



Trabajo, lenguaje y ACCIÓN

Perspectivas y discusiones

ISBN 978-958-8474-71-7

Andrés Felipe López López
Freddy Santamaría Velasco
César Augusto Guerra Villa
(Compiladores)

Trabajo, lenguaje y acción

Perspectivas y discusiones



**UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
MEDELLÍN**

Colección Señales

Trabajo, lenguaje y acción

Perspectivas y discusiones

**Andrés Felipe López López
Freddy Santamaría Velasco
César Augusto Guerra Villa**
(Compiladores)

2018

López López, Andrés Felipe
Trabajo, lenguaje y acción. Perspectivas y discusiones / Compilado por Andrés Felipe
López López, Freddy Santamaría Velasco, César Augusto Guerra Villa. --Medellín: Editorial
Bonaventuriana, 2018
242 p. -- (Colección Señales)

Incluye referencias bibliográficas
ISBN: 978-958-8474-71-7

1. Investigación social 2. Trabajo 3. Lenguaje 4. Filosofía

300.72 (CDD 23)
T758

© Universidad de San Buenaventura Medellín



Colección Señales

Trabajo, lenguaje y acción. Perspectivas y discusiones

Compiladores: Andrés Felipe López López, Freddy Santamaría Velasco y César Augusto Guerra Villa.

© Freddy Santamaría Velasco, Angélica María Rodríguez Ortiz, César Augusto Guerra Villa, Yebraíl Castañeda Lozano, Dora Alejandra Ramírez Vallejo, Andrés Felipe López, Rodrigo Varela Olaya, Ángel Rodrigo Vélez Bedoya.

Grupo de investigación: Casos y Estudios Organizacionales (CEO)
Línea de investigación: Globalización e interculturalidad
Facultad de Ciencias Empresariales
Universidad de San Buenaventura Medellín

Universidad de San Buenaventura
Colombia

© Editorial Bonaventuriana, 2018
Universidad de San Buenaventura Medellín
Coordinación Editorial Medellín
Carrera 56c No. 51-110 (Medellín)
Calle 45 No 61-40 (Bello)
PBX: 57 (4) 5145600
editorial.bonaventuriana@usb.edu.co
www.usbmed.edu.co - www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co

Coordinador Editorial: Fraidy Alonso Alzate Pamplona
Asistente Editorial: Fernando Carrillo
Corrección de estilo: María Cecilia Hernández Ocampo
Diseño y diagramación: Gretel Álvarez

Las opiniones, originales y citaciones son responsabilidad de los autores. La Universidad de San Buenaventura Medellín salva cualquier obligación derivada del libro que se publica. Por lo tanto, ella recaerá única y exclusivamente sobre los autores.

Los contenidos de esta publicación se encuentran protegidos por las normas de derechos de autor. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

ISBN: 978-958-8474-71-7
Cumplido el Depósito Legal (Ley 44 de 1993, Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000).
Abril de 2018



Contenido

	Pag.
Presentación <i>Andrés Felipe López López</i>	9
PRIMERA SECCIÓN	11
El oficio de filosofar: lenguaje, compromiso y práctica filosófica <i>Freddy Santamaría Velasco</i>	12
Trabajo, lenguaje y acción: del funcionalismo estructural de Parsons al pragmatismo lingüístico de Searle <i>Angélica María Rodríguez Ortiz</i>	44
Análisis de los conceptos de “verdad necesaria” y “verdad lógica” en la perspectiva de la semántica de la verdad <i>César Augusto Guerra Villa</i>	78
Las razones pragmáticas de comparar a Wittgenstein y Heidegger con los pensadores Apel, Rorty y Taylor <i>Yebraíl Castañeda Lozano</i>	108
El trabajo de la comunicación: compromiso y crítica en América Latina <i>Dora Alejandra Ramírez Vallejo</i>	138

	Pag.
SEGUNDA SECCIÓN	157
Participación global de la riqueza y no apropiación de la riqueza global <i>Andrés Felipe López López</i>	158
Espiritualidad y trabajo en la posmodernidad, ¿cadenas o libertad? <i>Rodrigo Varela Olaya</i>	178
Prospectiva de la psicología de las organizaciones y del trabajo <i>Ángel Rodrigo Vélez Bedoya</i>	204
Acerca de los autores	239



Presentación

Por Andrés Felipe López López

Gracias a la iniciativa de la Dirección de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura de Medellín, esta colaboración entre grupos de investigación —que es la modalidad en la que se enmarca todo este producto— fue posible. El *telos* de esta publicación, además del que se refiere a la participación del conocimiento, es coleccionar algunos avances en exploraciones que han tematizado el *trabajo*, el *lenguaje* y la *acción* y ponerlas en coloquio. Exploraciones que tienen como lugar de enunciación perspectivas filosóficas, lógicas (y *logicistas*), lingüísticas, económicas y de teoría de las organizaciones.

¿Por qué sobre esas categorías? Varios de los autores participantes aquí se han encontrado en investigaciones conjuntas y, si no conjuntas, correlacionadas, en las que dicha tríada forma un conjunto. También porque, por otro lado, en congresos, foros o jornadas de reflexión académica los articulistas de cada capítulo se han visto envueltos, entre ellos en debates. Además, porque objetivos epistemológicos de los grupos de investigación a los que cada uno pertenece coinciden en intereses. No hay ninguno de los escritos que no obedezca a la presentación de un avance de investigación.

Aún con lo variopinto de la obra, en razón de la diferencia de formación de los autores y los ejercicios profesionales, la unidad lógica de todo el libro se mantiene en el siguiente sentido: el trabajo y el lenguaje son *especies* del *género* acción, subconjuntos suyos. Toda

pregunta con la que se empieza a buscar colmar el plano de sentido, apunta en dirección a la verdad de una *X*, a un esto o aquello, a un problema, a un hecho, a un fenómeno. *Géneros y especies*, según como enseñó Aristóteles, que se designan como términos, son los instrumentos formales mediante los cuales se responde a la pregunta por aquella *X*, que es, en términos de realidad, no ya *X*, sino individuo, la substancia primera.

Es lícito advertir, desde esta breve presentación, que los ocho capítulos de los que está compuesto el libro apuntan en esa dirección, a la comprensión, la descripción y la reflexión del trabajo y el lenguaje, tomadas estas realidades como acciones. *Por mor* de lo anterior, el texto está seccionado en dos partes, una primera más filosófica y lingüística y una segunda más económica y organizacional. De hecho, podría afirmarse que el último de los capítulos de este segundo conjunto alcanza a ser una revisión técnica. Ambas tematizan los tres términos desde flancos distintos, pero no menos válidos. Siendo así, se tiene que la Sección Primera está conformada por los capítulos *El oficio del filosofar: lenguaje, compromiso y práctica filosófica*, de Freddy Santamaría Velasco; *Trabajo, lenguaje y acción: del funcionalismo estructural de Parsons al pragmatismo lingüístico de Searle*, de Angélica María Rodríguez Ortiz; *Análisis de los conceptos de verdad necesaria y verdad lógica en la perspectiva de la semántica de la verdad*, escrito por César Augusto Guerra Villa; *Las razones pragmáticas de comparar a Wittgenstein y Heidegger con los pensadores Apel, Rorty y Taylor*, autoría de Yebraíl Castañeda Lozano; *El trabajo de la comunicación: compromiso y crítica en América Latina*, por Dora Alejandra Ramírez Vallejo. La Sección Segunda por los capítulos *Participación global de la riqueza y no apropiación de la riqueza global*, escrito por Andrés Felipe López López; *Espiritualidad y trabajo en la posmodernidad, ¿cadenas o libertad?*, de Rodrigo Varela Olaya y *Prospectiva de la psicología de las organizaciones y del trabajo*, de Ángel Rodrigo Vélez Bedoya.



