debemos “estar ubicado[s] en el espacio en el que está ubicado aquello que se espera”⁴⁶. No puedo preguntar con sentido, es decir, pertinentemente,

42 Cf. *OF I* § 119, p. 130.

43 Cf. Todo el artículo, ya citado, de KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* a...”, cit., especialmente pp. 17-18.

44 KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* a...”, cit., p. 17.

45 *OF I* § 28, p. 58 y cf. KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* a...”, cit., p. 17.

46 *OF I* § 82, p. 101 y cf. KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* a...”, cit., p. 17.

por el color de un determinado sonido o por los decibelios de un determinado color. Al menos no como una descripción del fenómeno físico. Preguntas similares solo *podrían* ser significativas dentro de un posible *espacio metafórico*. Sin embargo, la exigencia de la pertinencia de la búsqueda *dentro* de un determinado *espacio* se mantiene. Esto es lo que entendemos por *multiplicidad* en el pensamiento de Wittgenstein.

En las *Observaciones filosóficas*, el austriaco afirma que “[e]l signo debe tener la *multiplicidad* y las propiedades del espacio”⁴⁷. La multiplicidad, en este sentido, nos explica Knabenschuh, “es el *criterio de pertinencia* de espacios lógicos: tenemos la certeza de encontrarnos en un espacio lógico pertinente al captar su multiplicidad”⁴⁸, es decir, las posibilidades de darse o no darse el “fenómeno”, lo que convierte a nuestra seguridad de pertinencia en “una conciencia de dimensiones lógicas y epistémicas”⁴⁹. Esto quiere decir, por ejemplo, que no puedo preguntar por la saturación cromática de un decibelio *dentro* de un contexto o espacio experiencial, pero tal vez sí podría hacer una pregunta similar dentro de un espacio metafórico o poético. Ahora bien, esto también parece querer decir que no puedo preguntarme, pertinentemente, si soy un ser humano. Así como tampoco, ninguna persona normal al menos, duda de la existencia de los objetos físicos. Pero si no podemos hacernos estas preguntas: ¿Cómo podemos justificar *racionalmente* nuestra confianza en la existencia del mundo exterior? ¿Cómo justificar *racionalmente* la certeza de que una mañana, tras un sueño intranquilo, no voy a encontrarme en mi cama convertido en un monstruoso insecto? No hay que perder la esperanza, la justificación tiene que ser posible. Después de todo, llevamos más de

47 OF § 177, p. 206 (cursivas nuestras).

48 KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* al *ver aspectos...*”, cit., p. 127. Cf. también a este respecto, para una visión más amplia del alcance de la *multiplicidad* wittgensteineana KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine: “Multiplicidad y conocimiento. Alcances y trasfondos de un concepto wittgensteineano”, en *Ideas y Valores*, 121, Univ. Nacional de Colombia, Bogotá, 2003, pp. 3-39.

49 Cf. KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* al *ver aspectos...*”, cit., p. 127.

2000 años intentando alcanzar lo que hasta ahora solo los dioses, Sócrates y Platón han logrado, ¿por qué detenernos ahora?

Sin embargo, los fundamentos de la epistemología wittgensteineana elucidados por Knabenschuh (*gramática y espacio*) nos invitan más bien a preguntarnos, a modo de actividad clarificatoria y una vez negada la posibilidad de encontrar una explicación causal, si realmente necesitamos justificar racionalmente los pre-supuestos que posibilitan nuestro entorno vital como la confianza en el mundo exterior. Esta invitación parece convertir el proyecto de una epistemología wittgensteineana en una epistemología irracional, burguesa y reaccionaria. Pero no hay manera de arribar a una conclusión semejante, al menos no en su totalidad. La epistemología wittgensteineana nos permite diferenciar los espacios en los que es pertinente la explicación racional (el físico, por ejemplo), en los que no es pertinente (el metafórico, por ejemplo), en los que *no* es necesaria (el de la experiencia inmediata) y en los que no es posible: el gramatical y el de nuestras certezas vitales en las que se incluyen, por ejemplo, nuestros principios éticos, valores estéticos, convicciones políticas y, por supuesto, creencias religiosas. Nuestra visión de mundo, dice Wittgenstein, el conjunto de nuestras certezas vitales, es “algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, *algo animal* [*als etwas Animalisches*]”⁵⁰. Algo similar a lo que afirmaba Dilthey acerca de que «*las premisas fundamentales del conocimiento se dan en la vida, y el pensamiento no puede ir más allá de ellas*». Y esto explica la idea wittgensteineana de que:

[n]o tengo mi imagen del mundo [*Weltbild*] porque me haya convencido de que sea la correcta, ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado [*überkommene Hintergrund*] y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso.⁵¹

50 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Sobre la Certeza / Über Gewißheit* (1969), eds. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, bilingüe, trad. Josep Ll. Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona, 1988 [SC] § 359, p. 47c.

La conclusión más aterradora a la que podemos llegar a partir de esta idea, es que el fundamento que posibilita la racionalidad, es decir, distinguir entre lo verdadero y lo falso, es irracional, puesto que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado. Dado este panorama: ¿cómo podemos defender nuestra confianza en una determinada visión de mundo? Pues ofreciendo razones, motivos que no son necesariamente racionales, se trata teniendo siempre en cuenta que, como bien dice Wittgenstein concluyentemente en *Sobre la certeza* invitándonos a pensar en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas: “Más allá de las razones [*Gründe*], está la *persuasión* [*Überredung*].”⁵²

51 SC § 94, p. 15c.

52 SC § 611, p. 81c, cf. también: PUTNAM, Hilary: “Wittgenstein: sobre referencia y relativismo”, en *Cómo renovar la filosofía* (1994, trad. Carlos Laguna), Cátedra, Madrid, 1994 [pp. 221-245], pp. 236-237.



De Cassirer a Wittgenstein: ciencia y arte en perspectiva¹

KNABENSCHUH, Sabine

*Universidad del Zulia
Círculo Wittgensteineano
sabinekd@gmail.com
Maracaibo - Venezuela*

Resumen

En relación con los aportes de Cassirer y Wittgenstein a una *epistemología cultural*, este trabajo se centra en la pregunta por la convivencia epistémica de ciencia y arte. Según Cassirer, el quehacer científico lleva a objetivaciones mediante la libre *construcción* de lo posible, y la actividad artística, mediante la libre *concreción* de lo posible. Para Wittgenstein, las respectivas “relaciones internas” configuran el compromiso *generalizador* de las proposiciones científicas, y el compromiso *gestual* de las “exteriorizaciones” artísticas. En breve, ambos pensadores presentan ciencia y arte como peculiares *modos de comprender*, en virtud de la diversidad de las “formas de vida” presentes en una cultura.

Palabras clave: Cassirer, Wittgenstein, epistemología cultural, ciencia, arte.

- 1 Una versión previa de este trabajo fue presentada, bajo el título “Acerca de la convivencia de ciencia y arte. Un capítulo de epistemología cultural”, en el 25° Ciclo de Ponencias del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* (Taller de Reflexión Filosófica «De la confianza en el saber a las redes de la comprensión»), Biblioteca Pública del Zulia «María Calcaño», Maracaibo, 03 y 04 de marzo de 2015.

From Cassirer to Wittgenstein: Science and Art in Perspective

Abstract

With regard to Cassirer's and Wittgenstein's contributions to a *cultural epistemology*, this paper focuses on the question of epistemic co-existence of science and art. According to Cassirer, scientific work leads to objectification through a free *construction* of the possible, while artistic activity achieves the same through a free *concretion* of the possible. For Wittgenstein, the "internal relations" of each realm set the *generalizing* commitment of propositions in science, and the *gestural* commitment of "*exteriorizations*" in art. In short, both thinkers present science and art as peculiar *ways of understanding*, given the diversity of the "*forms of life*" present in a culture.

Key words: Cassirer, Wittgenstein, cultural epistemology, science, art.

I. Punto de partida

Puesto que el presente trabajo se entiende como continuación de otro artículo (publicado el año pasado)², convendrá empezar

- 2 "Sobre la cultura. Wittgenstein y el sueño de Cassirer", en *Revista de Filosofía*, 79 (Sección «Ensayos»), a cargo del Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela), Univ. del Zulia, Maracaibo, 2015, pp. 87-104. - También en esta ocasión busco relacionar a Ernst Cassirer y Ludwig Wittgenstein; aunque ahora no me limito a consideraciones generales, sino que me centro en un tema específico. Y nuevamente los períodos que más (pero esta vez no exclusivamente) me interesan son: en el caso de Cassirer, las fases de los años 1920 y principios de los 1940; en el caso de Wittgenstein, las fases de principios de los años 1930 y 1950. - Los correspondientes textos primarios que a continuación se citarán son los siguientes (y se indicarán con la siglas señaladas): CASSIRER, Ernst, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Band 23, Meiner, Hamburg, 2006 [**EM** - *Antropología filosófica*]; ID, *Philosophie der symbolischen Formen (1923/24/29)*, 3 vols., *Erster Teil. Die Sprache / Zweiter Teil. Das mystische Denken / Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2010 [**PSF** - *Filosofía de las formas simbólicas*]; ID, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (1956), *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, ⁵1976 [**WWSB** - *Esencia y efecto del concepto de símbolo*]; ID, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2011 [**LK** - *Las ciencias de la cultura*]; WITTGENSTEIN, Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (1980), partes I y II, eds. I: G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, II: G.H. von Wright y H. Nyman, en *Werkausgabe* (8 tomos), Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1984 [**WA** - *≈ Obras*], t. 7, pp. 5-215, 217-346 [**BPP** - *Observaciones sobre*

con un breve recuento de algunos resultados a los cuales habíamos llegado en aquel momento. Se trataba de una comparación entre las filosofías de Cassirer y Wittgenstein; comparación esta cuyo potencial aporte a la filosofía del siglo XXI radica en que, por diferentes vías, ambos pensadores proporcionan herramientas idóneas para encaminar una suerte de *epistemología cultural*.

Habíamos visto que Cassirer, al desarrollar una concepción de *conocimiento* (o comprensión) acorde con la cual pensamiento y realidad se conectan por medio de una compenetración³, y al insistir en que el hombre ha de ser definido de modo funcional a través de su obra, convierte la “crítica de la razón” kantiana en una “*crítica de la cultura*”⁴; desembocando en la célebre definición del ser humano como “animal simbólico” en virtud de una visión *diversificada* de lo cultural.⁵

Por otro lado habíamos visto cómo Wittgenstein, al desarrollar paulatinamente su peculiar idea de *gramática*⁶, deja cada vez más claro que el rol de los sistemas epistémico-conceptuales con-

la filosofía de la psicología]; ID, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, eds. G.H. von Wright y H. Nyman, en *WA*, t. 7, pp. 347-388 [**LSPP** - Últimos escritos sobre filosofía de la psicología]; ID, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1967), ed. B.F. McGuinness, *WA*, t. 3 [**WWK** - Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena]; ID, «Phänomenologie», en *The Big Typescript (TS 213)*, Ludwig Wittgenstein. *Wiener Ausgabe*, ed. M. Nedo, Wien, Springer, 2000, tomo 11 [*El Gran Mecanograma*], §§ 94-100, pp. 293-323 [**Phän** - «Fenomenología»]; ID - *Philosophische Bemerkungen* (1964), ed. R. Rhees, *WA*, t. 2 [**PB** - Observaciones filosóficas]; ID, *Tagebücher 1914-1916* (1960/1979), eds. G.H. von Wright y G.E.M. Anscombe, en *WA*, t. 1, pp. 87-187 [**TB** - *Diario filosófico 1914-1916*]; ID, *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22), ed. 1971 de D.F. Pears y B.F. McGuinness, en *WA*, t. 1, pp. 7-85 [**TLP**]; ID, *Vermischte Bemerkungen* (1977), eds. G.H. von Wright y H. Nyman, en *WA*, t. 8, pp. 445-573 [**VB** - Observaciones]; ID, *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930-1932*, ed. D. Lee, Oxford, Basil Blackwell, 1980 [**WL30/32** - Lecciones en Cambridge 1930-1932]; ID, *Zettel* (1967/1979), eds. G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, en *WA*, t. 8, pp. 259-443 [**Z** ≈ *Fichas*] - Las traducciones de citas son de mi responsabilidad.

3 Cfr. *PSF* III, Einleitung, p. 2.

4 Cfr. *PSF* I, Einleitung und Problemstellung, p. 9.

5 Cassirer habla al respecto de “la ‘pluridimensionalidad’ [*Mehrdimensionalität*] del mundo espiritual” [*PSF* III, Einleitung, p. 14].

6 Cfr. mi artículo “¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los ‘textos transitorios’”, en *Revista de Filosofía*, 56, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2007 (pp. 107-130), pp. 113-114.

siste en manifestar las polifacéticas perspectivas culturales que el mundo humano nos permite, y cómo su concepción de *visión de aspectos*⁷ suma a los tres tipos básicos de certezas que sostienen tales sistemas -la gramatical, la vital y la histórica- la certeza anímica; con lo cual termina de acentuar lo *diverso* en las *cosmovisiones cimentadoras* de cualquier intento de comprensión.

Detectadas así cinco llamativas semejanzas entre las dos filosofías consideradas -a saber, la búsqueda de una especie de gramática de comprensión y expresión, el peso de las relaciones (o formas) internas que determinan las correspondientes reglas de estructuración, la idea operativa de lo epistémico-cultural, la búsqueda de principios de aplicabilidad universal (a todo lo humano) y la importancia del concepto de vida-, encontramos una sola diferencia esencial⁸: el *status* que, respectivamente, adquiere la *ciencia*. Para Cassirer, esta no deja de constituir el *punto culminante* en el desarrollo de las culturas humanas, mientras que para Wittgenstein tan solo es (y puede ser) *uno entre muchos* ámbitos de lo cultural.

De allí habíamos derivado una cierta desventaja de la filosofía de Cassirer -por cuanto la supuesta prioridad de la ciencia le impide, en última instancia, desarrollar *de facto* su “crítica de la cultura” o “antropología filosófica”-, y concluido que a largo plazo la vía de Wittgenstein parece ser más prometedora -puesto que no hay predominio de ningún ámbito cultural-; siendo tal vez el pensamiento de este último el que, después de todo, nos ofrece las herramientas decisivas para poder realizar el viejo sueño de elaborar una auténtica *filosofía*, “*crítica*” o *epistemología de la(s) cultu-*

7 Cfr. mi artículo “Del espacio lógico al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 70, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2012 (pp. 123-150), pp. 136-138, 149-150.

8 Hay, desde luego, otra diferencia innegable, la cual sin embargo es meramente *metodológica*: mientras que Cassirer trata de realizar un proyecto, Wittgenstein desarrolla su filosofía más bien orgánicamente.

ra(s) que involucre por igual las configuraciones (y articulaciones) científicas, estéticas, éticas, psicológicas o religiosas, entre otras⁹.

Ahora bien, este es el punto en el cual el presente artículo se conecta con el anterior, y precisamente, centrándose en la pregunta de hasta qué grado nuestros dos filósofos -más allá de la supuesta ventaja o no de uno sobre el otro- nos ayudan a elucidar la *convivencia de ciencia y arte* dentro de un contexto cultural, vale decir, la coexistencia armónica del quehacer científico¹⁰ con la actividad artística, aparentemente opuesta al primero en todos los sentidos y sin embargo tan esencial a nuestras culturas como aquél. De hecho, incluso lo es en un sentido más genuino: podemos imaginarnos una cultura sin ciencia propiamente dicha, pero dudo que sea concebible una cultura sin manifestaciones artísticas. Vayamos, entonces, a los textos.

II. Cassirer

El carácter prioritario que la ciencia mantiene en Cassirer, se debe a su ubicación como nivel superior de una escala graduada¹¹ que comprende progresivamente los ámbitos del *mito* (donde la función del espíritu es la mera expresión [*Ausdruck*] y la realidad se constituye por la percepción), del *lenguaje* (donde la función del espíritu es la representación [*Darstellung*] y la realidad se constituye por la intuición), y de la *ciencia* (donde la función del espíritu es la significación [*Bedeutung*] y la realidad se constituye por la reflexión).

Lo curioso es que, no obstante la rigidez de tal sistema, se incluye también el ámbito del *arte* en algún lugar indeterminado *entre* los demás. Escribe Cassirer: “No solo es propio de la ciencia, sino también del lenguaje, del mito, *del arte* y de la religión el pro-

9 Se sobrentiende que aquí también habrá que incluir, eventualmente, el discurso político y las correspondientes acciones.

10 A fin de no sobrepasar el marco del presente artículo, me limito, en lo que respecta al quehacer científico, a las *ciencias naturales*. (Tanto el tema de las ciencias sociales o humanas, como el de las formales, serán asunto de otros trabajos. Aquí sólo aludiré a ellos muy brevemente en el capítulo final.)

11 Cfr. *PSF* III, esp. Erster Teil, Kap. II, pp. 64-103.

porcionar los materiales [*Bausteine*] a partir de los cuales se edifica para nosotros el mundo de lo ‘real’.”¹²

Semejante inclusión del arte¹³ es *indeterminada* en el sentido de que este ámbito de lo cultural no puede ocupar un lugar fijo en el constructo epistémico-conceptual cassireriano, dadas las semejanzas que mantiene tanto con el mito (al presentar “otra” realidad a partir de una visión simpatética), como con el lenguaje (por cuanto expresa “la” realidad de modo dialógico), como con la misma ciencia (tratándose de una manera de “descubrir” la realidad).¹⁴

Ello ha de verse conjuntamente con la insistencia de Cassirer en la permanencia de la “*función expresiva*” [*Ausdrucksfunktion*]¹⁵, que principalmente pertenece al primer escalón de su esquema de progresiva “exteriorización” [*Entäußerung*]¹⁶, pero sin la cual los siguientes no podrían siquiera llegar a manifestarse por faltarles “el fenómeno básico de lo ‘vivo en general’”¹⁷. En el fondo está siempre la experiencia “que se nos muestra en forma de la existencia [*Dasein*] de sujetos vivientes”¹⁸; y queda obvio que el acento se encuentra en el *carácter intersubjetivo* de experiencia y articulación. El propio Cassirer

12 *PSF* I, Einleitung und Problemstellung, p. 22 (énfasis mío). - Cfr. también, p.ej., *PSF* II, Einleitung, p. 29 (énfasis mío): “[L]a fuerza activa [y] creadora del signo oper[a] lo mismo en el mito que en el lenguaje, lo mismo en la configuración [*Gestaltung*] artística que en la formación [*Bildung*] de los conceptos teóricos fundamentales del mundo y de las relaciones del mundo.”

13 Cfr. también las referencias más adelante en el presente capítulo.

14 Como en el mito, presenta “otra” realidad, pero lo “otro” sólo está en la concreción de las formas (no en una realidad propiamente distinta); como el lenguaje, es dialógico, pero de una manera immanente (no trascendente); como en la ciencia, se trata de “descubrir” la realidad, pero por medio de la concreción (no de la abstracción) [cfr. *EMIX*, *passim*].

15 Cfr. p.ej. *PSF* III, Erster Teil, Kap. II, p. 98. (En este apartado, Cassirer sigue -y resalta el mérito de- las correspondientes exposiciones de Scheler.)

16 Éste es precisamente el eje de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer: la progresiva “exteriorización” [*Entäußerung*] en tanto que arco que comunica (citando dos de los términos más célebres de él) la “percepción (puramente) expresiva” [(*reine*) *Ausdruckswahrnehmung*] con la “percepción de cosas” [*Dingwahrnehmung*] [cfr. al respecto *PSF* III, Erster Teil, Kap. II, p. 95]. - Nótese también el paralelismo con el uso wittgensteiniano del término *Äußerung* [cfr. nuestra nota 55].

17 *PSF* III, Erster Teil, Kap. II, p. 99 (énfasis mío). - He aquí el célebre “mundo de la expresión” [*Ausdruckswelt*] de Cassirer.

18 *Ibid.*, p. 69.

lo deja claro en uno de sus textos tardíos¹⁹: “Un sujeto...” -escribe- “...se hace cognoscible o comprensible para el otro [...] porque establece con él una relación activa.”²⁰

Nuestra pregunta (por cuanto se dirige a Cassirer) puede, entonces, formularse de la siguiente manera: ¿cómo se relacionan ciencia y arte, dado que tienen en común ese carácter intersubjetivo de experiencia y articulación, y dado además que en ambos casos se trata de -repito- una manera de “descubrir” la realidad? ¿Acaso son las dos caras de la misma moneda? Definitivamente no. El asunto es más complejo.

Mediante sus reflexiones sobre el arte -junto a mito, lenguaje y ciencia-, Cassirer resalta los modos de vida conectados a lo sensible, el carácter constitutivo de los sistemas simbólicos, así como el rol esencial de los “estilos”. Ello ya se perfila en su obra principal -*Filosofía de las formas simbólicas*²¹-, y queda aún mucho más claro en el breve libro que posteriormente escribió a modo de texto menos erudito y en cambio más divulgativo -*Antropología filosófica*²². Veamos qué puede extraerse de allí -leyendo muchas veces entre líneas- respecto a nuestra inquietud.

Cassirer encamina lo que él considera lo específico del *arte* con su conocida crítica a aquellas teorías estéticas las cuales pretenden diferenciar entre “arte imitativo” y “arte característico”²³. Es obvio que ello equivale a un rechazo de la dicotomía ‘representativo / creativo’ para la actividad artística, en virtud de que esta siempre es una *objetivación de formas*²⁴, vale decir, un proceso (dialógico y dialéctico) susceptible a la vida dinámica de las for-

19 Cfr. *LK*, esp. Fünfte Studie: “Die ‘Tragödie der Kultur’”, pp. 108-132.

20 *Ibid.*, p. 113.

21 Cfr. p.ej. *PSF* I, Erster Teil, Kap. II, pp. 122-146, y *passim*; III, Einleitung, p. 45, y *passim*. También *WWSB* pp. 177-178, 183, y *passim*.

22 Cfr. *EM*, texto que incluso ofrece todo un capítulo dedicado a la expresión artística [*ibid.* IX, pp. 149-184].

23 Cfr. *ibid.* IX, pp. 149-152, 152-155. - Análogamente desarrolla su crítica a las teorías *lingüísticas* [cfr. p.ej. *PSF* I, Kap. II, pp. 129, 133].

24 Cfr. *EM* IX, pp. 158-159 y 161-164 (esp. pp. 163, 164).

mas. He aquí la base del *sentido* artístico: la “libertad estética” que se traduce en la realización, por parte de las artes, de una importante tarea en la “organización de la experiencia humana”.²⁵

A partir de tales reflexiones, la actividad artística es presentada (en comparación con otros ámbitos de la cultura) como la ilustración más evidente de la inseparabilidad de “contemplación interna” [*innere Schau*] y “configuración externa” [*äußere Gestaltung*], puesto que “aquí el contemplar mismo es ya un configurar, así como el configurar permanece [como] un puro contemplar”.²⁶ Lo cual adelanta el postulado cassireriano de que el simbolismo del arte es *inmanente*, no trascendente²⁷; prefigurándose además su caracterización central de lo artístico en tanto que manifestación surgida de la tríada *descubrimiento - intensificación - concreción*²⁸. Más aún: todo ello da la impresión de que el arte, originalmente ni siquiera incluido en su escala graduada de lo cultural, no solo no se subordina a lenguaje, mito y ciencia, sino que -por el contrario- más bien aglutina los tres.²⁹

Es cierto que la cercanía del arte al lenguaje (dado su carácter dialógico)³⁰ parece asimilar la relación arte-ciencia a la relación lenguaje-ciencia. Pero, por otro lado, Cassirer resalta dos facetas de la actividad artística (ya incluidas en la tríada antes señalada) que la diferencian con toda claridad tanto de la ciencia como del lenguaje: en primer lugar, al oponer la *intensificación* de la realidad por medio del arte a la abreviatura de la misma en tanto que característica de lenguaje y ciencia; en segundo lugar, al describir el

25 *Ibid.*, pp. 161 y 181: “Las formas del arte [...] no son formas vacías. Realizan [*perform*] una tarea definida en la construcción y organización de la experiencia humana”. ‘Construcción’ [*construction*] ha de entenderse aquí en el sentido de ‘constitución’, ‘edificación’ o ‘configuración’ [*Aufbau(en)*] - cfr. nuestra nota 40).

26 *PSF* III, Einleitung, p. 45.

27 Cfr. *EMIX*, p. 170.

28 Cfr. *ibid.*, p. 155.

29 Cfr. nuevamente *PSF* III, Einleitung, p. 45; también *WWSB*, pp. 182-183.

30 Cfr. *EMIX*, p. 161 y *passim*. - Aparte de ello, también el lenguaje aparece en Cassirer ocasionalmente como factor aglutinante; en este caso, a modo de doble puente respecto a las relaciones mito-ciencia y arte-ciencia [cfr. *PSF* I, Kap. IV, p. 273].

arte como un proceso de *concreción*, frente al de abstracción en la ciencia y (hasta cierto punto) también en el lenguaje³¹; todo lo cual equivale a una dinamización de los procesos perceptivos y vivencias humanas.

Dado, entonces, este rol nada insignificante del arte en los contextos culturales, habrá que preguntarse ahora cómo presenta Cassirer, en concreto, la *ciencia* (al fin y al cabo, la supuesta cúspide de la comprensión) y su relación específica con las manifestaciones artísticas.

Hay cuatro características de la ciencia las cuales repetidamente subraya³²: la “seguridad [*assurance*] de un *mundo constante*”³³ que nos proporciona, su “búsqueda [*quest*] de *simplicidad*” (o “validez general”)³⁴, la expresión de relaciones con medios *cuantitativos*³⁵, y el cometido *constructivo* inherente al quehacer científico (o, si se quiere, lo “trascendente” de la teoría científica)³⁶ al abordar el “problema de la verdad” a partir de los “casos ‘posibles’”³⁷. Se percibe sin mayor dificultad que lo esencial de la ciencia se encuentra expresado en la última parte de esta apreciación, la cual incluso puede verse como una suerte de corolario de las otras tres. Pues el carácter constructivo, “trascendente” y -por tanto- *prospectivo* de la ciencia³⁸ responde a las ideas anteriores (que, conjuntamente, ilustran la concepción de orden), por cuanto se muestra como una vía específica de cumplir con la tarea de llegar a *objetivaciones a partir de posibilidades*. Y aquí nos topamos de frente con lo que, al mismo tiempo, une y separa ciencia y arte:

31 Cfr. *EMIX*, p. 155. - Es ciertamente interesante que para la ciencia también subraya la faceta, más que abstractiva, *prospectiva* [cfr. p.ej. *PSF* III, Dritter Teil, Kap. I, p. 352].

32 No hago referencia aquí a cuestiones meramente metodológicas, a fin de no extender innecesariamente la argumentación del presente trabajo.

33 *EMXI*, p. 223 (énfasis mío).

34 *Ibid.*, p. 224 (énfasis mío), y *PSF* III, Dritter Teil, Kap. III, p. 390.

35 Cfr. *PSF* III, Dritter Teil, Kap. I, pp. 326-327, y *EMXI*, pp. 229, 233.

36 Cfr. *EMXI*, p. 237, y *PSF* III, Dritter Teil, Kap. II, p. 368. - Como buen neokantiano, Cassirer subraya que semejante “trascendencia” es epistémica, no óntica [cfr. *ibid.*, p. 371].

37 *PSF* III, Dritter Teil, Kap. I, p. 324; cfr. también *ibid.*, p. 334.

38 Cfr. la segunda referencia en nuestra nota 30.

la tarea es casi la misma, pero los presupuestos y modos de operar son enteramente diferentes. “El mundo físico...” -escribe Cassirer- “[...] no es un mero haz [*bundle*] de datos sensibles[,] ni es el mundo del arte un haz de sentimientos y emociones. El primero depende de actos de objetivación teórica, objetivación mediante conceptos y constructos científicos; el segundo, de actos formativos de un tipo diferente, actos de contemplación.”³⁹

En resumidas cuentas, ciencia y arte comparten (al “descubrir”, cada cual a su manera, la realidad)⁴⁰ una estrecha conexión con la *posibilidad*; de suerte que la única -pero importante- diferencia esencial entre ambas actividades parece ser, en concordancia con lo antes dicho (tratándose de abstracción por un lado, y de concreción por otro) esta mientras que el concepto científico surge de la *libre construcción de lo posible*⁴¹, la obra de arte⁴² habrá de surgir de una *libre concreción de lo posible*. Vistos de este modo, no cabe duda de que los dos ámbitos pueden coexistir armónicamente, como *diferentes tipos de comprensión*, en el contexto de una cultura. Y así también confirma el propio Cassirer:

Como arte y ciencia se mueven en planos enteramente diferentes, no pueden contradecirse o estorbarse mutuamente. La interpretación conceptual de la ciencia no impide la interpretación intuitiva del arte. Cada cual tiene su perspectiva propia y, por así decir, su propio ángulo de refracción.⁴³

39 *EMIX*, p. 173.

40 Cfr. *ibid.*, p. 156: “El artista es un descubridor de las formas de la naturaleza, justo como el científico es un descubridor de hechos o de leyes naturales.” - Cfr. también nuestra nota 13.

41 Cfr. *PSF* III, Dritter Teil, p. 367: “[El concepto] ya no sigue ligado a la ‘realidad’ de las cosas, sino que se eleva a la libre construcción de lo ‘posible’.” Aquí, Cassirer emplea el término ‘*Konstruktion*’, y no (como en los casos en que habla del carácter dinámico de los ámbitos culturales en general [cfr. el ya citado pasaje de *PSF* I, Einleitung und Problemstellung, p. 22]) el verbo (sustantivado) ‘*aufbauen*’.

42 Cassirer suele enfatizar que (también) en la obra artística se *actualizan* posibilidades [cfr. p.ej. *EMIX*, p. 157].

43 *EMIX*, pp. 183-184. - Este pasaje pertenece a una secuencia más larga de observaciones en las cuales Cassirer emplea dos términos (‘conocimiento’ y ‘verdad’) que, a fin de no sobrepasar el marco del presente trabajo, prefiero no insertar (y comentar) en el

III. Wittgenstein

En el caso de Wittgenstein hay que leer aún más entre líneas que en el de Cassirer, puesto que son todavía menos frecuentes los lugares en que propiamente tematiza el *arte*.⁴⁴ Y cuando lo hace, se refiere sobre todo a su arte preferido, la música.⁴⁵ Respecto de la *ciencia*, a su vez, no será suficiente remitirse al *Tractatus* y la aplicabilidad exclusiva de la visión pictórica a las ciencias naturales, dado que ya de esa época existen (algunas pocas) anotaciones de Wittgenstein acerca de las diferentes manifestaciones no-científicas, incluyendo la artística, que van más allá de su inclusión implícita en el conglomerado de “lo místico”.⁴⁶ La única manera de ha-

texto del mismo: “Incluso el arte puede describirse como un conocimiento, pero el arte es un conocimiento de un tipo peculiar y específico. Podemos suscribir perfectamente la observación [...] de que ‘toda belleza es verdad’. Pero la verdad de la belleza no consiste en una descripción o explicación teórica de cosas; consiste más bien en la ‘visión simpatética’ de cosas. [...] Estas dos nociones [views] de verdad se hallan en mutuo contraste, pero no en conflicto o contradicción. Como arte y ciencia se mueven en planos enteramente diferentes, no pueden contradecirse o estorbarse [thwart] mutuamente. La interpretación conceptual de la ciencia no impide [preclude] la interpretación intuitiva del arte. Cada cual tiene su perspectiva propia y, por así decir, su propio ángulo de refracción.” [Ibid.]

- 44 He de aclarar que no se analizará aquí lo expuesto en *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* [Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief (1966), ed. C. Barrett, University of California Press, Berkeley / Los Angeles, 1967], puesto que allí Wittgenstein presenta sus reflexiones sobre la (pretendida) “estética” o “crítica del arte” (la que para él no es legítima si no se limita estrictamente a la descripción, sin intentar aplicar valores de verdad o criterios de corrección [cfr. también la anotación sobre el “(no) decir” en el ámbito del arte, en VB, ca. 1932-1934, p. 481]); pero no tematiza las artes mismas.
- 45 Procede a este respecto del mismo modo como por ejemplo Merleau-Ponty, quien, en los casos en que escribe sobre arte, hace referencia a *su* campo preferido, la pintura.
- 46 Cfr. *TB, passim*. Más adelante se hará referencia a algunas de esas anotaciones (relacionadas con el arte). - En lo que concierne, a su vez, a la inclusión del arte en el extenso campo de “lo místico”, cfr. p.ej. *TB*, 07/10/16, p. 178: “La obra de arte es el objeto visto sub specie aeternitatis; y la vida buena es el mundo visto sub specie aeternitatis. Ésta es la conexión entre arte y ética.” También *TB*, 20/10/16, p. 181: “El milagro artístico es que haya un [lit.: el] mundo. Que haya lo que hay. / ¿Es ésa la esencia del modo de contemplación artística, que contemple el mundo con una mirada feliz [mit glücklichem Auge]?” E igualmente la anotación *VB*, 1947, p. 530, en la cual se subraya algo que personalmente siempre he defendido, a saber, el carácter *mostrativo* del arte: “Podría decirse: el arte nos *muestra* los milagros de la naturaleza.”

llar una respuesta a nuestras preguntas será, por tanto, retomar sus ideas de *gramática* (de los años 30, con las *Observaciones filosóficas* como obra central) y *visión de aspectos* (de los años 40, con las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* como texto clave), complementando lo que de allí se puede derivar, con los contenidos de una que otra anotación suelta.⁴⁷

Apunta Wittgenstein mientras que está preparando el *Tractatus*: “El arte es una expresión. La buena obra de arte es la expresión consumada [*vollendet*].” / “La mecánica [newtoniana] [...] determina la forma de la descripción del mundo [...] [P]roporciona los materiales [*Bausteine*] para la edificación del edificio científico.”⁴⁸ Y unos treinta años después: “Podría decirse: la obra de arte no quiere transmitir *algo diferente* [*etwas anderes*], sino a sí misma.” / “La ciencia: enriquecimiento y empobrecimiento. El método, *uno*, [*die eine Methode*] desplaza a todos los demás. Comparados con este, todos parecen pobres, a lo sumo fases previas. Debes descender a las fuentes para verlos todos lado a lado, los descuidados y los preferidos.”⁴⁹ ¿Cómo hemos de entender reflexiones tan heterogéneas y tan oscuras? Tratemos de resolver esto siguiendo el camino antes señalado.

47 Es muy interesante (y revelador) observar que las anotaciones wittgensteineanas sobre el arte se encuentran mayormente en semejantes “notas sueltas”; sobre todo en *Z*, *VB* y *TB*. Notas éstas para las cuales, por lo visto, los albaceas del *Nachlaß* wittgensteineano no han encontrado denominador común -a pesar de que lo hay, al menos en lo que respecta al tema de la música- como para editarlas juntas en uno de los tomos póstumos. (De dichas notas, tan sólo algunas -pero no necesariamente las más importantes- de *Z* vuelven a encontrarse, insertas en otras secuencias, en *BPP I* y *II*. - Algo parecido sucedió, por ejemplo, con frases, párrafos y capítulos del *Big Typescript* o *TS 213*, que tan sólo parcialmente, y en contextos considerablemente cambiados, se encuentran en diferentes partes de la *Gramática filosófica*.)

48 *TB*, 19/09/16, p. 178, y 06/12/14, p. 125. - Nótese el uso análogo del término ‘*Bausteine*’ en Cassirer [cfr. cita relacionada con nuestra nota 11].

49 *VB*, 1947, pp. 533 y 536.

Tanto el desarrollo de sus consideraciones “gramaticales” -y del constructo de “espacio (lógico)”-, como la aparición de la noción de “visión de aspectos”⁵⁰, constituyen intentos de Wittgenstein de ilustrar la relación hombre-mundo como una diversidad paraláctica de maneras de ver, vale decir, de comprender.⁵¹ En la base de ello está su concepto de *relación interna* en tanto que *relación posible entre las articulaciones pertinentes dentro de un determinado ámbito*. Sin las relaciones internas, toda articulabilidad quedaría eliminada debido a la falta de *algún* mecanismo que la regule.⁵² 1,5. Esto es interno. Pero también puedo decir: *a* es 0,5 m más largo que *b*. Entonces tengo, obviamente, una relación externa; pues sería igualmente pensable que el segmento *a* fuera más corto que *b*.” [WWK, 25/12/1929, p. 54.] De allí, por ejemplo, la prioridad epistémico-gramatical de lo que Wittgenstein llama en ocasiones la “geometría interna” frente a la “externa”⁵³, de las “propiedades internas” de una escala musical frente a la constitu-

50 Cfr. mi artículo “Del espacio lógico a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933”, en *Revista de Filosofía*, 39, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2001, pp. 7-24, así como los dos ya mencionados en nuestras notas 5 y 6. - Si bien se trata -conforme se señaló- de dos enfoques post-tractarianos (de los años 30 y 40 respectivamente), habrá que subrayar que la noción de “espacio (lógico)” tiene sus raíces ya en el mismo *Tractatus* [cfr. *ibid.*, pp. 14-16].