PRIMERA SECCIÓN

El oficio de
filosofar:
lenguaje,
compromiso y
práctica filosófica

Freddy Santamaría Velasco



Introducción

Toda actividad de la vida necesita, sin lugar a dudas, una vocación férrea. Para Scheler, todos tenemos o buscamos una vocación en nuestras vidas; aquello para lo que estamos dotados, lo que estamos llamados a hacer o deseamos con todas nuestras fuerzas. Aquello que lo anima todo. En el *Ordo amoris*, Scheler (1996) afirma que la vocación es el “habitáculo en que anda el hombre, que arrastra consigo donde quiera que va (...) [de modo que] repara(mos) en el mundo y en sí mismo (repara) a través de las ventanas de ese habitáculo”, el habitáculo es su vocación (28). Comúnmente, si se quiere, la vocación se suele entender como una profesión, “una actividad para la que uno está dotado” o una “dedicación que uno ama” (Santamaría 71-94). Entonces, ¿cuál es nuestra vocación? ¿Cuál es nuestra dedicación? ¿Para qué estamos dotados? ¿Qué soy yo en el fondo?, como decía Zubiri (1983 256), o en términos heideggerianos (2001), en su ser se va este su ser, —*um dieses Sein selbst geht*— ¿En qué se nos va la vida? Pues, sin lugar a dudas, en el trabajo del pensar.

Ahora bien, tratemos —eso sí, provisionalmente— de responder, ¿qué es eso que llamamos el trabajo del pensar? El pensar es una actividad, un oficio y una disposición. Sin embargo, para saber qué es ese pensar tenemos dos opciones, a) ponerse a pensar por usted mismo en términos kantianos o b) tratar de hacer un rastreo de cómo lo han hecho los grandes de la historia del pensar. Es decir, responder a la cuestión de qué pensar necesariamente implica una actitud, lo que supone adentrarnos en la historia del pensar mismo. Un ejemplo de la tarea del pensar, sin lugar a dudas, son los filósofos griegos y aquello que llamaron filosofía, esto es amar el pensar, amar el saber.



La actividad del filosofar

Hacer un recorrido por lo que ha sido el mapa de la historia del pensar griego hasta nuestros días y lo que los autores, protagonistas de esta historia del pensamiento, han planteado, nos acerca en parte, pero siempre será una mera aproximación limitada de contenido. Parece que la mejor manera de responder a la pregunta ¿qué ha significado esta tradición del pensar? es desde nuestra propia condición histórica y por medio de un diálogo y una confrontación con ella, así como preguntándonos qué ha intentado decir dicha tradición acerca de lo que es filosofía. Por fortuna, la filosofía no se agota en la repetición de la tradición, sino que a partir de nuevas reflexiones se producen nuevos conocimientos. Pero esto implica, sin lugar a dudas, al seguir la expresión wittgensteiniana “subir primero la escalera y luego arrojarla” (Wittgenstein 1985 6.54). El filosofar es posible, como nos lo muestra la actitud de los clásicos del pensamiento filosófico, a partir del conocimiento, la crítica y la re-creación de la tradición. En dos palabras: conociéndola y recreándola, sin un horizonte seguro, pues la filosofía nunca está segura de ello debido a su historicidad: el horizonte va cambiando porque en el proceso histórico la concepción del ser de las cosas cambia debido a la esencial historicidad del hombre,

al revés como acontece en las demás ciencias, no es el hombre quien busca la filosofía, sino la filosofía quien busca al hombre. El hombre no busca la filosofía, se encuentra en ella. La filosofía puede decir al hombre: No me buscarías si yo no te hubiese encontrado. Por esto, la filosofía no tiene historia, sino que es histórica. (Zubiri 2002 41).

Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos a los hombres de gigantes. Podemos ver más, y más lejos que ellos, no por alguna distinción física nuestra, sino porque somos levantados por su

gran altura. Lo que más tarde Newton reconocía a Robert Hooke, si he visto más lejos es porque estoy sentado sobre los hombros de gigantes,¹ ¿Y cómo han filosofado los gigantes? Pues al mirar los orígenes de la reflexión y la racionalidad filosófica, nos percatamos de la riqueza, la profundidad y el atrevimiento de los filósofos previos a Sócrates². De esos primeros filósofos, la actitud crítica con la que enfrentaron sus inquietudes dio origen a la cosmología y fundó la filosofía occidental como el intento de comprender el mundo. Según Popper (1994 174) en la filosofía hay una constante fundada por los antiguos: la comprensión, traducida como comprender el mundo, comprender el conocimiento de ese mundo y comprendernos a partir de ello a nosotros mismos. En el fondo, la cosmología presocrática, no tiene otra intención que la comprensión del cosmos frente al caos. Popper en su texto *El retorno de los presocráticos* afirma:

Las preguntas a las que trataron de responder los presocráticos eran principalmente de carácter cosmológico, aunque también había algunas relativas a la teoría del conocimiento. Yo creo que la filosofía debe volver a la cosmología y a una teoría del conocimiento simple. Hay al menos un problema filosófico en el que están interesadas todas las personas que piensan. Se trata del problema de entender el mundo en que vivimos y, por consiguiente, a nosotros mismos (pues somos parte del mundo) y al conocimiento que de él tenemos. Toda ciencia es, según creo, cosmología, y para mí el interés de la filosofía, no menos que el de la ciencia, reside exclusivamente en su audaz intento de aumentar nuestro conocimiento del mundo y de desarrollar la teoría de nuestro conocimiento del mundo. Me interesa Wittgenstein, por ejemplo, no por su filosofía lingüística, sino porque su *Tractatus* era un tratado cosmológico (aunque muy tosco) y porque su teoría del conocimiento estaba íntimamente ligada a su cosmología. (*Ibid.*).

1 Puede seguirse el texto de R. Merton, *A hombros de gigante*. En este texto el autor nos muestra, desde la sociología del conocimiento científico, un recorrido por las diferentes prácticas académicas del investigar, entre ellas la frase «Si he visto más lejos es porque estoy sentado sobre los hombros de gigantes», asociada a Newton y atribuida a Bernard de Chartres autor del siglo XII (Merton 1990 257).

2 Es extendida la costumbre de llamarlos *presocráticos*, pero resulta peyorativo a la hora de reconocer el alcance de sus desarrollos, como si se tratase de sostener que a la filosofía sólo puede considerársele iniciada con Sócrates y, puntualmente, con Platón.

Desde la búsqueda presocrática se funda con ello una tradición que configuró y preluvió la importante filosofía antropológica y preminentemente ética de Sócrates, Platón y Aristóteles. Y más importante aún, estas teorías arriesgadas y conjeturales dieron forma a lo que hoy entendemos por filosofía. Desde esa primera etapa de madurez de la filosofía, se configuró como un modo de vivir y esto ha sido una de las constantes de toda la historia del pensamiento. Werner Jaeger (1994), en su monumental obra *Paideia: los ideales de la cultura griega*, resalta que el principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el humanismo, es decir, la educación del hombre de acuerdo con un alto ideal e imagen del mismo hombre. En la antigüedad griega se produjo un fenómeno que marcará profundamente el modo de conocer y de entender el crecimiento, este fue la educación, que “es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual” (Jaeger 3), la cual se consolidó a través del tiempo de manera diversa y trajo consigo cambios decisivos de orden social, cultural y espiritual para la constitución de lo que posteriormente se llamó occidente³; los formadores y maestros del saber fueron llamados Sofistas, es decir sabios⁴. Como bien lo manifiesta Hegel (1985) muchos años después en las *Lecciones sobre la Historia de Filosofía*:

La necesidad de educarse por medio del pensamiento, de la reflexión, se había sentido en Grecia antes de Pericles: Se comprendía