51 Quizás convenga subrayar aquí que no se trata de un mero paralelismo entre los mecanismos constituidos, respectivamente, por los espacios lógicos y por la visión de aspectos, sino de una suerte de jerarquía unilateral: la visión de aspectos se *subordina* a los espacios lógicos involucrados, por muy compleja que pueda resultar tal subordinación. “El ver los aspectos está construido sobre otros juegos”, subraya Wittgenstein [BPP II 541, p. 314]. Lo cual a su vez no debe hacernos creer que la visión de aspectos no pertenezca a *lo esencial* del encuentro hombre-mundo. Es más bien indiscutible que *sí* es algo esencial; precisamente en los casos en que se trata de la articulación de factores *ánimicos*, de lo relacionado con el ámbito de los sentimientos. Casos éstos en los cuales la expresión no es enunciado de ningún tipo, sino mera “*exteriorización*” [*Außerung* - cfr. nuestra nota 55].

52 La idea de las *relaciones internas* atraviesa la obra entera de Wittgenstein; pero lo más parecido a una explicación se halla en una observación del año 1929: “Externa es una relación que dice ‘cómo’. Se expresa en una proposición. - Interno: Tenemos dos proposiciones, entre las cuales existe una relación formal. - [...] - Puedo decir: *a* mide 2 m, *b* mide 1,5 m. Entonces se muestra que *a* es más largo que *b*. - Lo que no puedo decir es que 2.

53 Cfr. *Phän* 95, pp. 444-445; *PB* 178, p. 217.

ción (externa) de la respectiva secuencia de tonos⁵⁴, o de las cualidades cromáticas (internas) frente a la distribución (externa) de ciertos colores.⁵⁵

Con ello, la pregunta específica que habría de dirigirse a Wittgenstein casi se contesta por sí sola. Es esta: ¿de qué manera la omnipresencia de las relaciones internas es una *garantía* de que ciencia y arte puedan convivir armónicamente, siguiendo cada una su propio camino pero integrando un mismo sistema cultural? Y la respuesta, sintetizada, sería que tanto para el arte como para la ciencia hay relaciones internas específicas que funcionan como guías de articulación y expresión; en el primer caso, por medio de “*exteriorizaciones*” [*Äußerungen*]⁵⁶ en pinturas, esculturas, piezas musicales, o (ya más complejo) obras literarias, teatro o cine, y en el segundo, por medio de *proposiciones* pertenecientes a teorías científicas en forma de textos o fórmulas. Puntualicemos esto.

Ya en la época (pre-)tractariana, al tiempo de afinar cada vez más la célebre visión pictórica para las ciencias y sus *proposiciones*, Wittgenstein nos sorprende ocasionalmente con la idea de que los temas musicales son en cierto sentido *frases* [*Sätze*] o pseudo-proposiciones de tipo tautológico, de modo que el conocer “la esencia de la lógica” lleva también a conocer “la esencia de la música”⁵⁷; con la pícaro conclusión de que “es característico de la *ciencia* que en ella *no* se hallan temas musicales”⁵⁸.

54 Cfr. *PB* 223, p. 280.

55 Cfr. *WWK*, 25/12/1929, p. 55.

56 En general, ‘*Äußerung*’ puede significar ‘exteriorización’, ‘expresión’ o ‘manifestación’ verbal o no verbal. Wittgenstein confronta ‘*Satz*’ [proposición] y ‘*Äußerung*’ -siendo ambos ‘*Ausdrücke*’ [expresiones]-; y dentro del ámbito “psicológico” diferencia también entre ‘*Äußerung*’ y ‘*Beschreibung*’ [descripción] o ‘*Bericht*’ [informe] [cfr. p.ej. *BPP* I 875, p. 161; II 728, p. 338; II 735, p. 339].

57 *TB*, 07/02/15 y 04/03/15, p. 130. Cfr. también *ibid.*, 11/04/15, p. 132.

58 *Ibid.*, 29/05/15, p. 144 (énfasis en el original).

Más adelante precisa su convicción de que “también puede decirse de la comprensión de una frase musical que es la comprensión de un *lenguaje*”⁵⁹, presentando tal comprensión (de la música al igual que de la poesía o la pintura), por parte tanto del artista como del oyente, lector u observador, como “una *exteriorización vital* [*Lebensäußerung*] del ser humano”⁶⁰, a modo de un *gesto*⁶¹ que siempre conlleva los dos factores *estructura* y *sentimiento*⁶², y que a lo sumo puede ser descrito mas no explicado⁶³. Se trata, en consecuencia, de una reacción ante el mundo muy distinta del caso de la proposición perteneciente a (o apta para) la ciencia.⁶⁴

En este orden de ideas, la expresión *artística* se encuentra muy cercana a la articulación de la *experiencia inmediata*⁶⁵, en la cual, por un lado, la atención se dirige hacia lo *empírico*, y por otro,

59 Z 172, p. 307; también (literalmente) en *BPP* II 503, p. 309. Ésta es una de las muestras de que los albaices de la obra wittgensteineana incluyeron unas cuantas reflexiones sobre el arte contenidas en *Zettel*, también en diferentes lugares de las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* [cfr. nuestra nota 46]. En general, se trata de anotaciones directamente relacionadas con la idea de “visión de aspectos” [cfr. p.ej. *BPP* I 1, p. 8 / Z 208, p. 317; o *BPP* I 660, p. 128 / Z 158, p. 304]. - Respecto a la similitud, tanto de la música como de la arquitectura, con un lenguaje, cfr. p.ej. *VB*, 1938, pp. 497-498; y nuevamente entre música y lenguaje, *BPP* I 945, p. 173.

60 *VB*, 1948, 550 (énfasis mío). Cfr. también, para el caso de la poesía, Z 155, p. 303.

61 Cfr. p.ej. *VB*, 1948, p. 553; también *ibid.*, 1948, p. 548, y Z 30, p. 273. Igualmente, para el caso de la arquitectura, *VB*, ca. 1932-1934, p. 481, e *ibid.*, 1942, p. 510.

62 Cfr. *VB*, 1931, p. 464. - En este sentido es interesante ver cómo introduce Wittgenstein una especie de subdivisión en el campo de la música, según el *grado de parecido* con un lenguaje [cfr. *VB*, 1947, p. 538].

63 Cfr. *BPP* I 22, p. 12.

64 Cfr. p.ej. la comparación de la temporalidad medida -apta para la ciencia- y la de la música, en *VB*, 1949, p. 564 (o, en este mismo orden de ideas, la diferenciación general entre lo emotivo como esencial y lo medido como no-esencial a la música en tanto que gesto, en *VB*, 1948, p. 566); igualmente, en *VB*, 1930, p. 454, el énfasis en el hecho de que un estilo artístico no es “mejorable” al modo de una tecnología, en virtud de la no-aplicabilidad del criterio de corrección. [Respecto a esto último, cfr. también *BPP* I 530, pp. 105-106.]

65 También las llama “descripciones fenomenológicas” [cfr. mi artículo “Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein”, en Padilla Gálvez, Jesús (ed.), *El laberinto del lenguaje. Ludwig Wittgenstein y la filosofía analítica*, Univ. de Castilla - La Mancha, Cuenca, 2007 (pp. 75-94), pp. 77-81; también “La ‘fenomenología’ de Wittgenstein: cuestiones terminológicas”, en *Episteme NS*, 25/1, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 2005, pp. 1-28].

operan *exclusivamente* las relaciones internas.⁶⁶ Y debe resaltarse que, por diferentes que sean los respectivos tipos de “exteriorización”, las relaciones internas subyacentes pertenecen, indefectiblemente, al mismo mundo. Acorde con lo cual Wittgenstein señala que la *dependencia contextual* atañe tanto a la expresión musical como a la lingüística, tanto a la actuación teatral como a la cotidiana; lo mismo que la estrecha conexión entre expresión y *acción* vale por igual para el actor de teatro (o el músico) y para el hombre común.⁶⁷

Ello significa que, siendo *todo* nuestro acercamiento al mundo -científico, artístico, político, religioso, o sencillamente anímico- un acercamiento *epistémico* guiado por la captación de *relaciones internas*, y siendo semejante captación de relaciones internas imposible sin la ayuda de la *imaginación*⁶⁸, *toda* expresión humana se manifiesta como *articulación de esbozos epistémicos de nuestra fuerza imaginativa en presencia del mundo*. Y como la misma idea de ‘articulación’ entraña la presencia de *algún* sistema (aunque ciertamente abierto y de cimientos flexibles), se sobrentiende que conlleva una suerte de *compromiso*⁶⁹: al tratarse del quehacer científico, el compromiso es *categorial, clasificadorio y generalizador*; en el caso de la actividad artística, es (al modo del

66 En el caso del lenguaje matemático -abstracto-, en cambio, si bien operan igualmente tan sólo las relaciones internas [cfr. *WWK*, 04/01/1931, p. 157], la atención no se dirige hacia lo empírico; y en el lenguaje “físico”, si bien la atención se dirige hacia lo empírico, no operan solamente las relaciones internas sino además -en tanto que factores de control (o medición)- las externas.

67 Cfr. *Z* 173 y 237, pp. 307 y 325; *ibid.* 591, p. 412 (también, literalmente, en *BPP* I 838, p. 155). - A este grupo de observaciones pertenece también aquella en la cual subraya que, según la perspectiva, algo puede entenderse o bien como obra de arte, o bien como un objeto cualquiera [cfr. *VB*, 1930, p. 456]; o aquella otra en que resalta el tipo de objetividad inherente a una obra teatral [cfr. *VB*, 1939-1940, p. 501].

68 Ciertamente, *este* concepto, si bien aparece ya ocasionalmente en los textos de los años 30, no empieza a destacarse expresamente por parte de Wittgenstein sino unos diez años más adelante.

69 Cfr. al respecto, p.ej., *WL30/32 B VI*, p. 37. - Para la idea de lo *sistémico* también en el arte (aquí, nuevamente, la música), cfr. p.ej. *BPP* I 1054, p. 190.

lenguaje relacionado con la experiencia inmediata) *perceptivo, diferenciador y gestual*.⁷⁰

Cuando Wittgenstein escribe a guisa de exclamación “La imponente *facultad* [Können] en Brahms”⁷¹, resalta precisamente que incluso el ámbito del arte reclama el *dominio* de una especie de gramática epistémica; por mucho que el eje de tal sistema sea lo emocional.⁷² De allí su mordaz comentario de finales de los años 30:

Los hombres [de] hoy creen que los científicos están para instruirles; [y] los poetas y músicos etc., para alegrarles. *El que éstos tengan algo que enseñarles*, ni se les ocurre.⁷³

IV. Balance

Con todo, se confirma que la única diferencia *esencial* entre el acercamiento de Wittgenstein y el de Cassirer se halla en la respectiva actitud ante la *ciencia*. Es bien sabido que, ya desde la misma época del *Tractatus*, Wittgenstein *critica* el carácter cientificista de las sociedades occidentales de su tiempo (y, sin saberlo él, del nuestro), por no tocar siquiera lo que realmente importa en la vida humana⁷⁴; mientras que Cassirer, como vimos, le da a las ciencias un puesto de *superioridad* frente a todas las demás actividades culturales. Lo cual no significa que el primero descalifique la ciencia,

71 VB, 1934, p. 484 (énfasis en el original).

72 Cfr. *ibid.*, 1940, pp. 502-503. - Referente al carácter *esencial* de lo anímico en el arte, cfr. también -para el caso de la poesía- *ibid.*, 1946, p. 527, y -nuevamente para el caso de la música- *ibid.*, 1948, p. 550; así como -para ambas- BPP II 501, pp. 308-309.

73 VB, 1939-1940, p. 501 (énfasis en el original).

74 Cfr. el siguiente apunte de 1915 (cuya segunda parte aparece después en TLP 6.52, p. 85): “El impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por parte de la ciencia. *Sentimos* que, incluso al haberse contestado todas las *posibles* preguntas científicas, *nuestro problema aún ni siquiera se ha[bria] tocado*” [TB, 25/05/15, p. 143 (énfasis en el original)]. Cfr. también VB, 1930, p. 458 (el primer borrador para la introducción a las *Observaciones filosóficas*); *ibid.*, 1947, pp. 529 y 541; así como la amarga anotación en *ibid.*, pp. 538-539. Habrá sido a partir de esta desilusión y crítica, que Wittgenstein manifiesta no poder sentirse nunca “cautivado” por una cuestión científica, pero sí por cuestiones conceptuales y estéticas [cfr. *ibid.*, 1949, p. 563].

ni que el segundo descalifique lo no científico, sino que uno pone, por así decir, la ciencia en su lugar, mientras que el otro (aún) mantiene la herencia kantiana de ver en ella el *non plus ultra* de la comprensión humana. Pero aparte de ello, ambos consideran tanto la *ciencia* como el *arte* peculiares modos de comprender, modos de relacionarnos con el mundo y con “el otro” dentro de un contexto cultural: en un caso, por medio de un procedimiento *empírico-racional* y *teórico-instrumental* (la mirada del científico), en el otro, por medio del *sentimiento* y la *afectividad* (la mirada del artista).⁷⁴

Concluamos con unas reflexiones generales acerca del fenómeno de la *comprensión*, a fin de situar nuestro tema específico en el contexto del científicismo y utilitarismo contemporáneos. Al plantearnos, de la mano de Cassirer y Wittgenstein, la pregunta por la convivencia de ciencia y arte, hemos visto que el comprender (término definitivamente preferible al de ‘*conocer*’) es mucho más -o mucho menos- de lo que comúnmente se cree. Si bien la *búsqueda* de comprensión (o conocimiento) constituye un importantísimo factor cultural, aquello que eventualmente se *encuentra* no es, como suele postularse, “adquirible”, “acumulable” y “transmisible” cual mercancía empaquetada y rotulada.

Después de todo, las dinámicas cognitivas rebasan la pretensión de llegar a “verdades objetivas” por parte de las ciencias naturales, la búsqueda de tendencias de comportamientos en las ciencias humanas y la elucidación de sistemas de reglas mediante las ciencias formales. Han de abarcar *conjuntamente* nuestras tentativas de *saber empírico* (que sometemos a razonamientos a partir de proposiciones hipotéticas), nuestras *certezas vitales, históricas y anímicas* (que manejamos como exentas de cualquier duda razonable) y nuestras *certezas gramaticales* (que siquiera hacen posibles los dos tipos de acercamiento anteriores); todo ello *sin limitarse a*

74 Cfr. las concepciones wittgensteineanas del “ojo de un pintor” (o “del pintor”) y del “oído del músico” [LSPP 764 y 782, pp. 447 y 451].

ámbito cultural alguno. Y no -subrayémoslo- en el sentido de un supuesto “deber ser”, sino de algo que efectivamente sucede.

En otras palabras, *comprender* es algo que ocurre cada vez que el ser humano se enfrenta, con una cierta *intención* o *direccionalidad*, al mundo; prestando atención a lo que este puede manifestarle, y expresando lo que él mismo es capaz de articular (verbal o no verbalmente). De esta suerte, *comprende* tanto el físico como el músico, tanto el químico como el pintor, tanto el sociólogo como el poeta; y así sucesivamente. Lo esencial es que comprenden de modos y por vías diferentes, desde distintas *perspectivas*; de manera que viene siendo el *carácter diversificado de las captaciones humanas de su entorno* el que constituye el trasfondo de lo que hemos tratado aquí.

A lo cual cabe añadir que siempre -en esto concuerdan Cassirer y Wittgenstein, y me declaro enteramente conforme- se trata de la configuración de *formas de vida*⁷⁵, de *cosmovisiones*, las cuales se manifiestan por medio de actualizaciones de las potencialidades que, siendo sistemas abiertos, entran. Y lo más interesante de ello es que *en* toda cultura existe una enorme variedad de tales formas de vida, cuyas relaciones entrecruzadas de co-operatividad constituyen *conjuntamente* lo que cabría llamar (con cierta cautela) “la” cosmovisión -y con ella, la idiosincrasia- de una cultura.⁷⁶

Es en este sentido que Wittgenstein llega a afirmar: “[Una] cultura es un reglamento [lit.: una regla] de una cofradía [*Ordensregel*]. O, por lo menos, presupone un reglamento de una cofradía”.⁷⁷ Lo cual

75 Es impresionante ver cuántas veces aparece la expresión ‘forma de vida’, la que habitualmente suele relacionarse con Wittgenstein (quien ni siquiera la utiliza con tanta frecuencia como muchos creen), en los textos de Cassirer.

76 Cfr. p.ej. la reflexión wittgensteineana acerca de la relación entre música (en especial) y cultura (en general), en Z 164, p. 305 (y, literalmente, en BPP II 468, p. 303).

77 VB, 1949, p. 568. - Y en este mismo sentido, anotaba reflexiones como “[I]os gestos chinos, los entendemos tan poco como [entendemos] los enunciados chinos” [Z 219, p. 320] (aquí habla como europeo, desde luego); o “para que uno goce de [la obra de] un poeta, tiene que gustarle también la cultura a la cual pertenece. Si ésta le resulta indiferente o detestable, la admiración se enfría” [VB, 1950, p. 570]; o -con el espíritu crítico y escéptico de su tiempo y su propia vida- “[u]na época [*Zeit*] malentiende a la

no debe entenderse como presuponiendo una superestructura cultural de la humanidad, ni asumiendo el aislamiento de unas culturas frente a otras, sino refiriéndose a *lo* cultural en tanto que *se configura y articula en diversas formas* según ciertos mecanismos que operan en todos esos casos.⁷⁸ He aquí el marco dentro del cual podemos aceptar, contemplar e incluso disfrutar la convivencia armónica de ciencia y arte *en un entorno común*: como dos maneras diferentes de manifestar una *comprensión vital y significativa* concordante con un contexto histórico-cultural; *en el entendido de que* la relación entre *comprensión y significación* es una relación de contigüidad, así como cualquier intento de comprensión conlleva a su vez una constelación de *acciones*.

otra; y una época *pequeña* [“mezquina / de poco valor] malentendiende a todas las demás en su propia, fea manera” [*ibid.*, p. 572].

78 Cfr. p.ej. el comentario de Wittgenstein a su anotación “Comprensión de una pieza musical - comprensión de un enunciado [*Satz*]”, en *BPP* I 1078, p. 194.



Lo ético, lo indecible y el sentido de la vida humana

LATELLA CALDERÓN, Lino

*Universidad Católica Cecilio Acosta / Universidad del Zulia
Círculo Wittgensteineano
linolatella@gmail.com
Maracaibo - Venezuela*

Resumen

En este artículo se hace un comentario a la concepción que sobre la ética expone Wittgenstein tanto el *Tractatus logico philosophicus* como en *Una Conferencia sobre la ética*. De ambos se desprende, que los problemas éticos traspasan las posibilidades del lenguaje, y que lejos de carecer de sentido, pueden manifestarse en un ámbito que suele llamarse lo místico. Se intenta comprender cómo desde la esfera que abarca lo místico, se busca un sentido de la vida humana sobre la manera correcta de vivir, inalcanzable para el sentido propio del lenguaje proposicional.

Palabras clave: Wittgenstein, ética, místico, sentido, valor.

The Ethical, the Unutterable and the Meaning of Human Life

Abstract

In this article is made a comment to the conception about ethics that exposes both Wittgenstein in *Tractatus Logic Philosophicus* as in *A Conference about ethics*. From both is deduced that the ethical problems go beyond the possibilities of language, and that far from meaningless, can occur in an area often called mystical. It is tried to understand how from the covered area by the mystical, a sense of life is been looking for in the right way to live, unattainable for the proper sense of the propositional language.

Key words: Wittgenstein, ethics, mystical, meaning, value.

La ética entendida como una disciplina normativa, ha estado presente en la reflexión filosófica desde sus inicios en Grecia. Tradicionalmente ha intentado moldear la acción humana determinando doctrinalmente dónde se encuentra el bien o la justicia. De esta manera, su campo de reflexión ha sido expresado con el lenguaje típicamente filosófico caracterizado por la tendencia a la elaboración de conceptos metafísicos.

Ahora bien, si nos ubicamos desde la perspectiva crítica de Wittgenstein sobre la función del lenguaje proposicional en relación a las posibilidades expresables del mundo y sus límites, tal punto de vista afecta hasta la raíz la tradición ética del pensamiento filosófico; movida principalmente, por una tendencia hacia la búsqueda y determinación del valor moral, en el sentido de expresar una realidad del valor de carácter objetiva universal y necesaria. Wittgenstein termina su conferencia sobre ética diciendo:

Toda mi tendencia y creo que la tendencia de todos los hombres que alguna vez intentaron escribir o hablar [sobre] ética o religión era ir contra los límites del lenguaje. Este ir en contra de los muros de nuestra jaula es perfecta, absolutamente inútil. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, del bien absoluto, de lo valioso absoluto, no puede ser ninguna ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro conocimiento en ningún sentido. Pero es un documento de una tendencia en la mente humana que yo personalmente no me puedo impedir respetar profundamente y ni por mi vida la ridiculizaría.¹

Esta tendencia del hombre a manifestar lo que está más allá de los límites de nuestro lenguaje, aparece como una de las preocupaciones de Wittgenstein que ya se manifiestan desde el *Tractatus logico philosophicus*, que si bien es una obra que trata principal-

1 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Una conferencia sobre ética*, trad., Alejandro Tomasini Bassols, UNAM, México, 2005, p. 20.

mente sobre lógica y filosofía del lenguaje, también muestra el sentido de lo que no es expresable proposicionalmente.

Si bien Wittgenstein presenta en el *Tractatus* su crítica del lenguaje filosófico, esto no significa que haya que valorar su lectura en una línea de interpretación anti - metafísica. La razón última del *Tractatus*, es mostrar de cierta manera, que los límites del mundo y del lenguaje mismo, se establecen proposicionalmente; pero más allá de ese límite proposicional, hay otro lado del límite del que no puede decirse cómo sea, sino solo mostrarse lo que sería el sentido del mismo:

Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, *estrictamente*, SOLO puede delimitarse así.²

Las manifestaciones de carácter ético pertenecen al ámbito de lo que no puede decirse, sino solo mostrarse a través de diversas vivencias análogas a otras de tipo estético o religioso. Sostener la interpretación de algunos positivistas lógicos como R. Carnap y M. Schlick, de que aquello de lo que no se puede decir carece de significado y nada más, es erróneo y totalmente incompleto al respecto de la interpretación del *Tractatus*. Contrariamente, lo que no se puede decir, lo inexpresable, o lo llamado también por Wittgenstein lo místico, representa todo lo que es importante en la vida.

El sentido último del *Tractatus* sería mostrar lo que hay más allá de los límites del lenguaje, y de cierta manera del mundo, si tomamos en cuenta que tanto el lenguaje y el mundo comparten la misma forma lógica. No obstante, se expresa una concepción ontológica en el *Tractatus* que abre las puertas al sentido del mundo, a

2 Carta al editor Von Ficker citada en la introducción del *Tractatus logico philosophicus*, tr.: de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, 1ª Edición, Alianza, Madrid, 2003, p. 16.

través de lo místico y su relación con lo ético, como un más allá de lo meramente proposicional.

En el prólogo del *Tractatus* dice Wittgenstein:

El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite solo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo.³

Lo que llamamos lo ético y sus formas de manifestación, se ubica del otro lado del límite, que forma parte de lo humano, pero no puede ser expresado utilizando el sentido y el significado de las proposiciones habituales con las que describimos el mundo. Pero la tendencia humana, por los asuntos que tradicionalmente aborda la ética, se manifiesta en una serie de comportamientos, valoraciones y sentimientos que de alguna manera nos aproximan a alguna noción, aunque sea de carácter místico, de aquello en que consiste el sentido último de la vida; un sentido que es indecible, y que efectivamente no puede encontrar palabras, y mucho menos hechos o estados de cosas que posean el poder de establecer su contenido o significación.

Precisamente, esta clase de sentido último de la vida, carece de significación proposicional, veamos los siguientes párrafos tractarianos:

6.41:

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él.
En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

3 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico philosophicus*, trad., Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 2003, p. 47.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser así. Porque todo suceder y ser así son casuales. Lo que los hace no- casuales no puede residir en el mundo; por el contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo.

6.42:

Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto

6.421:

Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental.

(Ética y estética son una y la misma cosa)

6.44:

No cómo sea el mundo es lo místico sino *que* sea

6.45:

La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como – todo – limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico

6.521:

La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de este problema. (¿No es esta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)

6.522:

Lo inexpressable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico.⁴

4 Ibid., pp. 129, 131.

En estos párrafos del *Tractatus* se puede observar que dentro del mundo no hay lugar para los valores absolutos. Si el mundo no es más que el conjunto de los hechos que acaecen, teniendo el carácter de este acaecer lo casual, los valores, al no pertenecer al orden de lo contingente y fáctico no pueden residir en él. En el párrafo 6.41 parece que se atribuye el carácter de absolutos a los valores, ya que la naturaleza casual del mundo los excluiría, poseyendo a su vez un carácter no casual que no reside en el mundo.

Wittgenstein sitúa el valor fuera de lo expresable, y todo lo que es valioso, como los sentimientos o preguntas que nos aproximan a lo ético, lo religioso y lo estético es para Wittgenstein lo místico. Si hacemos una síntesis de los párrafos mencionados (6.44, 6.45, 6.522) podemos ver que con lo místico no se hace referencia a la descripción de cómo son las cosas, sino al qué sean las cosas. Mejor dicho, qué sea el mundo.

Lo místico hace referencia al sentimiento del mundo como una totalidad. Una especie de salida a una concepción ontológica. Con la idea de lo místico, Wittgenstein visualiza un sentido de completitud, cuyos límites internos se descifran por los ámbitos del decir y el mostrar.

En el ámbito del mero acaecer, nuestra relación con el mundo, en tanto que estados de cosas, nuestra relación cognoscitiva con el mundo, en tanto que conocimiento científico, producen una especie de insatisfacción; un no conformarse con el suceder contingente; esa insatisfacción con el cómo del mundo, con su mero conocimiento de hechos, nos lleva a explorar los umbrales mismos, donde la idea de lo místico nos sitúa fuera de todo acontecer. En este umbral, es precisamente donde hallamos el sentido del valor y su importancia para entender el propósito de una vida humana.

En los párrafos citados se nos dice que no puede haber proposiciones de la ética, puesto que las proposiciones no expresan nada más alto que la descripción de un estado de cosas; se afirma además, que la ética es trascendental; que se muestra y que de cierta manera, tiene una relación de ser íntima con lo místico.

Al analizar lo que dice Wittgenstein en *Una conferencia sobre la ética*, de cierta manera, se ratifica su concepción tractariana; comienza por hacer referencia con algunas frases a las características típicas de la ética:

La ética es la investigación de lo que es valioso o de lo que es realmente importante (...) la ética es la investigación del sentido de la vida o de lo que hace que la vida valga la pena de ser vivida o de lo que es la forma correcta de vivir⁵.

Este punto de vista es complementario de las expresiones señaladas en los párrafos tractarianos. Explica en la *Conferencia* que las expresiones o palabras que utiliza como referente para señalarnos el sentido específico del valor ético, pueden utilizarse lingüísticamente como expresión de dos sentidos de valor, uno relativo o trivial y otro absoluto.

El sentido relativo de estas expresiones puede reducirse a enunciados sobre estados de cosas. Los sentidos relativos de valor en las palabras bueno o correcto, les vienen dados en la medida en que su expresión se reduce a la descripción de unos hechos. El mundo es sencillamente lo que acaece, nunca lo que debe acaecer.

Ningún estado de cosas concebible nos obliga a realizar una acción determinada; aún cuando se tratase de situaciones en las que se describe un asesinato, por ejemplo; en este caso, desde la perspectiva de la relación lógica entre el mundo y el lenguaje no sigue habiendo más que descripción de hechos.

Lo ético diríamos que irrumpe como de la nada y es un intento de mostrar algo que no está presente empíricamente, que no está dado, que de cierta manera nos pertenece como sujetos. Dice Wittgenstein: “la ética, si es algo, es sobrenatural y nuestras palabras solo expresarán hechos”⁶. Las expresiones éticas o religiosas que parecen estar muy vinculadas, sólo son figuras retóricas

5 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Una conferencia sobre ética*, Op. Cit., p. 11.

6 *Ibid.*, p. 14.

que utilizan un lenguaje descriptivo, pero en realidad son irreductibles al mismo.

Los conceptos que transmiten el sentido de la vida, el bien, la vida buena, el deber, están internamente vinculados unos con otros e indican que se tiene una experiencia como la de ser feliz, por ejemplo, en un sentido que podemos llamar trascendental; solo se puede recurrir a expresiones de este tipo de experiencias para poder transmitir lo que se siente ante este tipo de situaciones, por ejemplo: el asombro ante la existencia del mundo o la sensación de seguridad de que se está a salvo pase lo que pase.

La expresión verbal que se utiliza en este tipo de experiencias es un sin sentido desde el punto de vista proposicional. Lo cual no quiere decir que se trate de un insulto en materia de ética o de religión; el sin sentido lingüístico hace referencia a un tipo de expresividad cuyo referente no aplica a la descripción del mundo; aunque tome las palabras de las realidades del mundo para crear, a través de un símil, una especie de sentido de valor que va más allá del sentido trivial de estos conceptos vertidos en el mundo de los hechos.

Todas estas expresiones parecen, *prima facie*, ser simplemente símiles. Así, parece que cuando usamos la palabra correcto en un sentido ético, aunque lo que queremos decir no es correcto en su sentido trivial, es algo similar, y cuando decimos 'Esta es una buena persona', aunque la palabra 'buena' aquí no significa lo que significa en la oración 'Este es un buen jugador de fútbol, parece haber alguna similitud. Y cuando decimos la vida de este hombre fue valiosa' no queremos decirlo en el mismo sentido en el que hablaríamos de algunas joyas valiosas, pero parece haber alguna clase de analogía⁷.

Lo que subyace a esta idea del símil, es que hay que distinguir el sentido trivial del sentido absoluto en estas expresiones. El sentido trivial como hemos dicho corresponde a una descripción lingüística de acontecimientos, como cuando decimos este camino es el correcto, o

7 *Ibid.*, p. 17.

esta silla es buena. Tal sentido del valor relativo viene dado por una meta o propósito preestablecido con anterioridad. Es decir, tal sentido de bueno se corresponde con algo esperado de antemano, como diseñado para que eso que es bueno o correcto, responda a esas finalidades. Ahora, cuando estas expresiones se transforman en *sinsentidos* desde el punto de vista proposicional; es decir, que siendo usadas de mal manera, de acuerdo al sentido aceptado para las proposiciones, que es el sentido de apuntar a las cosas; es entonces allí cuando aparece la intención ética para la cual dicho *sinsentido* muestra algo de valor que no aparece en ninguna descripción dentro del mundo. En suma, estos *sinsentidos* son portadores de la tendencia a la expresión del valor absoluto.

En este ámbito del *sinsentido* de carácter ético se expresa que algo es bueno, no en el sentido de que es adecuado para algo, sino que se trata de algo bueno en sí mismo. Algo que por decirlo de alguna manera, presenta un sentido de valor absoluto, en tanto que está fuera de toda contingencia, de todo suceder. El *sinsentido* como la expresión de lo ético no describe ningún suceso, sino el intento de llevarnos más allá de esos límites, como si quisiéramos descubrir otra esfera, otra manera de relacionarnos con el mundo.

Cuando expresamos estos *sinsentidos*, el mostrarse de carácter místico arropa nuestra actitud ante el mundo y la vida; lo característico de las expresiones que manifiestan lo ético se da en virtud de las prácticas, creencias y valores que son propios de contextos culturales y formas de vida que se articulan en función de las vivencias de una comunidad. Que sea lo místico no es posible definirlo desde el punto de vista del conocimiento científico; ni siquiera con las palabras con las que intentamos aproximarnos. La clave está en prestar atención a las innumerables actitudes ante la vida; se podría decir, que es una tendencia de la mente a escapar de la insatisfacción ante la experiencia de lo dado; un intento de arrojarnos en las formas de mostrarse de las actitudes religiosas o las manifestaciones artísticas.

El arte es una manifestación y una vivencia que nos puede orientar en este sentido; el arte se manifiesta como una realidad indecible que se muestra a través de una especie de silencio inefable;

este sentimiento abordaría lo insondable del espíritu humano, y lo que sucede en cada sujeto en particular es la posibilidad de generar su propia actitud según como sean sus sentimientos e inclinaciones personales.

Pertenece a la intimidad e cada sujeto, el dar sentido a esta experiencia; de manera parecida ocurriría en las manifestaciones individuales de lo ético. Por ejemplo, el aislarse de la presencia de otros seres humanos y vivir una especie de vida monástica; o dedicar la vida a la atención de los necesitados, o liderar procesos políticos en base a causas justas; en todo caso, la actitud o manifestación le pertenece a cada sujeto, como si él mismo al mostrar dichas vivencias, se configurase a sí mismo en esa búsqueda del sentido último de la vida.

Las actuaciones concretas que se lleven a cabo, según la tendencia particular de cada sujeto sugieren la importancia de la vida mental o de la interioridad, para entender de lo que estamos hablando. En la *Conferencia* dice Wittgenstein en referencia a Hamlet “Nada es bueno o malo, pero el pensarlo así lo hace”⁸.

Wittgenstein, tal vez, nos incita sobre todo, al interés por mostrar si es posible descubrir de alguna manera que haya algo del otro lado del límite del mundo, que no perteneciendo al mundo de los hechos, sin embargo tenga algún tipo de realidad; aunque desde el punto de vista Wittgensteineano de esto no se pueda hablar.

Lo que parece estar de manifiesto es la posibilidad de ver místicamente lo que está del otro lado del límite del mundo. Ya en el *Tractatus* ha dicho que lo inexpresable, ciertamente existe, que se muestra y que es lo místico. ¿Qué tipo de existencia entonces, detentan esos valores absolutos que reconoce Wittgenstein? ¿A qué tipo de comportamientos o actitudes deben conducir? Son diversas las manifestaciones de vivencia de lo místico, relativas a los diversos contextos de gramáticas culturales; esto nos lleva a reconocer que existen tantas experiencias de lo ético como gramáticas que configuren una relación vivencial con el mundo.

8 *Ibid.*, p. 13.

Si reconocemos que en la realidad cultural coexisten diversas visiones del mundo o gramáticas, nuestra actitud de carácter ético se manifiesta cuando intentamos comunicarnos y persuadir sobre lo que consideramos más justo o más correcto.

Lo ético está incardinado en muchas de nuestras actuaciones que reflejan aspectos valorativos en función de creencias. De la diversidad relativa a las manifestaciones de lo ético, tal vez, surge una necesidad tanto de la tolerancia hacia los otros, como el derecho propio de hacer manifiesto a otros mis propios puntos de vista y comunicarlos, a fin de mostrar sus propias cualidades.

En su actitud vital Wittgenstein era una persona que buscaba esa manera de estar en comunión, o en satisfacción con el mundo; en relación con el ámbito de la ciencia, no guardaba mayores expectativas; no era de su total interés. Al contrario, podríamos suponer que hay en él un rechazo de la visión cientificista dominante, que de alguna manera refleja la visión imperialista dentro de la cultura de occidente. Con Wittgenstein, podemos reconocer que el conocimiento humano es limitado, que más allá del saber y del conocer, existe la posibilidad de descubrir un sentido más profundo y esencial de nuestro breve andar humano en el universo.



Sobre “lo imposible” y “lo escrito” en arte, filosofía y psicoanálisis

TORO ANDARA, Mandy

*Université Paris 8 - Vincennes St-Denis
Círculo Wittgensteineano
mandytoro@gmail.com
Paris - Francia*

Resumen

Si el psicoanálisis lacaniano, la filosofía wittgensteineana y el arte coinciden en un punto, este sería el de la “imposibilidad”. La imposibilidad se presenta y comprende, sin embargo, de formas distintas en cada caso. En psicoanálisis lacaniano lo imposible estaría conceptualizado bajo la forma del “no hay relación sexual”, mientras que en la filosofía wittgensteineana se hallaría más bien del lado de “lo que no puede decirse”. El arte, por el contrario, encarnaría la imposibilidad en sí misma, suspendiéndola transitoriamente. La escritura, en cada uno de los ámbitos abordados, desempeña un rol fundamental, tal y como se mostrará a continuación.

Palabras clave: Imposibilidad, escritura, arte, Lacan, Wittgenstein.

On “Impossibility” and “Writing” in Art, Philosophy and Psychoanalysis

Abstract

Lacanian psychoanalysis, Wittgenstein’s philosophy and Art, all agree in the relevance of the “impossibility” as a concept. However the impossibility is presented in divergent perspectives by each of them. Lacanian psychoanalysis’ view of the impossibility is conceptualized in the form of “there is no such thing as a sexual relationship”, while Wittgenstein’s view would be interpreted in the form of “what cannot

be said". The artistic approach of impossibility is Art itself, but impossibility is temporarily suspended. Writing, in each of them plays a key role, as will be shown below.

Key words: Impossibility, writing, Art, Lacan, Wittgenstein.

I

Si el psicoanálisis lacaniano, la filosofía wittgensteineana y el arte coinciden en un punto, este sería el de la "imposibilidad". No obstante, la imposibilidad se presenta y comprende de maneras distintas en cada caso.

(a) En psicoanálisis se trataría de la relación sexual, que es precisamente "lo que *no* cesa de *no* escribirse" a nivel lógico¹.

(b) En Wittgenstein lo imposible se ubicaría más bien del lado de la palabra; se trata entonces de aquello que "*no puede decirse*", un problema que surge al pretender articular de modo significativo el ámbito de lo que el filósofo llamaría "lo místico" en la época del *Tractatus*, donde nos advierte que: "De lo que no se puede hablar hay que callar"².

En relación con este enigmático parágrafo, Allan Janik expone que:

El silencio de Wittgenstein en el *Tractatus* es, curiosamente, una cuestión de perspectiva, un modo de ver, en el sentido de comprender el mundo correctamente (...) El acto de mantenerse en silencio (que es lo que *schweigen* significa en alemán) nos permite comprender los aspectos morales (y es-

- 1 Lo imposible por antonomasia, en tanto que una de las formas de "lo real" en psicoanálisis, es lo sexual. No hay ni puede haber un saber de antemano, universalizable o extrapolable, que dé cuenta de ello (a diferencia de lo que sucede en el reino animal, regido por el instinto). La causa de este "descalbro" estaría determinado por el lenguaje. Lacan en el seminario XX despliega ampliamente toda una disertación al respecto, esclareciendo su famosa fórmula: "no hay relación sexual".
- 2 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, Traducción e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid, [1918] 1995, parágrafo §7.

téticos) del mundo que se ven oscurecidos cuando discutimos sobre ellos o intentamos de algún modo afirmarnos en el mundo. En resumen, el silencio nos muestra algo que estamos tentados a decir, pero que realmente no podemos³.

Si en una sesión analítica se “habla” es precisamente de (y con) “sinsentidos”; en otras palabras, un análisis se desarrolla a partir de lo que en filosofía “debería callarse” (aunque ciertamente se trate de “sinsentidos” distintos en cada caso); los sinsentidos constituyen en el primer contexto la vía por medio de la cual logramos desbrozar el “lenguaje privado”⁴ del analizante, extrayendo así su *singularidad* en tanto que ser hablante. Con esto no quiere decirse, de ningún modo, que Wittgenstein desdeñe la importancia de los sinsentidos, sino todo lo contrario pues, tal y como se lee en su “Conferencia de ética”:

(...) estas expresiones sin sentido no carecían de sentido porque todavía no hubiera encontrado las expresiones correctas, sino que su carencia de sentido era su misma esencia. Puesto que todo lo que quería hacer con ellas era precisamente ir más allá del mundo y eso quiere decir *más allá* del lenguaje significativo. Mi tendencia, y creo que la tendencia de todos los hombres que han intentado alguna vez escribir o hablar de ética o religión, ha sido ir contra los límites del lenguaje. Este

3 JANIK, Allan: “Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas” en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, Julián Marrades (ed.), Plaza y Valdés editores, México, 2013, p. 25.

4 El problema del “lenguaje privado”, ampliamente rebatido por Wittgenstein, ha sido discutido en psicoanálisis por Eric Laurent y Jacques-Alain Miller, entre otros estos autores, quienes han partido de la vertiente solipsista en filosofía [criticada tanto por la corriente wittgensteineana como por el psicoanálisis lacaniano] para explicar lo que Lacan resumiría, entre otros modos, con el neologismo “Yad’lun”. Este sinsentido, creado a partir del “*Il y a de l’Un*”, en francés, y que se traduce en castellano como “Hay lo Uno”, le sirve a Lacan como un modo de mostrar el goce autista del sujeto, que al final es el del cuerpo, aludiendo, a su vez, al goce solitario del ser hablante. En este sentido las reflexiones sobre Joyce expuestas por Lacan en el seminario XXIII son muy valiosas. Cfr. LAURENT, Eric: “Del lenguaje público al lenguaje privado, topología del pasaje” en *Pase y transmisión n° 7*, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2004 y MILLER, Jacques-Alain, clase del 26 de noviembre de 2008 (capítulo III), del seminario *Sutilezas analíticas*, en donde trata la cuestión del “idiolecto”.

ir contra los muros de nuestra jaula es perfecto, absolutamente desesperado [*hopeless*]. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, de lo absolutamente bueno, de lo absolutamente valioso, no puede ser ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es *un testimonio* de una tendencia en la mente humana que, personalmente, no puedo evitar respetar profundamente y que no ridiculizaría por nada del mundo⁵.

Ni la filosofía ni el psicoanálisis parecen admitir, entonces, la universalización de ciertos postulados, y en ello se diferencian radicalmente de la ciencia. La filosofía no puede construirse con sinsentidos (aunque sean de su interés), y lo mismo sucede en psicoanálisis, a pesar de que “trabaje” con ellos.

(c) Otra cosa es lo que ocurre en el campo del arte pues, tal y como se intentará mostrar enseguida, la expresión artística *es* en sí misma un “sinsentido”.

¿Es el arte sinónimo de imposibilidad? Parece que sí, en cierto modo, lo cual amerita ser desarrollado.

Para Wittgenstein, en efecto, “la poesía es un modo de guardar silencio (...)”⁶ *lo inexpresable está -inexpresablemente- contenido en lo que ha sido expresado*⁷; o como dice Marguerite Duras: “Escribir. No puedo. Nadie puede. Hay que decirlo: no se puede. Y se escribe”⁸... Se vislumbra de este modo que la literatura es una actividad imposible *per se*, una especie de silencio que se fundamenta en la hiancia. El arte encarnaría entonces la imposibilidad

5 WITTGENSTEIN, Ludwig “Conferencia de ética” en *Ocasiones filosóficas*, Colección teorema, Madrid, [1930] 1997. Las cursivas en el segundo caso son nuestras.

6 JANIK, Op. Cit, pp. 38- 39.

7 *Ibid.* Allí el autor cita a Wittgenstein-Engelman (2006), *Briefe, Begegnung, Erinnerungen*, ed. Ilse Somavilla y Brian McGuinness, Innsbruck, Haymon, pp. 23-24. Las cursivas en la cita son nuestras, a fin de diferenciar lo que dice Janik de lo que dice Wittgenstein.

8 DURAS, Marguerite, *Escribir*, Ana María Moix (trad.), *Tusquets editores*, Barcelona, [1993] 2009, pp. 54-55.

que, empero, se auto-habita y auto-recrea constantemente. En lo referente a la escritura, específicamente, Duras dice: “Un escritor es algo extraño. Es una contradicción y también un sinsentido. Escribir es también no hablar. Es callarse”⁹.

Lo imposible es esencial en la actividad artística, resultando ser equivalentes en cierta medida, pues la imposibilidad no se halla circunscrita al ámbito de lo artístico, pudiéndose manifestar en terrenos muy distintos, como lo son la naturaleza o la sexualidad, por solo citar algunos ejemplos.

El arte fecunda espacios lógico-gramaticales a partir de las condiciones de (im) posibilidad que determinan el funcionamiento de los juegos de lenguaje, desembocando en una suerte de “sinsentidos” muy especiales, pues su cualidad convencional se preserva a pesar del carácter hermético de su naturaleza, siendo una vía predilecta en lo que concierne a la expresión de la “visión de aspectos”, generándola.

La dialéctica “incongruente” en la creación sería el reflejo de lo que sucede en el lenguaje corriente. Si no existiera un “punto de opacidad” ¿cómo captaríamos entonces el relieve de nuestro mundo, de nuestra lengua? El “mundo/lengua” sería equiparable con la infinita gama de claroscuros que se despliegan como resultado del contraste entre la claridad y la obscuridad absolutas.

II

A continuación se expondrán algunos matices esclarecedores, hallados en la obra *1984* de George Orwell¹⁰. Dicha obra ha sido escogida por ser considerada de actualidad, en diversos sentidos, y porque comienza con el relato de un hombre que, a pesar de estar sumido en el sistema totalitarista del “*Big Brother*”, *escribe*.

9 DURAS, Op. cit, p. 30.

10 ORWELL, George, *1984*, Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS [1947-1948] S/F.

Escribir es concebido en ese contexto como *un acto subversivo*, peligroso. Ahora bien, ¿por qué la escritura puede llegar a representar una amenaza? Escribir es un peligro porque es un acto ético que implica la “responsabilidad subjetiva”¹¹ de quien se pronuncia. Cuando Winston toma la pluma se convierte, por ende, de modo instantáneo, en un adversario del Gran Hermano. El protagonista sufrirá, como consecuencia, una serie de persecuciones y de torturas, cuya finalidad apuntaría a la anulación de su palabra.

El surgimiento del “ser hablante-hablado” (o lo que Lacan llamaría el *parlêtre*¹²) requiere de un “punto ciego” en el que refugiarse, esconderse. En la época actual el empuje a la transparencia causa evidentes estragos en el ser humano, puesto que al no asumirse (ni respetarse) la imposibilidad como condición de las acciones, el sufrimiento y los síntomas aparecen para recordarnos (del peor modo) que los límites son imprescindibles.

La dinámica del discurso capitalista¹³ implica un rechazo de la palabra en cualquiera de sus modalidades. En este sistema el *logos* estorba porque plantea cuestiones que escapan a la política del control y a la uniformización. La pretensión imperante de supresión de la palabra reside entonces en un intento descarnado por anular “la imposibilidad” en todas sus manifestaciones.

El arte, cabe decir, ha sido víctima de esa tiranía, lo cual explicaría parcialmente la crisis en la que se encuentra desde hace algunas décadas. Humanidad y arte van de la mano, de modo que la desaparición de uno implicaría inminentemente la desaparición

11 En tanto que respuesta.

12 El *parlêtre* en Lacan es un neologismo que condensa el hablar (*parler*) y el ser (*être*), yendo más allá de la noción de “sujeto”, planteada al principio de su enseñanza.

13 Según Lacan, existen cuatro tipos de discursos que permitirían comprender el funcionamiento de los lazos sociales, estos serían: 1) el de la histeria, 2) el universitario, 3) el del amo y 4) el del psicoanálisis (Cfr. El Seminario XVII de Lacan); no obstante, luego de la revolución industrial, un nuevo pseudo- discurso regiría y caracterizaría a la sociedad contemporánea. Este pseudo-discurso, que es el capitalista, es una “perversión” del discurso del amo, puesto que “forcluye” al ser hablante.

del otro, tal y como lo expresa Hiroshi Sugimoto, cuya obra se revisará brevemente más adelante.

En filosofía también se ha buscado exterminar la dimensión de lo imposible; bastará con recordar cómo el positivismo lógico se empeñó en “limpiar el lenguaje”, malinterpretando los aportes de Wittgenstein. Dicho propósito lógico-atomista tuvo ecos en 1984, bajo la forma de la “neolengua”, cuyas resonancias con las aspiraciones filosóficas de Rudolf Carnap¹⁴, por ejemplo, son ineludibles. En ambos casos (es decir, en el positivismo lógico y en la “neolengua”) las apuestas son utópicas y delirantes. Orwell lo caricaturiza espléndidamente en la obra con el personaje de “Syme”, quien trabaja en el “Departamento de Investigaciones” en tanto que filósofo especializado en “nueva habla”. El autor, valiéndose de la recreación, dice:

“Le estamos dando al idioma su forma final, la forma que tendrá cuando nadie hable más que neolengua (...) Creerás [Winston], seguramente, que nuestro principal trabajo consiste en inventar nuevas palabras. Nada de eso. Lo que hacemos es destruir palabras, centenares de palabras cada día. Estamos podando el idioma para dejarlo en los huesos (...) Por supuesto, las principales víctimas son los verbos y los adjetivos, pero también hay centenares de nombres de los que puede uno prescindir (...) Toda palabra contiene en sí misma su contraria. Por ejemplo, tenemos «bueno». Si tienes una palabra como «bueno», ¿qué necesidad hay de la contraria, «malo»? “No bueno” sirve exactamente igual, mejor todavía, porque es la palabra exactamente contraria a «bueno» y la otra no. Por otra parte, si quieres un reforzamiento de la palabra «bueno», ¿qué sentido tienen esas confusas e inútiles palabras «excelente, espléndido» y otras por el estilo? “Plus-bueno” basta para decir lo que es mejor que lo simplemente bueno y “dobleplusbueno” sirve perfectamente para acentuar el grado de bondad. Es el superlativo perfecto”¹⁵.

14 Cfr. AYER, A. J (Comp.), *El positivismo lógico*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

¿Hasta dónde se reduciría el lenguaje si se llevaran a cabo las pretensiones del Gran Hermano? Por lo visto, parece que a dos simples letras, a saber: B.B.¹⁶, puesto que lo que interesa al Gran Hermano son los seres *no*-pensantes, autómatas limitados a obedecer las órdenes que le convengan a su sistema¹⁷. Estas iniciales (que son en realidad una misma letra repetida) firmarían el acta de defunción del ser hablante, puesto que adscribirían la alienación absoluta al Otro. Cabe añadir que esas siglas se opondrían a lo que en psicoanálisis se entiende como “letra”, en tanto que esta materializa e inscribe la separación radical en relación con el Otro¹⁸.

Por otro lado, en la sociedad actual son los individuos quienes deciden exponerse sin escrúpulos ante la mirada del Otro; son ellos quienes se lanzan a su propia exhibición y/o autodestrucción. Hoy en día no se trata tan solo de la coerción externa y extrema que relata Orwell en su libro, sino también de una suerte de auto-aniquilación o, en el mejor de los casos, de una suerte de “servidumbre voluntaria auto-coercitiva”, propia del paradigma del “Big Data”, tal y como lo plantea Byung-Chul Han en su libro intitulado *En el enjambre*¹⁹.

Se debe añadir, por lo demás, que el impacto del derecho al secreto nace y se extiende en lo político, de modo que incumbe al arte, al psicoanálisis y a la filosofía; en este sentido Gérard Wajcman explica que:

15 ORWELL, Op. Cit., p. 43.

16 *Big Brother*.

17 “¿No ves [Winston] que la finalidad de la neolengua es limitar el alcance del pensamiento, estrechar el radio de acción de la mente? (...) La revolución será completa cuando la lengua sea perfecta”. ORWELL, Op. Cit, p. 44.

18 El problema de la letra en psicoanálisis amerita un estudio aparte; fue además ampliamente abordado por Lacan desde su seminario sobre “La carta robada” hasta el final de su enseñanza, destacándose en lo que concierne al tema el seminario XVIII, así como también su escrito intitulado *Lituraterra*.

19 HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*, Raúl Gabás (trad.), Herder Editorial, Barcelona, 2014.

[c]uando se pretende ver todo y hacer que todo se vea, cuando se nutre sin desamparo la creencia de que podemos ver todo, que todo puede ser visto, ello indica más bien al arte la tarea de *hacer mancha*, de introducir un poco de opacidad, de lanzar un poco de sombra y de oscuridad en la ilusión de transparencia (...) lo visible se eleva sobre el fondo de una falta²⁰.

Hay que defender, pues, “el peligro” que la escritura representa, dado que: “No hay para las libertades reales más que un solo garante material: El derecho al secreto (...) Que la sombra permanezca en la sombra, es el derecho de los sujetos (...) Oponerse a los invasores de lo íntimo impone una defensa de la sombra”²¹. Algo del orden de lo intrasmisible restará por siempre entonces, a pesar del puente que tienden la escritura y la sublimación.

III

Para finalizar, se hará mención de un último ejemplo tomado también del campo del arte, puesto que se ha encontrado pertinente y esclarecedor en lo concierne al rumbo actual de la civilización. Se trata de la obra del artista japonés Hiroshi Sugimoto, presentada en el 2014 en el Palacio de Tokio, en París, titulada: “*Aujourd’hui, le monde est mort [Lost Human Genetic Archive]*”²²: Una gran instalación a la que el artista consagró cerca de diez años.

Nutriéndose de las referencias al libro *El extranjero* de Albert Camus y de los objetos ready-made de Marcel Duchamp, el artista pone en escena un mundo después del fin de la humanidad: Una visión personal de la historia vista desde el porvenir. La exposición está constituida de una treintena de escenarios, narrados por diferentes personajes ficticios: un apicultor, un especialista en religiones comparadas o in-

20 WAJCMAN, Gérard, *L’Œil absolu*, 2010, Paris, editorial, Denoël, pp. 252-253. La traducción al castellano es nuestra.

21 WAJCMAN, Op. Cit, pp. 322. La traducción al castellano es nuestra.

22 Hoy el mundo está muerto (Archivo[s] genético[s] del humano perdido) La traducción al castellano es nuestra.

cluso un hombre político, quienes escogen preservar (o no) para el futuro, su patrimonio genético individual (...)”²³.

En medio de toda la recreación futurista llevada a cabo por Sugimoto se hallan, junto con los objetos, cartas. Dichas cartas (o letras)²⁴ son una suerte de “archivos genéticos” por medio de los cuales se accedería “directamente” a lo que el humano llegó a ser.

Este artista apela con su obra a un llamado desesperado frente a la inminente desaparición de nuestra especie: “¿Hacia dónde se dirige esta humanidad incapaz de impedir su propia destrucción (...)?”²⁵.

En medio del caos reinante, los creadores cumplirían entonces con un rol fundamental, no solamente estético, según Sugimoto, sino sobre todo ético y epistémico. Una gran responsabilidad, pues se trata de la muerte o de la salvación del mundo por el arte. Su recreación resulta un tanto siniestra por su verosimilitud, haciendo ver que el nacimiento y la muerte del arte van de la mano del ser humano: “Yo muero (...) pero con el orgullo de saber que es el arte lo que ha desencadenado la desaparición del mundo. *La civilización humana ha comenzado con el arte, que ella se acabe con el arte es entonces perfectamente lógico (...)*”²⁶.

IV

Para concluir, se resumirá lo expuesto diciendo que:

a) Lo imposible en psicoanálisis se hallaría ubicado en el campo de la *no* relación sexual, en tanto que es lo que *no* puede escribirse lógicamente; y aunque ello logre trascenderse de forma

23 <http://palaisdetokyo.com/fr/exposition/aujourd'hui-le-monde-est-mort>. La traducción al castellano es nuestra.

24 En francés “*lettre*” puede traducirse al castellano de ambos modos.

25 <http://palaisdetokyo.com/fr/exposition/aujourd'hui-le-monde-est-mort>. La traducción al castellano es nuestra.

26 Las cursivas y la traducción de la cita son nuestras; dicho fragmento ha sido tomado de una de las cartas que componen la instalación.

parcial y contingente²⁷, gracias a “la letra”, lo *que no cesa de no escribirse* constituirá por siempre un resto insalvable, motor de la actividad humana.

b) En la filosofía wittgensteineana la imposibilidad concerniría a lo que “no puede decirse” como resultado del intento por traspasar los límites del lenguaje; lo imposible, sin embargo puede “mostrarse” y en este sentido el arte obraría un papel fundamental, pues: “(...) lo que no se deja decir con palabras, eso inexpresable tiene la vocación de surgir en lo visible por el arte”²⁸.

c) Por último, el arte *sería* lo imposible, implicando a la vez su suspensión temporal, puesto que algo se muestra y escribe de forma inédita, sin que por ello pueda decirse que lo imposible sea reducible al campo de la actividad artística, ni que todo lo imposible pueda ser escrito o mostrado.

En la literatura o en la poesía: Las “(...) oraciones (...) son esencialmente literarias precisamente porque son ambiguas en un sentido positivo (...) De forma que son capaces de mostrar algo que no se puede decir (...)”²⁹.

Así puede comprenderse más fácilmente que “[l]o indecible y lo innumerable tienen su lugar, pero lo que interesa especialmente es el modo en que, transitoriamente, la imposibilidad se suspende”³⁰. Es allí, justamente, donde radicaría la riqueza y la variedad de lo humano: En el reverso de la imposibilidad donde el arte, la filosofía y el psicoanálisis vuelven a encontrarse. Cada uno de ellos configuraría una forma distinta de “saber-hacer” con lo imposible, salvaguardando de este modo el núcleo insondable que late en el corazón de lo genuinamente humano.

27 La contingencia en psicoanálisis se entiende como un evento azaroso que logra escribir algo del orden de lo imposible. Así algo cesa de *no* escribirse, aunque “lo real” persista, excediendo las dimensiones simbólica e imaginaria.

28 WAJCMAN, Op. cit, p. 208 (cita a Benjamin y a Wittgenstein). La traducción al castellano es nuestra.

29 JANIK, Op. Cit, pp. 40-41.

30 ALEMÁN, Jorge, LARRIERA, Sergio y TRÍAS, Eugenio. *Filosofía del límite e inconsciente. Conversación con Eugenio Trias* (2004). Editorial Síntesis. Madrid.



“Palabras como bellotas” Cuerpo y Lenguaje en Wittgenstein

J. KREBS, Víctor

*Pontificia Universidad Católica del Perú
Círculo Wittgensteineano
vjk5555@gmail.com / vkrebs@pucp.pe
Lima - Perú*

Resumen

La crítica de Wittgenstein a la subjetividad cartesiana se ha interpretado generalmente como un rechazo de lo subjetivo como mera ilusión. Pero Wittgenstein está empeñado en rescatar una dimensión de lo subjetivo que se hace invisible desde la visión internalista y dualista de la tradición. El primer e indispensable paso en la reconcepción de una subjetividad liberada de la visión internalista es explorar la relación entre el lenguaje y el cuerpo. De ahí se hace evidente que, lejos de responder a un problema epistemológico, Wittgenstein replantea la labor de la filosofía en función de una preocupación ética y estética.

Palabras clave: Wittgenstein, lenguaje, subjetividad, cuerpo, Merleau-Ponty.

“Words like acorns” Body and Language in Wittgenstein

Abstract

Wittgenstein's critique of Cartesian subjectivity has been generally interpreted as a rejection of the subjective as mere illusion. But Wittgenstein is intent on recovering a dimension of the subjective that becomes invisible from the traditional internalist and dualist perspective. The first indispensable step in the reconception of a notion of subjectivity free from internalism is to explore the relation between language

and the body. It becomes evident from that exploration that far from responding to an epistemological problem, Wittgenstein is rethinking the task of philosophy in terms of an ethical and aesthetical concern.

Key words: Wittgenstein, language, subjectivity, body, Merleau-Ponty.

Preludio

Nuestra visión del ser humano permanecerá superficial mientras no volvamos a ese origen, mientras no hallemos, detrás de la cháchara de las palabras, el silencio primordial, y mientras no describamos la acción que rompe ese silencio.¹

La impresión general que puede causar, y de hecho ha causado, la crítica que hace Wittgenstein a la subjetividad cartesiana, de que implica un rechazo de lo subjetivo como mera ilusión, es falsa.² La intuición detrás de la insistencia en la importancia de lo subjetivo va más allá de la confusión que Wittgenstein está tratando de superar. No se trata solo de creer erróneamente que cuando hablamos de dolor, por ejemplo, estamos refiriéndonos a una cualidad interna escondida detrás de las palabras mediante las cuales articulamos la experiencia. El ataque a ese modelo cartesiano de la subjetividad es en efecto el objetivo de sus críticas, sobre todo en la primera parte de las *Investigaciones*; pero que ese modelo sea responsable de una falsa interpretación de la intuición detrás de lo subjetivo, no quiere decir que se sigue inmediatamente de ese ataque —como lo han supuesto demasiados intérpretes de Wittgenstein—, que hablar de “dolor” o cualquier otra experiencia, no sea *nada más* que la habilidad que tenemos de emplear el lenguaje psicológico de manera pertinente y comprensible a los demás.

- 1 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phenomenology of Perception* [PP], Colin Smith (trad), Routledge: London 1999, p. 184.
- 2 Cf. KREBS, Victor J., “El problema de la subjetividad y la importancia de ver aspectos en Wittgenstein”, FLÓREZ, Alfonso/ HOLGUÍN, Magdalena/ MELÉNDEZ, Raúl (eds.), *Del Espejo a las Herramientas*, Siglo del Hombre Editores: Bogotá, 2003, pp. 261-288.

La concepción representacional del lenguaje aliada a la visión cartesiana nos hace ciegos a una dimensión de lo subjetivo que Wittgenstein está empeñado en rescatar, tanto en su constante apelación a nuestra experiencia ordinaria con el lenguaje (en sus descripciones gramaticales), como en su inicialmente enigmática reflexión acerca de lo que llama “la visión de aspectos”, que no es sino la común experiencia que tenemos a veces de percibir la misma cosa desde aspectos diferentes. La dificultad está en ver cómo se puede rearticular la experiencia subjetiva luego de desechar el marco cartesiano; en otras palabras, cómo poder liberarnos de la identificación de lo subjetivo con su distorsión internalista. El primer e indispensable paso en la reconcepción de una subjetividad liberada de esa distorsión es explorar la relación que va articulando Wittgenstein entre el lenguaje y el cuerpo. No es negligible la afirmación de Wittgenstein, que él quería concebir al lenguaje como algo animal.³ De ahí se empieza a ver claramente, como quisiera luego argumentar, que el propósito de sus exploraciones gramaticales, lejos de responder a un problema epistemológico, replantea la labor de la filosofía en función de una preocupación ética y estética.

1. El “contenido” de la experiencia

El problema de fondo en la discusión de conceptos psicológicos concierne para Wittgenstein al supuesto *contenido* de la experiencia, el cual es referido a un objeto interno y privado. Parece caer frecuentemente en la ilusión de creer que detrás de nuestro uso de expresiones psicológicas hay una experiencia “particular” que las palabras no expresan completamente o para la cual no hay expresión lingüística satisfactoria posible. Pero es obvio, por

3 Sobre la relación del cuerpo y el lenguaje desde la perspectiva específica del la visión de aspectos, ver KREBS, Víctor J., “The Bodily Root: Seeing Aspects and Inner Experience”, DAY, William & KREBS, Víctor J. (eds), *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge University Press: Cambridge, 2010, pp. 120-139; y KREBS, Víctor J. “El cuerpo sutil del lenguaje”, *La recuperación del sentido. Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente, Equinoccio*: Caracas, 2008, pp. 173-186.

ejemplo, como lo observa Wittgenstein, que cuando yo digo “este es *mi* dolor, tú no puedes saber cómo se siente” mientras me golpeo el pecho⁴, no estoy informando a nadie de nada que no sea ya evidente. A lo más, lo que estas palabras significan es que soy yo quien está sintiendo dolor, pero eso es algo que ya sabemos si entendemos las palabras que estoy profiriendo. Mis palabras son, por lo tanto, palabras vacías, ejemplo de lo que Wittgenstein llama “un lenguaje de vacaciones”; un lenguaje que, desconectado de su sueño animal, engendra problemas ilusorios y quimeras.

El presupuesto filosófico dualista responsable de que pensemos en un “contenido” al que se refieren nuestras palabras, confunde la manera cómo significan en particular los términos psicológicos y nos sume en una bruma acerca de nuestra propia experiencia. La innegable complejidad y densidad de nuestro discurso psicológico depende de las profundas diferencias subjetivas que evidentemente se manifiestan ahí, pero no resultan de la inaccesibilidad de su verdadera fuente en la privacidad inefable de cada individuo. Depende de la dificultad propia de la transformación de la vivencia del cuerpo en palabra, de la dificultad de hacer de nuestra relación con el mundo algo inteligible al otro. En todo caso, esas diferencias subjetivas están siempre presentes en nuestra habla, y es en la descripción de nuestro uso del lenguaje en sus contextos concretos que se hacen inteligibles; pero tendemos a mistificar esa diferencias mediante una referencia a alguna experiencia interna y privada. Cavell sugiere que tal vez precisamente por esa misma complejidad y densidad, tan difícil de articular, pero más que nada por la vulnerabilidad que supone en nuestra comunicación con el otro, postulamos algo interno y privado para sellarnos de la responsabilidad de articular nuestras diferencias; como si detrás de la interpretación internalista de la subjetividad hubiese una cobardía exis-

4 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas* [IF], Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trads), Editorial Crítica/UNAM” Barcelona, 1988, §253.

tencial, que hace de la crítica de Wittgenstein y de su concepción de la filosofía parte de una labor terapéutica y ética.⁵

La descripción minuciosa de las circunstancias y el contexto concreto en que pronuncio esas palabras es lo que revelará el significado de mis palabras; si lo que siento al golpearme el pecho y decirte que nadie puede sentir lo que yo siento es un reproche, por ejemplo, o quizás mi desconfianza, o simplemente la necesidad de precisión y claridad en nuestra comunicación, depende del contexto y las circunstancias y no de algún objeto interno accesible exclusiva e inmediatamente a mi conciencia. Es solo cuando pensamos “filosóficamente”, es decir, en el sentido que Wittgenstein combate, que tendemos a suponer que hay una experiencia privada e interna que solo yo puedo tener y tú siempre serás incapaz de conocer. Es entonces que:

Tratamos de apresar el proceso mental de entender que parece ocultarse tras esos fenómenos concomitantes más gruesos y por ello más visibles. Pero no da resultado. O dicho más correctamente: no alcanza en absoluto a ser un intento real. Pues aun suponiendo que yo hubiese hallado algo que sucediera en todos esos casos de comprensión – ¿por qué habría de ser entonces eso la comprensión? Sí, ¿cómo pudo ocultarse el proceso de la comprensión, si en efecto dije «Ahora entiendo» porque entendí?! Y si digo que está oculto – ¿cómo sé entonces dónde tengo que buscar? Estoy hecho un lío.⁶

Nuestro propio lenguaje, lleno de imágenes y símiles cuya aplicación no podemos siquiera examinar, produce una falsa apariencia que nos perturba y que nos pierde del sentido mismo de nuestras palabras. Como lo dice Wittgenstein:

5 CAVELL, Stanley, *Reivindicaciones de la razón*, Diego Ribes (trad), Editorial Síntesis: Madrid, 2003, IV, pp. 437-645.

6 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §153.

Una figura nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues residimos en nuestro lenguaje y este parece repetírnosla inexorablemente.⁷

«¡Pues no es así!» – decimos. «¡Pero tiene que ser así!»⁸

Wittgenstein continúa cuestionando esa interpretación inter-nalista de nuestra experiencia y su referencia a un contenido mental en sus *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, pero al mismo tiempo abre un espacio para una interpretación diferente de la intuición que subyace a la apelación a lo subjetivo:

El ‘contenido’ de la experiencia, de la vivencia: –Yo sé cómo es un dolor de muelas, lo conozco. Sé lo que es ver rojo, verde, azul, amarillo, y sé lo que es sentir tristeza, esperanza, miedo, alegría, afecto, querer hacer algo, recordar haber hecho algo, pretender hacer algo, ver un dibujo alternadamente como la cabeza de un conejo o de un pato, entender una palabra de una manera y no de otra, etc. Sé también qué es ver la vocal “a” gris y la vocal “ü” morada –Sé también, lo que pasa por mi mente cuando tengo esas experiencias. Pero cuando las tengo no pasan por mi mente tipos de comportamiento ¿Sé entonces realmente lo que pasa por mi mente cuando tengo este tipo de experiencias? ¿Y qué quiere decir eso? ¿Cómo puedo explicárselo a nadie, o siquiera a mí mismo?⁹

Hay efectivamente algo que está pasando por nuestra conciencia: Sé lo que es ver los diferentes colores, o sentir diversas emociones, o tener intenciones; incluso sé lo que es tener experiencias que van más allá de las características empíricas que percibo con mis sentidos –como cuando vemos una figura alternadamente una vez como pato y otra vez como conejo, o cuando una misma palabra nos hace pensar en diferentes significados o cuando una experiencia sinestésica nos permite asociar, por ejemplo, distintos

7 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §115.

8 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §112.

9 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarks on the Philosophy or Psychology* [RPP], The University of Chicago Press: Chicago, 1980, vol I, §91.

colores a vocales, o características físicas con los días de la semana (“el viernes es gordo, el lunes flaco”). Pero Wittgenstein primero cuestiona si aquello de lo que hablamos es *de verdad* “una experiencia”. El hecho de que no podamos encontrar ningún contenido interno que corresponda a la diferencia pareciera desdecir que lo sea. ¿Cómo decidir esto? Mencionamos la experiencia pero no podemos especificar de qué experiencia se trata. La experiencia aquí, nos dice Wittgenstein, es como una vestimenta detrás de la cual “solo encontramos un vacío”. Pero luego continúa reflexionando:

“Al escuchar ‘banco’, el significado banco-de-dinero me vino a la mente.” Es como si vivenciara un germen del significado y luego fuera interpretado. Ahora bien, *es* eso una experiencia? Uno podría decir justamente: “Tuve una experiencia que fue el germen de este uso.” Esa podría ser una forma natural de expresión para nosotros.

No hay nada objetable en pensar los fenómenos psicológicos como si fuesen “semillas” de donde surgen nuestras palabras, con tal que no nos dejemos seducir por la idea errónea de que haya algo que efectiva, literalmente crece en nuestro interior. Sería, para usar la analogía de Wittgenstein, como dejarnos seducir por la palabra “movida” en “movida de un juego”, pensando que estamos hablando de algún tipo de movimiento físico. No sería sino otra instancia de la seductora apariencia del lenguaje.

Pero si ciertos fenómenos psicológicos pueden ser vistos como “semillas” de donde surgen palabras, debemos pensar el proceso no en el sentido literal de una semilla en crecimiento, sino en el sentido en que nos referimos a “una movida en el juego, [donde] no estamos hablando de un tipo de movimiento.”¹⁰

Igual, en el caso de la común experiencia que expresamos cuando decimos “tener la palabra en la punta de la lengua” también se nos impone “la idea de un espacio en el que solo esta palabra puede encajar, aunque aun no esté aquí.”

10 WITTGENSTEIN, Ludwig, RPP I, §94.

–Uno tiene la experiencia de una palabra que va *creciendo*. Y podría tal vez también decir que ha vivenciado un significado creciente, o una creciente explicación del significado. –Solo que es extraño que no queramos decir que había algo ahí, que luego creció a ser esta explicación. Pues en el momento que ‘levantas la mano’ dices que ya la tienes. –Muy bien; pero podrías también decir “Ahora puedo decirla”, y si esta *habilidad* crece en un *decir* es algo que no sabes. Y qué si ahora se dijese “el decir es el fruto de esta habilidad, si creció de esta habilidad”?¹¹.

No es necesario sucumbir a la tentación o al hábito de pensar en algo de lo que me tengo que hacer y a lo que aludo en la imagen de algo que crece hasta resultar en mis palabras. Podemos simplemente pensarlo como una potencia que se actualiza en mi acción o en mis palabras, pero que en la ausencia de palabras o acciones no tiene ni sentido ni contenido alguno. El que ahora que lo he dicho pueda decirlo y antes no, muestra que la habilidad de la que hablo es inseparable de la acción que identifico como su fruto o que la habilidad no es sino la sombra que proyecta sobre el pasado el fruto presente. Cuando solo siento que puedo decirla, esa sensación puede nunca lograrse, y hasta el momento en que se logre con mis palabras no es nada sino una fantasía; tan natural como lo es la fantasía que puedo tener de que puedo volar de un lado del río al otro, pero que resulta ser nada más que eso hasta que lo haga (si es que efectivamente puedo hacerlo). Podríamos decir que hasta el momento en que me articulo en una expresión verbal, la “experiencia” o sensación que tengo es expresivamente plena, pero representacionalmente vacía. Vacía en el sentido de que el silencio preñado que precede a un gesto, por ejemplo, es mudo, hasta que desemboca en gesto. El silencio estará plenamente presente ya en las palabras, aun cuando la riqueza de esa primera articulación no agote el potencial del que surge. Lo que “contiene” a estas palabras antes que las pronuncio, es lo mismo que “contiene” a un gesto antes de hacerlo. Ambos surgen de un silencio o mudez precedente, y es a

11 WITTGENSTEIN, Ludwig, RPP I, §254.

este silencio pre-expresivo o pre-lingüístico, a esta direccionalidad potencial o intención sin objeto, a lo que se refiere la experiencia, o la sensación de la que decimos que es imposible de articular.