-
- 3 Vale la pena ver la crítica a Occidente o como bien la llamó “el mito de occidente” y la búsqueda de civilizar el resto del mundo.)
 - 4 La filosofía posterior a los Sofistas, en especial después de Platón, tuvo una aproximación muy negativa de la enseñanza impartida por estos maestros del conocimiento. en el *Menón* se dirá “ojalá ningún miembro de mi familia, ningún amigo mío ni conciudadano ni huésped mío, lleguen a estar tan locos como para exponerse al daño que hacen estos sujetos, pues, evidentemente dañan y corrompen a sus seguidores” (91c). Ahora bien, como resalta Jaeger, estos desprestigiados educadores hicieron acento, como ninguno, en la educación como el mayor valor humano y reconocieron en el hombre del común la capacidad y la posibilidad de acceder a la virtud, *arete*, privilegio al que solo podía acceder una clase privilegiada y aristocrática. Para ellos la virtud era enseñable: “La aparición de los sofistas sirvió para introducir las líneas de crítica al estado social y político existente, para tomar más en cuenta lo humano en la educación, para transformar en buena parte la acción formativa de la escuela y, finalmente, para impulsar la profesión docente”. (Acevedo 1984 39). Se recomienda también ver el riguroso texto de De Romelly, Jacqueline, *Los Grandes Sofistas en la Atenas de Pericles*.

que era necesario formar a los hombres en sus ideas, enseñarlos a orientarse en las relaciones de la vida por medio del pensamiento y no solamente por oráculos o por la fuerza de la costumbre, de la pasión o del sentimiento momentáneo; no en vano, el fin del Estado es siempre lo general, dentro de lo que queda encerrado lo particular. Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman a su cargo la educación y la instrucción de la juventud. (12).

La educación de los sofistas es el fenómeno cultural de la transmisión de saberes en la antigüedad que sentó las bases propiamente para el desarrollo educativo de Occidente. Estos *maestros* irrumpen como una nueva clase de instructores, comprendiendo que el ideal educativo estaba por encima de los intereses de cualquier política estatal. Con los sofistas, más allá de las muchas e injustificadas críticas platónicas, aparecen formalmente los profesores, que enseñan y forman hombres.

La filosofía de la antigüedad pretendió situar al hombre frente al cosmos, supuso que contemplándolo (*theoros*) podría ubicarse en él y responderse sobre su lugar. La contemplación puede entenderse como un momento fundante de la comprensión del mundo; se entiende como cosmos el entorno sociopolítico y la realidad existencial⁵. Privilegiar la vida contemplativa y teórica sobre la vida práctica permite explicar en parte cómo fue posible que el cristianismo surgiera a su vez como respuesta ética-contemplativa y que al mismo tiempo marcara el giro hacia otra época, de otro énfasis y dirección existencial. La historia también ha mostrado que estos giros, que fueron acompañados y precedidos de enormes convulsiones sociales, desplazaron otras concepciones. Si la antigüedad intentó comprender el cosmos, saber la verdad sobre él, contemplar el movimiento, por su parte la llamada era cristiana resolvió la cuestión al asumir

5 Es posible desligarse de esta concepción de contemplación al homologarla a la pasividad, la inacción o la actitud receptiva, ora hacia el mundo, ora hacia el conocimiento, ora a la inquietud de sí mismo.

que la verdad no era un concepto, sino un hombre, el hijo de Dios. El problema será entonces el horizonte de la creación. De este modo, lo primero que piensa un medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada. Es curioso que esta pregunta, de la que todavía no hace mucho tiempo dijo Heidegger que le parecía mentira que la gente no le interesase, está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la creación. La idea de nada no cruzó jamás por la mente de un griego. (Zubiri 1994 35).

Se entiende por qué la verdad que requería ser comprendida, se transformó en verdad que reclamaba ser vivida y testimoniada. En palabras del medievalista E. Gilson no hay más que un solo Dios y este Dios es el ser; tal es la piedra angular de la filosofía cristiana; y no fue colocada por Platón o por Aristóteles, sino por Moisés mismo. De ahí, que estos dos cambios fundamentales, hijo de Dios y naturaleza-creación, representan un cambio de paradigma que se tradujo también en la forma de organización social luego de la caída del imperio romano de Occidente. En el horizonte griego se gestaron temas de filosofía naturalista, temas que con la introducción del cristianismo quedaron desbordados; a saber, el concepto de *creación de la nada* y el concepto de persona. Es así como en el horizonte cristiano se recrean prácticamente la mayoría de los temas griegos, pero con un giro, como lo hemos dicho, totalmente nuevo, desde una perspectiva que ya no es “puramente filosófica”, sino teológica, la perspectiva de la “creación” (Zubiri 1994 50). Zubiri afirma que a partir de este momento, la historia de la metafísica o de la filosofía no es sino la historia de esta cuestión: *quid est esse qua creatum-esse?* (¿Qué es ser en tanto que ser—creado?). La respuesta a esta pregunta es a un tiempo la formación de la idea de Dios, del mundo y del hombre. El cristiano empezó a filosofar vuelto hacia Dios. El hombre alejado de Dios, queda solo frente a sí mismo y gracias a esta distancia, el hombre ha podido ver las cosas como cosas y a Dios como Dios⁶.

6 Como vemos se introduce en esta época el concepto de *nihilidad*, de ahí que podríamos decir sin temor, que con el pensamiento cristianismo vienen también los conceptos de nada, de nihilidad y de contingencia. “Lo primero que piensa un medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada. Es curioso que esta pregunta —de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger que le parecía mentira que a la gente no le interesase— está inscrita dentro del

Es propio de la historiografía filosófica recurrir a explicaciones y justificaciones en torno a las épocas de la historia y el pensamiento. Sin lugar a dudas, la dificultad de delimitar una época o problema radica en que ciertamente nuestra historia humana no está armada a partir de segmentos diferenciables y extraíbles del conjunto. Se trata de una consecuencia directa de la inquietud de la existencia humana, de su propio devenir espiritual. Ahora bien, podría suponerse, si se quiere, que la historia es estática y ni siquiera ello negaría la inevitable inquietud y el movimiento del espíritu humano. De ahí que hablar de épocas también guarda su traición frente a una comprensión de la historia y, por otra parte, tampoco se busca en la lectura de su continuidad avizorar el destino teleológico que nos espera. Lejos de ello y de los intentos de predecir el curso futuro de la historia, y de nuevo, ¿nos ayuda esto a responder nuestra cuestión inicial sobre qué es y cómo ha sido el oficio del filosofar?

Sin lugar a dudas, hacer filosofía, como se suele repetir, es tener una actitud crítica, y quien mejor que Kant para hablarnos de esta actitud. Kant es uno de los mejores ejemplos del ejercicio de la filosofía como crítica y como profesión misma, su estudio riguroso como profesor de los autores que enfrenta y enseña y sus intuiciones señaladas como campo de investigación para la filosofía han determinado, en parte, lo que hoy entendemos como filosofía y siempre está signado por esto que se insiste, la filosofía es, de principio a fin, crítica. ¿Se puede entender una filosofía que no lo sea?⁷ Si se ha afirmado

horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la creación. La idea de nada no cruzó jamás por la mente de un griego” (Zubiri 1994 35).