No está demás insistir, entonces, que esto no quiere decir que no haya “actividad interna” a la que la mención de una “experiencia” da voz. Solo que esta actividad interna no tiene contenido; es vacía para el conocimiento representacional, aun cuando sea, en efecto, algo que vivimos. No es un algo, parafraseando a Wittgenstein, pero tampoco es una nada.¹² Adquiere contenido solo en la manera en que (y cuando) nuestras palabras y acciones –es decir, nuestro comportamiento verbal y no verbal– comienzan a articularla. Nada está pasando “dentro mío” cuando tengo estas experiencias; ese espacio privado es tan solo una representación del mismo lenguaje. Giorgio Agamben nos da una imagen perfecta de esta intuición:

Enciendo la luz en una habitación a oscuras: ciertamente la habitación iluminada ya no es la habitación a oscuras, la he perdido para siempre. Y sin embargo, ¿no se trata acaso de la misma habitación?, ¿no es precisamente la habitación oscura el único contenido de la habitación iluminada? Aquello que ya no puedo tener, aquello que se queda infinitamente atrás y que, al mismo tiempo, me empuja hacia adelante, es solo una representación del lenguaje, la oscuridad que se le propone a la luz; pero si abandono el intento de alcanzar este presupuesto, si centro mi atención en la luz misma, si la recibo –lo que la luz me da es, entonces, la misma habitación, la oscuridad no hipotética. [...] –la luz no es más que el sucederse de la oscuridad a sí misma.¹³

Es importante ver, entonces, que Wittgenstein no está intentando negar la experiencia subjetiva. Más bien está tratando de redefinir nuestra concepción de la subjetividad, reorientando la manera en que la pensamos. El antídoto de Wittgenstein al embrujo del lenguaje es la

12 WITTGENSTEIN, Ludwig, *IF* §304.

13 AGAMBEN, Giorgio, “Idea de la luz”, *Idea de la prosa* [IP], Laura Silvani (trad), Ediciones Península, Barcelona, 1984, p. 103.

apelación a nuestro empleo ordinario del lenguaje que sirve como la luz que encendemos, desde la experiencia concreta, desde la estética y el cuerpo, para dejar atrás a la representación falsa que nos hemos hecho bajo el influjo de una idea preconcebida. Lo que importa, como lo insiste repetidamente, es que hagamos las distinciones necesarias para discernir los múltiples matices de los conceptos que empleamos para expresar fenómenos psicológicos, y que veamos tales descripciones y observaciones no como intentos de reducir la experiencia a “meras palabras”, palabras cuyos significados son el resultado de acuerdos sociales o convenciones, sino para reconcebir las palabras, y en particular los términos psicológicos y su densidad existencial, como parte de nuestro ser entero.

2. Cuerpo

Al considerar el fenómeno de la memoria estamos también inclinados a verlo en función de contenidos mentales. Pero, como observa Wittgenstein, cuando alguien me pregunta qué he estado haciendo en los últimos veinte minutos, por ejemplo, le contesto de inmediato sin ninguna premeditación. Y es que al responder, no estoy “leyendo” lo que recuerdo desde un teatro mental o cualquier representación interna¹⁴; a lo que nos referimos cuando lo llamamos “un proceso mental” es a esa reacción, a ese movimiento intencional de mi cuerpo, y no a lo que sea que nos estemos representando mentalmente. Pero el lenguaje nos seduce, nos da imágenes que remedan otros contextos del lenguaje (procesos y representaciones mentales, por ejemplo) pero que no nos dan ninguna indicación de cómo aplicarlas en este caso. La seducción del lenguaje de la que surgen nuestras perplejidades filosóficas radica en esa indefinición.

Por eso nos insta Wittgenstein a considerar que, por ejemplo, “calcular de memoria” no es como calcular sobre el papel. Esa analogía nos lleva a concebir lo que está sucediendo como algo que

14 WITTGENSTEIN, Ludwig, RPP I, §105.

hacemos en la mente, en nuestra “tabula interna”, como cuando hacemos una suma sobre el papel. Rompe el hechizo aquí recordar que “un pedazo de papel blanco con rayas negras sobre él no se parece en absoluto a un cuerpo humano.”¹⁵ La palabra no es como un telescopio que ausculta nuestra interioridad y nos transporta a sus profundidades, de las que la palabra transmite oblicuamente una indecibilidad. Es más bien como un movimiento inmediato de nuestro cuerpo, que se orienta en el mundo a partir de otro tipo de percepción que la intelectual y otro modo de conciencia.

Para Merleau-Ponty, al pronunciar una palabra, lejos de expresar “un proceso mental”, lo que estamos haciendo es incorporando la palabra como “una modulación y posible uso de mi cuerpo”. Escoger una palabra para expresarme, escribe, es como “estirar la mano para rascarme la parte de mi cuerpo que me está pican-do.”¹⁶ Y Wittgenstein por su lado nos dice que escogemos las palabras como por aromas:

Es como si la palabra que entiendo tuviese un ligero aroma que corresponde a como la entiendo. Como si dos palabras familiares se distinguieran para mí no meramente por su sonido o apariencia, sino también por una atmósfera, aun cuando no me *imagino* nada en conexión con ellas.¹⁷

A esa misma “atmósfera” es a lo que está aludiendo Wittgenstein cuando dice de las palabras de despedida (“Leb wohl!” En alemán, “Farewell!” en inglés o “Adiós” en castellano) que ““contienen todo un mundo de dolor.’ ¿Cómo *puede* estar contenido en ellas?—Está ligado a ellas. Las palabras son como bellotas, de donde puede nacer un roble.”¹⁸ La palabra se convierte así en una extensión de mi cuerpo, un nuevo sensorio a través del cual la realidad nos

15 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §364.

16 MERLEAU-PONTY, Maurice, PP, p. 180.

17 WITTGENSTEIN, Ludwig, RPP I, §243.

18 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Aforismos Cultura y Valor [CV]*, Elsa Cecilia Frost (trad), Editorial Espasa Calpe: Madrid, 1996, p. 105.

toca y la sentimos. Las palabras no están por lo tanto hechas tan solo de un sentido literal, que entendemos intelectualmente; pueden reducirse a ello, sobre todo cuando las utilizamos con algún propósito práctico particular sin ninguna necesidad para una comprensión más profunda de su significado. Benjamin se refería a ese lenguaje instrumental como un lenguaje “burgués”, y lo distinguía, como también lo hacía Heidegger, del lenguaje que utilizamos cuando están en juego otras relaciones más profundas en las que nuestro uso de nuestras palabras va más allá del instrumental y su entendimiento meramente intelectual.

La capacidad que tenemos de usar nuestras palabras “como símiles de nuestros sentimientos”, al igual que la capacidad que tenemos de proyectar significados a nuevos contextos, usando las palabras siempre de maneras inéditas (alegorías, sentidos secundarios) depende, no de una facultad cognitiva y explicativa, sino de lo que podemos llamar una sensibilidad descriptiva, *estética*. Es el “cariño” por nuestras palabras [*Anhänglichkeit an unsere Worte*], como lo pone Wittgenstein, que es capaz de darnos “el sentimiento de que [la palabra] ha tomado su significado en sí misma, que es una semblanza de su significado.”¹⁹ Esta conexión de las palabras con nuestra corporalidad, que Wittgenstein vincula con nuestro sentimiento, nos otorga la facultad de percibir fisionómicamente el mundo, a partir del afecto, el apego, la afinidad, la afición. Define una forma diferente de estar en el lenguaje y por lo tanto en el mundo, desde donde vivenciamos el significado de las palabras o vemos aspectos del mundo. La reconexión del lenguaje con su raíz íntima, concreta, corporal es lo que nos despierta del trance o embrujo del lenguaje, y es también precisamente aquello que eliminamos o a lo que nos hacemos ciegos cuando reducimos la subjetividad a la privacidad cartesiana.

Vivir el significado de una palabra, verla fisionómicamente requiere del mismo tipo de sensibilidad que la facultad de ver el

19 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF, II, p. 499.

mundo a través de aspectos. La desconexión de nuestras palabras de nuestra corporalidad es causa de una ceguera que nos impide vivenciar su significado y nos impide ver aspectos. Es la gente que no se relaciona y quizás ya no puede relacionarse con sus palabras de ese modo, que han perdido el cariño a sus palabras, la que constituye el verdadero problema; un problema ético al mismo tiempo que una tarea para el filósofo. La labor de la filosofía consiste por lo tanto de recordatorios terapéuticos.

La importancia [del concepto de ceguera de aspectos] radica en la conexión entre los conceptos ‘ver un aspecto’ y ‘vivir el significado de una palabra’. Pues queremos preguntar: «¿Qué le faltaría a quien no vive el significado de una palabra?»²⁰

El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado – podría haber seres humanos a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría el cariño por sus palabras.) – ¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? – ¿En qué escogemos y valoramos las palabras?²¹

En la medida en que las cosas o fenómenos que articulan nuestras palabras son fundidos o amalgamados con ellos en nuestra conciencia, estas se hacen capaces de evocar en nosotros no solo el significado canónico, establecido en la definición literal del objeto o fenómeno, sino también su reverso estético, su gestualidad. Nuestra memoria corporal encapsula y preserva esa amalgama, cargando a las palabras de la misma fuerza estética –es decir, las mismas oscuridades y potencias– que tienen para nosotros los objetos o fenómenos mismos, haciéndolas el retrato vivo de su significado, dotándolas de un poder fisonómico, de (con)movernos, de provocar una reacción de nosotros tan significativa que amplía nuestra percepción, y nos hace capaces de ver realmente diferente,

20 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF, II, p. 491.

21 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF, II, p. 499.

de ver el mundo en sus aspectos mutables en lugar de en función de sustancias o esencias sedimentadas. Ser capaz de discernir la palabra es lo mismo que saber leer a los objetos a los que le dan voz, ser capaz de sentirlos o conocerlos empáticamente, saber qué es la cosa, dónde se ubica, cuáles son sus condiciones. Los aspectos más opacos y desconocidos del objeto o fenómeno, sus potenciales aun ocultos son abiertos e incorporados a las palabras, que se convierten así en un espejo de múltiples superficies, en un caleidoscopio de resonancias o gestos capaces de propiciar nuestra valoración, nuestra inversión y cariño.

Lo que nos puede llevar al error se encuentra en la necesidad que tenemos de explicar en lugar de simplemente describir, como si intentásemos mediante la explicación lograr algún control sobre nuestra experiencia. Pero Wittgenstein recomienda exactamente lo contrario, no controlar, ni definir, sino discernir y recibir.

La mera descripción es tan difícil porque *uno cree* que para entender estos hechos uno tiene que completarlos. Es como si uno viera una malla con colores desparramados y dijese; en la forma como están son ininteligibles; solo tienen sentido cuando uno los completa en una forma. –Mientras que yo quisiera decir: Aquí *está* todo (si lo completas lo falsificas).²²

Es casi por inercia que caemos en al trance del lenguaje y su tendencia a la sedimentación, a los significados intelectuales y cognitivamente saneados de toda oscuridad y ambivalencia, divorciados de la dinámica vital. El divorcio de este elemento estético en nuestra concepción del lenguaje es precisamente lo que Wittgenstein encuentra tan repulsivo en el Esperanto, cuyas palabras son meros simulacros que “juegan a ser lenguaje. Un mero sistema de signos escritos no nos repugnaría tanto.”²³

Como insiste Juliet Floyd “un tema crucial en la filosofía madura de Wittgenstein es su crítica de la idea que el pensamiento y

22 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §257.

23 WITTGENSTEIN, Ludwig, CV, p. 105.

lenguaje humano están completamente gobernados por reglas gramaticales [así como] su insistencia de que la evolución del lenguaje, las matemáticas y la lógica en particular, son en general indeterminadas e impredecibles.” Esto es evidente sobre todo en las discusiones de Wittgenstein sobre el significado figurativo o “secundario” que ocurre en regiones “donde no hay acuerdo antecedente en criterios.”²⁴ “En el reino de lo figurativo” explica Cavell, “nuestras palabras no se sienten como limitantes sino como liberadoras, o no como obligatorias sino como vinculantes.”²⁵ Uno puede, por supuesto, funcionar en el mundo cotidiano sin ejercitar la capacidad para lo figurativo; por lo que nuestra ceguera de aspectos, nuestra sedentariedad, la sedimentación de nuestro lenguaje pueden en realidad prevalecer en nuestra forma de vida. Pero de ese modo nos privamos de ciertas intimidades más profundas. Y es que “mis palabras son mis expresiones de mi vida; yo respondo a las palabras de los demás como expresiones suyas, e.d., respondo no solo a lo que sus palabras significan sino igualmente a lo que ellos significan con ellas... Imaginar una expresión (experimentar el significado de una palabra) es imaginarla como expresión de un alma.”²⁶ Y esas expresiones de nosotros mismos, esos actos de habla, hacen presente lo no dicho, expresan el alma del otro, están paradigmáticamente presentes en aquellas expresiones que emanan de nuestra experiencia de aspectos, en aquellas expresiones que pueblan el ámbito de los significados secundarios y figurativos donde nos movemos más allá de la gramática establecida del lenguaje y donde no dependemos de ningún acuerdo previo sino que simplemente confiamos en que nuestro mutuo afinamiento nos lleve juntos a nuevas áreas de acuerdo y sentido.

24 FLOYD, Juliet, “On Being Surprised: Wittgenstein on Aspect Perception, Logic and Mathematics, DAY, William & KREBS, Víctor J., *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 337.

25 CAVELL, Stanley, “Lo escéptico y lo metafórico”, *En busca de lo ordinario. Líneas del Escepticismo y Romanticismo*, Diego Ribes (trad.), Cátedra: Valencia, 2002, p. 231.

26 CAVELL, Stanley, RR, p. 469 (traducción ligeramente modificada).

3. Lo gestual y lo indecible

La gramática, tal como entiendo el sentido de Wittgenstein, es el nombre que la lógica recibe una vez que ha sido asumida en su integridad espacio temporal, física, sensible y sensual. George Steiner la define como “la estructura nerviosa de la conciencia”, articulando en esa frase la relación dialéctica que el lenguaje tiene con el cuerpo, el intelecto y la conciencia. Es a partir de esta comprensión del lenguaje, del hecho que nuestro cuerpo y su potencia gestual participa de nuestro empleo de palabras, que me parece necesario explorar la relación entre lo conceptual y lo fenomenológico. En este contexto y aun teniendo presente la admonición constante de Wittgenstein contra la separación de cualquier experiencia de su articulación lingüística, es decir, siendo consciente en todo momento de que toda articulación de nuestra experiencia debe necesariamente forjarse a través de nuestros conceptos, podemos querer enfatizar el papel de lo corporal en las expresiones psicológicas. Según Merleau-Ponty, “la vida «mental» o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y [...] el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado”:

¿Qué expresa el lenguaje, pues, si no expresa unos pensamientos? Presenta o, mejor, *es* la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significados. El término «mundo» no es aquí una manera de hablar: quiere decir que la vida «mental» o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado...una contracción de la garganta, una emisión de aire sibilante entre la lengua y los dientes, cierta manera de accionar nuestro cuerpo, se deja investir de pronto de un *sentido figurado*, sentido que esos gestos significan fuera de nosotros. Esto no es ni más ni menos milagroso que la emergencia del amor en el deseo o la del gesto en los movimientos no coordinados del inicio de la vida...Para que el milagro se produzca, es necesario que la gesticulación fonética utilice un alfabeto de significaciones ya adquiridas, que el gesto verbal se ejecute en un cierto panorama común a los interlocutores, como la compren-

sión de los demás gestos supone un mundo percibido común a todos en el que su sentido se desarrolla y despliega.²⁷

El lenguaje, podríamos decir, presupone la función significante que resulta del hecho de las maneras como esas manifestaciones gestuales primitivas son apropiadas por las palabras que aprendemos en nuestras formas de vida. Pero también involucra una apertura a algo más que no pertenece al dominio del discurso significante, que no se traduce en una proposición que carga un significado o transmite alguna información.

Pero esta condición no basta: la palabra hace surgir un sentido nuevo, si es palabra auténtica, como el gesto da por primera vez un sentido humano al objeto, si es un gesto de iniciación. Por otro lado, es necesario que las significaciones ahora adquiridas hayan sido unas significaciones nuevas... Hay que reconocer, pues, como un hecho último esta potencia abierta e indefinida de significar –eso es, a la vez de captar y de comunicar un sentido– por la que el hombre se trasciende hacia un comportamiento nuevo, o hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y de su palabra.²⁸

Yo sé que alguien más está sintiendo lo que yo, porque me reconozco en sus palabras (o sus gestos, o su música, o su danza o cualquier otra expresión artística). Obviamente su inteligibilidad depende del reconocimiento (o de la comunidad de significado manifestado en ese reconocimiento) de las palabras y las acciones en que nuestro estado mental o psicológico se expresa. Es porque nosotros habitamos la misma gramática, por así decirlo, que hemos aprendido los mismos juegos de lenguaje, participado de las mismas prácticas, que compartimos la misma forma de vida, que estas palabras significan lo que significan para nosotros y son reconocibles como expresiones de experiencia subjetiva. El lenguaje no solo absorbe el peso o la importancia del sentimiento o la expe-

27 MERLEAU-PONTY, Maurice, PP, pp. 209-210.

28 MERLEAU-PONTY, Maurice, PP, pp. 209-210.

riencia, sino que también marca el límite de inteligibilidad de la experiencia —y deberíamos agregar: tanto para mí como para los demás.

En la medida en que el lenguaje “no es un acompañamiento externo o vehículo de procesos intelectuales”, que es precisamente lo que Wittgenstein pretende subrayar en sus ideas de juegos de lenguaje y formas de vida, y en la medida en que el sujeto es un ser plenamente corporal, debemos reconocer un significado gestual o existencial en el habla. El lenguaje, para ponerlo de otra manera, es tanto conceptual como mimético.

Como comenta Agamben, reflexionando sobre este aspecto dual en el lenguaje, si podemos reconocer la gestualidad de la lengua, si podemos decir que el lenguaje es en este sentido originario gesto, entonces lo que está en cuestión aquí no es tanto un contenido prelingüístico, ni un sentimiento o contenido mental, sino “por así decirlo, el otro lado del lenguaje, la mudez inherente a la capacidad humana del lenguaje, su morada muda en el lenguaje.”²⁹ Y aquí podemos empezar a hablar de una dimensión revelacional del habla, donde por “revelación” nos referimos a su heterogeneidad con respecto a la razón:

El contenido de la revelación no es una verdad que pueda ser expresada en la forma de proposiciones lingüísticas acerca de un ser, sino más bien, una verdad que concierne al lenguaje mismo, al hecho mismo de la existencia del lenguaje. El significado de la revelación es que los seres humanos pueden revelar los seres a través del lenguaje pero no revelar al lenguaje mismo.³⁰

Cuando pronuncio estas palabras que no pueden ser reemplazadas por ninguna otra palabra, hay una confluencia entre las dimensiones informacionales y gestuales del habla. Como si el len-

29 AGAMBEN, Giorgio, “Kommerell, or On Gesture”, *Potentialities* [P], Daniel Heller-Roazen (trad), Stanford University Press: Stanford, 1999, p. 78.

30 AGAMBEN, Giorgio, “Idea del lenguaje”, *IP*, pp. 39-40.

guaje fuese capaz al mismo tiempo (en sus momentos privilegiados) no solo de comunicar un contenido proposicional, sino también de transmitir una postura en el mundo, una particular ubicación en la red de sentidos que da evidencia de este punto de contacto entre nuestro yo carnal y nuestra conciencia lingüística. Se trata, en otras palabras, del hecho que la palabra, el lenguaje, existe.

Este descubrimiento es el misterio que las *Investigaciones* conserva como una posibilidad viva, en la medida en que no niega sino que vuelve una y otra vez sobre la tensión entre lo interno y lo externo, entre la experiencia del sentimiento interno y la experiencia de su trascendencia, y por lo tanto de su impotencia lingüística. Quiero decir la conciencia de que toda palabra y conocimiento humano tienen su raíz y fundamento en una apertura que los trasciende infinitamente y que concierne solo al lenguaje mismo, a su posibilidad y su existencia ...no tiene nada que ver con ninguna proposición acerca del mundo tomado como vehículo de información; no apunta a algo que podría ser dicho en el lenguaje, sino que nos muestra su trascendencia, no hacia un más allá sino en “la intimidad de vivir aquí”, en la intimidad de la cercanía y de la proximidad de nuestras palabras.³¹

En la intuición de lo subjetivo que acompaña a nuestras palabras, el ámbito de lo potencial se revela al fondo del habla. Si la filosofía es en efecto un trabajo sobre uno mismo, como lo dice el propio Wittgenstein, y esto implica luchar contra las dificultades del sentimiento y la voluntad³², como también lo afirma, entonces lidiar con esta apertura del lenguaje significa resistir la necesidad de explicación y cierre, aprender a vivir con su inagotabilidad.

Cuando sentimos la necesidad de apelar a una privacidad más allá de los límites del lenguaje podemos entenderla no como una mera confusión, sino como una resistencia a esa apertura inde-

31 AGAMBEN, Giorgio, “Kommerell, or On Gesture”, [P] p. 84.

32 WITTGENSTEIN, Ludwig, “Filosofía”, *Ocasiones filosóficas 1912-1951. Cátedra: Madrid*, 1997, p. 171.

finida, como un intento de huir del mundo y evadir su complejidad; no tanto, en otras palabras, como el portal a un mundo más íntimo, más personal, sino siempre como un nuevo comienzo en compañía y mutuo esfuerzo con los demás. Este nuevo comienzo constituye la demanda ética del pensamiento de Wittgenstein encapsulada en su concepción de la filosofía como una lucha contra el embrujo de nuestra inteligencia por medio del lenguaje.



En los límites simbólicos de lo pensable. John McDowell y el legado de un dualismo imaginario

BALZA GARCÍA, Rafael

*Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPRGR /
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas-IVIC
Círculo Wittgensteineano
Lionheart1905@hotmail.com
Caracas - Venezuela*

Resumen

Unas de las grandes dicotomías que ha mantenido ocupada a la reflexión filosófica por muchos siglos es la relación mente-mundo, algo que podemos ver, por ejemplo, en pensadores como John McDowell. En su obra *Mind and world*, expone una serie de argumentos a través de los cuales quiere desmontar la visión “clásica” que explica la manera cómo se relacionan estos dos elementos; sin embargo, aún presupone tal dicotomía. En este sentido, uno de los puntos clave del siguiente artículo, teniendo como fondo la noción wittgensteineana de *certeza*, es descomponer tal distinción y asumirla desde la relación *mente-cultura*.

Palabras clave: Cultura, certeza, mente, mundo, Wittgenstein.

*In the Symbolic Limits of the Thinkable. John McDowell
and the Legacy of an Imaginary Dualism*

Abstract

One of the great dichotomies that has maintained busy to the philosophical reflection for many centuries is the mind-world relationship, something that we can see, for example, in thinkers such as John McDowell. In his book: *Mind and world*, he presents a series of arguments through which wants to dismantle the “classical” view that explains the way how this two elements are related; however, he still presupposes this dichot-

omy. In this sense, one of the key points of this article, which has as background the wittgensteineana notion of *certainty*, is to decompose that distinction and to assume it from the mind-culture relationship.

Key words: Culture, certainty, mind, world, Wittgenstein.

I

Uno de los problemas clave en epistemología, y de cierto modo en filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje, psicología y antropología, es el debate en torno a la objetividad de los hechos, el mundo, la realidad y los fenómenos físicos, sociales y culturales. Desde que Platón y Aristóteles –al menos dentro de la cultura occidental– comenzaron a reflexionar sobre la existencia o no de un mundo más allá de nuestros sentidos o de nuestra mente, el largo recorrido que ha tenido tal inquietud ha encarado una gran variedad de posiciones y respuestas. En el caso puntual de la epistemología, y con claro énfasis a partir de las teorías modernas del conocimiento, el debate ha girado –en términos generales– sobre una tensión antagónica entre el aspecto subjetivo/mental y objetivo/realista del mundo o el conocimiento. Como nos dice Thomas Nagel, muchos de los problemas filosóficos –epistemológicos, diríamos nosotros– aparecen a partir de la tensión que emerge entre nuestra visión subjetiva del mundo y el deseo de esperar trascenderla algún día para alcanzar la objetividad absoluta en nuestras representaciones¹. Sin embargo, esto último dista mucho de alcanzarse cuando luego de casi 2500 años de reflexión, la mayoría de teorías sobre la percepción o el conocimiento han casi coincidido en el carácter perspectivo del mundo y la realidad. Lo que queda, en sumo caso, es tratar de crear puentes entre ese universo subjetivo y mental que devela nuestra naturaleza simbólica, y el universo “objetivo” que se revela ante el sentido finito; algo que muchos pensadores en todo el siglo XX y XXI han tratado de hacer. O, en otro caso, como –creemos– lo asume Wittgenstein a través de un

1 NAGEL, Thomas, *Una visión de ningún lugar* (trad. González, Issa), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1996.

lenguaje aforístico, queda por abrir el punto neurálgico de tal tensión disipando la tensión misma (o cualquier confusión conceptual) entre lo mental y el mundo, revelando con ello los mecanismos epistémicos² que hacen posible –culturalmente– la convergencia –o equivalencia– de estos dos universos.

Wittgenstein, quien en su trabajo revela un profundo interés por mostrar la relación entre los hechos y la articulación lingüística, nos deja en su obra *Sobre la certeza* una idea que consideramos clave para comprender el tan abordado problema de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo (traducido hoy día en el problema de lo mental y el mundo); a saber, la noción de *Certeza*. Es clave, pues en ella encontramos un punto de convergencia de las líneas epistemológicas y antropológicas que permiten traducir la antagónica relación entre mente-mundo en la “relación” mente-cultura. Si bien muchos autores en la línea analítica como John McDowell, por ejemplo, se nutren de la obra wittgensteineana, el giro hacia el ámbito epistémico-cultural no está presente en su obra; en su defecto, la anterior dupla mente-mundo sigue monopolizado sus intereses; algo que sin duda, como pasaremos a revisar, nos enfrasca en un círculo vicioso.

El debate alrededor de la relación entre aquello que se produce en el hombre: su actividad mental (sea esta descrita como un fenó-

- 2 Con una visión restauradora a través de la cual se intenta exponer el rasgo epistemológico y cultural de la obra de Wittgenstein, véase: KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine, “Del espacio lógico al ver aspectos. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, N° 70, 2012-1, Centro de Estudios Filosóficos - Facultad de Humanidades y Educación, LUZ, Maracaibo, 2012, pp. 123-150. I.D. “Compatibilidad vs. Commensurabilidad. La “gramática” wittgensteineana ante un reto (inter) cultural”, en Rivera, S. y Bassols, T. (Comp.), *Wittgenstein en español II*, Colección Humanidades y Arte, serie Filosofía Ediciones de la UNLa, Buenos Aires, 2010, pp. 175-199. I.D. “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”, en *Revista Lógoi*, N° 18, 2010, Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010, pp. 19-44. FUENTES, Ygor, “Creencia, certeza y conocimiento: ¿un problema gramatical o de visiones de mundo?”, en *Revista Lógoi*, N°18, 2010, Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010, pp. 35-45. BALZA GARCÍA, Rafael, “De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos: la cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología desde Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 74, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2013, pp. 43-70.

meno que tiene lugar en el cerebro o, como lo hace Gilbert Ryle³, en la acción), y aquello que se da fuera de tal actividad: el mundo, ha sido retomada una y otra vez por muchos intelectuales del siglo XX, entre los que podemos mencionar, por ejemplo, a Wilfrid Sellars, Richard Rorty, Donald Davidson o, en nuestro caso, a John McDowell. Este último ha sido fuente de debate y discusión desde que en su obra *Mente y Mundo*⁴ abordó, con cierto giro, el tema de la fuerza que tiene o no el mundo –o la realidad– en constreñir nuestras capacidades perceptivas y mentales. Así, en dicha obra encara el presupuesto en el cual –según él– ha recaído mucha de la filosofía analítica en los últimos tiempos: aquel en el que se impone un límite insalvable entre la mente, entendida como el terreno de nuestras capacidades racionales, cognitivas, simbólicas y conceptuales, y el mundo, concebido como el ámbito indomable de leyes causales. A partir de una crítica a este presupuesto, y reconociendo en él el legado wittgensteineano, lo que se propone McDowell es dar cuenta del lugar que ocupa nuestra mente en el mundo (algo que más adelante retomaremos al señalar que lo que realmente hay que preguntar es por el lugar que ocupa nuestra mente en la cultura).

En sí, lo que encara el autor es ¿de qué modo podemos entender la mente en tanto esta está comprometida con el mundo?, ¿cómo es posible el contenido empírico que poseen nuestras creencias y juicios?, “¿cómo debemos entender la idea de que nuestro pensamiento es entonces responsable ante el mundo?”⁵. En otras palabras, lo que intenta responder McDowell es: “¿cómo podemos entender la idea de que nuestro pensamiento es responsable ante el mundo empírico, si no es a través de la idea de que nuestro pensamiento es responsable ante la experiencia?”⁶. Con lo cual intenta demoler cualquier posible abismo entre mente y mundo, dándole

3 Véase: RYLE, Gilbert, *El concepto de lo mental* (trad. Rabossi, Eduardo), Editorial Paidós, Barcelona, 2005.

4 MCDOWELL, John, *Mente y mundo*, (trad. Quintana Paz, Miguel Ángel), Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, (en adelante cit. como MCDOWELL).

5 MCDOWELL, p. 17.

6 MCDOWELL, p. 18.

respuesta a tales preguntas considerando el rasgo característico de nuestra condición humana: nuestra capacidad conceptual. De este modo, parte del principio de reconocer una suerte de “isomorfismo” entre los dos “ámbitos”, pues tanto el mundo como la mente están condicionados por el lenguaje. Ahora bien, con su idea de un ‘empirismo mínimo’ asume, si queremos entender el pensamiento como pensamiento, que la experiencia debe ser el tribunal que se interpone en el modo cómo nuestro pensamiento es responsable en la manera cómo son las cosas; pues si nuestro pensamiento y nuestros juicios y creencias empíricas son responsables ante el mundo, lo son porque primero lo son ante la experiencia.

De esta forma, pues, “la relación (...) entre la mente y el mundo es normativa: el pensamiento debe responder a cómo es el mundo; es en función de ello que podemos decir que el pensamiento es correcto o no”; en este sentido, “la manera en que el mundo nos es accesible es por medio de la experiencia; por tanto la experiencia ha de ser el tribunal en donde se juzgan nuestras pretensiones cognitivas”⁷. Sin embargo, para que tal experiencia y la mente se conecten, debe existir entre ellas una condición común: nuestra capacidad conceptual; es en este punto donde mundo, experiencia y mente devienen como constituidos desde lo que debemos y podemos pensar conceptualmente.

McDowell, partiendo de tal principio para hacer frente a dos posiciones que embargan cierto antagonismo, supone que la experiencia y el mundo están ya significados conceptualmente cuando la mente y la realidad entran en contacto. Una de estas posiciones se sustenta en el dilema que estaría encarnado por aquellos autores fundacionalistas que manejan una versión de lo que W. Sellars llamó en *Empiricism and philosophy of mind*⁸: el *mito de lo dado*. Según ello, la experien-

7 KALPOKAS, Daniel, *Richard Rorty y la superación pragmatista de la filosofía*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2005, p. 196.

8 Al respecto, véase: SELLARS, Wilfrid, *Science, perception a reality*, Ridgeview Publishing Company, California, 1963. [SELLARS, Wilfrid, *Ciencia, percepción y realidad*, (trad. Sánchez de Zavala), Editorial Tecnos, Madrid, 1971], (en adelante cit. como SELLARS).

cia tiene su epicentro en un elemento *dado* exteriormente; y respecto a su función justificativa de nuestros contenidos empíricos, constriñe nuestras capacidades perceptivas, conceptuales y mentales. Lo *dado* sería un tipo de contenido —o realidad extra-mental— *no conceptual* que funciona como la fuente de justificación no doxástica de todas nuestras creencias y juicios empíricos; sería un elemento externo que no entra en el ‘espacio lógico de las razones’⁹, por lo tanto hace que la descripción empírica sea algo que coloca a los objetos y a los hechos en el ‘espacio lógico de la naturaleza’; aquel espacio en el que no hay justificación racional sino una forma de presencia de leyes causales. Lo que implica que “sean cuales sean las relaciones que constituyen el espacio lógico de la naturaleza, son relaciones de un *tipo diferente* al de las relaciones normativas que constituyen el espacio lógico de las razones”¹⁰; en este sentido, “las relaciones que constituyen, de modo relevante, el espacio lógico de la naturaleza no incluyen relaciones como la de que una cosa esté justificada o sea —de modo general— correcta gracias a otra”¹¹. En otras palabras, la noción de lo *dado* es la idea de que lo que da garantía de validez y genera cierta forma de prueba a nuestros conceptos —o conocimientos— empíricos va mucho más allá —o está más acá— de la esfera conceptual, pues lo que sirve de fondo justificativo a los juicios empíricos es algo no-simbólico.

El otro modelo o cuerpo antagónico que adversaría John McDowell se mostraría en el llamado *coherentismo*; enfoque que asume, por ejemplo, Donald Davidson. Tal coherentismo supone que el proceso de justificación de nuestros enunciados empíricos se reduce a una mera relación entre creencias, de lo cual la experiencia solo es la fuente causal de nuestras creencias empíricas. Como señala el mismo Davidson, “lo que distingue una teoría de la

9 Sobre esta idea señala W. Sellars: “The essential points is that in characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says” [SELLARS, p. 169].

10 MCDOWELL, p. 21.

11 MCDOWELL, p. 21-22.

coherencia es simplemente la idea de que nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia”¹². En tal caso, Davidson está defendiendo que la dinámica y la estructura del espacio lógico de las razones es un sistema *sui generis*, pues el sistema lógico de las razones se basta a sí mismo y expone sus propios motivos, por lo que la experiencia –el orden natural de los fenómenos– no podría contarse como la razón o el orden lógico que sostenga a una cierta creencia o juicio empírico.

Ahora bien, dada la fricción entre estos dos enfoques, bajo el lente de J. McDowell, los dos resultan incompletos cuando se apela a la relación necesaria entre mundo y pensamiento. En el primer caso, la experiencia debería funcionar como justificativo de nuestras creencias o juicios empíricos, pero no puede, pues al apelar a lo *dado* obtenemos un constreñimiento externo al pensamiento que siendo no conceptual, no es racional. Algo que hace que la experiencia misma escape a toda relación normativa de carácter conceptual constituida a partir del ‘espacio lógico de las razones’, por lo que no podría justificar sistemas de creencias basadas en esquemas simbólicos racionales. En otras palabras, la experiencia (el mundo) no alcanzaría –culturalmente hablando– la vida simbólica del sujeto (su pensamiento). Si se tiene como fondo la idea de que la experiencia (y en un caso más amplio, la naturaleza) no posee significado conceptual –o simbólico–, se hace imposible introducir la racionalidad del hombre en la naturaleza. En el segundo caso, en tanto si hay constreñimiento y justificación racional, este no es externo al pensamiento; ello es, que la justificación se encierra en sí misma dentro de los límites mentales y no logra conectarse con la experiencia externa (el mundo), por tanto, no se puede apelar a ella para su justificación. En palabras del mismo McDowell, “tenemos la tendencia a caer en una oscilación intolerable: en una de sus fases, nos abalanzamos hacia cierto coherentismo que no puede darle sentido a la idea de que el pensamiento tenga que ver con la

12 DAVIDSON, Donald, *Mente, mundo y acción. Claves para una interpretación*, (trad. Moya, Carlos), Ediciones Paidós, Barcelona, 1992, p. 79.

realidad objetiva; en la otra fase, reculamos hasta el punto de recurrir a algo Dado, lo cual luego nos resulta que no nos sirve para nada”¹³. Tanto en el primer como en el segundo caso hay –prácticamente– una desconexión entre mundo y pensamiento. Veamos, pues, ahora la respuesta y “solución” que nos presenta el autor.

Partiendo del anterior antagonismo McDowell intenta desmontar la antinomia que vuelve extraño y oscuro el hecho de que nuestra mente, como portadora de creencias, ideas y juicios, tenga un contenido empírico y sea a la vez racional. Por lo cual señala, en una crítica a Sellars, que aunque se pueda aceptar que el concepto de experiencia pertenezca al espacio lógico de la naturaleza, ello no implica que se le impida funcionar como tribunal y sea, en algún sentido, también un espacio lógico de razones; en ese caso, “aún así, podemos conceder que la idea de experiencia es la idea de algo natural, sin por ello tener que extirpar del espacio lógico de las razones la idea de experiencia”¹⁴. La experiencia, entonces, es posible en la medida en que el mundo despliega un control racional externo –algo que la hace normativa– sobre nuestras creencias y juicios; tal control racional es, por tanto, parte de un orden *conceptual*. El argumento clave de McDowell, sobre el cual se carga aún el peso de esa tradición dicotómica entre mente y mundo, es que la experiencia ya está *conceptualmente estructurada* cuando pasa a formar parte de nuestros juicios empíricos, lo que la habilita para ser un tribunal de justificación. Debemos entender, entonces, que el mundo natural y los hechos objetivos poseen ya contenido conceptual cuando el ser humano establece una relación –primera– con ellos. Esto quiere decir que entre la mente y el mundo hay ya una relación de responsabilidad desde el instante mismo en que se articula el vínculo; una relación que acarrea, por lo tanto, un enlace normativo, es decir, “que la corrección de los juicios o creencias de un sujeto depende de *cómo son las cosas* en un mundo que ejerce una constricción racional sobre nuestro conocimiento empírico, de

13 MCDOWELL, p. 63-64.

14 MCDOWELL, p. 27.

modo que nuestras creencias *responden* a demandas racionales objetivas *que nos muestra* el mundo”¹⁵.

McDowell mantendría la tesis de que nuestro pensamiento está constreñido racional y conceptualmente por la realidad y por la experiencia que se encuentran fuera de lo que pensamos, pero nunca más allá de lo pensable; esto significa que el considerar al mundo como algo “externo” al pensamiento no quiere decir que sea “externo” a lo pensable, a lo que son las cosas en tanto son como son conceptualmente. El control, entonces, del mundo, la experiencia y la realidad es conceptual y, por tanto, racional; y es así porque el espacio de las razones no se puede comprender más allá del espacio de los conceptos con el fin de incluir una recepción desnuda de lo *dado*. Con esto precisa McDowell un escape a la anterior oscilación, pues presenta a la experiencia como un suceso pasivo, pero que aprovechan ya la carga y la capacidad conceptual humana¹⁶. En fin, el argumento general de McDowell consiste en mostrar que si la experiencia no tiene contenido conceptual entonces no tiene sentido apelar a ella buscando un argumento para sustentar nuestras creencias empíricas que sí son conceptuales; por el contrario, “la experiencia, aún siendo algo pasivo, hace que se manejen capacidades que generalmente pertenecen a la espontaneidad”¹⁷: la articulación de conceptos y razones.

La experiencia sería parte, entonces, de las operaciones de la receptividad, de manera que pueden satisfacer las necesidades de un control externo sobre nuestra libertad en nuestros juicios y creencias empíricas; sin embargo, el orden lógico de los conceptos se da ya en ella, “de manera que las experiencias pueden mantener, de modo inteligible, relaciones racionales con nuestro ejercicio de la libertad implícita en la idea de espontaneidad”¹⁸. En la experiencia se combina,

15 VILA, Juan, “El giro hermenéutico de John McDowell”, en *II Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, 2011, p. 3.

16 MCDOWELL, p. 64.

17 MCDOWELL, p. 51.

18 MCDOWELL, p. 65.

así, la receptividad con la espontaneidad. Tal combinación le permite sostener a McDowell que en la experiencia se puede captar *cómo son las cosas*; y cómo sean estas es algo independiente del pensamiento individual, pues se remite al sistema de sentido que nos configura colectivamente dentro de un orden de lo pensable. Para McDowell, en fin, esto significa que la configuración conceptual de la experiencia hace de esta el esquema que abre la realidad, pues la experiencia constituye el diseño mismo de *cómo es el mundo*.

Ello implica que cuando nos remontamos hasta lo último de nuestras creencias empíricas lo que encontramos no son cosas o hechos no-pensables, sino esquemas conceptuales que nos constriñen pero que a la vez nos abre a hechos manifiestos los cuales marcan nuestra sensibilidad y pensamiento; en suma:

Esos contenidos pensables últimos se obtienen gracias a la acción de la receptividad, y ello significa que, cuando apelamos a ellos, registramos esa constrictión que se nos había requerido que se impusiese sobre el pensamiento por parte de una realidad externa a él. Los contenidos pensables que resultan fundamentales en el orden de la justificación son contenidos de experiencia; y cuando se disfruta de una experiencia, uno está abierto a hechos manifiestos, hechos que se dan de todos modos y que se imprimen sobre la sensibilidad de uno¹⁹.

Es en la experiencia “externa” donde el sujeto se carga –pasivamente– de contenidos pensables; siendo el medio a través del cual uno se compromete con aquel pensamiento activo que es responsable racional ante lo que la experiencia nos proporciona. Esto fuerza a nuestro pensamiento a borrar la idea de un límite exterior, ya que las impresiones en nuestros sentidos están cargadas de contenido conceptual. No podemos ver el mundo, en ese caso, “como si el sistema estuviese inscrito dentro de un límite y el mundo quedase fuera de él. Ese es justamente el modo en que no deberíamos representarnos el

19 MCDOWELL, p. 71.

asunto”²⁰. El asunto consiste en que cuando la experiencia nos abre al mundo con una carga ya conceptual, empezamos a compartir con otras personas un punto de vista interno al sistema que compartimos; los objetos, los fenómenos o el estado de cosas se van entendiendo como parte de un mundo pensable, como parte de un sistema informativo; por ello la experiencia recoge, por medio del impacto del mundo sobre los sentidos, factores o elementos de una realidad que no está fuera de lo pensable. Esto es lo que hace menos aceptable el mito de lo *dado*, el que el entendimiento está ya, irremediamente, implicado en aquello mismo que nos entrega la sensibilidad. Por tanto, “siempre nos encontramos ya incurriendo en actividad conceptual con el mundo dentro de este sistema dinámico. Cualquier comprensión de esta condición que pueda esperarse debe ser interna al sistema. No puede ser una cuestión de representar los ajustes del sistema hacia el mundo lateralmente: esto es, con el sistema circunscrito dentro de un límite y el mundo fuera de él. Esta es exactamente la forma que nuestra imagen debe evitar”²¹.

II

Ahora bien, teniendo como fondo las ideas clave de la obra de McDowell, basta con dar el salto a lo epistémico-cultural que demanda su obra, pues, precisamente, el meollo de la cuestión –si vemos lo anteriormente dicho bajo un lente antropológico– es que McDowell nos está dando argumentos epistemológicos en un marco de referencia que demanda criterios culturales; nos justifica epistemológicamente algo que por su “naturaleza” también necesita “justificación” antropológica. En otras palabras, si escapamos –como podemos ver no lo pueda hacer McDowell– a las solas categorizaciones epistemológicas como la relación mente-mundo, y nos adentramos en una epistemología en la que nos hacemos conscientes de que para poder justificar el peso que tiene la experiencia en el constreñimiento de nuestras creencias empíricas, nos es in-

20 MCDOWELL, p. 79.

21 MCDOWELL, p. 34.

dispensable hacerlo dentro de lo que somos como animales culturales. Aunque ciertamente el autor habla desde una línea de tradición “analítica”, por lo cual no es justa una crítica antropológica acérrima, si es importante acotar que, dado el énfasis que hace en conceptos como: visión de mundo, experiencia o sistema conceptual, la garantía que puede ofrecer sus críticas al mito de lo *dado* o al coherentismo de Davidson, es ampliar su foco de atención a elementos o estructuras relacionadas con sistemas culturales y simbólicos. Algo que sin duda el propio Wittgenstein nos permitirá hacer partiendo de la distinción entre certeza y saber.

En primer lugar, consideremos el concepto mismo de experiencia. Tal concepto podemos entenderlo como expresión articulada de nuestras capacidades perceptivas; en tanto nos da una imagen de cómo son las cosas, experiencia y percepción son indisolubles, pues a través de ellas nos abrimos al mundo articulándole un sentido. Sin embargo, en la experiencia –mucho más que en la percepción– ese mundo articulado no solo ubica las cosas, sino que además lo tomamos bajo una cierta “conciencia” de una imagen del mundo, que en lo sucesivo, demarcará nuestras posibilidades vivenciales dándole coherencia objetiva y subjetiva. Como nos dice S. Knabenschuh, la experiencia es la “[...] *captación articulable de realidades y posibilidades*. En este orden de ideas, la experiencia va más allá de la percepción (por cuanto abarca, aparte de esta, una conscientización), pero no comparte el giro subjetivo (la completa “posesión” del objeto dentro de la esfera –puntual o histórica– de lo subjetivo) que caracteriza la vivencia. Es, en pocas palabras, el *trato epistémico con los objetos*.”²²

La experiencia hace entrar al hombre en un horizonte de sentidos, constituyéndole objetividad a todo el entramado de juicios y creencias –sean estas empíricas o no–; con lo cual no puede ser un fenómeno que se justifique en algo que esté más allá del pensamiento, pues eso, lo *dado*, debe ser referido a un sistema de relaciones simbó-

22 KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine, “En torno a la experiencia. L. Wittgenstein y C.I. Lewis”, en *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XIV, N° 2, 2002, Lima, 2003 (pp. 211-247), pp. 214-215.

licas que le den garantía de su objetividad. Tampoco puede ser una sola relación de creencias justificadas entre sí bajo una cierta coherencia; sino de una coherencia que demanda de cierto orden de realidad. En tal sentido es lógico pensar, en la misma línea de McDowell, que el mundo –o la realidad– al cual nos “enfrentamos” es de por sí ya un mundo conceptualizado, debe serlo pues no se puede entender cómo una realidad fuera de nuestras capacidades simbólicas sea “argumento” o fondo justificable de lo significativo, si aquello que es fondo no posee rasgos comunes con el orden mismo de las cosas que trata de “justificar”; esto, creemos, es lo que inquieta al mismo McDowell. En algún punto debe existir una conexión entre aquello que es ‘una imagen de las cosas’ y lo que es “la cosa” misma, como para que se pueda hablar de un sentido del mundo; debe haberlo como para que la experiencia pueda articular aquello que no pertenece al espacio lógico de las razones.

Ahora bien, sin embargo, partiendo de ese concepto wittgensteineano ya clásico de *certeza*²³, hay que considerar un factor límite para las pretensiones de justificación de toda creencia empírica: y es que el punto dónde lo conceptual hace emerger lo real, otorgándole garantía de objetividad a muchos enunciados empíricos, no es justificable, no entra en el espacio lógico de las razones; pero no lo hace porque consideremos que posea algún tipo de orden natural distinto al orden de las razones, sino porque es la expresión misma del mundo, aquello que da garantía de que nuestros enunciados –empíricos o de cualquier otra naturaleza– encuentren alguna referencia objetiva. La objetividad, así, está dada por la aceptabilidad que dé el sistema –cultural– a aquello a lo cual nos referimos. Por lo que, en otro sentido, podemos estar de acuerdo con el empirista o el realista –en todas sus versiones–: y es que solo en la medida en que nuestros enunciados –empíricos– se refieran a algo, podemos hablar de verdad. Una afirmación un tanto

23 Al respecto, véase: WITTGENSTEIN, Ludwig, *Sobre la certeza* [Über Gewißheit (1969)]. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (Eds.), edición bilingüe, Editorial Gedisa, Barcelona, 1997. (en adelante cit. como WITTGENSTEIN).

polémica en el contexto de la epistemología, pero que en el contexto antropológico adquiere “razones” muy distintas: el mundo existe fuera de nuestra mente para “justificar” nuestros enunciados empíricos, pero no como cosa *dada*, sino como “cosa” definida. La mente se refiere, ciertamente, a algo fuera de sí, pero un algo condicionado a su objetividad; a la posibilidad de que la cultura nos dé un punto arquimédico –no justificable– de cómo son las cosas.

De aquí que es válido preguntar ¿cómo puede ayudar un añadido de justificaciones a algo que es el fondo mismo de tales pretensiones?, ¿cómo puede un conjunto de razones ayudar a clarificar algo que es la objetividad misma y el presupuesto de esas mismas razones? Lo que intenta hacer McDowell al querer darle forma justificativa a algo que no la tiene, es pensar aún sobre la idea de que *todos* los juicios empíricos tienen algo así como un fondo que los sustenta²⁴; una relación con algo que debe ser su garantía de verdad; pensar aún sobre la idea de que hay una distinción entre mente y mundo, cuando de lo que realmente se trata es de la constitución cultural de nuestra mente. Nunca ha existido ‘el mundo’, sino una *objetividad cultural* que arrastra consigo a la mente, pero no como cosa, sino como la resultante de contenidos simbólicos. McDowell lo que viene a hacer suyo, en correspondencia a la idea heredada de que existe un mundo y una mente, es mantener vigente otro mito: el de la *justificación de todas nuestras creencias empíricas*.

Gran parte del hilo argumentativo que podemos ver en su libro *Mente y Mundo*, se sostiene bajo la pregunta de cómo darle forma a la justificación de nuestras creencias y juicios empíricos que son responsables ante el mundo y, por tanto, ante la experiencia. Algo que es imposible de hacer cuando lo que pretendemos justificar son aquellas creencias “empíricas” que no son responsables

24 Hay que decir que las certezas en Wittgenstein son un tipo de enunciado empírico muy distinto al enunciado empírico de, por ejemplo, la ciencia, pues: “Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen” [WITTGENSTEIN, § 96].

ante nada, pues son la *naturalización simbólica* de la realidad objetiva. Para decirlo de algún modo, cuando se trata de justificar aquellas creencias empíricas relacionadas con nuestra imagen de cómo son las cosas, las cosas hablan por sí solas, y no existe algo así como una mente que aborda un mundo, sino una mente que se muestra y se constituye culturalmente dentro de certezas simbólicas. Creemos que McDowell no hace énfasis en un punto clave y fundamental para sostener sus argumentos: aquel donde se debe aclarar que el horizonte de nuestras experiencias constitutivas es muy diferente al horizonte de nuestras experiencias justificativas; y que hay hechos y experiencias “externas” que aunque se comporten como tales, no por ello son empíricas. Del mismo modo no porque tengan forma conceptual ello las hace pertenecer al orden lógico de las razones; cuando lo conceptual es un principio constitutivo las razones y las distinciones carecen de forma, pues no podemos recusar los resultados de la experiencia sin que ello demande la posibilidad de pensar la negación de la experiencia misma. No todo lo que tiene un diseño conceptual tiene forma racional, aunque todo lo racional si tiene forma conceptual.

McDowell no cae en cuenta que lo que se sabe con pruebas no tiene el mismo estatus de lo que se “sabe” sin pruebas; esto último no puede referirse a hechos como sucesos concretos, sino a marcos –culturales– de toda posibilidad donde la demostración exige que se desborde el marco cotidiano del espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza, ya que lo que se establece en tal ámbito no son argumentos, sino principios. En este punto consideramos que la idea de experiencia envuelve algo más que la simple relación mente-mundo, pues al manifestarse como principio, el mundo y la mente dejan de tener connotaciones naturales y racionales y comienzan a verse como la resultante de marcos simbólicos específicos. Cualquier idea de verlos como ámbitos disociados con especificidades particulares carece de forma, eso implica que preguntarse cómo uno justifica al otro tiene forma de necesidad pero no de posibilidad, porque cuestionar los juicios o creencias empíricas que funcionan como principios es pedirle a la experiencia constitutiva credenciales que no tiene.

Por lo tanto, la pregunta que se hace McDowell sobre la ubicación de la mente en el mundo también pierde sentido cuando consideramos a la experiencia como constitutiva del mismo estado mental en tanto es estado del mundo. No existe algo así como mente y mundo separado en el horizonte mismo en el que la experiencia es portadora de una visión de las cosas y una forma de objetividad. Lo que opera a nivel de la experiencia constitutiva es un entramado de condiciones y estados mentales con forma cultural. La cultura se manifiesta porque conceptualizamos (significamos) y comprendemos (tenemos una forma de vida), no porque haya algo trascendental o en las redes sinápticas que produzca la emergencia de la vida cultural. Toda vida cultural es expresión y articulación, y no está “ubicada” en la conciencia como algo oculto en el cerebro humano²⁵, ni como algo más allá de la mente con sus propias leyes causales. La vida cultural es la epigénesis de los contenidos de los mismos juicios o creencias empíricas, y lo que el mundo puede ser como justificación, no está más allá de lo que la cultura posibilite. La mente se hace, entonces –sustituyendo la idea de McDowell de lo conceptual por el mundo simbólico–, en tanto es cultural, no en tanto contenga algo así como una dirección a objetos físicos, fenómenos naturales o hechos objetivos fuera de toda significación cultural. Con un giro cultural es tal vez lo que nuestro autor quiere mostrar al decir que las capacidades conceptuales entran en acción ya en la experiencia, haciendo que el mundo ejerza una influencia racional sobre nuestros pensamientos, y borrando con esto la imagen de un límite externo; que la experiencia tiene ya un sentido simbólico y esto la autoriza a influir racionalmente sobre cualquier creencia o juicio empírico, por lo que no hay algo más allá de lo que los conceptos puedan decir en tanto articuladores de la experiencia. Algo que convierte a la experiencia constitutiva en un hecho no pasivo, sino en una realidad dinámica sobre la cual se nos abren las cosas en tanto cosas, y en tanto son como son.

25 MUNÁRRIZ, Luis, *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Ediciones Anthropos, Barcelona, 2005.

Sin embargo, nuestro giro epistémico-cultural no es algo que esté justificado en su posición, por lo que, a falta de este supuesto, algunas afirmaciones son insostenibles. Primero, aquella en la que señala que el carácter conceptual de la experiencia supone una fuerza racional; segundo, que tal fuerza racional justifica nuestras creencias o juicios empíricos. Si asumimos tal giro, se hace innecesario suponer un carácter racional a la experiencia –constitutiva–, pues en tanto esta se presenta como la emergencia simbólica de un sentido del mundo, abarca todo el ámbito de la vida humana y no sólo el pensamiento, también las acciones. Además que, en su carácter simbólico y de principio, emerge como portadora de sentidos y no de razones. Se hace necesario, en tal sentido, distinguir muy explícitamente la noción de experiencia en el contexto de lo que Wittgenstein llamó: *certeza*; y muy en una línea antropológica: *certeza cultural*²⁶. Y por demás, mostrar una clara distinción entre este constructo y la noción de saber –o tentativas de conocimiento–. Aunque por momentos consiente la idea de la experiencia dentro del espacio lógico de las razones para referirse al conocimiento, en instantes habla de la experiencia como constitución del mundo, sin considerar la distinción wittgensteineana entre saber y certeza²⁷.

Por ello, nos parece importante preguntarnos, como McDowell no lo hace: ¿en qué horizonte de la experiencia nos estamos colocando para interrogarnos sobre la mente y la cultura?, pues no es lo mismo preguntarnos por ellos en el espacio constitutivo de la vida que en el espacio justificativo del conocimiento. En fin, esto es algo que una epistemología culturalmente orientada nos puede dar respuesta.

26 Para una revisión de dicho concepto, véase: BALZA GARCÍA, Rafael, “De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos: la cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología desde Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 74, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2013, pp. 43-70.

27 Al respecto, véase: MCDOWELL, p. 96.



¿Realidad carnal o realidad virtual? Los hilos invisibles de la corporeidad

SALAS COHEN, Gerardo

*Universidad Católica Cecilio Acosta
Círculo Wittgensteineano
gsalas@unica.edu.ve
Maracaibo - Venezuela*

Resumen

En el trabajo se presenta un análisis filosófico sobre la condición corporal del sujeto desde una perspectiva postdualista, además de categorías y nociones expuestas por la neurociencia y *CTS* (Ciencia, Tecnología y Sociedad) en las que se evidencia que la función corpórea consiste en ir integrando la información a medida que esta va siendo percibida. Así, la noción de cuerpo total no desaparece ante la realidad virtual, por lo que no habrá una desconexión entre el cuerpo que se hace presencia en el mundo físico y el cuerpo que se inserta en el mundo virtual, no obstante, se modificarán significados de nociones como tiempo, espacio, intención, presencia y contexto.

Palabras clave: Corporeidad, postdualismo, cerebro-mente, realidad virtual.

Carnal Reality or Virtual Reality? The Invisible Threads of Corporeality

Abstract

In this paper a philosophical analysis is presented about the corporal condition of the subject from a postdualist perspective as well as notions explained by neuroscience and *STS* (Science, Technology and Society) in which the corporeal functions will be evident and it will consist in integrating information while it is perceived. Thus, the notion of

total body does not disappear in virtual reality, so there will not be a disconnection between the body that is present in the physical body and the body that is inserted in the virtual reality. Nevertheless, the meaning of notions such as time, space, intention, presence and context will be modified.

Key words: Corporeality, postdualism, brain-mind, virtual reality.

I

Una vez superado el dualismo cartesiano se presenta la postura postdualista como caracterización de una novedosa concepción de la corporeidad; sin embargo, no ha terminado de profundizarse esta cuando aparecen retos como el de la realidad virtual y los avances de la neurociencia, por lo que sus postulados deben repensarse.

El propósito de este trabajo se enmarca en un proyecto mucho más amplio y detallado, que persigue profundizar, desde una reflexión filosófica, la concepción antropológica de nuestro futuro próximo frente a cualquier prognosis o futurología científica; las cuales proyectan para el ser humano venidero los objetivos del ser humano actual, sin tener en cuenta las necesidades y transformaciones que está viviendo.

Constatamos cómo los seres humanos transmutamos vertiginosamente en criaturas sensiblemente diferentes gracias al impacto de la tecnología masiva. Desde el punto de vista biológico se encamina, como lo advierte Donna Haraway¹, hacia el modelo cyborg, síntesis entre máquina y carne, generada por las prótesis médicas y trasplantes, o también chips implantados en el cuerpo para manejar computadores, etc. Pensemos por ejemplo en la popularización de la cirugía

1 Donna Haraway (Denver, Colorado, 1944), es una destacada investigadora sobre la relación amor/odio entre personas y máquinas estimulando el debate en áreas como primatología, filosofía y biología del desarrollo. Es profesora del programa de Historia de la Conciencia en la Universidad de California y autora de *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (1989) y *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (1991), un destacado texto en la teoría de las políticas del ser post humano, el cyborg, y la interacción hombre máquina.

estética, las operaciones de cambios de sexo, las terapias de alargamiento vital, la clonación de miembros humanos, la eugenesia, entre otros, los cuales pueden convertirnos prácticamente en seres humanos a la carta, post humanos y transgénicos.

En este intento por buscar vías de aproximación, o como hemos dicho en el título: identificar esos hilos invisibles de la corporeidad, recurrimos a la postura postdualista, como un intento reflexivo acerca de la corporalidad del sujeto, desde la que se muestra la realidad humana como la de un cuerpo-carne, lo que implica pensar lo humano como constitución de mundo. Desde esta visión es posible relatar, pensar y explicar el cuerpo haciendo referencia al mundo en virtud de que la condición corporal es poseedora de una intencionalidad y de una puesta de la conciencia en el mundo.

En el postdualismo el cuerpo se convierte en la primera condición de la percepción en tanto que condición de posibilidad de la especialidad. En este sentido, el cuerpo es la expresión del comportamiento, por tanto, de la subjetividad y condición de posibilidad de todas las operaciones expresivas, incluyendo el pensamiento². Una postura postdualista asume entonces la corporeidad como la cohesión de conciencia-mundo, entendida esta como cuerpo cognoscente, expresando así que lo primordial es el “cuerpo vivido”.

Por tanto, esta postura se opondrá a cualquier distinción de tipo dualista, ya sea psico-física o de res cogitans/res extensa o de en sí/para sí, porque mente-cuerpo es unión que se expresa en distintos niveles de comportamiento. Cuerpo sin carne, cuerpo como edificio químico, cuerpo como conjunto de tejidos, cuerpo-mente (conciencia), función del cerebro, cuerpo como identidad, cuerpo como estructura genética, son todos reduccionismos bajo la visión de esta concepción, ello en virtud de no considerar que primero es lo vivido y luego lo pensado.

2 El pensamiento, desde esta perspectiva es fundamentalmente expresión y no solo una coincidencia consigo mismo.

La disociación entre psique y cuerpo, es una concepción heredada de la cultura, que nos ha impedido ver la conciencia como una propiedad intrínseca que aúna tanto al movimiento cerebral como al corporal con su medio ambiente. Esta nueva perspectiva nos permite decir que en la percepción de la condición corporal del sujeto, el racionalismo kantiano se une al empirismo de Locke.

En la actualidad, las nuevas investigaciones neurofisiológicas y las nuevas perspectivas neurocientíficas junto a las CTS³ extreman la postura sobre la condición corporal del sujeto como una actividad poética, como ya lo había expresado desde el ámbito filosófico Merleau-Ponty: “El mundo está todo al interior y yo estoy todo el exterior [...] cuando oigo una melodía, es necesario que cada momento esté ligado al siguiente.”⁴ De esta manera, según nuestra postura, la función del organismo humano se parece más a la espontaneidad de los músicos de jazz, en el sentido de que el cuerpo, al igual que los jazzistas, van integrando la información a medida que esta es percibida.

La visión filosófica aquí presentada sobre la condición corporal del sujeto (corporalidad) evidencia que con este tipo de propuestas anticiparon la reflexión teórica sobre la vertiente holística del saber que la neurociencia, las CTS y la tecnología han ido re-frendando con sus descubrimientos sobre la relación entre mente-cerebro y cuerpo y sin embargo, surge la expectativa de esta visión ante la experiencia del mundo virtual.

II

En trabajos anteriores me he referido a estos asuntos desde una perspectiva filosófica fundamentada en las obras de autores como Ludwig Wittgenstein y Maurice Merleau-Ponty⁵. En este caso traigo

3 Ciencia, Tecnología y Sociedad.

4 Cfr. MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona Quinta Edición. Julio 2000 p. 416.

5 SALAS, Gerardo.: «Taller de Reflexión Filosófica. De la confianza en el saber a las redes de la comprensión» 25º Ciclo de Ponencias del *Círculo Wittgensteineano*. Maracaibo-Venezuela. 03 y 04 de marzo de 2015. VI Jornadas de Investigación UNICA 2015. *Cultura de Paz y Fraternidad*. Homenaje al Dr. Antonio Pérez Estévez. Maracaibo-Venezuela. 04 y 05 de noviembre de 2015.

a consideración la obra de Antonio Damasio: *Y el cerebro creó al hombre*⁶, específicamente el capítulo IV: titulado: *El cuerpo en la mente*. En este apartado se extraerán algunas de las ideas más relevantes expuestas por este autor quien, desde su visión neurocientífica, evidenciará que lo relevante en el sujeto total está en el cerebro y no solo en relación al cuerpo. Nuestro trabajo será identificar posibles conexiones entre las ideas filosóficas y la neurociencia conectando ambas posturas con las propuestas postdualistas.

En este apartado IV el autor nos dice que: "...los cerebros complejos como los de los seres humanos elaboran de manera natural, con mayor o menor detalle, mapas explícitos de las estructuras que componen el cuerpo propiamente dicho. Por lo que...los cerebros que elaboran mapas tienen la capacidad de introducir literalmente el cuerpo como *contenido* en el proceso de la mente. Gracias al cerebro, el cuerpo se convierte en un tema natural de la mente."⁷

De esta manera, parece indicarnos que no existe una dicotomía entre lo que solemos llamar el sí mismo como objeto y el sí mismo como sujeto, sino que el sí mismo, es decir, la conciencia en relación con el cuerpo físico, están en una especie de estado de continuidad y progresión, de forma que ambos se fundamentan mutuamente: "...ni el cerebro en su conjunto ni las células individuales pretenden deliberadamente nada con su comportamiento pero parece como si lo pretendieran. Esta es una razón de más para rechazar el abismo intuitivo entre el mundo mental y el mundo físico."⁸

En consonancia con lo antes expuesto podría decirse entonces que: "..., la representación del mundo exterior al cuerpo sólo puede entrar en el cerebro a través del propio cuerpo, a saber, a través de su superficie."⁹ siendo esto así, el cuerpo y el entorno que lo

6 DAMASIO, Antonio.: *Y el cerebro creó al hombre*. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo? Cap. IV: *El cuerpo en la mente*. Ediciones Destino, Colección Imago Mundi. Volumen 182. Trad. Ferran Melé Ortí. 1ra Edición. Barcelona. España. Octubre 2010. Pág. 147-172. En adelante: *YCCH*.

7 *YCCH*. p.147.

8 *YCCH*. p.149.

9 *YCCH*. p.150.

rodea interactúan entre sí y las modificaciones que esa interacción produce en el cuerpo llegan a ser cifrados como mapas en el cerebro; por lo tanto, la mente conoce el mundo exterior a través del cerebro, pero es igualmente cierto que el cerebro solo puede ser informado a través del cuerpo.

Uno de los conceptos a los que constantemente recurre el autor es al de *sí mismo*, al respecto nos dice que: "..., el cerebro consigue crear el componente crítico de lo que se convertirá en la identidad reflexiva, del *sí mismo*..., las estrechas relaciones del cuerpo y el cerebro son esenciales para comprender algo que tiene una importancia fundamental en nuestras vidas: las sensaciones corporales espontáneas y los sentimientos de las emociones."¹⁰

El cerebro es pues, una parte del cuerpo, pero con una condición particular, a saber: forma parte del cuerpo que puede comunicarse con cualquier otra parte del cuerpo, y con él, cualquier otra parte del cuerpo se comunica. Por ello, Damasio expresa: "estoy convencido de que hablar meramente de comunicación entre cuerpo y cerebro es no comprender la cuestión."¹¹

Siguiendo su recorrido el autor muestra que en la actividad cerebral se recrea de manera permanente cierta versión del cuerpo. "Así, en el cerebro se imita la heterogeneidad del cuerpo, lo que es una de las pruebas más claras de que el cerebro tiene como referente de su actividad al cuerpo."¹² En última instancia, el cerebro podrá también transformar los estados corporales y, de una manera aún más asombrosa, *simular* estados corporales que aún no han ocurrido.

Otro de los conceptos significativos a los que alude Damasio en este apartado es el de *simulación*. La comunicación cuerpo-cerebro, nos dice: "se efectúa en los dos sentidos, del cuerpo al cerebro y del cerebro al cuerpo. Las dos direcciones que sigue la comunicación, sin embargo, apenas son simétricas."¹³ En este sentido,

10 YCCH. p.151.

11 YCCH. p.152.

12 YCCH. p.152-153.

13 YCCH. p.154.

las señales aferentes que van del cuerpo al cerebro le permiten crear y mantener actualizado su documental multimedia sobre el cuerpo, así mismo el cuerpo alertará al cerebro de los cambios importantes que se produzcan en su estructura y estado.

La metáfora de la danza le servirá para explicar cómo el cuerpo y el cerebro se hallan inmersos en una interacción continua por lo cual los pensamientos que son implementados en el cerebro pueden inducir estados emocionales que son implementados en el cuerpo, mientras que el cuerpo puede cambiar el paisaje del cerebro y, de este modo, el sustrato que sustenta los pensamientos, entonces: “Los estados cerebrales, que se corresponden a ciertos estados mentales, hacen que se produzcan estados corporales particulares.”¹⁴ Es así como los estados corporales son cifrados en mapas en el cerebro e incorporados a los estados mentales en curso.

La *simulación* consistirá pues en aquella acción del cerebro dentro de las regiones somatosensoriales, simulando ciertos estados corporales como si en realidad ocurrieran; y dado que “la percepción de cualquier estado corporal se halla enraizada en los mapas corporales de las regiones somatosensoriales, percibimos el estado corporal como algo que realmente ocurre, aunque no sea así.”¹⁵

Para ilustrar este complejo proceso el autor presenta el siguiente ejemplo: “cuando nuestros ojos están a punto de moverse hacia un objeto situado en la periferia de nuestro campo de visión, la región visual del cerebro es alertada del inminente movimiento y está preparada para suavizar la transición al nuevo objeto sin generar borrosidad. Dicho de otro modo, la región visual está en condiciones de anticipar la consecuencia del movimiento. Simular un estado corporal sin producirlo en realidad contribuye a reducir el tiempo de procesamiento y a ahorrar energía.”¹⁶

14 YCCH. p.157.

15 YCCH. p.165.

16 YCCH. p.165-166.

Otro hallazgo relevante presentado por Damasio es el de las neuronas espejos, las cuales son, de hecho, “el dispositivo de simulación corporal fundamental. La red en la que esas neuronas se hallan incrustadas plasma conceptualmente su hipótesis del sistema de «bucle de simulación corporal»: el «como si», la simulación en los mapas corporales del cerebro de un estado que en realidad no está teniendo lugar en el organismo.”¹⁷ En definitiva, el sistema de «bucles de simulación corporal» presente en cada organismo será el precursor del funcionamiento de las neuronas espejo.¹⁸ Este sistema de simulación aplicado a los demás no se habría desarrollado, según el autor, de no haber sido primero un sistema de simulación del cerebro aplicado al propio organismo.

Como resultado del descubrimiento anterior se concluye que: cuando somos testigos de la acción de otro, nuestro cerebro somatosensorial adopta el estado corporal que adoptaríamos si fuéramos nosotros los que actuáramos, y lo hace, muy probablemente, no a través de patrones sensoriales pasivos, “sino a través de una activación previa de las estructuras motoras –dispuestas para la acción aunque no permitiéndoles actuar aun–, y en algunos casos a través de una activación motora real.”¹⁹

Para que se cree una identidad reflexiva es esencial que el cuerpo de un organismo dado pueda representarse en el cerebro. Pero la representación del cuerpo que hace el cerebro tiene otra consecuencia importante, a saber: dado que podemos representar nuestros propios estados corporales podemos también simular los estados corporales equivalentes de los demás. Con posterioridad la relación que hemos establecido entre nuestros propios estados corporales y la significación que ha adquirido para nosotros, se puede transferir a los estados corporales simulados de los demás, punto en el que podemos atribuir una significación comparable a la simu-

17 YCCH. p.167.

18 YCCH. p.169.

19 YCCH. p.168.

lación. Dice Damasio: “La gama de fenómenos que denota la palabra «empatía» debe mucho a esta configuración.”²⁰

III

Luego de esta breve presentación sobre algunas ideas expuestas por Antonio Damasio, pasaremos a establecer algunas conexiones entre la visión neurocientífica, la realidad virtual y algunas posturas filosóficas que nos permitan fundamentar nuestra meditación postdualista.

Desde la modernidad y hasta fines del siglo XX, se ha afianzado la propuesta de un sujeto desencarnado ignorando así la condición corporal del sujeto; prueba de ello son la crítica que se hace a la globalización como fenómeno de ruptura con lo individual y específico. En el prólogo de su libro *En el enjambre*, Byung-Chul Han dice: “Somos programados de nuevo a través de este medio reciente (medio digital), sin que captemos por entero el cambio radical de paradigma. Cojeamos tras el medio digital, que, por debajo de la decisión consciente, cambia decisivamente nuestra conducta, nuestra percepción, nuestra sensación, nuestro pensamiento, nuestra convivencia. Nos embriagamos hoy con el medio digital, sin que podamos valorar por completo las consecuencias de esta embriaguez. Esta ceguera y la simultánea obnubilación constituyen la crisis actual”²¹.

En el cuestionamiento a un individualismo egocéntrico en detrimento de lo social, el surgimiento de la multidisciplinariedad, el auge del multiculturalismo, el desarrollo y avance científico-técnico, el redescubrimiento de culturas milenarias y la búsqueda de sabidurías que se consideraron en otros tiempos supersticiones subyace una problemática más profunda y es el planteamiento acerca del otro y lo otro.

20 YCCH. p.169.

21 BYUNG-CHUL Han: *En el enjambre*. Herder Editorial. Traducción Raúl Gabás. 1.º Edición digital, Barcelona. 2014. p. 6.

Más allá del propósito de reconocerlo, respetarlo, valorarlo, la experiencia del otro y de lo otro es siempre conflictiva, sobre todo cuando es auténticamente un otro. Tradicionalmente, tanto en la filosofía occidental como en otros tipos de pensamiento, la referencia al otro se da desde una lógica de lo idéntico²². Esta actitud anula la discusión pero sacrifica al otro en aras del mismo.

La referencia al otro supone pues la referencia al uno que en la modernidad se torna autoreferencia, el sujeto se presenta a sí mismo desde la lógica de una conciencia reflexiva como el autoreferente: el que se sabe, se define, se decide, se norma. Como dice Merleau-Ponty: “El cuerpo no es, pues, un objeto... No dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo...”²³ por tanto, el cuerpo es condición de la existencia humana, es un símbolo que expresa la unidad total de la persona, fundamento teórico para una visión holística del ser humano.