7 Una forma, sin lugar a dudas, de esta actitud crítica kantiana es la filosofía analítica. Puede verse el texto de Tomasini, Alejandro, *¿Qué fue la Filosofía Analítica?*, Analogía XIII/2 (1999). Por ejemplo, en la presentación oficial de la European Society for Analytical Philosophy se describe la filosofía analítica de este modo: “La filosofía analítica se caracteriza sobre todo por el objetivo de la claridad, la insistencia en la argumentación explícita y la exigencia de someter cualquier propuesta a los rigores de la evaluación crítica y la discusión”. La tradición analítica no disfrutó de una metodología unitaria, ni muchos menos de un cuerpo de doctrina común. En particular, si se entiende por filosofía analítica un movimiento filosófico más amplio o general que la filosofía del lenguaje, tal falta de consistencia metodológica o doctrinaria es aún más evidente. Por eso, cabe preguntarse si es posible una caracterización conceptual de la filosofía analítica a comienzos del siglo XXI. La caracterización, según se propone, sólo es posible sobre una base axiológica, esto es, sobre la adhesión a un conjunto de “valores intelectuales”

que la filosofía busca resolver el problema de la comprensión, nadie como Kant ha dado tantos puntos de argumentación para sostener la necesidad de la crítica. Ahora bien, esta permanencia kantiana también se siente en algunos desarrollos de la contemporánea filosofía analítica y, particularmente, en la perspectiva formal de la concepción de la filosofía en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein⁸. Las implicaciones de la filosofía kantiana se sienten hoy por hoy en todos los ámbitos de la vida académica y en todas las líneas de investigación o escuelas y tendencias de la filosofía, particularmente en el último siglo; desde Russell, Frege y Wittgenstein precursores de la filosofía analítica⁹, hasta Horkheimer, Adorno y Habermas, de la Escuela de Frankfurt, no hay prácticamente ninguna corriente que pueda evadir la discusión iniciada por el gigante de Konigsberg. Con Kant, contra Kant, pero no sin Kant. La comprensión

que dan una consistencia mínima al análisis filosófico tal como se practica en la actualidad (Bustos 2006 45).

- 8 Por ejemplo, para E. Stenius en *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought* "En resumen, el análisis lógico del lenguaje, tal como Wittgenstein lo concibe, es esencialmente una forma de 'deducción trascendental' (en el sentido kantiano), cuyo objetivo es señalar la forma a priori de la experiencia, forma que es mostrada por todo lenguaje significativo y que, por consiguiente, no puede ser dicha. Desde este punto de vista podría llamarse al *Tractatus* una Crítica del lenguaje puro" (...) "Como para Kant, también para Wittgenstein la forma de la experiencia es subjetiva en el sentido trascendental; y el sujeto metafísico de Kant es el 'sujeto' que usa y comprende el lenguaje, y que hay que distinguir del sujeto empírico, el cual no es sino una parte del mundo describable por medio del lenguaje". (Stenius 1960 220-221). Valdés Villanueva (2004) afirma que "Wittgenstein sí leyó a Kant aunque no fuera en las mejores circunstancias ni, desde luego, con la profundidad y la dedicación que académicamente suelen exigirse. Tanto McGuinness en *Wittgenstein: el Joven Ludwig* [McGuinness (1988)] como Ray Monk en su monumental *Wittgenstein: la obligación de un genio* [Monk (1991)] cuentan que durante su estancia como prisionero en el campo de concentración de Monte Cassino, Wittgenstein formó un grupo de lectura en el que, entre otras obras, se leía la *Crítica de la razón pura*. Pero este detalle no es especialmente significativo del interés de Wittgenstein por Kant: fue el azar el que quiso que la Cruz Roja suiza se preocupara de crear en el lugar de detención una pequeña biblioteca para los prisioneros austriacos y, entre las obras enviadas, estaba un ejemplar de la Crítica. El *Tractatus*, que suele considerarse famosamente como un libro de inspiración kantiana ya estaba terminado por aquél entonces e incluso se habían iniciado los trámites para su publicación: es imposible por tanto que la lectura de Monte Cassino tuviera algún efecto en su confección" (50).
- 9 Ver mi texto, Santamaría, Freddy. "Esplendor, miseria y resplandor de la filosofía analítica. De la analítica al (neo) pragmatismo". *Estética analítica: entre el pragmatismo y el neopragmatismo*, ed. Porfirio Cardona Restrepo y Freddy Santamaría. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014.

y la actitud crítica está distante del acumular datos, definiciones y desarrollos de grandes temas, de aquellas afirmaciones plausibles de muchos pensadores en la historia de la humanidad, que constituyen la erudición. Tanto comprensión como actitud crítica se encuentran permeadas por el ejercicio de la reflexión, en el intento sistemático de hacer que todas las esferas de la vida diaria estén signadas por la razón. Aunque, hay que recordarlo, siguiendo la inscripción del grabado de Francisco de Goya, “El sueño de la razón produce monstruos” (Muguerza 1991 15), tal vez la crisis de la herencia ilustrada es haber prestado única y exclusivamente atención a la razón instrumental, hundiéndose de este modo en la llamada “sin razón y la barbarie”. La llamada posmodernidad hizo eco a esta denuncia como bien lo resalta Habermas (1989 31).



El oficio de filosofar: su valor y compromiso

Ya en el siglo XX, la actitud crítica, como expresión de la racionalidad, se asumió como propio del pensar y como un asunto de escuela. Se concibió como tarea urgente del ejercicio y de la formación en la racionalidad. Y esta es precisamente la tarea de la filosofía en el intento de otorgar a la vida una toma de conciencia radical. Husserl se refiere a la actitud crítica como aquella que ejercita la razón y la despliega en todos los ámbitos de la vida, pero principalmente se refiere al acto mismo de la autorreflexión, de toma de conciencia que se eleva cada vez a niveles más altos y se expresa como una responsabilidad personal de carácter universal. La razón no se ve en el sentido físico, sensitivo, se traduce en la conducción responsable, en la participación efectiva y en la autocomprensión del hombre en sí mismo, lo que significa la radicalidad del pensar. El filósofo alemán

M. Heidegger entiende que la filosofía no puede refundirse en el hacer de otras disciplinas, pues lo propio de la filosofía es el pensar. Por eso no es de extrañar la crítica de Husserl, Heidegger y Zubiri, entre otros, hacia aquellas concepciones que exageran el papel de la experiencia tangible y de pretender que algo es útil por sus consecuencias fácticas y provechosas para el movimiento mercantilista.

Por eso, frente al diluvio de conocimientos positivos, el valor de la filosofía no se ha resuelto nunca por la acumulación de argumentos a favor o en contra de una solución frente a algún problema. En los resultados patentes y evidentes o en el simple enciclopedismo o la actual intoxicación por tanta información. En utilidad inmediata, no. Hacer filosofía es otra cosa, requiere de tiempo, silencio, trabajo y, sin lugar a dudas, vocación, una férrea vocación filosófica, pues si no es así, como afirma el historiador británico Peter Burke (2012) al hablar críticamente de las formas de conocimiento en el presente, hoy podemos convertirnos fácilmente en gigantes de la información, pero también en enanos del conocimiento, este mundo que se mide así por su utilidad, como bien lo advierte Zubiri, comienza a perder progresivamente la conciencia de sus fines, es decir, comienza a no saber lo que quiere. No en vano advierte Albert Einstein (1995) en su texto biográfico *Mi visión del mundo*:

No es suficiente enseñar a los hombres una especialidad. Con ello se convierten en algo así como máquinas utilizables, pero no en individuos válidos. Para ser un individuo válido, el hombre debe sentir intensamente aquello a lo que puede aspirar. Tiene que recibir un sentimiento vivo de lo bello y de lo moralmente bueno. En caso contrario, se parece más a un perro bien amaestrado que a un ente armónicamente desarrollado. Debe aprender a comprender las motivaciones, ilusiones y penas de las gentes para adquirir una actitud recta respecto a los individuos y a la sociedad.

Estas cosas tan preciosas las logra el contacto personal entre la generación joven y los que enseñan, y no —al menos en lo fundamental— los libros de texto. Esto es lo que representa la cultura ante todo. Esto es lo que tengo presente cuando recomiendo Humanidades y no un conocimiento árido de la Historia y de la Filosofía.

Dar importancia excesiva y prematura al sistema competitivo y a la especialización en beneficio de la utilidad, segrega al espíritu de la vida cultural y mata el germen del que depende la ciencia especializada. Para que exista una educación válida es necesario que se desarrolle el pensamiento crítico e independiente de los jóvenes, un desarrollo puesto en peligro continuo por el exceso de materias (sistema puntual). Este exceso conduce necesariamente a la superficialidad y a la falta de cultura verdadera. La enseñanza debe ser tal que pueda recibirse como el mejor regalo y no como una amarga obligación¹⁰. (29).

Imaginémonos una ciudadanía sin pensar, una universidad sin reflexión, una universidad sin filosofía, pues, ¿qué mejor articulación y aporte a la estructura social que la racionalidad misma que le asigna sentido a cada individuo y al quehacer de una colectividad? ¿Cómo podría hablarse de una sociedad libre, ausente de reflexión y conciencia?

Russell afirma que el valor de la filosofía debe buscarse y hallarse exclusivamente entre los bienes del espíritu, pues solo los que no son indiferentes a estos bienes pueden llegar a la persuasión de que estudiar filosofía no es perder el tiempo como muchas veces acusan a quien decide lanzarse a esta búsqueda, como lo afirmó Russell en *Los problemas de la filosofía* (1993):

La filosofía, como todos los demás estudios, aspira primordialmente al conocimiento. El conocimiento a que aspira es aquella clase de conocimiento que nos da la unidad y el sistema del cuerpo de las creencias, y el que resulta del examen crítico del fundamento de nuestras convicciones, prejuicios y creencias. (130).

Es inevitable pensar en que la utilidad, si se puede hablar de utilidad del oficio filosófico, sea sólo conocimiento en el sentido

10 El premio Nobel Colombiano Gabriel García Márquez afirma enfáticamente que la educación debe convertirse en un vehículo de creación y felicidad, un vehículo para el despliegue de los talentos de los niños y no, por el contrario, en una “castradora” de ideas. “Nuestra educación conformista y represiva parece concebida para que los niños se adapten por la fuerza a un país que no fue pensado para ellos, en lugar de poner el país al alcance de ellos para que lo transformen y lo engrandezcan. Semejante despropósito restringe la creatividad y la intuición congénita y contraría la imaginación, la clarividencia precoz y la sabiduría del corazón, hasta que los niños olviden que, sin duda, saben de nacimiento que la realidad no termina donde dicen los textos, que su concepción del mundo es más acorde con la naturaleza que la de los adultos y que la vida sería más larga y feliz si cada quien pudiera trabajar en lo que le gusta, y sólo en eso” (García Márquez 1996 20).

especulativo de los términos. Sin embargo, esta especulación, esta aparente inutilidad de la filosofía es la puesta en marcha de la reflexión que mejora la condición humana, que mejora todo proyecto académico: sin filosofía, sin letras, sin *paideia*, no nos podemos entender; esto es, sin las preguntas de la filosofía, en el sentido amplio de la palabra, nuestra vida se reduce al mero dejarnos vivir. José Padrón (2000) en su texto *La Neosofística y los Nuevos Sofismas lúcidamente* advierte que si

el Siglo V. a. C., se caracterizó por un desplazamiento unilateral o desequilibrado hacia el valor de lo colectivo, es decir, por la búsqueda de leyes universales, conformación de cánones, polarización hacia la realidad material; ante lo cual se produjo la reacción y el enfrentamiento entre los períodos cosmológico y antropológico. Análogamente, también nuestra época actual estaría caracterizada por una reacción ante la avasallante polarización hacia lo impersonal y lo objetivizante, representada por la maximización científico-tecnológica y las políticas internacionales sustentadas en el liberalismo económico. Aun así todas estas perspectivas de concebir el mundo permiten elaborar rápidas contrastaciones que funcionan como esquemas de base para ir cubriendo detalles empíricos e ir concibiendo estructuras más complejas. Otro de los rasgos de la sofística Actual es el énfasis en las complejidades, la ambigüedad y el misterio, con su consecuente rechazo a las esquematizaciones, cualesquiera que ellas sean y sin analizar y evaluar el potencial de su productividad¹¹.

Pero entonces preguntémonos, ¿cuál es este nivel que debemos alcanzar en y desde la Filosofía en estos tiempos de utilidad? O de otra manera, ¿cuál es la comprensión que la Filosofía, y con ella todos nosotros, está llamada a desarrollar y fundamentar ante el requerimiento de una sociedad muchas y repetidas veces hundida en la barbarie, la injusticia y la irracionalidad?

Hay que decir que actitud crítica y actitud filosófica aparecen, sino idénticas, al menos paralelas y necesarias para la pregunta

11 Quiero resaltar la importancia y la obligatoriedad del texto del profesor Padrón en la crítica actual a los “nuevos sofistas”. Mi texto “Los nuevos sofistas” agradece y se debe a su influencia. Freddy Santamaría Velasco. “Los nuevos sofistas”, *Foro de educación* 3/5-6(2005): 85-94.

sobre el papel de la filosofía o para los pensadores filósofos en el mundo de hoy. Lo que Foucault (1984) ha denominado *ethos*, es decir, la ontología crítica sobre nosotros mismos, “se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (12), es el ejercicio de la libertad, es decir, el ejercicio del pensar y del filosofar mismo. La comprensión filosófica debe estar permeada del contexto histórico, pero necesariamente ésta debe asumir el presente y por supuesto responder por su papel, pues, ¿cuál es el compromiso del que hacer filosófico? Haciendo alusión al texto kantiano, *¿Qué es la ilustración?* Foucault dice que “La reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto. Y considerándolo así, me parece que se puede reconocer en él un punto de partida: el esbozo de lo que se podría llamar la actitud de la modernidad” Y unas líneas adelante Foucault (1996) continua y exige que “Por consiguiente, antes que pretender distinguir el ‘período moderno’ de las épocas ‘pre’ o ‘postmoderna’, creo que más valdría indagar cómo la actitud de modernidad, desde que se formó, se encontró en lucha con actitudes de ‘contra-modernidad’” (93-94).

Para Foucault lo que se problematiza no es la comprensión, en cambio, lo que propiamente está en juego son las relaciones con los otros, las relaciones de poder, con las cosas y con nosotros mismos y hacer que los sujetos sean “empresarios de sí mismos” (Castro-Gómez 2012 208)¹². La crítica, según él, debe producir diversas líneas de investigación que muestren de qué manera eso que somos es coherente con la manera en que vivimos y nos constituimos como sujetos libres. Puede decirse, pues, que la crítica no está dirigida a los contenidos teóricos y enunciados de los pensadores, sino que todo ello debe ser puesto en marcha para la explicitación crítica sobre nosotros mismos. Es decir, la filosofía no puede olvidar la máxima

12 Ver también el texto Castro-Gómez, Santiago. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tábula Rasa* 6 (2007): 153-172.

latina recordada por Schopenhauer (2004) en su magna obra *El mundo como voluntad y representación*, que reza así: *primum vivere, deinde philosophari*. Debemos pensarnos a nosotros mismos. La filosofía, de este modo, es una herramienta que solo es útil contra el filósofo que llevamos dentro. Como bien diría Wittgenstein (2013), “El trabajo del filósofo —como en muchos aspectos sucede en la arquitectura— consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo” (55). Si pretendemos que la filosofía sirva para algo, debemos curarnos a nosotros mismos. La corriente llamada *philosophical life*, pretende una recuperación de la tarea del filósofo, acudiendo, por ejemplo, a Séneca cuando recuerda, a partir de una sentencia epicúrea, que se “enseña a hacer, no a decir” y que “vano es el discurso del filósofo que no cura las enfermedades del alma”. La tarea filosófica más que la especulación ha de estar al servicio de la vida filosófica; por lo mismo, la filosofía sería una actividad eminentemente terapéutica¹³. No en vano el llamado segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas* dejó en parte al lógico y acogió al terapeuta del lenguaje¹⁴.