La propuesta filosófica Merleau-Pontyana a estas cuestiones nos parece pertinente y relevante porque plantea la realidad humana como la de un cuerpo-carne. Esto implica dejar de lado un cuerpo-yo y comenzar a pensar al humano como cuerpo del y en el mundo. Es decir, el cuerpo no solo está volcado al mundo, o es dependiente de él, sino más que eso, es mundano; lo cual significa que no es posible pensar, explicar, relatar ninguna de sus actitudes sin referencia al mundo. Dice Merleau-Ponty: “Es de esta forma que el cuerpo expresa la existencia total, no porque sea su acompañamiento exterior, sino porque esta se realiza en él. Este sentido

22 El **principio de identidad** es un principio clásico de la lógica y la filosofía, según el cual toda entidad es idéntica a sí misma. Por ejemplo, Julio César es idéntico a sí mismo (a Julio César), el Sol es idéntico a sí mismo, esta manzana es idéntica a sí misma, etc. El principio de identidad es, junto con el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido, una de las leyes clásicas del pensamiento.

23 MERLEAU-PONTY. M.: *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona Quinta Edición. Julio 2000 p. 215.

encarnado es el fenómeno central del cuerpo y espíritu, signo y significado son unos momentos abstractos.”²⁴

Ser cuerpo es encontrarse siendo mundo, en un estado previo al de sujeto y objeto, como un entretelado de percepciones, deseos, inclinaciones, intuiciones, simpatías y rechazos. Ser cuerpo permite “reconocerse”, “intuirse”, “descubrirse” uno, aunque esta unidad es siempre implícita y confusa. El cuerpo es siempre algo diferente de lo que es, es sexualidad y libertad, naturaleza y cultura, pura apertura y “fuerza de choque”²⁵ en la medida en que es lo que ve y lo que toca “no es ni tangible ni visible”,²⁶ o mejor aún, es vidente y visible en el mismo acto de fusión con lo sentido.

El hombre cuerpo no es un “sí mismo por transparencia, como el pensamiento, [...] sino por confusión, narcisismo, inherencia del que ve con lo que ve, del que toca con lo que toca, del que siente con lo sentido, un sí mismo atrapado entre cosas que tiene una cara y una espalda, un pasado y un futuro”.²⁷ Esto no solo cuestiona al sujeto sino al principio de identidad asociado con él. El cuerpo se va constituyendo como tal en la medida en que el mundo “se hace” mundo. La negación del cuerpo objetivo, instrumento de un sujeto, precipita, desde una lectura subjetivista, a considerar los actos como “impersonales”.

Pero acaso ¿No soy yo quien piensa, quiere, sueña, ama, odia? ¿Y no es esto inseparable de un yo? ¿De un cuerpo yo?²⁸ ¿No se trata acaso de un sujeto “encarnado”? ¿O es más bien una carne sujeta a un mundo? ¿Y quién habla, yo o el mundo? Y este sujeto encarnado, sujeto cuerpo, ¿es un sujeto real? Si yo soy carne, soy mundo. En realidad estas preguntas nacen de la idea de que las condiciones del sujeto están asociadas a algo diferente del cuerpo.

24 MERLEAU-PONTY. M.: *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona Quinta Edición. Julio 2000 p.183.

25 *Ibid.* p. 231.

26 *Ibid.* p. 18.

27 MERLEAU-PONTY. M.: *L Espirit*. 19.

28 MERLEAU-PONTY. M.: *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona Quinta Edición. Julio 2000 p. 453.

Es a propósito de estas cuestiones que acudimos a la noción de carne de Merleau-Ponty, cuya propuesta fenomenológica tiene que ver con una intencionalidad histórica y espacial que constituye sentido, que si bien no puede pensarse sin un yo, tampoco puede pensarse asociando ese yo al sujeto por lo que el cuerpo se abre así a una subjetividad diferente que establece una especie de “pacto originario” que hará inmediatamente significativos ciertos aspectos del mundo, sin haber intervenido personalmente en su elaboración.

Es percibiendo como se hará la “posesión” del mundo por medio de un pensar intencional operante. Esta intencionalidad es un movimiento de relación con el mundo no mediatizado por representaciones, cuyo resultado no es un conocimiento sino una relación simple o múltiple, gestual y comportamental con aquello que puebla el mundo.

Al no poder permanecer en esta alternativa de no comprender nada acerca del sujeto o de no comprender nada acerca del objeto, Merleau-Ponty expresa: “Veremos que el propio cuerpo rehúye, en la misma ciencia, el tratamiento que se le quiere imponer. Y como la génesis del cuerpo objetivo no es más que un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo vinculan a su contexto inmediato y nos revelará, finalmente, tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido.”²⁹

Esta reflexión nos parece que encaja claramente con lo expresado antes por Damasio; en tanto que, la percepción del otro se da en el encuentro con otro, bajo la forma de su cuerpo-carne como fenómeno del mundo, el otro es otro cuerpo-carne presente, es “acontecimiento carnal”. Percibimos entonces la alteridad como “presentación” de algo que nos parecía ausente. Así, la identidad del otro me es dada como una presencia donde se “entrelazan” nuestras carnes, es decir, un entre-nosotros.

29 MERLEAU-PONTY. M.: *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona Quinta Edición. Julio 2000 p. 91.

El cuerpo se presenta entonces como un pliegue del *ser* que puede hacerse y deshacerse, es una bisagra del mundo, pero ése ser es la carne, es decir una realidad dinámica que en su proceso intencional va diferenciando al sujeto y separándolo como diferente gracias a su propia acción. El cuerpo es definitivamente algo que se va haciendo en el dinamismo de su relación con el mundo.

Hay una frase significativa dentro de la filosofía de Merleau-Ponty: “yo soy un cuerpo”³⁰ esta consideración nos permite decir que tanto en Merleau-Ponty (desde una reflexión filosófica), como en Antonio Damasio (desde la neurociencia) se evidencia un intento por alejarse de la concepción tradicional propuesta por las ciencias en general. Ahora podemos ver cómo ambos separan la corporalidad de la anatomía y la fisiología, considerando al cuerpo humano en su carnalidad propia, sin ignorar ambas.

IV

La aparición pública del músico, artista y primer cyborg reconocido legalmente por un gobierno: el británico Neil Harbisson³¹ nos permite mostrar lo que hemos venido reflexionando en los apartados anteriores. En una entrevista publicada en *youtube* Neil Harbisson se presentó así: “Me llamo Neil Harbisson me identifico como un cyborg y soy un artista cyborg, o sea, me identifico con un cyborg que es la unión entre cibernético y organismo. Para mí yo no estoy ni usando, ni llevando tecnología, sino que soy tecnología.”

Harbisson nació con una condición visual que se llama acromatismo, que es ver el mundo en blanco y negro, Neil ve en escala de gris y cuando supo que no podía ver los colores empezó a crecer su curiosidad por poder percibir el color, por lo que se implantó una antena en la cabeza que le permite *escuchar las frecuencias de*

30 MERLEAU-PONTY. M.: *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona Quinta Edición. Julio 2000 p. 90.

31 *Neil Harbisson: músico, artista y primer cyborg reconocido legalmente por un gobierno*. Publicado por *one* el 3 enero de 2016, en: <http://one.elpais.com>, *youtube*: <http://bit.ly/1JHCOQ1>

los colores que tiene delante de él “lo bueno de *escuchar el color* es que me permite percibir más colores que los visibles, por lo tanto, va desde infrarrojos hasta ultravioleta...”³²

Un dato impactante y revelador sobre la integración entre realidad carnal y realidad virtual a la que hemos hecho referencia en este trabajo se muestra en las siguientes palabras: “El momento en que noté que mi cerebro había cambiado fue cuando empecé a soñar en color. Al cabo de cinco meses de escuchar colores, el cerebro empezó a recrear el sonido del color, por lo tanto, cuando sueño el cerebro crea exactamente la misma sensación que lo que crea el software. A partir de este momento fue cuando dejé de diferenciar el software de mi cerebro y cuando empecé a sentirme cyborg.”³³

Para Neil Harbisson los humanos estamos en transición al cyborg biológico, considera que ya mucha gente es un cyborg psicológico, y ello se puede notar en el lenguaje, dice que hace 15 a 20 años la gente decía: “mi móvil no tiene batería”, ahora mucha gente dice: “me estoy quedando sin batería”. Este sentido de decir: “me estoy quedando sin batería” como si uno fuera el móvil, ya es una señal de esta unión psicológica entre la tecnología y nosotros, es decir, estamos empezando a perder la diferencia entre qué somos nosotros y qué es la tecnología.

El filósofo Byung-Chul Han habla de estar en la presencia de un nuevo *giro digital*, en su texto: En el *enjambre* refiere cómo Flusser exige una nueva antropología de lo digital en la que nosotros ya no somos “sujetos de un mundo objetivo dado, sino proyectos de mundos alternativos”³⁴ en los desaparece la distinción entre arte y ciencia, ambos son un proyecto.

32 Neil Harbisson: *músico, artista y primer cyborg reconocido legalmente por un gobierno*. Disponible en: <http://one.elpais.com>, youtube: <http://bit.ly/1JHCOQ1> Consultado el 3 enero de 2016.

33 Ibidem.

34 BYUNG-CHUL Han: *En el enjambre*. Herder Editorial. Traducción Raúl Gabás. 1ª. Edición digital, Barcelona. 2014. p.50.

Testimonios como el de Neil Harbisson evidencian los hilos invisibles entre la realidad carnal y la realidad virtual los cuales han sido profetizados por la filosofía y develados cada vez más por la neurociencia y las CTS. Las sorprendentes vivencias de los cyborg de posibilitar la interpretación de un color como música, así como la expansión de la percepción de la realidad en múltiples e infinitas maneras cuestionan conceptos fundamentales sobre los que fundamentamos la comprensión de nuestro mundo.

RESEÑA DE AUTORES

YGOR FUENTES URDANETA

Magíster y Licenciado en Filosofía (Universidad del Zulia). Docente - Investigador de pre y postgrado en Filosofía de la Universidad Católica Cecilio Acosta y de la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela). Es Miembro Fundador – Secretario del *Círculo Wittgensteineano – Maracaibo / Venezuela*. Actualmente, sus áreas principales son: epistemología, filosofía del lenguaje y lenguas clásicas. Ha sido ganador del Premio Nacional de Filosofía “Federico Riu” (Novena Edición, 2006) en la Categoría: Tesis de Licenciatura: *La contextualización del conocimiento como desenlace en la filosofía de Wittgenstein*; y autor de diversas ponencias, conferencias y publicaciones en revistas arbitradas nacionales e internacionales, participando en encuentros filosóficos en países como Venezuela, México y Colombia.

SABINE KNABENSCHUH

Doctora en Filosofía (Universidad Central de Venezuela) y *Magister Artium en Filología* (Universität zu Köln, Alemania). Profesora Titular Emérita de la *Universidad del Zulia* (Maracaibo, Venezuela), como Investigadora-Docente de pre y postgrado en Filosofía. Es Fundadora-Coordinadora del *Círculo Wittgensteineano-Maracaibo/Venezuela*. Actualmente, sus áreas principales son: *Wittgenstein, filosofía del lenguaje, epistemología y filosofía de la cultura*. *Perteneció durante quince años al (ya no existente) Programa de Promoción del Investigador de Venezuela*, y ha recibido numerosos premios como investigadora. Ha sido conferencista o ponente en aproximadamente sesenta encuentros filosóficos en Venezuela, Colombia, México, Perú, Chile, Argentina y España. Es coeditora (con Ángel Muñoz García) de *Antonio José Suárez de Urbina: Cursus Philosophicus* (Toluca, México, 2000),

autora de *Epistemología wittgensteineana: las 'Observaciones filosóficas'* (aún inédito) y autora de más de cincuenta artículos en publicaciones especializadas de Venezuela, Colombia, México, Perú, Argentina, Brasil, España y Alemania.

LINO LATELLA CALDERÓN

Magíster y Licenciado en Filosofía (Universidad del Zulia). Docente - Investigador de pre y postgrado en Filosofía de la Universidad Católica Cecilio Acosta y de la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela). Es Miembro del *Círculo Wittgensteineano – Maracaibo / Venezuela*. Actualmente, sus áreas principales son: hermenéutica, ética y filosofía política. Ha sido autor de diversas ponencias, conferencias y publicaciones en revistas arbitradas, entre las que destacan: “El modo de comprensión en la estética: una aproximación entre Wittgenstein y Gadamer” (11° Ciclo de ponencias del *CW* /Tertulia Filosófica “El mundo humano, o: las dimensiones de saberes y prácticas”, Universidad del Zulia, 10 de noviembre de 2010); y “Wittgenstein: una perspectiva de comprensión y de búsqueda de sentido en el marco de las diferencias inter – culturales como prácticas y formas de vida” (*Revista de Filosofía*, 79, LUZ, Maracaibo, 2015).

MANDY TORO ANDARA

Magíster en Filosofía, Licenciada en Artes plásticas (Universidad del Zulia) y Licenciada en Psicología (Universidad Rafael Urdaneta), con estudios de psicoanálisis y filosofía de la cultura en la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente residenciada en Francia y prestando servicios en la *CROIX-ROUGE FRANCAISE*. Es Miembro Fundador – Externo del *Círculo Wittgensteineano – Maracaibo / Venezuela*. Sus áreas principales de investigación son: el arte, el psicoanálisis lacaniano y la filosofía del lenguaje. Ha sido autora de diversas ponencias, conferencias y publicaciones en revistas arbitradas nacionales e internacionales, participando en numerosos encuentros filosóficos y artísticos en países como Venezuela, Francia, España y Ecuador.

VÍCTOR J. KREBS

Doctor en Filosofía (Universidad de Notre Dame), Profesor Titular del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro Externo del *Círculo Wittgensteiniano – Maracaibo/Venezuela*. Actualmente, sus áreas principales son: Wittgenstein, filosofía del lenguaje, filosofía de la psicología, filosofía de la tecnología, cine y psicoanálisis. Ha sido autor de diversas ponencias, conferencias y publicaciones, entre las que destacan: Autor de *Del alma y el arte* (Caracas, 1998); *La recuperación del sentido* (Caracas, 2007); *La imaginación pornográfica* (Lima, 2014).

RAFAEL BALZA GARCÍA

Magíster en Antropología, en Filosofía y Licenciado en Filosofía (Universidad del Zulia). Docente – Investigador de pregrado de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPRGR y de la Universidad Católica Cecilio Acosta. Miembro Fundador del *Círculo Wittgensteiniano – Maracaibo / Venezuela*. Actualmente, sus áreas principales son: epistemología, antropología, análisis cultural y etnoepistemología. Ha sido autor de diversas ponencias, conferencias y publicaciones en revistas arbitradas nacionales e internacionales, entre las que destacan: su participación como conferencista en el Simposio Anual del Grupo Venezolano de Historia y Sociología de la Ciencia, (Caracas, diciembre de 2015). Y artículos como: “La cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología desde Wittgenstein”, (en *Revista de Filosofía*, LUZ, Maracaibo, 2014); y “Pensando el contexto. La cultura como realización epistémica” (en *Revista Intersticios*, México D.F., 2014).

GERARDO SALAS COHEN

Magíster en Filosofía (Universidad del Zulia), Licenciado en Filosofía y Educación (Universidad Católica Cecilio Acosta). Docente – Investigador de pre y postgrado de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad Católica Cecilio Acosta (Maracaibo, Venezuela). Es Miembro Fundador del *Círculo Wittgensteiniano -*

Maracaibo / Venezuela. Actualmente, sus áreas principales son: nociones wittgensteineanas, temas de epistemología, antropología y filosofía de la tecnología. Ha sido autor de diversas ponencias, conferencias y publicaciones en revistas arbitradas nacionales e internacionales, entre las que destacan: “Lo real y lo posible: una relectura epistemológica desde las culturas”. En *Revista de Filosofía*, LUZ, Maracaibo, 2015.



Índice Acumulado 2000-2016

- ABDELMAGID RAJAN, Nachiha. *El estilo de liderazgo del gerente de aula y sus tareas como evaluador*. (Año 15 N° 39/ enero-junio, 2014, pp. 13-23).
- ADAN DE MORILLO, Mary y GUERRA R, Dulce María. *Gerencia del servicio comunitario y competencias sociales del estudiante en universidades privadas de Maracaibo*. (Vol 12, N° 3, 2011, pp. 56-119).
- AGUIAR LÓPEZ, José. *Microespacios organizados para el turismo: "Sistematización de experiencias, un uso nuevo de las cosas conocidas"*. (Vol. 12, N° 3, 2011, pp. 78-94).
- ALARBID, Samir. Educación, virtud y orden: Estudios tomistas. (Vol. 12, N° 3, 2011, p. 141-169).
- ALARBID, Samir. *El hombre de hoy desde el concepto de existencia de Soren Kierkegaard* (N° 22, 2008, pp. 117-131).
- ALARCÓN PUENTES, Johnny y CALDERÓN OSUNA, Lenín. *Historia de la arqueología de los pueblos primigenios de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo* (Volumen 10, N° 1, 2009, pp. 221-237).
- ALARCÓN PUENTES, Johnny y OLIVAR, Norberto José. *La trampa intelectual de la identidad nacional* (N° 4, 2001, pp. 257-263).
- ALARCÓN PUENTES, Johnny. *Los sin alma se hacen ciudadanos. El indígena de Perijá en el plano jurídico de la nación. 1811-1930* (N°3, 2001, pp. 49-66).
- ALARCÓN PUENTES, Johnny. Marx, *la historia y la dinámica social* (N° 10, 2004, pp. 42-56).
- ALMARZA, Ángel Rafael. Fidelidad y adhesión a la monarquía. *Los donativos patrióticos de la Capitanía General de Venezuela (1808-1810)*. (Vol. 12, N° 1, 2011, pp. 68-97).

- ALVARADO QUILIARQUE, José y MACHADO BOSCAÍN, Isneida. *Aproximaciones a la idea de Dios en la Crítica de la razón pura*. (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 125-146).
- ALVARADO, Mariana. *Una praxis de lectura- escritura sobre el krausismo pedagógico de Carlos Norberto Vergara*. (Año 13 N° 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 34-54).
- AMARO DE CHACÍN, Rosa. *La mediación didáctica en entornos virtuales*. (Vol. 11, N° 3, 2010, pp. 482-499).
- ANDRADE, Gabriel. *Las quemaduras de Judas en dos poblaciones zulianas: Potrerito y La Cañada* (N° 18, 2007, pp. 232-258).
- ANTÚNEZ TORRES, Nereida y MARTÍNEZ DE CARRASQUERO, Cynthia. *Responsabilidad social y ética universitaria: elementos interrelacionados de la Universidad Católica Cecilio Acosta*. (Vol. 11, N° 1, 2010, pp. 183-199).
- ANTÚNEZ TORRES, Nereida. *Responsabilidad social universitaria: un reto histórico de la Universidad Católica Cecilio Acosta* (N° 18, 2007, pp. 310-328).
- ÁÑEZ CASTILLO, María Alejandra. *Aportes a una propuesta de intervención carcelaria desde la ciencia de la acción*. (Año 13 N° 33 /Enero-Abril 2012, pp. 13-33).
- ARAUJO DE VÍLCHEZ, Dalia y FINOL, José Enrique. *Sueño y sintaxis ritual entre los wayuu: análisis de la ceremonia de asilajawaa*. (Vol. 11, N° 1, 2010, pp. 71-106).
- ARBELAEZ GONZÁLEZ, Lucrecia María. *Acercamiento a la problemática cultural latinoamericana* (Volumen 10, N° 1, 2009, pp.15-37).
- ARBELAEZ GONZÁLEZ, Lucrecia María. *La imagen pictórica religiosa colonial venezolana como expresión del derecho misional en Francisco de Vitoria* (N° 5, 2002, p. 115-130).
- ARBELÁEZ GONZÁLEZ, Lucrecia María. *Planteamiento de lo bello y el arte en Platón* (N° 10, 2004, pp. 57-73).
- ARBELAEZ, GONZÁLEZ, Lucrecia María. *El arte en el siglo XIX y principios del siglo XX en la región zuliana*. (Vol 11, N° 3, 2010, pp. 428-440).
- ARRIA, Piero. *La virgen de los sicarios y El desbarrancadero, de Fernando Vallejo* (N° 8, 2003, pp. 158-163).

- ARRIA, Piero. Panorama del cuento venezolano de las últimas décadas del siglo XX (Nº 7, 2003, pp. 155-162).
- ATENCIO, Karina y ALBURQUERQUE, Luis. *Estrategias del discurso contestatario en las canciones de Mario Benedetti*: Un discurso a través del espejo (Nº 17, 2006, pp. 92-210)
- ÁVILA FUENMAYOR, Francisco. *Crítica a la modernidad: el eclipse de la razón*. (Vol 11, Nº 2, 2010, pp. 167-185).
- ÁVILA FUENMAYOR, Francisco. *Neoliberalismo y globalización: de la racionalidad técnica a la relación sujeto- sujeto* (Nº 12, 2005, pp. 89-100).
- ÁVILA, Giovanni. *Ética del facilitador y moral del participante* (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp. 205-220).
- BALZA GARCÍA, Rafael. *En los límites simbólicos de lo pensable. John McDowell y el legado de un dualismo imaginario* (Nº 42, 2016, pp. 98-114).
- BARRETO ACEVEDO, Luis Ángel. *Arthur Schopenhauer: voluntad, inconsciente, estética y literatura en la cultura occidental del siglo XX* (Nº 12, 2005, pp. 141-152).
- BARROS, Carlos. *Historia a Debate, tendencia historio gráfica latina y global* (Nº 8, 2003, pp. 126-138).
- BATTIGELLI, Carla; SALAZAR, Leonor y RIVERO, Carlos. *Una aproximación cognitiva para el procesamiento del discurso escrito en una lengua extranjera*. (Año 14 Nº 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 11-37).
- BATTLE ROIS-MÉNDEZ Francisco Adolfo, FUENMAYOR Jesús Alberto y URDANETA URDANETA Geovanni Antonio. *Gestión del conocimiento en programas de postgrado*. (Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 232-257).
- BERBESÍ, Ligia. *Redes sociales y poder político*. Maracaibo, 1787-1812 (Nº 19, 2007, pp. 178-204).
- BRACHO, Kleeder, CARRUYO, Norcelly, MEJIA, Aquiles, SPLUGA, Marlene y UREÑA, Yan. *Impacto psico-social del profesional: de la zona de confort en la vida universitaria al inhóspito mundo laboral*. (Año 15 Nº 39/ enero-junio, 2014, pp. 127-140).
- BRICEÑO GARCÍA, Henry Enrique; ROMERO PARRA, Bethania; ROMERO PARRA, Nelson y ROMERO PARRA, Rosario Mireya. *Competencias personales del docente universitario en la ges-*

- tión de la educación ambiental*. (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 38-65).
- BORJAS, Carlos. *Modernidad y Universidad: una Mirada Histórica* (N°23, 2008, pp. 36-45).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *Algunas palabras de Eugenio Montejo* (N° 4, 2001, pp. 129-205).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *Elogio a la poesía* (N° 41, 2015, pp. 217-229).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *El amor trágico del joven Werther*. (Año 13 N° 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 223 -229).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *El viaje poético de José Francisco Ortíz* (N° 8, 2003, pp. 107-112).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *Historia y compromiso en "Fiebre" de Miguel Otero Silva* (N° 1, 2000, pp. 199-214).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *Identidad y literatura venezolana* (N° 21, 2008, pp. 141-157).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *Miguel Otero Silva, entre el realismo y la utopía* (N° 3, 2001, pp. 201-211).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *Mitos y símbolos en la poesía de Miguel Hernández*. (Vol 11, N° 3, 2010, pp. 373-388).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *Rimbaud, confesiones de un desesperado* (N° 5, 2002, pp. 157-163).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. *Visiones y encantamientos en la cueva de Montesinos* (N° 2, 2000, pp. 53-61).
- BRAVO HENRÍQUEZ, José Andrés. *Una ética ecológica en Leonardo Boff*. (Año 14 N° 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 197-215).
- BRAVO, María, DELGADO, Ángel, GARCÍA, Donaldo, GUILLÉN, Thawanüi. *La teoría fundamentada y la investigación lingüística: Caminos de encuentro y desencuentro*. (Año 13 N° 33 / Enero-Abril 2012, pp. 164 -163).
- BRICEÑO, Morelba, CARMONA, María, TREQUATTRINI, Irene y VALERA, Gerardo. *El fomento de los valores responsabilidad y solidaridad des de la Filosofía para niños y niñas*. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp. 190-211).
- BRICEÑO-IRAGORRY, Mario. *Pequeño tratado de la presunción* (N° 2, 2000, pp. 171-181).

- BRUNI, Antonio. *El diálogo en el aprendizaje de un idioma extranjero* (Volumen 10 N° 2, 2009, pp. 62-77).
- BUENO MORLES, Adilem y MÁRQUEZ CUAURO, Viviana. *Con sumos culturales mass mediáticos en tiempos de globalización* (N° 6, 2002, pp. 43-57).
- BUSTAMANTE, Verónica y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. *Papá Goriot, una aproximación a su dimensión pasional* (N° 22, 2008, pp. 42-58).
- BÜTTNER, Peter. *A pedagogiada Comunida de de Investigaçãno no contexto da formação humana*. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp. 62-84).
- CABRERA P., Geniber. *John Hawkins: corso contrabandista, pirata y negrero en la Borburata del siglo XVI* (N° 19, 2007, pp. 119-133).
- CADENAS, Sergia. *Sincretismo cultural en dos tradiciones venezolanas*. (Vol. 11, N° 1, 2010, pp. 107-130).
- CALDERA, Fárido. *La Fuerza Armada Nacional: actor y constructor del nuevo orden sociopolítico venezolano (1999-2008)* (N° 23, 2008, pp. 13-35).
- CALDERA, Fárido. *La Nueva Sociabilidad Política en Venezuela: 1992-2002* (N° 7, 2003, pp. 9-23).
- CALDERA, Fárido. *La relación cívico-militar en Venezuela: 1992-2002* (N° 11, 2004, pp. 31-43).
- CALDERA, Fárido. *Pérez Jiménez Vs. Betancourt: el manejo político 1948-1958* (N° 2, 2000, pp. 101-118).
- CALDERA, Fárido; GONZÁLEZ, Luis y ROMERO, Juan. *Gestión pública, gobernabilidad y municipalización. Caso Maracaibo Oeste (2002-2004)*. (N° 14, 2005, pp. 13-40).
- CAMACARO SIERRA, Leriz del V. y GONZÁLEZ GÓMEZ, Rosalinda del V. *La crisis ecológica. Un problema global visto desde una perspectiva local* (N° 22, 2008, p. 79-93).
- CAMACARO SIERRA, Leriz del V.; CALDERA DE UGARTE, Nelly A. y CESTARY COLMENARES, Janet T. *Turismo, recreación y transporte en Maracaibo. Finales del siglo XIX y principios del siglo XX* (N° 20, 2007, pp. 85-108).
- CAMACARO SIERRA, Leriz y GONZÁLEZ GÓMEZ, Rosalinda. *La Vereda del lago: la espacialidad en el paseo costanero* (N° 13, 2005, pp. 89-102).

- CAMACARO, Leriz; MILLANO, Ismar; PRIETO, Elizabeth y RODRÍGUEZ, Maritza. *Valoración del potencial turístico urbano de los recursos culturales y naturales. Caso: Maracaibo, estado Zulia*. (Año 13 N° 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 84 -120).
- CAMACHO, Hermelinda y FONTAINES, Tomás. *Características de una "investigación racional": teorías de Lakatos y Popper* (N° 12, 2005, pp. 129-140).
- CAMACHO, Hermelinda y otros. *Condiciones del espacio físico interior y las áreas de desarrollo para el aprendizaje del niño de edad pre-escolar* (N° 7, 2003, pp. 101-112).
- CAMACHO, Hermelinda; FONTAINES RUIZ, Tomás; FINOL DE FRANCO, Mineira y MEDINA, Jesús. *Los informes de investigaciones: una experiencia didáctica para promover la enseñanza en metodología de investigación* (N° 19, 2007, pp. 309-328).
- CAMPO REDONDO, María. *Reacciones contra transferenciales en orientadores de la violencia familiar* (N° 23, 2008, pp. 75-98).
- CAMPOS, Miguel Ángel. Nota (N° 4, 2001, pp. 267-268).
- CARMONA GRANERO, María. *Investigación ética y educación moral: el Programa de Filosofía para Niños de Matthew Lipman* (N° 12, 2005, pp. 101-128).
- CARMONA GRANERO, María. *La educación y la crisis de la modernidad. Hacia una educación humanizadora* (N° 19, 2007, pp. 134-157).
- CARMONA GRANERO, María y RODRÍGUEZ ACOSTA, Adriana Lorena. *El diálogo filosófico en el Programa de Filosofía para Niños de Matthew Lipman* (N° 9, 2004, pp. 39-61).
- CARMONA GRANERO, María, TREQUATRINI, Irene y VALERA MENDOZA, Gerardo. *La formación docente y la Filosofía para Niños y Niñas*. (Año 15 N° 39/ enero-junio, 2014, pp. 61-74).
- CARRASQUERO GONZÁLEZ, Ángela y FINOL, José Enrique. *Semiótica del espectáculo: contribución a una clasificación de los elementos no lingüísticos del teatro* (N° 18, 2007, pp. 281-309).
- CARRERA DAMAS, Germán. *Lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos* (N° 21, 2008, pp. 225-242).
- CARRERA DAMAS, Germán. *Sobre el conocimiento histórico en la perspectiva del nuevo milenio* (N° 1, 2000, pp. 227-238).

- CARRERA, Gustavo Luis. *Glosa a propósito de Las trampas del amor, de Lilia Boscán de Lombardi* (Nº 23, 2008, pp. 143-148).
- CARRERO P., Mauro A. *Espacialidad y musicalidad en el casco central de Maracaibo* (Nº 13, 2005, pp. 103-130).
- CASTELLANO CALDERA, César y PÉREZ VALECILLOS, Tomás. *Paisajes vacíos y espacio público en periferias desbordadas. Caso: comunidad El Danto, municipio Lagunillas, estado Zulia.* (Año 13 Nº 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 157-180).
- CASTILLO MORALES, Lorena. *Nuevas vías de comunicación: Repercusión en el orden económico-social del occidente venezolano (1925-1930)* (Nº 17, 2006, pp. 138-158).
- CASTILLO, Alexander y RAMÍREZ, Marina. *Factores estructurales y funcionales de las estrategias de enseñanza de la Química.* (Año 13 Nº 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 181 -193).
- CASTRILLO GUERRA, Leonor. *Red teórica en el campo de la educación superior. Aplicación del modelo holístico.* (Año 13 Nº 33 / Enero- Abril 2012, pp. 78-108).
- CAZZATO, Salvador y MACHADO, Benjamin. *Doctrina, poder, concepción y tipos de libertades en la filosofía política de Cecilio Acosta* (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp. 92-104).
- CESTARY, Janet; PETIT, Nereida y RODRÍGUEZ O., Laura. *Una mirada hacia la arquitectura de Maracaibo en los últimos cincuenta años* (Nº 13, 2005, pp. 65-88).
- CELIS, Fátima, JIMÉNEZ FLORES, Thais, RIVAS SÁNCHEZ, Marlon y CAMACHO VALBUENA, Adriano. *Producción de materiales académicos multimedia para estudiantes universitarios* (Nº 41, 2015, pp. 93-104).
- CHELA-FLORES, Godsuno. *El misterio del cambio lingüístico y la lingüística integradora: el caso del español en el área dialectal del Caribe.* (Año 14 Nº 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 13-43).
- CHELA-FLORES, Godsuno. *La memoria corpo-vocal y su incidencia en el habla pública uni- y multidireccional* (Nº 21, 2008, pp. 15-30).
- CHIRINO FERRER, Oneida. *La construcción del pensamiento moral. Reflexiones a partir del Programa de Filosofía para Niños y Niñas.* (Vol 12, Nº 2, 2011, pp. 117-129).

- CHIRINO FERRER, Oneida. *La Filosofía feminista y la filosofía para niñas y niños: dos propuestas dialógicas para la práctica del reconocimiento*. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 96-115).
- CHIRINOS, Añana, FRANCO, Antonio y LEÓN, Florelba. *Análisis semi-lingüístico de las caricaturas de Pedro León Zapata*. (Vol 11, N° 1, 2010, pp. 15-43).
- CHIRINOS, Exequiades. *Nuevas etapas evolutivas de los cibermedios: Caso www.la verdad.com* (N° 17, 2006, pp. 109-137).
- CHIRINOS QUINTERO, Noemí y MENELLA, María Sandra. *El Mono Gramático: realidad ontológica del lenguaje y conciencia espacio-temporal* (N° 41, 2015, pp. 116-138).
- CHIRIVELLA, Manuel (Monseñor). *El proceso de modernización de la UNICA es serio y profesional* (N° 1, 2000, pp. 217-226).
- CLEMENZA, Caterina; FERRER, Juliana y PELAKAIS, Cira. *La calidad como elemento competitivo en las Universidades* (N° 14, 2005, pp. 55-83).
- COLINA, Adeyro y GARCÍA, Julio. *Relaciones de parentesco en la élite maracaibera del Siglo XIX y principios del XX: La familia Lossada* (Volumen 10, N° 1, 2009, pp. 38-162).
- COLMENARES DE EIZAGA, Miriam y ARMAS ALBORNOZ, María. *Investigación y responsabilidad social en la universidad venezolana*. (Vol 12, N° 1, 2011, pp. 52-67).
- COMESAÑA-SANTALICES, Gloria M. y REYES GALUÉ, Katiuska J. *La crisis educativa según Hannah Arendt: Novedad y tradición* (N° 6, 2002, pp. 9-31).
- COMESAÑA-SANTALICES, Gloria M. y SUÁREZ ACOSTA, Javier E. *La casa en la arquitectura. Hacia una visión multidisciplinar* (N° 9, 2004, pp. 11-25).
- COMESAÑA-SANTALICES, Gloria y ARIAS VENEGAS, José Luis. *Fenomenología de la temporalidad en la filosofía de Jean Paul Sartre* (N° 4, 2001, pp. 31-48).
- CONDE TUDANCA, Rodrigo. *Prisión y muerte de algunos sacerdotes católicos durante la dictadura gomecista*. (Vol 11, N° 1, 2010, pp.131-156).
- CORREIA, Teresa y JAIME, Rita, *La escritura como proceso metacognitivo: Algunos resultados en la II Etapa de Educación Básica*. (Año 14 N° 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 92-121).

- CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. *Hipótesis sobre el discurso de autodeterminación aymara*. (Año 14 N° 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 172-194).
- CUESTA, Evarista; PÉREZ, Mireya; RIETVELDT DE ARTEAGA, Francis y GUTIÉRREZ, Marlyn. *Investigación tecnológica, una experiencia compartida* (Volumen 10 N° 3, 2009, pp. 99-123).
- DA SILVA PINTO, José Luis. En procura de un medicamento para curar el entendimiento. El proyecto reformador de Spinoza (N° 23, 2008, pp. 58-74).
- DARGOLTZ, Raúl. *La explotación de los bosques de Santiago del Estero. Argentina y la globalización* (N° 8, 2003, pp. 139-150).
- DELGADO GONZÁLEZ, Mercedes Josefina. *Aplicación del modelo holístico a la teoría de los campos conceptuales de Vergnaud*. (Año 13 N° 33 / Enero- Abril 2012, pp. 55 -77).
- DELGADO JIMÉNEZ, Ángel y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. *Propuesta integral para el desarrollo de la competencia textual de los estudiantes de la Escuela de Letras de LUZ* (N° 10, 2004, pp. 160-178).
- DELGADO, Ángel; GARCÍA, Donaldo y SWIGGERS, Gisela. *El prefijo super- con valor de intensidad intermedia o aumentativa en el español actual*. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 80-95).
- DELGADO, Ángel; GARCÍA, Donaldo y TRUNEANU, Valentina. *Análisis psicolingüístico de los textos de iniciación a la lectura* (N° 13, 2005, pp. 15-34).
- DELGADO, Ángel; GARCÍA, Donaldo y TRUNEANU, Valentina. *La estética de la recepción en La historia interminable* (N° 17, 2006, pp. 182-191).
- DELGADO, Ángel; GARCÍA, Donaldo y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. *Estrategias para la producción de textos de carácter científicos*. (Año 14 N° 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 87-124).
- DELMASTRO M, Ana Lucía; MANRIQUE U, Beatriz María. *Ciento veinte peccecitos: ¿La escuela construye o destruye la creatividad?* (Año 14 N° 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 13-29).
- DI GIACOMO Z, Mario. *Praxis y liberación a la luz de la fe*. (Vol 11, N°2, 2010, pp. 117-137).
- DÍAZ, Adriana y URDANETA, Katrina. “Zárate” y “Sobre la misma tierra”. *Construcción y Continuidad de un Proyecto Nacional* (N° 7, 2003, pp. 211-227).

- DÍAZ-MONTIEL, Zulay C. y MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. *La Modernidad en Habermas: Del “sistema” (represor) al “mundo de Vida” (liberador)* (Nº 21, 2008, pp. 71-97).
- DÍEZ DE REVENGA, Francisco Javier. Miguel Hernández: *vocación poética de una tragedia española*. (Vol 11, Nº 3, 2010, pp. 361-372).
- DIOTAIUTI, Juan Pedro y CASTELLANI, Vanessa. *Estudio del público del Centro de Arte de Maracaibo Lía Bermúdez, como indicador de su programación expositiva* (Nº 4, 2001, pp. 131-149).
- DIOTAIUTI, Juan Pedro. *Aproximaciones a la contemporaneidad plástica en Venezuela I* (Nº 6, 2002, pp. 59-70).
- DJUKICH DE N, Dobrila. y MENDOZA, María Inés. *El cómic: compromiso social con la cotidianidad* (Vol 11, Nº 1, 2010, pp. 44-70).
- DJUKICH, Dobrila; HERNÁNDEZ, Alexander; OLIVARES, Gisela; GARCÍA, Irida y MENDOZA, María Inés. *Simbolizaciones de una imagen mediática: Juan Pablo II* (Nº 17, 2006, pp. 88-108).
- DURÁN, Maximiliano. *Radicalidad y Originalidad en el Proyecto de Educación Popular de Simón Rodríguez*. (Vol 12, Nº 2, 2011, pp. 85-105).
- DURÁN, Sonia. *Calidad de vida como eje fundamental para lograr altos niveles de rendimiento estudiantil en el sistema presencial de las universidades privadas*. (Año 13 Nº 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 147-164).
- DUTRA GOMES, Vanise. *Filosofía con niños: ¿Camino para un pensar transformador en la escuela?* (Vol 12, Nº 2, 2011, pp. 160-189).
- ELÍAS, Amarilis. *Las estrategias instruccionales: ¿desarrollan la creatividad de los estudiantes de Diseño Gráfico?* (Nº 13, 2005, pp. 35-47).
- ESTRELLA GONZÁLEZ, Alejandro. *El debate en la historiografía marxista anglosajona en torno al concepto y análisis de clase* (Nº 10, 2004, pp. 15-41).
- FERNÁNDEZ NADAL, Estela. *Utopía y discurso político*. (Vol 11, Nº 2, 2010, pp. 138-166).
- FERNÁNDEZ, Carlos y POLANCO, Edilsia. *Manejo de conflicto en instituciones públicas de educación superior del estado Zulia* (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 199-224).

- FERNÁNDEZ, Osmaira, GONZÁLEZ, Molly, GARCÍA DE HURTADO, María Cristina y RAMÍREZ, Marina. *El Teatro Científico: un estudio aplicativo para el aprendizaje contextualizado de conceptos epistemológicos*. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 51-58).
- FERRER ALMARZA, Ender. *Mediadores de aprendizaje en la Universidad Católica Cecilio Acosta: Identificación de insumos para su construcción*. (Año 13 N° 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 194-220).
- FERRER, Dilian y SUZZARINI, Manuel. *La ciudadanía restringida y la igualdad ausente durante el proceso de construcción de la nación venezolana (siglo XIX)* (N° 18, 2007, pp. 149-165).
- FERRER, Dilian. *Ciudadanía y conflictos políticos en el escenario de la frontera Colombiana (1858-1900)* (N° 23, 2008, pp. 99-118).
- FERRER, Dilian. *Política y federalismo en el Zulia a fines del siglo XIX* (N° 16, 2006, pp. 144-173).
- FIGUERA, Luisa. *El establecimiento del alumbrado eléctrico en Maracaibo a finales del siglo XIX*. (Vol 11, N° 2, 2010, pp. 15-30).
- FINOL, David Enrique; DJUKICH DE NERY, Dobrila y FINOL, José Enrique. *La fotografía etnográfica: otredad, encuentro y relato*. (Año 13 N° 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 13-33).
- FLORES SANGRONIS, Yraida y MONTIEL SPLUGA, Leisie. *Explorando la palabra en Los viajes de Miguel Vicente Pata Caliente* (Volumen 10 N° 3, 2009, pp. 143-159).
- FONTAINES RUIZ, Tomás; MEDINA, Jesús y CAMACHO, Hermelinda. *Concepción epistemológica sobre la investigación del personal docente que enseña a investigar* (N° 18, 2007, pp. 60-85).
- FONTAINES, Tomás y URDANETA, Geovanni. *Aptitud resiliente de los docentes en ambientes universitarios* (Volumen 10, N° 1, 2009, pp. 163-180).
- FORNET BETANCOURT, Raúl. *Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica* (N° 2, 2000, pp. 9-25).
- FUENMAYOR, Alonso y ÁVILA, Ana. *Breves consideraciones acerca de la obra. Ideas sobre la complejidad del mundo, de Jorge Wagensberg*. (Año 13 N° 35 / Septiembre-Diciembre 2012, pp. 54-83).

- FUENMAYOR, Gloria y VILLASMIL, Yeriling. *La percepción, la atención y la memoria como procesos cognitivos utilizados para la comprensión textual* (Nº 22, 2008, pp. 187-202).
- FUENMAYOR, Gloria y VILLASMIL, Yeriling. *Análisis del Componente Sintáctico en los Textos de la Colección Bicentenario desde la perspectiva de la Lingüística Textual* (Nº 41, 2015, pp. 105-115).
- FUENTES URDANETA, Ygor A. *La persuasión epistemológica: una crítica wittgensteineana a la racionalidad* (Nº 42, 2016, pp. 13-35).
- GARCÍA CHOURIO, José Guillermo. *Reflexiones teóricas sobre algunos escenarios actuales de la democracia* (Nº 18, 2007, pp. 107-125).
- GARCÍA DÁVILA, Beatriz. *Aportes de experiencias significativas de educación en valores*. (Vol 12, Nº 3, 2011, pp. 13-33).
- GARCÍA DE HURTADO, María C. y GONZALEZ DE BOZO, Molly. *La educación ambiental desde la gerencia escolar: un instrumento para la gestión ambiental sostenible* (Nº 20, 2007, pp. 36-56).
- GARCÍA FERRER, Donaldo José. *Estudio tipológico de la derivación y la composición en wayuunaiki* (Año 15 Nº 39/ enero-junio, 2014, pp. 24-52).
- GARCÍA FERRER, Donaldo José. *La Jerarquía de términos de colores básicos en pemón y yukpa, lenguas caribes de Venezuela* (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 15-38).
- GARCÍA, Ingrid del Valle. *E- portafolio, rubricas y blogfolio para una evaluación integral*. (Vol 12, Nº 3, 2011, pp. 34-55).
- GARCÍA, Nallith, GARCÍA, Donaldo y LUZARDO, Rubia. *Experiencias en la enseñanza educativa intercultural: contexto educativo "molinete"* (Vol 12, Nº 1, 2011, pp. 36-51).
- GEDEÓN ZERPA, Iraida y GARCÍA YAMÍN, Nubia. *La transdisciplinariedad en la educación superior del siglo XXI* (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 58-70).
- GILSON, Nohé y ISEA, Josía. *El artista como hombre creador desde la filosofía cristiana de Jacques Maritain* (Nº 22, 2008, pp. 150-164).
- GÓMEZ DE MEDINA, Marbelis; QUINTERO DE RINCÓN, Yolanda y SALAZAR DE SILVERA; Leonor. *Estrategias de aprendizaje en la producción oral de estudiantes de lenguas extranjeras*. (Año 14 Nº 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 69-91).

- GÓMEZ HERNÁNDEZ, Marbelis Elizabeth. *La expresión c'est marrrant en los foros de discusión del ciberespacio*. (Vol 12, N° 1, 2011, pp. 169-181).
- GONZÁLEZ BRAVO, Yendry, MONTIEL ALBORNOZ, Kati y NEGRETE MORALES, Alvaro. *Ciénaga de Los Olivitos, un paisaje como recurso para la enseñanza de la geografía de Venezuela*. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 11-36).
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, George. *La dominación política de España en la Educación de la Venezuela Colonial* (N° 41, 2015, pp. 43-62).
- GONZÁLEZ, Molly; GARCÍA DE HURTADO, María C y RAMÍREZ, Marina. *Gestión ambiental en el ámbito escolar. Arquetipos ambientales y servicio comunitario*. (Año 14 N° 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 139-166).
- GONZÁLEZ, Molly; GARCÍA, María C.; CORREA, Gisela y FERNÁNDEZ, Osmaira. *Hacia una epistemología del currículo para la formación de docentes de biología* (Volumen 10, N° 1, 2009, pp. 238-257).
- GONZÁLEZ, Rosalinda. *El proceso de comunicación en la arquitectura. Un modelo gráfico a partir de la semiótica*. (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 98-124).
- GONZÁLEZ, Odris, FARÍAS CASTRO, Carolina y REYES, Verónica. *La interpretación como estrategia de puesta en valor Ruinas de San Pedro*. (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 78-97).
- GOTERA OSORIO, Johan. *Estructura novelesca y situación de la obra de Severo Sarduy* (N° 11, 2004, pp. 80-106).
- GOUVEIA, Edith Luz, BEJAS Maigualida y ATENCIO Maxula. *Propuesta teórica para el diseño de un cuaderno didáctico en la enseñanza de la geografía*. (Vol 11, N° 2, 2010, pp. 186-204).
- HERNÁNDEZ GODOY, Jesús. *La poesía como origen del pensamiento político occidental*. (Vol 12, N° 1, 2011, pp. 132-166).
- HERNÁNDEZ GODOY, Jesús. *La ciencia política en el Medioevo Occidental* (N° 19, 2007, pp. 243-262).
- HERNÁNDEZ ORTIZ, Andrés FERREIRA GONZÁLEZ, Robinson J. *Agustín Pérez Piñango y el "Parque de la Tradición": una visión integradora del arte* (N° 11, 2004, pp. 44-53).

- HERNÁNDEZ, Alexander; DJUKICH, Dobrila; ORTIZ, José Francisco y MARCHESI Mónica. *El juego de azar como nuevo paradigma en los niños y niñas venezolanos* (Nº 5, 2002, pp. 93-114).
- HIDALGO FLOR, Francisco. *Contra hegemonía y bloque popular en el levantamiento indígena- militar de enero de 2000 en Ecuador* (Nº4, 2001, pp. 49-69).
- IAZZETTA DI STASIO, Esteban Pedro. *Estética: sensación, cosa o imagen. Una visión de Adorno* (Nº 11, 2004, pp. 15-30).
- IAZZETTA DI STASIO, Esteban Pedro. *Imaginario urbano, cultura temporalizada y espacios públicos en los frentes de agua contemporáneos* (Nº 18, 2007, pp. 259-280).
- IGLESIAS, Mercedes. *Democracia y Solidaridad: una confrontación entre R. Rorty y B. Spinoza* (Nº 1, 2000, pp. 87-156).
- INCIARTE GONZÁLEZ, Alicia y CANQUIZ RINCÓN, Liliana. *Una concepción de formación profesional integral* (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 38-61).
- INCIARTE R., Nerylena; ALARCÓN H., Rosaura y SÁNCHEZ P., Elsa. *Relación teoría- práctica en la formación del docente en ejercicio. Una propuesta constructivista* (Nº 23, 2008, pp. 119-142).
- ISEA ARGÜELLES, Josía Jeseff. *La formación de la consciencia moral como camino para la búsqueda del sentido de la vida* (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 225-241).
- J. KREBS, Víctor. *“Palabras como bellotas” Cuerpo y Lenguaje en Wittgenstein* (Nº 42, 2016, pp. 78-97).
- JIMÉNEZ MORENO, Luis. *La Corriente vitalista contemporánea* (Nº 1, 2000, pp. 15-40).
- JIMÉNEZ NAVARRO, Neida. *El clero en Maracaibo durante la independencia* (1810-1821). Una aproximación a su estudio (Nº 6, 2002, pp. 71-86).
- KNABENSCHUH, Sabine. *De Cassirer a Wittgenstein: ciencia y arte en perspectiva* (Nº 42, 2016, pp. 36-55).
- KOHAN O, Walter y MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. *Un encuentro dialógico con el filosofar*. (Vol 12, Nº 2, 2011, pp. 261-285).
- LATELLA CALDERÓN, Lino. *Lo ético, lo indecible y el sentido de la vida humana* (Nº 42, 2016, pp. 56-66).
- LATIF MAKAREM Mey Abdul y GUANIPA PÉREZ María. *Perfil académico- profesional del egresado de Bioanálisis bajo el enfoque de*

- competencias desde el pensamiento complejo*. (Vol 11, Nº 2, 2010, pp. 205-231).
- LARRABIDE, Aitor. *La recepción crítica de Miguel Hernández. Notas a un de curso histórico*. (Vol 11, Nº 3, 2010, pp. 341-360).
- LEAL GONZÁLEZ, Nila; LEAL JEREZ, Morelva; ALARCÓN, Johnny y FERNÁNDEZ, Alí. *Agua y liderazgos emergentes en el pueblo wayuu* (Nº 7, 2003, pp. 55-73).
- LEAL, Leonel. *La demarcación en la generación de teoría desde las ciencias humanas*. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 156-171).
- LEÓN DE LABARCA, Alba Ivonne y MORALES MANZUR, Juan Carlos. *La Gran Colombia: algunos intentos reintegradores después de 1830* (Nº 13, 2005, pp. 149-173).
- LEVINE, Daniel H. *El futuro visto desde Aparecida* (Nº 21, 2008, pp. 175-196).
- LOMBARDI BOSCÁN, Ángel Rafael. 1813: La “Guerra a Muerte”. El horror se abate sobre Venezuela (Nº 8, 2003, pp. 57-75).
- LOMBARDI BOSCÁN, Ángel Rafael. *Discurso con motivo del otorgamiento del Premio Nacional de Historia “Francisco González Guinán” 2007 a Ángel Rafael Lombardi Boscán* (Nº 21, 2008, pp. 219-224).
- LOMBARDI BOSCÁN, Ángel Rafael. *La visión española de la pre-independencia en Venezuela: 1749-1806* (Nº 3, 2001, pp. 67-75).
- LOMBARDI BOSCÁN, Ángel Rafael. *Venezuela de colonia a República. La visión realista 1810-1826* (Nº 4, 2001, pp. 179-196).
- LOMBARDI BOSCÁN, Lilia y RONDÓN ÁVILA, Carlos. *Estado, religión y cultura como fundamentos en la teoría de la historia de Jacobo Burckhardt* (Nº 16, 2006, pp. 174-188).
- LOMBARDI, Ángel. *Autonomía universitaria* (Nº 8, 2003, pp. 119-125).
- LOMBARDI, Ángel. *Comprensión de Venezuela* (Nº 7, 2003, pp. 181-189).
- LOMBARDI, Ángel. *El intelectual cristiano en la Venezuela de hoy* (Nº 3, 2001, pp. 193-200).
- LOMBARDI, Ángel. *La democracia en Venezuela* (Nº 21, 2008, pp. 111-140).
- LOMBARDI, Ángel. *La educación superior deseable y posible* (Nº 4, 2001, pp. 207-220).

- LOMBARDI, Ángel. *La investigación científica y el desarrollo humano*. (Año 14 N° 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 219-221).
- LOMBARDI, Ángel. *Notas políticas* (N° 5, 2002, pp. 133-156).
- LOMBARDI, Ángel. *Notas sobre la reforma educativa y universitaria* (N° 4, 2001, pp. 229-232).
- LOMBARDI, Ángel. *Siglo XX: entre el ser y la nada. Refutación a las tesis de Francisco Fukuyama en su libro "El fin de la historia y el último hombre"* (N° 1, 2000, pp. 253-264).
- LOMBARDI, Ángel. *Texto y contexto en Mario Briceño-Iragorry* (N° 2, 2000, pp. 145-150).
- LOMBARDI, Ángel. *Venezuela Siglo XX*. (Vol 11, N° 1, 2010, pp. 223-248).
- LOMBARDI, Diego. *El financiamiento de la Educación Superior en el marco de la nueva relación de poder en Venezuela* (N° 19, 2007, pp. 17-35).
- LÓPEZ SÁNCHEZ, Roberto y HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Carmen Alicia. *Realidad actual de los pueblos indígenas de Venezuela. Los Bari y los Yukpa* (N° 10, 2004, pp. 122-144).
- LÓPEZ SÁNCHEZ, Roberto. *El protagonismo popular en la historia de Venezuela. Raíces históricas del proceso de cambios* (N° 7, 2003, pp. 25-53).
- LÓPEZ SÁNCHEZ, Roberto. *Laureano Vallenilla Lanz y la guerra de independencia venezolana* (N° 12, 2005, pp. 39-64).
- LÓPEZ, Luis René; SÁNCHEZ, Rosa; BLANCHARD, Rosalinda y MORALES, Wayne. *El proyecto de renovación pastoral de la Arquidiócesis de Maracaibo y la cartografía eclesial* (Volumen 10 N° 3, 2009, pp. 39-57).
- LOZADA, Laura, INCIARTE, Francisco y MAURY SINTJAGO, Eduard. *Kúje, en la mesa con Ojesma: La comensalidad entre los yukpa*. (Vol 12, N° 3, 2011, pp. 95-120).
- LUENGO LÓPEZ, Ángel Alfredo. *La cosmogonía Añú* (Volumen 10, N° 1, 2009, pp. 105-127).
- LUGO LOREZO, Carlos Enrique. *La fotografía de guerra: la Guerra de Crimea y la Guerra de Secesión en la prensa ilustrada*. (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 66-77).
- LÚQUEZ, Petra; LÓPEZ, Luis; BLANCHARD, Rosalinda y SÁNCHEZ, Margarita. *La fotografía: una experiencia para el aprendi-*

- zaje de la geografía turística y la promoción del turismo en el Zulia* (Nº 16, 2006, pp. 189-206).
- LUZARDO, Rubia y ARÁMBULO, Elizabeth. *Interculturalidad y ciudadanía: desafíos de la educación venezolana*. (Año 15 Nº 39/ enero-junio, 2014, pp. 96-108).
- LUZARDO, Rubia. *La construcción identitaria wayuu en su relación con la sociedad marabina*. (Vol 11, Nº 2, 2010, pp. 258-283).
- MAGGIOLO, Isabel; FLORES U., Matilde y PEROZO M., Javier. *Política de ciencia, tecnología e innovación y de salud: relación entre sus instrumentos de política* (Nº 17, 2006, pp. 159-181).
- MANDRILLO, Cósimo. *Ciencia, método científico e investigación literaria* (Nº 7, 2003, pp. 171-179).
- MANRIQUE U, Beatriz M. *Desmontaje de un modelo cognitivo para la organización de las actividades de aula presentado a partir de la propuesta de Bagozzi y Phillips* (Año 13 Nº 33 / Enero-Abril 2012, pp. 120 -144).
- MANRIQUE URDANETA, Beatriz M. *Estudio del artículo académico como un género de texto: El paso de pre- texto a texto* (Nº 21, 2008, pp. 31-69).
- MARÍÑEZ SÁNCHEZ, César David. *Una mirada sistémica a la confianza institucional en el contexto venezolano actual*. (Año 13 Nº 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 211 -220).
- MARIOTTI U, Luigina; PIRELA DE FARÍAS, Ligia; ARRAGA B, Marisela y SÁNCHEZ V, Marhilde. *Inteligencias múltiples en estudiantes marabinos* (Nº 41, 2015, pp. 168-189).
- MÁRQUEZ GUANIPA, Jeanette; DÍAZ NAVA, Judith y CAZZATO DÁVILA, Salvador. *La disciplina escolar: aportes de las teorías psicológicas* (Nº 18, 2007, pp. 126-148).
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. *Bases pragmáticas para una universidad solidaria y creadora* (Nº 4, 2001, pp. 221-228).
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. *Wittgenstein: lenguaje, silencio y filosofía (En el Tractatus logico-philosophicus)*. (Nº 12, 2005, pp. 153-166).
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. y CARDOZO PARRA, Lubio Lenin. *Una propuesta de desarrollo de lo local para la re-creación del espacio urbano y ambiental en las sociedades sustentables* (Nº 5, 2002, pp. 41-64).

- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. y DE LOS RÍOS, Livio. *Los espacios históricos de la globalización neoliberal* (Nº 9, 2004, pp. 88-117).
- MARTÍNEZ DE SALVO, Fabio la y TORRES PRIETO, Marilú. *El Modelo de Mediador Virtual de Aprendizaje para la construcción de comunidades de investigación* (Nº 20, 2007, pp. 135-153).
- MARTÍNEZ DE SALVO, Fabiola. *Herramientas de la Web 2.0 para el aprendizaje 2.0*. (Vol. 11, Nº 3, 2010, pp. 500-516).
- MATOS, Yuraima y PASEK, Eva. *Planificación y ejecución de la investigación en equipo: un constructo* (Nº 14, 2005, pp. 102-122).
- MATURO Graciela. *La eternidad como ciencia y experiencia del poeta*. (Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 287-312).
- MATURO, Graciela. *¿Deconstruccionismo o razón poética? Una opción humanista desde la cultura hispano americana* (Nº 21, 2008, pp. 158-174).
- MEDINA MEZA, Humberto. *LA CASA DE LAS PALABRAS. El recuerdo y la construcción del mito en Memorias de Mamá Blanca*. (Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 31-47).
- MEDINA, Jesús David. *El imaginario medieval en el discurso del amor de la novelística fundacional venezolana* (Nº 6, 2002, pp. 139-162).
- MEDINA, Jesús David. *Literatura regional: un problema conceptual* (Nº 5, 2002, pp. 65-77).
- MEDINA, Jesús David. *Zárate: Desde el discurso de la caballería* (Nº 7, 2003, pp. 125-138).
- MEDINA, Jesús David; FUENMAYOR, Gloria y CAMACHO, Hermelinda. *Psicogénesis de la Escritura: un acercamiento crítico* (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 71-98).
- MENA, Jorge Luis. *Las palabras de la ficción o los errores de la historia: vigencia del pensamiento de Mario Briceño-Iragorry* (Nº 5, 2002, pp. 165-171).
- MENDOZA ARAUJO, Juan y SALAS, Marielys Coromoto. *La universidad venezolana frente a la globalización* (Nº 23, 2008, pp. 149-161).
- MENDOZA DE GRATEROL, Eva y MENDOZA DE LORBES, María Antonia. *El liderazgo ético en organizaciones postmodernas* (Nº 22, 2008, pp. 59-78).

- MENDOZA DE LORBES, María Antonia. *Acción directiva y la cultura organizacional de las escuelas de la Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC) municipio Maracaibo* (Nº 15, 2006, pp. 95-116).
- MENÉNDEZ-PIDAL, Silvia Nuere. *Retórica visual: una herramienta necesaria en la creación e interpretación de productos visuales.* (Vol 11, Nº 2, 2010, pp. 99-116).
- MENESES LINARES, Javier Martín Rafael. *Conflictos de modernidad, nación y construcción del sujeto femenino en tres narradoras venezolanas* (Nº 19, 2007, pp. 285-308).
- MENESES LINARES, Javier Martín Rafael. *Hipertexto: una herramienta interactiva e integradora para el aprendizaje significativo de la lectura y la escritura en la Universidad del Zulia.* (Año 13 Nº 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 165-183).
- MERKL, Heinrich. *Los estudios sorjuanistas en el ámbito de los países germano parlantes desde 1930 hasta 1985* (Nº 3, 2001, pp. 27-48).
- MILIANI, Domingo. *Cecilio Acosta, creador de tiempos* (Nº 1, 2000, pp. 265-274).
- MOGOLLÓN, Hazel y GUTIÉRREZ, Siglic. *Las necesidades informativas dentro de las estrategias “glocales” para el uso de Internet como Fuente de Información en el periodismo venezolano* (Nº 15, 2006, pp. 35-57).
- MOLINA V., José E. *Sistema Electoral y proceso constituyente* (Nº 1, 2000, pp. 41-72).
- MONASTERIOS U., María Bibiana. *La familia venezolana desde la perspectiva de la mujer sola, jefe de hogar* (Nº 3, 2001, pp. 89-111).
- MONTERO, Deyne. *Realidades problemáticas conflictivas en el contexto de la educación venezolana.* (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 125-155).
- MONTIEL SPLUGA, Leisie. *La poesía de la vida doméstica en cinco voces de América Latina* (Nº 19, 2007, pp. 263-284).
- MONTOYA MEDERO, César y CENDRÓS GUASCH, Jesús. *Permeabilidad de los estudiantes universitarios hacia las se tas según su estructura de valores y factores socioeconómicos* (Nº 15, 2006).

- MORA QUEIPO, Ernesto. *El paisaje sonoro del destierro. El chimbanguelles en la expulsión de las autoridades de Gibraltar en 1839* (Nº 3, 2001, pp. 129-153).
- MORALES MANZUR, Juan Carlos. *Argentina, Gran Colombia y Ecuador. Siglo XIX: entre la monarquía y la república* (Nº 22, 2008, pp. 13-41).
- MORÁN SARMIENTO, Adriana. *La mosca en la pared. Soledad y escritura en mujeres distantes*. (Año 13 Nº 35 / Septiembre-Diciembre 2012, pp. 230 -237).
- MORÁN SARMIENTO, Adriana. *Pro puesta de un modelo de gerencia para la editorial universitaria venezolana* (Nº 19, 2007, pp. 36-63).
- MORÁN, Ana Luisa y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. *Estrategias para el desarrollo de la comprensión lectora de los estudiantes del octavo grado de educación básica* (Nº 16, 2006, pp. 35-55).
- MORENO MOLINA, Agustín; LEZAMA Q, José R; ANGELUCCI, Luisa; DA SILVA P, José Luis; JUÁREZ, José Francisco y OSERRANO, Arturo. *La religión en los valores morales y conservadores de los estudiantes UCAB*. (Año 14 Nº 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 44-68).
- MORFFE Alexis. *Las TIC como herramientas mediadoras del aprendizaje significativo en el pregrado: una experiencia con aplicaciones telemáticas gratuitas*. (Vol. 11, Nº 1, 2010, pp. 200-219).
- MORÓN, Guillermo. *De nuevo Mariano Picón Salas* (Nº 3, 2001, pp. 213-236).
- MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. *Artesanos de la angustia: no tas sobre literatura alemana de inicios del siglo XX* (Nº 14, 2005, pp. 123-146).
- MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. *Desde la memoria: Muestra poética de Mariano Picón Salas* (Nº 8, 2003, pp. 153-157).
- MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. *El Cristo de Mario Briceño- Iragorry: un aporte al análisis del pensamiento católico venezolano* (Nº 11, 2004, pp. 54-79).
- MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. *Friedrich von Hardenberg (Novalis). Los Himnos a la Noche y la poesía romántica* (Nº 7, 2003, pp. 141-154).

- MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. *La narrativa de Mario Briceño-Iragorry. Una revisión a la cuentística de la generación del 18* (Nº 6, 2002, pp. 119-137).
- MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. *La voz de la infancia en la poesía de Lilia Boscán de Lombardi* (Nº 4, 2001, pp. 169-177).
- MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. *Los primeros libros de Mario Briceño-Iragorry* (Nº 2, 2000, pp. 63-73).
- MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. *Michel Onfrey: peregrinación al cuerpo enamorado*. (Año 14 Nº 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 192-205).
- MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. *Revisión difícil a la idea de mujer en el pensamiento occidental*. (Vol 12, Nº 1, 2011, pp. 98-131).
- MUÑOZ GARCÍA, Ángel. *Algunas funciones de los Oidores, según Diego de Avendaño* (Nº 9, 2004, pp. 62-87).
- MUÑOZ, José Francisco; CABEZA, José Luis y VALDERRAMA, María. *El consumo de drogas de niños, niñas y adolescentes en Venezuela en el período 2011*. (Año 14 Nº 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 147-164).
- NAVA, Ibeth. *La música nacional como expresión de la multiculturalidad venezolana*. (Año 15 Nº 39/ enero-junio, 2014, pp. 109-124).
- NAVA, Ibeth. *Las narrativas de la gaita zuliana referidas a las particularidades del lenguaje y la conformación de la identidad del maracaibero* (Nº 20, 2007, pp. 109-134).
- NAVA, Ibeth. *Ulises Acosta Romero: Ingenio zuliano* (Nº 15, 2006, pp. 136-148).
- NUBIOLA, Jaime. *Pragmatismos y relativismos: C.S. Peirce y R. Rorty* (Nº 3, 2001, pp. 9-25).
- OBERTO DE GRUBE, Lucía Thays. *Conflictos colectivos y nuevas tendencias de la negociación colectiva en Venezuela en tiempos de globalización* (Nº 4, 2001, pp. 87-105).
- OCANDO, Jenny, y FERNANDEZ, Osmaira. *Entramado sociocultural de la familia maracaibera. Un acercamiento interpretativo*. (Vol 11, Nº 3, 2010, pp. 441-468).
- OJEDA, Juana; MACHADO, Ineida y MATOS, José. *El imperativo ético: condición humana ante el bien y el mal* (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 242-255).
- OLIVAR, José Alberto. *La hacienda pública venezolana y las reformas Cárdenas (1913-1922)* (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 167-186).

- OLIVAR, Norberto José. *Breves consideraciones en torno al período democrático-representativo: Renta petrolera y política social* (N° 41, 2015, pp. 65-75).
- OLIVAR, Norberto José y ALARCÓN PUENTES, Johnny. El poder de la simulación. La simulación del poder (N° 3, 2001, pp. 113-127).
- OLIVAR, Norberto José. *Isaías Medina Angarita y la sociedad industrial* (N° 8, 2003, pp. 76-103).
- OLIVAR, Norberto José. *Isaías Medina Angarita: la consolidación* (N° 2, 2000, pp. 75-99).
- OLIVAR, Norberto José. *Isaías Medina Angarita: resortes teóricos para su estudio* (N° 1, 2000, pp. 275-294).
- OLIVEROS, Elennys. *La escritura espiral en Gustavo Pereira*. (Vol 11, N° 3, 2010, pp. 407-427).
- ONTIVEROS G, José Leonardo. *Aproximación a la Teoría de los Motivos y Estrategias: Análisis de A tumba abierta de Alfonso Vallejo*. (Vol 12, N° 3, 2011, pp. 184-202).
- ONTIVEROS G, José Leonardo. *La dramaturgia de José Gabriel Núñez* (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 165-187).
- ORTEGA, Mayira y UZCÁTEGUI Q., Ana Mireya. *Un enfoque funcional en la enseñanza de la gramática en el séptimo grado de educación básica* (N° 18, 2007, pp. 17-41).
- ORTEGA, Wilmen. *Luchas estudiantiles durante los primeros años del gomecismo* (1914-1919). (Vol 12, N° 3, 2011, pp. 121-140).
- ORTEMBERG, Pablo. *Teatro, jerarquía y potlatch: examen socio-histórico y antropológico de las entradas virreinales en Lima* (N° 16, 2006, pp. 9-34).
- ORTIZ F., Marielsa y FLEIRES, Leyda. *Principios didácticos para la enseñanza de la lectura durante la alfabetización inicial* (N° 18, 2007, pp. 42-59).
- ORTIZ F., Marielsa y PARRA, Ana. *La enseñanza y el aprendizaje de la escritura durante la alfabetización inicial* (N° 17, 2006, pp. 39-64).
- ORTIZ, José Francisco; DJUKICH DE NERY, Dobrila; HERNÁNDEZ Alexander y MÉNDEZ Aminor. *Cuentos infantiles, valores humanos y cambio de paradigmas en el siglo XXI* (N° 3, 2001, pp. 155-170).

- OSORIO Leonardo. *El decreto de guerra a muerte en el discurso historiográfico de textos escolares*. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 59-79).
- OSORIO Leonardo y FERRER Dilian. *Entre errores y aciertos: la Ley de Espera en la provincia de Maracaibo (1849-1850)*. (Año 13 N° 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 91 -107).
- PADILHA HENNING, Leoni Maria. *El cuidado en la educación: análisis desde la perspectiva lipmaniana*. (Vol 12, N° 2, 2011, pp. 47-61).
- PÁEZ, Ángel y FUENMAYOR, Jesús. *El rol de la Consejería Gerencial en el proceso de expansión de microempresas de comunicación e in formación* (N° 8, 2003, pp. 29-42).
- PARRA CONTRERAS, Reyber Antonio. *La intelectualidad maracaibera ante el proceso de centralización de Venezuela. 1890-1908* (N° 6, 2002, pp. 87-117).
- PARRA CONTRERAS, Reyber y CABEZAS MORALES, Temístocles. *Actividades emprendidas por Fernando Millares y el Marqués de Someruelos para defender militarmente la Provincia de Maracaibo durante el conflicto emancipador. 1810-1811* (N° 5, 2002, pp. 79-91).
- PARRA CONTRERAS, Reyber y VERA MONZANT, Magdelis. *Bolívar frente al militarismo en diversos momentos de su actuación política* (N° 3, 2001, pp. 77-88).
- PARRA CONTRERAS, Reyber; VILLASMIL ESPINOZA, Jorge y BARRALT VALBUENA, Stephanie. *Estructuración del liderazgo político civil en la historia contemporánea de Venezuela: contribuciones para su estudio*. (Año 13 N° 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 13 -36).
- PARRA, Thais y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. *Desarrollo de las competencias comunicativas de los docentes en la gestión escolar* (N° 17, 2006, pp. 15-38).
- PARRA-SANDOVAL, María Cristina. *La construcción histórica de las Ciencias Sociales, del siglo XVIII a 1945. Traducción* (N° 4, 2001, pp. 233-256).
- PASEK DE PINTO, Eva. *¿Cómo construir categorías en Microhistoria?* (N° 16, 2006, pp. 85-97).

- PASEK DE PINTO, Eva. *El docente y su nivel de conciencia ambiental* (Nº 15, 2006, pp. 79-94).
- PAZ, Anny; ROMERO, Silvia; DÍAZ, Bladimir; VARGAS, Marlyn y AÑEZ, Aura. *Aplicación del modelo de Bagozzi y Phillips en la investigación y validación de teorías*. (Año 13 Nº 33 / Enero- Abril 2012, pp. 145-163).
- PELEKAIS de, Cira; PELEKAIS, Elmar Aldrin y FRASSATI, Elsa. *Toma de decisiones fundamentada en la gestión ética universitaria* (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp. 61-91).
- PEÑA, Dionnys y FUENMAYOR, Aloha. *Accesibilidad a las tecnologías de información y comunicación por los discapacitados visuales*. (Vol 11, Nº 3, 2010, pp. 469-481).
- PEÑARANDA, Lourdes, ZAVARCE, Elsy y GARCÍA, Elizabeth. *A propósito de los orígenes de la independencia del artista*. (Vol 11, Nº 1, 2010, pp. 157-182).
- PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio. *Chávez y la fuerza de los fusiles* (Nº 7, 2003, pp. 191-200).
- PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio. *Del individuo al ciudadano* (Nº 5, 2002, pp. 173-180).
- PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio. *El diálogo como lectura en Gadamer* (Nº 2, 2000, pp. 27-51).
- PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio. *Universalidad de los Derechos Humanos* (Nº 1, 2000, pp. 73-86).
- PÉREZ LAURENS, Lesvia; DÍAZ BLANCO, Mónica C. y GONZÁLEZ GÓMEZ, Rosalinda del V. *El espacio cultural destinado a las artes escénicas como símbolo expresivo de nuestra existencia*. (Nº 19, 2007, pp. 84-96).
- PÉREZ LUNA, Enrique. *Curriculum y formación docente como reto del siglo XXI* (Nº 5, 2002, pp. 9-23).
- PÉREZ VALECILLOS, Tomás y CASTELLANO CALDERA, César. *Lo irregular, lo espontáneo y lo público en la marginalidad urbana. Asentamientos urbanos precarios de la ciudad de Maracaibo*. (Nº 22, 2008, pp. 94-116).
- PÉREZ, Francisco Javier. *El lingüista guajiro Miguel Ángel Jusayú. Desde la lexicografía y gramática a la lectoescritura* (Nº 8, 2003, pp. 113-118).