¿Y cuál es su compromiso? Para intentar responder esta pregunta traigamos la bella novela del premio Nobel de literatura Albert Camus, titulada *La peste* (1983). En dicha obra se narra el mal como el sufrimiento de los inocentes, la rebelión frente al mal y el compromiso de hombres honrados con su profesión, con su quehacer diario. Camus describe, a través de su crónica, la condición humana, plagada del absurdo de la muerte, que pone fin y límite al deseo humano

13 Para P. Hadot, la concepción práctica de la filosofía ha sido olvidada.

14 Recordemos que en 1903 Moore publica “Refutación del idealismo” y *Principia Ethica*, obras que permitieron poner la piedra fundamental y fundacional de lo que hoy conocemos como filosofía analítica. Pero no sólo hicieron eso. Dichas obras también abrieron el camino a las de Russell y, más adelante, a las de una de las figuras más decisivas e influyentes, no sólo de la tradición analítica, sino del panorama filosófico general, el austríaco Ludwig Wittgenstein. Todas las corrientes que se podrían alinear bajo el rótulo de la filosofía analítica cuentan con “un mismo aire de familia”, con parecidos que, si bien las hermana, no por ello las unifica, no por ello las cierra en sus análisis emprendidos. Prueba de ello es su punto de partida, su punto de llegada y sus ulteriores desarrollos, a saber, la filosofía del *atomismo lógico* en un primer momento, la filosofía del *lenguaje ordinario* después, y ahora, sus desarrollos con el neopragmatismo. En otras palabras, positivismo, lenguaje ordinario y teoría de los actos de habla.

de vivir. La muerte es la peste, es el mal, ese aniquilamiento siempre temprano e impredecible, absurdo e injusto. Camus, desde el oficio responsable de la escritura, alzó su voz contra lo que consideró injusto. Entendió que todo mal es absurdo e inexplicable y que llega a la incomprensión total cuando se trata de la muerte de un inocente (Moeller 61). Charles Moeller nos trae un hecho que marcó profundamente el pensamiento de Camus: Albert Camus y un amigo caminaban a la edad de quince años por la orilla del mar, cuando se encontraron ante un apiñamiento de gente. En el suelo yacía el cadáver de un muchachito árabe aplastado por un autobús. La madre daba alaridos, el padre callaba; la multitud miraba estupefacta. Camus, después de unos momentos, habiéndose alejado un poco del grupo, mostró a su amigo el cielo azul, luego señaló el cadáver y dijo, mira, el cielo no responde. Esta simple frase resume el drama de una sensibilidad aplastada por uno de los enigmas más dolorosos, la muerte de un inocente. M.Scheler (1996) afirmaba en su *Ordo amoris* que

Estar ahí, existir para los demás y significar algo para ellos en forma de convivencia, compartiendo creencias y esperanzas, es a su vez una parte de la determinación universal de todo ente espiritual finito, por consiguiente, es esencial a la naturaleza de la determinación individual (el que todos la poseen, conócelo cada uno en el caso especial de sí mismo) ser también corresponsales de que cada uno vea con claridad y realice su determinación individual. La idea de determinación individual no sólo excluye, sino que incluye, por lo tanto, la mutua solidaridad en la responsabilidad de las faltas y méritos del sujeto moral. (34).

En la novela *La peste*, se muere diariamente y además de manera injusta, lo único que se posee con certeza es la misma peste como muerte. Para Camus, sólo quien no desconoce su destino, su finitud, puede asumir e intentar comprender mejor el acontecer de los hechos, el no distraerse permite al hombre caminar atento de su existencia. Ahora bien, conocer el enemigo no es garante de victoria, pues la peste es una derrota segura. El camino, para hallar algún sentido, es sin lugar a dudas, no resignarse, no aceptar tal absurdo como algo natural. Hacer frente al absurdo de la peste, así se sepa que no va a ocurrir la victoria, es para Camus, el acto de más alto

valor del hombre. No aceptar el destino trágico del hombre es ser un hombre rebelde, como el doctor Rieux que pasaba todo el día curando enfermos, así, todos sus pacientes murieran. De este modo, la enseñanza, es intentar conservar la vida. El único sentido de la existencia es, la rebelión ante la muerte, ante el dolor, ante la injusticia. Ser hombre es tener el valor de rebelarse, no ser indiferentes ante el dolor humano, pues es en los otros, es donde se descubre plenamente nuestra condición finita, pues la muerte de mi semejante anuncia inexorablemente y finalmente mi propio e íntimo destino.

Este hombre rebelde, abierto siempre a la solidaridad, es el hombre lúcido, porque ha reconocido en la condición del otro su misma condición absurda, ha escuchado con atención la llamada los humillados. El hombre lúcido sabe que su único camino es el de la solidaridad, el camino de los vencidos, en el caso de *La peste*, el de los enfermos. La plena rebelión se da por y en los humillados, pues el hombre rebelde, es esencialmente sensible ante el dolor humano y sobre todo nunca se acostumbra a él (Camus 1983 95). De este modo, el hombre rebelde, es el que vive intensamente el encuentro con los otros, es en este encuentro como podemos descubrir en el rostro de los otros¹⁵ el sufrimiento y el dolor y por lo mismo, encontrar nuestro propio rostro, que se presenta inexorablemente como igual en fragilidad¹⁶. Camus cree que la verdadera misión de la filosofía es llegar a ideas morales, a problemas de la condición humana y a las condiciones, propias, de la acción recta; éste fue su único propósito, saber cómo se debe dirigir mejor la vida. Respondía en una entrevista a *Le Figaro Littéraire* (21 de diciembre de 1957) el autor francés que él no era un filósofo, pues no creía suficientemente en la razón, para creer en un sistema, lo que le interesaba es saber cómo hay que comportarse, como hay que vivir mejor.

La rebeldía camusiana finalmente tiene como deseo crear una patria común, una patria abierta para todos, lejos de dictaduras,

15 Esta expresión es de Emmanuel Levinas, tratada más explícitamente en la obra: *Totalidad e infinito ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.

16 La muerte del pequeño hijo del juez Othon, es una muestra clara de estas ideas (Camus 1983 155-159).

caudillismos o populismos, de las guerras absurdas, del hambre y exclusión, de los secuestros, de la injusticia y el olvido sin más, y sobre todo del dolor de los niños, de los inocentes. En esta patria, para Camus, los hombres podrán vivir mutuamente, en el reconocimiento de su dignidad, conscientes de nuestras diferencias, de nuestra condición limitada y frágil, prontos para ser solidarios con quien más lo necesita. Ser lúcido es saber que se ha hecho el oficio honestamente y que no nos queda remordimiento alguno de haber incumplido el llamado de los humillados, pues finalmente, a pesar de todo, hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio (Camus 1983 223), como así lo deja escrito el cronista de La peste.



Lenguaje y acción: la práctica filosófica¹⁷

Todo juego supone una sociedad, una forma de vida, pues cuando aprendemos un lenguaje no sólo aprendemos una técnica, sino todo un complejo conjunto de técnicas. Para Wittgenstein hablar un lenguaje no es tan sólo participar en una práctica, sino también en diferentes prácticas. Se podría decir que un lenguaje es una práctica compleja compuesta de un número de prácticas. Dominar un juego es tener la habilidad y la destreza de conocer los contextos, si se pierden los contextos perdemos la significatividad, como diría Wittgenstein (2003) “Entender un lenguaje significa dominar una técnica” (§ 199) y, por lo mismo, dominar un juego no es solamente mover fichas

17 En este apartado agradezco la ayuda del profesor Héctor Fabio González. Ver sus textos González, Héctor. “La idea de filosofía en el Tractatus de Wittgenstein”, *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades* 80 (2012): 145-167. Y el texto “Cuerpo, mente y práctica filosófica”. *Cuerpo y acción*, eds. Porfirio Cardona Restrepo, Freddy Santamaría y Carloman Molina. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2015.

mecánicamente. Todo lo contrario, es solucionar los problemas que se presentan a medida que transcurre la partida y se juega el juego¹⁸.

La filosofía es una actividad y como actividad debe tener un anclaje en el silencio. Tal elemento y condición ha sido abandonado por los filósofos, para dar cabida al ruido del discurso metafísico, fuente muchas veces de desmanes, fundamentalismos y exageraciones. Ahora bien, eso no quiere decir que nuestra exploración en este texto no va por alguna de estas dos rutas: Ni a) criticar el intento de respuesta para tacharlo de metafísico. Ni b) desentendernos por completo del asunto en cuestión. Por el contrario, nuestra ruta de exploración la encontramos en un texto de Engelmann, que ha hecho carrera y que indica un detalle fundamental:

Toda una generación de discípulos pudo tomar a Wittgenstein como un positivista porque tiene algo de enorme importancia en común con los positivistas: traza la línea entre aquello de lo que podemos hablar y aquello sobre lo que debemos guardar silencio. El positivismo sostiene —y esta es su esencia— que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida. Mientras que Wittgenstein cree apasionadamente que todo lo que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos callar. Cuando él, no obstante, dedica inmensos trabajos a delimitar lo que no es importante, no es la línea costera de esa isla lo que se está dedicando a examinar con tan meticulosa exactitud, sino los confines del océano. (López 1986 112).

El parecer de Engelmann es que la interpretación de los escritos de Wittgenstein ha estado sesgada por una lectura positivista, y no es una exageración decir que russelliana, esto es, atomista, que ha impedido reconocer hacia donde apuntan realmente, es decir, a

18 A propósito, recordemos el ejemplo de “el albañil y el aprendiz” (Juego 2), en el que Wittgenstein crítica esta forma “primitiva” de lenguaje: “Ese concepto filosófico del significado reside en una imagen primitiva del modo y manera en que funciona el lenguaje. Pero también puede decirse que es la imagen de un lenguaje más primitivo que el nuestro. Imaginémos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: El lenguaje debe servir a la comunicación de un Albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita —B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito. —concibe éste como un lenguaje primitivo completo” (Wittgenstein 2003 § 2).

los confines del océano. Una de las características importantes de la manera de filosofar de Wittgenstein radica en que él no trata estos temas, ni muchos otros, como objetos de conocimiento, como objetos epistemológicos. Aquí siguiendo a Knabenschuh de Porta (2002):

Siempre es un tanto arriesgado proponer una lectura epistemológica de Wittgenstein. Conocida su propia insistencia en que nunca quiso “hacer” epistemología (ni psicología). Cualquier intento de relacionar su pensamiento con planteamientos acerca del conocimiento humano parece ir, a primera vista, en contra de las propias intenciones del filósofo austríaco. (211).

La cuestión wittgensteiniana no es cómo conocemos o hasta dónde nos es lícito soportar la validez de enunciados de verdad o cómo sostenemos racionalmente nuestras teorías, etc. La pregunta del filósofo austriaco es por el sentido que queda mostrado a través del lenguaje. Si esta preocupación intenta resolverse epistemológicamente aparece el pantano, y los chichones en nuestra cabeza, para usar la figura de Wittgenstein. Lo realmente importante del *Tractatus* no está en el *Tractatus*, como se lo aclaró a Von Ficker, sino en lo que no dice. Por eso la expresión de Engelmann: no es la línea costera de esa isla lo que se está dedicando a examinar con tan meticulosa exactitud, sino los confines del océano. Dicho de otra manera, el *Tractatus* al tiempo que fundamenta lo que puede ser dicho, lógicamente y limitadamente, muestra lo que en su parecer es lo que tiene sentido y que es verdaderamente importante:

La solución al enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está fuera del espacio y del tiempo. (No son los problemas de la ciencia natural los que hemos de resolver aquí) (...) Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta. La solución al problema de la vida está en la desaparición de este problema. (¿No es esta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido? (Wittgenstein 1985 § 6.4312-6.52).

Waismann llamó la atención en su momento sobre la necesidad de entender que la filosofía como visión, suponía un componente metafísico importante para la filosofía y para el quehacer de los filósofos¹⁹. Aparentemente criticando una tesis del *Tractatus*, en realidad estaba haciéndolo contra una interpretación positivista del *Tractatus*, Waismann (1974) afirmó que “ningún gran descubrimiento se ha realizado según el lema: “Todo lo que se puede decir se puede decir claramente”” (506).

Es extendido calificar a la filosofía analítica o a la filosofía del lenguaje de antimetafísicas, o a los pensadores adscritos a estas líneas de trabajo. Pero muchas veces no pasa de ser un prejuicio. Ahora bien, los seguidores y críticos del pensamiento de Wittgenstein coinciden en que ese calificativo, tanto como juicio de valor externo como de un intento de asunción interno, es miope. La frase citada, a la que Waismann hace referencia, está apuntando a un sentido no explícito; apunta a decir que el sentido de la vida, por ejemplo, no hace parte del lenguaje enunciativo-explicativo, más bien señala un sentido que no puede ser atrapado en palabras y a lo que sólo queda guardar silencio. Esta situación, dice Waismann, muestra que la naturaleza de la filosofía es guardar cierta visión y esta visión resulta ser su carácter metafísico. Sin el ánimo de ser farragosos, es importante tener el texto completo:

[...] es tan erróneo el modo en que los descubrimientos [científicos] se presentan a menudo, como si fueran el resultado de un «método» o un «procedimiento», como si los grandes hombres llegasen a soluciones sacando inferencias lógicas. Pensar eso significa olvidar lo esencial, el fogonazo de un nuevo aspecto que no es de carácter inferencial (...). El punto de vista que aquí se defiende es que en el centro vital de cada filosofía hay una visión y debe ser juzgada atendiendo a ello. Los problemas verdaderamente importantes

19 Hemos realizado una aproximación a estas reflexiones de Waismann en nuestro texto, titulado precisamente, *posibilidades de la filosofía según Waismann* (Santamaría 2011 173-187), para mostrar la necesidad de elaborar una filosofía crítica. Lo que se ha indicado con tales indagaciones es que —como la tematización del cuerpo— es a la *práctica* de una filosofía que prioriza la comprensión de sus posibilidades, en contra prestación, la filosofía no es más que una actividad, que toma distancia de la abstracción y del idealismo.

que hay que discutir en la historia de la filosofía no son si Leibniz o Kant fueron coherentes al argumentar como lo hicieron, sino más bien, los que se encuentran más allá de los sistemas que construyeron. Y ahora quiero terminar con algunas palabras sobre metafísica. Decir que la metafísica carece de sentido, carece de sentido. No es capaz de hacer justicia al gran papel jugado por esos sistemas, al menos en el pasado. (...) Los metafísicos, como los artistas, son las antenas de su tiempo (...) Considérese, por ejemplo, la obra de Descartes. El que haya dado pie a interminables sutilezas metafísicas es algo que, ciertamente, se puede esgrimir contra él. Si atendemos, sin embargo, al espíritu más bien que a la letra, me inclino a decir que hay en él cierta grandeza, un aspecto profético de la comprensibilidad de la naturaleza, una audaz anticipación de lo que se ha realizado en la ciencia en fecha mucho más tardía. (Waismann 1974 527).