- PICÓN SALAS, Mariano. *La palabra revolución* (Nº 4, 2001, pp. 269-281).
- PINEDA R, Diego Antonio. *Reflexiones en torno a la creatividad en perspectiva lipmaniana*. (Vol 12, Nº 2, 2011, pp. 130-159).
- PINO ITURRIETA, Elías. *Boconó como pretexto. Palabras sobre historia regional* (Nº 1, 2000, pp. 239-252).
- PINO-RAMÍREZ, Gloria, AROCHA, Gaslena, FERNÁNDEZ-NAVA, Anissa y FERNÁNDEZ-VALBUENA, Adriana. *Programa de investigación comportamientos autorreguladores de salud y enfermedad*. (Año 13 Nº 33 / Enero- Abril 2012, pp. 34 -55).
- PINTO YÉPEZ, Ermila M. *Ética, retórica y justicia en Platón* (Nº 10, 2004, pp. 74-101).
- PINTO YÉPEZ, Ermila M. *La Alteridad negada en el discurso colonial* (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp. 181-204).
- PINTO YÉPEZ, Ermila M. La escritura colonial, como expresión del mestizaje y de la identidad hispanoamericana (Nº 19, 2007, pp. 205-220).
- PINTO YÉPEZ, Ermila M. *Voces españolas e indígenas en un diálogo colonial* (Nº 17, 2006, pp. 65-87).
- PIÑA, Nevis. *Fundamentos legales de la gestión de la evaluación de los aprendizajes en la enseñanza universitaria* (Nº 41, 2015, pp. 76-92).
- PIRE, Franklin. *Cuarteto para cuerdas número 1. Opus. 7 Il Matto* (Nº 3, 2001, pp. 251-278).
- PIRELA MORILLO, Johann y PORTILLO, Lisbeth. *La evaluación de planes de estudio en Bibliotecología, Archivología y Ciencia de la Información. Enfoques y metodologías* (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 256-274).
- PIRELA MUNDO, Jhoanny, MONTIEL SPLUGA, Leisie. La mujer como representación del erotismo en la novela *Mancha de aceite*, de César Uribe Piedrahita. (Vol. 12, Nº 3, 2011, pp. 170-183).
- PORTILLO, Raymundo. *Epifanía de la arquitectura religiosa*. (Año 13 Nº 35 / Septiembre-Diciembre 2012, pp. 121 -132).
- PORTILLO RÍOS, Rixio Gerardo. *La comunicación interna en universidades privadas con estudios a distancia en pregrado*. (Año 15 Nº 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 116-138).

- PORTILLO, Raymundo y PORTILLO, Rixio. *La travesía interior de Frodo. A 60 años de la publicación de "El Señor de los Anillos"* (Nº 41, 2015, pp. 211-227).
- PUERTA, Mariela. *Labor periodística de Hesnor Rivera* (Nº 7, 2003, pp. 163-169).
- QUERO ARÉVALO, Miltón. *Raza, nación y modernidad en la novela Boves el urogallo, de Francisco Herrera Luque*. (Vol 11, Nº 2, 2010, pp. 48-57).
- QUERO, Alberto. "Cofre de frases y espuela" *Aproximaciones a "La vida provisional", de Guillermo Yepes Boscán* (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp. 128-137).
- QUERO, Alberto. *Don Quijote, héroe de la fe* (Nº 14, 2005, pp. 84-101).
- QUINTERO DE RINCÓN, Yolanda. *El rol de las estrategias de aprendizaje en la construcción de la autonomía*. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 57-86).
- QUINTERO PARRA, María José. *La creación plástica de la mujer tocada por los paradigmas estéticos contemporáneos (Lo conceptual, lo abyecto y el trauma de un género)*. Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 58-98).
- RAMOS OROSCO, Jesús. *El cuerpo y la lectura rumiante en Nietzsche* (Nº 41, 2015, pp. 139-149).
- RAMOS VILLALOBOS, Mary Flor. *El docente universitario y la promoción de la lectura y escritura* (Nº 6, 2002, pp. 33-42).
- RIJOS, Gregorio Antonio y LEAL GONZÁLEZ, Nila. *Rito funerario en la sociedad maracaibera (1790-1850)* (Nº 18, 2007, pp. 329-349).
- RINCÓN ROSALES, Milagros. *Mutaciones de discursos. Nuevas visualidades en el Arte Contemporáneo* (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp. 38-60).
- RINCÓN RUBIO, Luis. *Representaciones culturales del honor en la juventud zuliana* (Nº 15, 2006, pp. 13-34).
- RINCÓN URDANETA, Sheila. *La imagen corporativa y la gerencia pública en Venezuela* (Nº 8, 2003, pp. 15-28).
- RINCÓN URDANETA, Sheila y CENDRÓS, Jesús. *El E-learning en los estudios a distancia de la Universidad Católica Cecilio Acosta* (Nº 18, 2007, pp. 86-106).
- RIVERA HUERTA, Ender Ángel. *Extensión museística* (Nº 10, 2004, pp. 145-159).

- RODRÍGUEZ ARRIETA, Marisol. *La caña, motor de la economía agrícola zuliana* (1909-1913). (Nº 13, 2005, pp. 174-200).
- RODRÍGUEZ F., Jesús L.; MARTÍNEZ, Nerwis y LOZADA, Joan Manuel. *Las TIC como recursos para un aprendizaje constructivista* (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 118-132).
- RODRÍGUEZ ITURBE, José. *Sentido y vigencia de Fermín Toro* (Nº 1, 2000, pp.157-198).
- RODRÍGUEZ OLMEDILLO, Laura; PÁEZ CARRASQUEÑO, Marjorie y GONZÁLEZ, Víctor Hugo. *Escuela de Ingeniería de Petróleos de LUZ. Conceptualización y diseño del edificio original* (Nº 19, 2007, pp. 64-83).
- RODRÍGUEZ, Emira; REQUENA, Karen y MUÑOZ, José. *La percepción turística del mercado español hacia Latinoamérica* (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 133-166).
- RODRÍGUEZ, María Mercedes y VARGAS Elibet. *El coro escolar y el canto colectivo: una experiencia musical significativa*. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 30-56).
- RODRÍGUEZ, María Mercedes. *La clase de música. Fundamentos teóricos* (Nº 2, 2000, pp. 119-141).
- RODRÍGUEZ, María Mercedes. *Música y desarrollo en el preescolar* (Nº 7, 2003, pp. 75-99).
- ROJAS BARBOZA, Ismael. *Aproximación al uso y contexto del término go pe, presente en el discurso presidencial venezolano 2002-2004* (Nº 19, 2007, pp. 221-242).
- ROJAS BARBOZA, Ismael. *Estado moderno latinoamericano: derechos humanos, desempeño y expectativas del ciudadano* (Nº 15, 2006, pp. 117-135).
- ROJAS VÁSQUEZ, Armando José y NÚÑEZ NAVA, Virginia Rosa. *El matiz fenomenológico en Ernesto Sábato* (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 78-99).
- ROMÁN, Ricardo J. *Juan Vicente Gómez: sociedad, literatura y petróleo*. (Año 13 Nº 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 55 -71).
- ROMÁN, Ricardo J. *Estudio estético-literario sobre la metáfora en la poesía de María Calcaño*. (Vol 12, Nº 1, 2011, pp. 182-198).
- ROMÁN, Ricardo J. *Javier Marias, Cuando el fantasma hace literatura* (Nº 20, 2007, pp. 154-162).

- ROMERO HENRÍQUEZ, Silvia; PAZ BAPTISTA, Anny; DÍAZ BORGES, Bladimir; ROJAS VERA, Luis Rodolfo y VARGAS CHACÍN, Marlyn. *La comunicación y la formación de valores en las organizaciones*. (Volumen 10 N° 3, 2009, pp. 160-181).
- ROMERO P., Ana María. *Oralidad y alienación femenina en la poesía de Lydda Franco Farías* (N° 16, 2006, pp. 126-143).
- ROMERO, Ana María. *Análisis discursivo e intencionalidad crítica en los relatos de Rajatabla* (N° 7, 2003, pp. 113-124).
- ROMERO, Rosalinda, REYES, María Elena, INCIARTE R, Nerylena y GONZÁLEZ, Odris. *Elementos teóricos- conceptuales en la integración educativa de personas con discapacidad*. (Vol. 12, N° 1, 2011, pp. 11-35).
- RORTY, Richard. *Observaciones en MOMA* (N° 4, 2001, pp. 9-30).
- ROSALES, Reina Consuelo. *La alfarería en los indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo: vínculo entre pasado y presente* (N° 13, 2005, pp. 131-148).
- RUIZ CHATAING, David. *Eduardo Calcaño o de la compleja relación entre el intelectual y el poder*. (Año 13 N° 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 37 -53).
- SALAS COHEN, Gerardo. *¿Realidad carnal o realidad virtual? Los hilos invisibles de la corporeidad* (N° 42, 2016, pp. 115-129).
- SANABRIA PEÑA, Zulay Esther. *La construcción del sujeto femenino en la poesía de Ana Enriqueta Terán* (Vol. 11, N° 1, 2010, pp. 249-259).
- SÁNCHEZ BRACHO, Amelia y FONTAINES RUIZ, Tomás. *Percepción de inteligencias múltiples y rendimiento académico en estudiantes universitarios*. (Año 13 N° 34 / Mayo- Agosto 2012, pp. 184-208).
- SÁNCHEZ CARREÑO, José; BRAVO DE ROMERO, Milena y ORTEGA DE PÉREZ, Eglis. *La evaluación educativa en el contexto actual*. (Año 13 N° 34 / Mayo- Agosto 2012, pp. 72-90).
- SÁNCHEZ CARREÑO, José; PÉREZ RODRÍGUEZ, Carlos y DE LA VILLE, Zajari. *Filosofía, cultura y diálogo: una trilogía unida por los intersticios de la interculturalidad*. (Año 15 N° 39/ enero-junio, 2014, pp. 75-95).
- SÁNCHEZ DE GALLARDO, Marhil de y LINARES, Wilmara. *Autoestima y gestión local de Alcaldes* (N° 16, 2006, pp. 98-125).

- SÁNCHEZ DE GALLARDO, Marhil de, ÁRRAGA Marisela y PIRELA DE FARÍA, Ligia. *Rendimiento académico. Efectos de intervención psicológica dirigida a docentes en las calificaciones de los estudiantes*. (Año 13 N° 34 / Mayo- Agosto 2012, pp. 125-146).
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz y CHIRINO, Oneida. *La experiencia del Centro de Filosofía para Niños y Niñas de la Universidad Católica Cecilio Acosta*. (Vol 12, N° 2, 2011, pp. 249-258).
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. *Ecología y cultura: caso wayuu* (N° 7, 2003, pp. 201-209).
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. *El diálogo como la piedra angular para razonar* (N° 41, 2015, pp. 152-167).
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz Elisa. *El mito a la luz filosófica* (N° 2, 2000, pp. 151-167).
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. *Filosofía mítica Wayuu* (N° 14, 2005, pp. 41-54).
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. *Hacia el razonamiento desde la infancia*. (Año 15 N° 39/ enero-junio, 2014, pp. 53-60).
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. *La ilusión perdida desde la infancia*. (Vol 12, N° 2, 2011, pp. 106-116).
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. *La razón desmitificada -Aufklärung-, según Max Horkheimer y Theodor W. Adorno* (N° 9, 2004, pp. 26-38).
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. *Pensamiento crítico, el diálogo y el entendimiento en Freire y en Lipman* (N° 21, 2008, pp. 98-107).
- SÁNCHEZ RAMÍREZ, Gerardo. *Con-fabulaciones para una psicología desde el excluido* (N° 41, 2015, pp. 190-207).
- SÁNCHEZ, Alba. *Modelo que explica la dimensión humana de la práctica docente*. (Año 13 N° 33 / Enero-Abril 2012, pp. 109-1119).
- SANTANA SEQUERA, Ubaldo Antonio (Monseñor). *Desafíos de la Universidad Católica al comienzo del tercer milenio* (N° 3, 2001, pp. 173-192).
- SEGOVIA MORALES, Rafael José, GONZÁLEZ GÓMEZ, Rosalinda del Valle y COLINA BELEÑO, Luisa del Carmen. *Epistemología en el diseño arquitectónico*. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 139-156).

- SEGOVIA MORALES, Rafael José, PÉREZ, Lesvia y GONZÁLEZ, Odris. *Pabellón virtual para un Taller de Diseño Arquitectónico a distancia*. (Año 13 N° 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 133-156).
- SEGOVIA, Rafael; PÉREZ, Lesvia y MOLERO, María. *El taller de diseño arquitectónico virtual* (Volumen 10 N° 2, 2009, pp. 100-117).
- SEIJO SUÁREZ, Cristina; COLINA BELEÑO, Luisa y SEGOVIA, Rafael. *Políticas públicas: un elemento catalizador de la investigación y desarrollo en universidades latinoamericanas* (N° 41, 2015, pp. 28-42).
- SERRANO, Yoleida. *La gerencia inteligente en Educación a Distancia: estrategia de atención de calidad a los participantes*. (Año 14 N° 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 167-191).
- SERRANO, Yoleida. *La Ley orgánica para la protección del niño y del adolescente: su aplicación en escuelas bolivarianas del Estado Zulia*. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 37-50).
- SILVESTRI V., Karin; SILVESTRI V., Carlos; HERNÁNDEZ, René y AÑEZ, Silenis. *Pensamiento estratégico y éxito gerencial en organizaciones empresariales* (Volumen 10 N° 2, 2009, pp. 187-208).
- SOFÍA, Pasquale y ROMERO R., María Elena. *Intercultura. Una mediación para el diálogo entre civilizaciones* (N° 22, 2008, pp. 203-219).
- SOTO RINCÓN, Lucía. *Una mirada filosófica hacia las problemáticas y logros de los pueblos indígenas en la actualidad*. (Año 13 N° 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 108 -124).
- SUÁREZ F., Raquel. *Seguimiento/acompañamiento como procesos de apoyo a prosecución estudiantil* (N° 4, 2001, pp. 151-167).
- SUÁREZ VELÁZQUEZ, Mariana Libertad. *Inusitada fiereza: Dicotomías, identidad y poder en La mujer habitada, de Gioconda Belli* (Volumen 10 N° 3, 2009, pp. 124-142).
- SUMIACHER D'ANGELO, David. *Perspectivas críticas: La Filosofía para Niños de Lipman. Preámbulo a nuevos andares en filosofía*. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp. 13-46).
- SUZZARINI B., Manuel. *Sobre teoría y enseñanza de la historia en Venezuela* (N° 20, 2007, pp. 57-84).
- TREQUATTRINI CARMONA, Irene. *Filosofía para Niños y Niñas como estrategia educativa para el fomento de la salud bucal*.

- Alumnos del 4º grado de la Unidad Educativa Monseñor Olegario Villalobos del Municipio Maracaibo Estado Zulia.* (Vol. 12, Nº 2, 2011, pp. 212-245).
- TORRES SALAS, Lina; VILLALOBOS, Fernando y CHIRINOS Exequiades. *Gestión del conocimiento en cibermedios: un análisis conceptual.* (Año 14 Nº 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 122-138).
- TORO ANDARA, Mandy. *Sobre “lo imposible” y “lo escrito” en arte, filosofía y psicoanálisis* (Nº 42, 2016, pp. 67-77)
- URDANETA QUINTERO, Arlene; CARDOZO GALUÉ, Germán y FERRER, Dilian. *Constituir la nación: federalismo y constitucionalismo histórico en el Zulia* (Nº 12, 2005, pp. 17-38).
- URDANETA, Arlene; GAMERO, María; ATENCIO, Maxula y PARRA, Ileana. *Historiar la memoria de los colectivos: una experiencia educativa* (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 15-37).
- USLAR PIETRI, Arturo. *El tema de la historia viva* (Nº 3, 2001, pp. 239-247).
- USLAR PIETRI, Arturo. *Venezuela, la pobre* (Nº 5, 2002, pp. 183-187).
- UZCÁTEGUI Q., Ana Mireya. *Gramática y enseñanza de la lengua. Conferencia en el marco del Encuentro Nacional de Docentes e Investigadores de Lingüística (ENDIL)* (Nº 21, 2008, pp. 243-250).
- VAN DER LINDE, Carlos- Germán. *¡Yo mando aquí! –Sátira y novela latinoamericana del dictador–* (Nº 20, 2007, pp. 13-35).
- VARGAS, Fredy. *Los fractales y su relación con la creación sonora* (Nº 12, 2005, pp. 65-88).
- VÁZQUEZ, Belín. *Del proyecto de unidad bolivariana a la alternativa integracionista sudamericana* (Nº 16, 2006, pp. 56-84).
- VELANDRIA CHIRINOS, Carmen T. y RONDÓN CASTRO, Leisy C. *Ética y viabilidad democrática en el contexto de la globalización* (Nº 8, 2003, pp. 43-56).
- VELANDRIA, Carmen Teresa. *Una aproximación a la investigación en el diseño de medios impresos informativos* (Nº 23, 2008, pp. 46-57).
- VERA GRATEROL, Antonio. *Aplicación de la conceptualización holística a la estrategia didáctica del trabajo de campo y al aprendizaje de la Ecología* (Nº 41, 2015, pp. 13-27).
- VERA MONZANT, Magdelis y PARRA CONTRERAS, Reyber. *La instrucción pública en Maracaibo luego de la desintegración de Colombia (1830-1850)* (Nº 19, 2007, pp. 97-118).

- VÍLCHEZ, Jacqueline. *Taliraai: expresión wayüü de música y parentesco* (Nº 4, 2001, pp. 107-130).
- VILLALOBOS ANTÚNEZ, José Vicente. *Hipótesis para una lógica del concepto de derecho alternativo* (Nº 5, 2002, pp. 25-40).
- VILLALOBOS ANTÚNEZ, José Vicente. *La ética y el derecho ante la filosofía intercultural y la globalización* (Nº 4, 2001, pp. 71-85).
- VILLALOBOS G., Fernando y PLATA DE PLATA, Dalia. *Incidencia de los enfoques curriculares en el modelo pedagógico de la enseñanza de la Comunicación Social* (Nº 10, 2004, pp. 102-121).
- VILLALOBOS G., Fernando; PINEDA DE ALCÁZAR, Migdalia; MENDOZA, María Inés y ROMERO, María Gracia. *Incidencia de la evaluación por monitoreo en el programa de maestría en Ciencias de la Comunicación de LUZ* (Nº 18, 2007, pp. 166-189).
- VILLALOBOS G., Fernando; VILORIA M., Hender y VELANDRIA, Carmen T. *La investigación de la comunicación en Venezuela frente al cambio tecnológico* (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 182-198).
- VILLALOBOS, Nelly. *La experiencia de estudios a distancia en la UNICA* (Nº 21, 2008, pp. 197-215).
- VILLASMIL ESPINOSA, Jorge y BERBESÍ DE SALAZAR, Ligia. *El ideal de la unidad latinoamericana en el discurso político de Manuel Ugarte* (Nº 18, 2007, pp. 218-231).
- VILLASMIL ESPINOSA, Jorge. *Discursos y prácticas para la integración iberoamericana en el contexto del ocaso del colonialismo hispánico* (Nº 22, 2008, pp. 165-186).
- VIVAS, Carmen. *Construir los pilares de la nación, la patria y la identidad en el discurso de Andrés Bello y D. F. Sarmiento*. (Vol. 11, Nº 3, 2010, pp. 391-406).
- YBARRA M., Jaime. *Usos del pasado en el presente en la obra de Agustín Blanco Muñoz: "Habla el Comandante Chávez"* (Nº 19, 2007, pp. 158-177).
- ZAMBRANO BARRIOS, Adalberto. *Teoría para mejorar la gestión pública* (Nº 22, 2008, pp. 132-149).
- ZAVARCE, Elsy. *El lenguaje gráfico de Portafolio: experimentalidad y convencionalismos* (Nº 13, 2005, pp. 48-64).
- ZAVARCE, Elsy. *Realidades de Eco. Aproximación metodológica para la lectura del arte contemporáneo. Caso: Ecoincidentes: Ecorealidades* (Nº 18, 2007, pp. 190-217).



Normas para la presentación de trabajos

1. Filosofía

La Revista de Artes y Humanidades UNICA es el órgano de difusión periódica de artículos arbitrados de la Universidad Católica “Cecilio Acosta”; cuya esencia es el hombre y lo humano; y su misión, la trascendencia y la pertinencia social. Una publicación que, cuatrimestralmente, se convierte en “el lenguaje y la voz propia de la Universidad; la voz silente de la inteligencia y la cultura que interpela al mundo a través de la palabra”. El propósito de la Revista de Artes y Humanidades UNICA -y de nuestra universidad- es convertirse, a la vez, en espacio y momento para el debate crítico y la problematización del proceso de construcción del conocimiento en el campo de las Ciencias Humanas o Sociales; especialmente de las áreas académicas que convergen y divergen en las diferentes carreras de la UNICA, y sus menciones.

2. Secciones

La Revista de Artes y Humanidades UNICA consta de tres secciones. La primera, **INVESTIGACIONES**, recoge los resultados de investigaciones provenientes de instituciones públicas o privadas, o aquellos trabajos personales que, por su significación, constituyan aportes al saber humanístico. La segunda, **ENSAYOS**, es de carácter *libre*. Los trabajos publicados en esta sección pueden ser presentados bajo cualquier método de citado y sin los resúmenes correspondientes. Por lo demás, están sujetos al arbitraje y al resto de los parámetros exigidos por esta publicación. La tercera parte, múltiple y diversa, se denomina **MISCELANEAS** recoge, además de reseñas, entrevistas, obituarios, diálogos y opiniones, Honoris Causa, Discursos de Orden, sobre todo tipo de publicaciones, notas sobre los diferentes premios de Arte y Literatura, de Venezuela y el mundo; esta sección se actualiza, con cada número, el Índice Acumulado de la Revista de Artes y Humanidades UNICA y la lista de las publicaciones de la Universidad Católica Cecilio Acosta.

3. Los Autores

En una página independiente del trabajo, el autor o los autores indicarán su nombre y los dos apellidos, así como la dirección postal (de habitación o universidad, fundación, instituto o centro de investigación), teléfonos y correo electrónico. Señalarán, de igual modo, la fecha de culminación del trabajo y su naturaleza o condición; es decir, si se trata de un Proyecto de Investigación concluido o en proceso; si es producto de una reflexión personal o de un trabajo institucional. Anexarán, además, un resumen curricular.

4. Contenido

Los trabajos presentados a la **Revista de Artes y Humanidades UNICA** abarcarán todo lo relacionado con el campo del saber humanístico: de las HUMANIDADES, se amplía a la Comunicación Social; la Lingüística y la Literatura; y al área de la Educación, la Filosofía, la Teología, las Ciencias Sociales o Humanas en general como la Politología, Sociología, Historia, Antropología, Psicología, Geografía, Economía. También abarca todo lo relacionado con el campo ARTE que, en su acepción más amplia y desde una vi-

sión múltiple y diferenciada de la historia y la cultura, comprende desde las denominadas Bellas Artes hasta todo tipo de manifestaciones artísticas -reconocidas académicamente o no- de los diferentes pueblos del mundo; e incluye el estudio sobre los Museos, la Musicología y el Diseño Gráfico.

La **Revista de Artes y Humanidades UNICA** recoge esta multiplicidad de saberes y comprende los aspectos teóricos de las Ciencias Sociales o Humanas, así como los procesos estructurales y/o coyunturales del acontecer humano.

5. Redacción

5.1 La Revista de Artes y Humanidades UNICA sólo considerará para su publicación los trabajos inéditos y que no hayan sido propuestos simultáneamente en otras revistas. La recepción de los trabajos se realizará durante todo el año.

5.2 Los trabajos deben ajustarse a la orientación temática de la revista. La Revista de Artes y Humanidades UNICA sugiere a sus colaboradores la construcción de textos escritos sencillos y párrafos breves, que expresen, no obstante, profundidad teórica, rigor científico y claridad expositiva. Los títulos deben ser originales, sugestivos y breves. El título no excederá de ocho (8) palabras.

6. Estructura

Los trabajos deben presentar un resumen de entre 130 a 150 palabras o 10 líneas; estará escrito en español e inglés y será acompañado de cuatro (4) palabras clave. Al igual que el resumen, el título del trabajo será presentado en español e inglés. La estructura de los trabajos (investigación y ensayos), será: Introducción, Desarrollo o Argumentación y Conclusiones o Consideraciones Finales. Se recomienda el uso de subtítulos a lo largo del desarrollo o argumentación, y el empleo del sistema decimal, comenzando desde el primer subtítulo con el número 1. La introducción y las conclusiones no se enumeran. Las citas textuales se presentan entre comillas y no mediante cursivas u otro tipo de remarcado. Las citas breves se mantendrán dentro del párrafo y las que superen las cuatro líneas se separan con márgenes más amplios (un centímetro más a cada lado), a un espacio y sin entrecomillado.

7. Formato

Los trabajos se entregarán impresos: un original y tres ciegos; y en un C.D con el texto levantado en Microsoft Word. También puede enviarlo al correo revista@unica.edu.ve, pero esta opción sólo sustituye la entrega del C.D, previa confirmación de la recepción del correo. Los colaboradores que no puedan entregar los artículos personalmente, deberán enviarlos en un sobre manila debidamente identificado, a la dirección de la revista señalada al final de las normas.

8. Extensión

La extensión de los trabajos debe ser de un máximo de 25 cuartillas y un mínimo de 10 para los Artículos de las INVESTIGACIONES; de 15 a 8 para las CONFERENCIAS y ENSAYOS; y de una o tres para las MISCELANEAS. Todos los trabajos serán presentados en hoja tipo carta, impresos por una sola cara, con numeración continua y con márgenes de 3 centímetros a cada lado. El texto se presentará a espacio 1.5, en fuente Times New Roman, tamaño 12.

9. Referencias y Citado

Las **Referencias** (bibliográficas, hemerográficas, orales y/o documentales) serán presentadas bajo el sistema APA. Las citas bibliográficas incluidas en el texto se deben realizar por apellido de autor y año, por ejemplo: (Martínez, 2005). Cuando la cita es textual debe apare-

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

cer apellido del autor, año y el número de la página. (Martínez, 2005: 56), en caso de varios autores (Martínez et al. 2005:24). Para citar varias páginas continuas deben separarse por el guión (Martínez, 2005:24 – 56); cuando la cita es de páginas aisladas, no continuas deben separarse por una coma, (Martínez, 2005: 12, 33, 46, 67). Se utilizarán las notas a pié de página sólo para comentarios y no para referencias bibliográficas.

Las referencias bibliográficas deben aparecer al final del trabajo con los datos completos de los autores citados en el contenido. Se deben disponer en orden alfabético, atendiendo al primer apellido del autor. Si se hace referencia a más de un trabajo del mismo autor, pero publicado en años diferentes, se hará por orden cronológico descendente de los años de publicación, atendiendo al siguiente orden: primer apellido del autor en mayúscula (coma); inicial del primer nombre (punto). Entre paréntesis año de publicación; título del libro, o del capítulo del libro o artículo de la revista seguido de la palabra *en*; editorial (punto). Lugar de la publicación. Ejemplo: BARBOZA, M. (2002) *La lingüística moderna*, Editorial Metro. Venezuela. Las referencias tomadas de Internet deben contener el apellido y nombre del autor (como se explicó arriba), entre paréntesis año de publicación. Título. Mes, día, año, dirección en Internet en que se efectuó la consulta. Por ejemplo: BARBOZA, M. (2004). *Reflexiones sobre la Lingüística moderna*. Obtenida en Enero, 25, 2009, de www.linguistica.com.

Si no aparece el año de publicación colocar entre paréntesis (n.d.) por ejemplo: BARBOZA, M. (n.d.). *Reflexiones sobre la Lingüística moderna*. Obtenida en Enero, 25, 2009, de www.linguistica.com.

10. Arbitraje

Los trabajos serán sometidos a la consideración de un equipo de especialistas o Cuerpo de Arbitraje mediante el procedimiento conocido como Par de Ciegos: los árbitros y los autores o colaboradores no conocerán sus identidades respectivas. La aprobación o no del trabajo para su publicación por parte del Consejo de Árbitros se hará de acuerdo a criterios de fondo y forma. FONDO o contenido: pertinencia, originalidad, relevancia, aportes, metodología y demás aspectos señalados en los numerales 1 y 4 de estas **Normas para la presentación de trabajos**. FORMA: estructura, citado, referencias y lo expresado en los diferentes numerales. La Dirección de la **Revista de Artes y Humanidades UNICA** comunicará al autor o autores los resultados del arbitraje, especificando si el trabajo se publica o no, o si la publicación será efectiva posterior a las modificaciones que sugiera el Cuerpo de Arbitraje.

11. Otros requerimientos editoriales

La Revista se reserva el derecho de hacer a los trabajos -luego de haber sido aprobados por el Consejo de Árbitros- las correcciones de estilo que considere pertinentes, con la garantía de respetar al autor y su trabajo. No se facilitarán pruebas a los autores ni se devolverán originales. La Dirección de la **Revista de Artes y Humanidades UNICA** decidirá sobre aquellas circunstancias no consideradas por esta normativa.

12. Recepción de trabajos

La Revista de Artes y Humanidades UNICA recibe trabajos o contribuciones durante todo el año. Los trabajos se remitirán al Editor de la Revista en la Oficina de Investigación y Postgrado. Bloque C. Planta Alta.

UNIVERSIDAD CATÓLICA CECILIO ACOSTA. Corredor Vial Universidad Católica Cecilio Acosta. Urbanización LA PAZ, II etapa. Calle 98 con Avenida 54A. N° 54-76. Apartado Postal: 1841. Teléfono: (58 0261) 3006845. Maracaibo-Estado Zulia, Venezuela.



Standards for the Presentation of Works

1. Philosophy

The Journal of Arts and Humanities UNICA is the organ for periodic diffusion of arbitrated articles from the Catholic University "Cecilio Acosta," whose essence is man and what is human and his mission, transcendence and social pertinence. Every four months, this publication becomes "the University's own language and the voice, the silent voice of intelligence and culture that questions the world through the word." The purpose of the Journal of Arts and Humanities UNICA -and of our university- is to become both a space and moment for critical debate and the problematizing of the knowledge-building process in the field of human or social sciences; especially the academic areas that converge and diverge in the different fields of study at UNICA and their majors.

2. Sections

The Journal of Arts and Humanities UNICA consists of three sections. The first, **RESEARCH**, collects research results coming from public or private institutions or those personal works that, due to their significance, constitute contributions to humanistic knowing. The second, **ESSAYS**, has a free character. Works published in this section can be presented using any citation method and without the corresponding abstracts. Nevertheless, they are subject to arbitration and the rest of the parameters required by this publication. The third part, called **MISCELLANEOUS**, is multiple and diverse and brings together, in addition to reviews, interviews, obituaries, dialogues and opinions, *Honoris Causa*, Discourses of Order regarding all type of publications, notes on different prizes in Art and Literature in Venezuela and the world; with each number, this section updates the Accumulated Index for the Journal of Arts and Humanities UNICA and the list of publications at the Catholic University Cecilio Acosta.

3. Authors

On a page separate from the work, the author or authors should indicate their first names and two last names, as well as their postal address (home or university, foundation, institute or research center), telephones and email address. Likewise, they should point out the date on which the work was finished and its nature or condition, that is, whether it deals with a research project that has concluded or is in process, whether it is the product of a personal reflection or an institutional work. They should also annex a summarized curriculum vitae.

4. Contents

Works presented to the **Journal of Arts and Humanities UNICA** encompass all that relates to the humanistic field of knowledge: the HUMANITIES, including Social Communication; Linguistics and Literature; the areas of Education, Philosophy, and Theology; the Social or Human Sciences in general, such as Political Science, Sociology, History, Anthropology, Psychology, Geography, and Economy. They also include everything related to the field of ART that, in its broadest conception and from a multiple and differentiated vision of

STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF WORKS

history and culture, includes the Fine Arts with all types of artistic manifestations – academically recognized or not – of the different peoples of the world, including the study of Museums, Musicology and Graphic Design.

The **Journal of Arts and Humanities UNICA** gathers together this multiplicity of knowing and understands the theoretical aspects of social or human science, as well as the structural and/or current processes of human events.

5. Editing

5.1 The Journal of Arts and Humanities UNICA will consider for publication only unpublished works that have not been proposed simultaneously to other journals. Acceptance of these works will take place throughout the year.

5.2 Works should be adjusted to the thematic orientation of the Journal. The **Journal of Arts and Humanities UNICA** suggests that their collaborators construct simple written texts and brief paragraphs that nevertheless, express theoretical depth, scientific rigor and expository clarity. Titles should be original, suggestive and brief. The title should not exceed eight (8) words.

6. Structure

Works should have an abstract or summary of between 130 to 150 words or 10 lines, written in Spanish and English and accompanied by four (4) key words. Like the abstract, the title of the work should be presented in Spanish and English. The structure of the works (investigations and essays), will be: Introduction, Development or Argumentation and Conclusions or Final Considerations. The use of subtitles is recommended throughout the development or argumentation using the decimal system, beginning the first subtitle with the number 1. The introduction and conclusions are not enumerated. Textual quotations are presented in quotation marks and not using italics or other types of marking. Brief quotations will be kept within the paragraph and those that exceed four lines will be separated with wider margins (one centimeter more on each side), single spaced and without quotation marks.

7. Format

Works will be submitted in printed form: one original and three blind copies; and on a C.D. with the text in Microsoft Word. Also, they can be sent to the email address revista@unica.edu.ve, but this option substitutes only for submission of the C.D, with prior confirmation of email reception. Collaborators that cannot deliver the articles personally should send them in a duly identified manila envelope to the journal's address, indicated at the end of these standards.

8. Length

The length of the works should be a maximum of 25 pages and a minimum of 10 for RESEARCH articles; 15 to 8 pages for CONFERENCES and ESSAYS; and from one to three for MISCELLANEOUS. All works should be presented on letter-size paper, printed one side only, with continuous numeration and 3 centimeter margins on all sides. The text should be presented with 1.5 spacing, in Times New Roman font, 12 points.

9. References and Quotations

The **References** (bibliographic, hemerographic, oral and/or documentary) will be presented using the APA system. Bibliographic references included in the text should be made using the author's last name and the year; for example: (Martínez, 2005). When the quotation is textual, the author's last name, the year and the page number should appear (Martínez, 2005: 56); in the case of various authors, use (Martínez *et al.*, 2005:24). To refer to various continuous pages, separate them with a hyphen (Martínez, 2005: 24-56); when the reference

STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF WORKS

is for isolated, non-continuous pages, separate their numbers with commas (Martínez, 2005: 12, 33, 46, 67). Footnotes should be used only for commentaries and not for bibliographical references.

Bibliographical references ought to appear at the end of the work with complete data about the authors cited in the contents. They should be arranged in alphabetical order by author's last name. If reference is made to more than one work of the same author published in different years, they should be listed in descending chronological order, according to the years of publication, in the following order: the first last name of the author in capital letters (comma); initial of first name (period). In parenthesis, the year of publication; title of book, or chapter of book or magazine article followed by the word *in*; publishing house (period). Place of publication. Example: BARBOZA, M. (2002) *La lingüística moderna*, Editorial Metro. Venezuela. References taken from the Internet should contain the last and first names of the author (as explained above), the year of publication in parenthesis. Title. Month, day, year, Internet address where the consultation was made. For example: BARBOZA, M. (2004). *Reflections on modern linguistics*. Obtained on January 25, 2009, from www.linguistica.com.

If the year of publication does not appear, place n.d. in parenthesis. For example: BARBOZA, M. (n.d.). *Reflections on modern Linguistics*. Obtained on January, 25, 2009, from www.linguistica.com.

10. Arbitration

Works will be submitted for consideration by a team of specialists or Arbitration Board through a procedure known as blind peer arbitration: the arbiters and authors or collaborators do not know each other's identity. Approval or rejection of the work for publication by the Arbitration Board will be made according to criteria of content and form. **CONTENT**: pertinence, originality, relevance, contributions, methodology and other aspects indicated in numbers 1 and 4 of these **Standards for the presentation of works**. **FORM**: structure, quotations, references and what is expressed in the different numerals. The Director's Office for the **The Journal of Arts and Humanities UNICA** will communicate the arbitration results to the author or authors, specifying whether the work will be published or not, or whether the work will be published after making the modifications suggested by the Arbitration Board.

11. Other editorial requirements

Once the works have been approved by the Arbitration Board, the Journal reserves the right to make stylistic corrections considered pertinent, while guaranteeing respect for the author and his/her work. Proof will not be given to the authors nor will original documents be returned. The Director's Office for **The Journal of Arts and Humanities UNICA** will make decisions regarding any circumstances not considered in these standards.

12. Reception of works

The **Journal of Arts and Humanities UNICA** receives works or contributions throughout the entire year. Works will be remitted to the Journal Editor in the Office for Research and Postgraduate Studies. Block C. Top Floor.

UNIVERSIDAD CATÓLICA CECILIO ACOSTA
Corredor Vial Universidad Católica Cecilio Acosta.
Urbanización LA PAZ, II etapa, Calle 98 con Avenida 54A. N° 54-76.
Apartado Postal: 1841.
Telephone: (58 0261) 3006845
Maracaibo-Estado Zulia, Venezuela.

Revista de Artes y Humanidades UNICA, Año 17 N° 42
Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2016
en los talleres gráficos de Ediciones Astro Data, S.A.
Tlf. (0261) 7511905 ~ Fax: (0261) 7831345
E-mail: edicionesastrodata@gmail.com
Maracaibo, Venezuela