La filosofía, si quiere acceder a una comprensión de la naturaleza, tendrá que enfrentar el límite de su lenguaje, para dar lugar al silencio (González 2012 165); lo que implica que se priorice la actitud y no el saber. Esta asunción de filosofía posibilita plantear problemas de otra manera. Por eso, al encontrar una coincidencia importante con indagaciones anteriores, al intentar comprender el papel de la comprensión estética del cuerpo, hemos recaído una y otra vez en la necesidad de abordar la significatividad. Por lo mismo, tenemos que cada vez que un término se halle sujeto a la división del trabajo lingüístico, el hablante “medio” no adquiere nada que determine su extensión. Según Putnam, las palabras no son “herramientas simples” individuales y privadas, son por el contrario “herramientas complejas” que para su buen desempeño dependen de la división del trabajo lingüístico, es decir, de una tarea colectiva lingüística (Santamaría 2009 105). De ahí que “El lenguaje ordinario es un cuerpo indivisible de discurso que utilizamos para hablar sobre clases de cosas muy diferentes incluyendo las entidades míticas, heráldicas y de ficción” (*Id.*167).

Aquí lo importante no está sólo en el argumento que está en función de la significatividad, sino de un asunto puntual. La comprensión del papel del cuerpo expone o explicita que tal comprensión

también se corresponde con el cuerpo del lenguaje, con el cuerpo de una comunidad lingüística. Estas tematizaciones resultan de capital importancia, como ya se dijo, para la práctica de una filosofía desanclada del idealismo y particularmente para disolver la oposición dualista mente-cuerpo, que ha marcado a la filosofía moderna. Persiste la tendencia de sostener una comprensión sin cuerpo, como en el aire, por decirlo así, que depende del llamado «yo», pero es un yo que tiene un cuerpo, y esta tendencia se traduce en pensar, contradictoriamente, que puede hablarse de un yo sin cuerpo, que es el yo quien experimenta. “Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer”, dice Wittgenstein (2003), la paradoja desaparece sólo si rompemos con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un solo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos, sean estos sobre casas, dolores, lo bueno, lo malo o lo que fuere (304). Así, mostrar el lenguaje como “cuerpo lingüístico colectivo” implica renunciar, como es sabido, a la validez del lenguaje privado y su inevitable desconexión del conductismo. Pero, para el caso de Wittgenstein, no nos interesa mostrar la conexión o no entre mente y cuerpo (ni con otras mentes), sino la imposibilidad de un esencialismo de la significatividad del lenguaje, que redundaría en el énfasis de la pragmática o del neo-pragmatismo, que nos debe conducir a una aclaración de unas gramáticas impuestas, basadas en la idea de un lenguaje homogéneo en el que se desconocen la pluralidad de los juegos, los contextos y las maneras de explicitar la experiencia.



Hacer mundos más significativos

Ludwig Wittgenstein (1998) afirma en sus *Investigaciones filosóficas*²⁰ que:

Prestamos atención a nuestros propios modos de expresión concernientes a estas cosas, pero no los entendemos, sino los malinterpretamos. Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación. (§§ 194-197).

Para Wittgenstein, los filósofos nos enredamos y confundimos fácilmente en discursos que en sus orígenes no representaban problema alguno, es como si estuviéramos hechizados a la hora de interpretar el lenguaje, enredando a nuestro paso toda la filosofía. De ahí que, según el autor austríaco, más que dar respuestas definitivas, lo que la filosofía debe buscar y a lo que debe aspirar es a la claridad completa. La claridad es el único camino posible para el trabajo filosófico, pues si contamos con claridad en la filosofía, todo problema y *nudo* debe desatarse seguidamente y, por lo mismo, no puede haber ya lugares oscuros e intransitables para el pensamiento. En el párrafo 133 de las *Investigaciones filosóficas Wittgenstein* (1998) deja ver su itinerario intelectual. Escribe el autor: “Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva la

20 Para el presente texto citaremos la edición en español de las *Investigaciones filosóficas* a cargo de A. García Suárez y U. Moulines. Luego añadiremos la página del párrafo correspondiente de la *Werkausgabe*. (Wittgenstein 1998 § 194 197 *Werkausgabe* 341).

filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión” (§ 133 133)²¹. Para el autor de las *Investigaciones* estos enredos hacen que la actividad filosófica sea violenta. En muchas ocasiones el filósofo, según Wittgenstein, es como una persona que está presa en una habitación y que violenta la puerta hasta romper el picaporte sin darse cuenta de que, por hacer movimientos tan “agresivos y fustigantes” pasó por alto que, en vez de tirar, lo que debía era empujar la puerta que nunca estuvo cerrada. El filósofo es para Wittgenstein (1987) “aquél que ha de curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento antes de que pueda llegar a las nociones del sentido común” (§53 253)²². Ahora bien, esto implica dos cosas, el descanso de la filosofía, no su eliminación, y la cura, o mejor dicho, su sanación. Recuerda Norman Malcolm (2001) que Wittgenstein dijo en una de sus clases:

En filosofía uno se siente forzado a mirar un concepto de cierta forma. Lo que yo hago es sugerir, o incluso inventar, otras formas de mirarlo. Sugiero posibilidades en las que previamente no habías pensado. Pensaban que había una posibilidad, o a lo sumo sólo dos. Pero los hice pensar en otras. Es más, los hice ver que la esperanza de que el concepto se adaptase a esas estrechas posibilidades era absurda. Así, el calambre mental se alivia, y quedan libres para contemplar el alcance (*field*) del uso de la expresión y sus diferentes utilizaciones. (43).

Según Wittgenstein (1998), “La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje” (§ 109 123)²³. Por ello para hacer filosofía necesitamos abastecernos del

21 (Wittgenstein 1998 § 133. *Werkausgabe* 305).

22 Vale la pena citar las críticas a la filosofía del norteamericano R. Rorty, especialmente las partes segunda y tercera de su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. J. Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra, 2001. También el artículo del mismo autor, titulado “Introducción: Pragmatismo y filosofía”, *Consecuencias del pragmatismo*, ed. Richard Rorty. Por otro lado, en *The Cambridge Companion to Wittgenstein* podemos contar con un importante artículo del profesor R. Fogelin titulado “Wittgenstein’s critique of philosophy”. En dicho artículo se resaltan los puntos más comunes de la crítica wittgensteiniana a la filosofía. Fogelin, Robert. “Wittgenstein’s critique of philosophy”, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. Hans D. Sluga y David G. Stern. Cambridge: Cambridge University Press.

23 (Wittgenstein 1998 § 109 123 *Werkausgabe* 298).

buen espíritu de aquél que emprende un largo viaje o sale de caza, pues es el que nos hará comprender finalmente que el viaje, con sus muchos o escasos logros, no habrá sido en ningún caso un caminar baldío. Nelson Goodman (1990), en el prólogo de *Maneras de hacer mundos*, describe el espíritu que debería acompañar al filósofo. Dice así:

[...] no corre en línea recta desde su comienzo a su final. Se dedica a cazar y en esa caza a veces bate al mismo mapache en árboles diferentes, otras veces bate a distintos mapaches en el mismo árbol, o incluso bate aquello que al final se descubre que ni es mapache ni árbol. A veces hace renunciaciones, resistiéndose a saltar algunas vallas determinadas, y se aleja a trochar por otras sendas. Suele beber agua siempre de los mismos arroyos y tropieza en algún terreno de difícil caminar. Y no lleva cuenta de la caza ganada, sino de aquello que se ha aprendido al explorar los territorios. (13).

El anterior espíritu goodmaniano, nos muestra, por supuesto, que todo caminar necesita de un mapa, “Ahora bien, la cartografía no basta por sí sola, pues su ayuda no sólo es a veces insuficiente sino, en algunos momentos, estructuralmente limitada, ya que caminar, en filosofía, no es seguir una sola dirección, sino un *iniciarse* en la búsqueda que nos permita, más que llevar la cuenta de los mapaches abatidos, reconocer lo aprendido durante el viaje” (Santamaría 2014 23). Pues la consigna es que en filosofía, más que seguir guías ajenas, se necesita de un espíritu, una vocación personal que emprenda el camino. El terreno recorrido, por pequeño que sea, será nuestro. Y a pesar de que descubramos que no era del todo virgen, también será nuestro. Por fortuna, en la filosofía suceden, pequeños avances, bien sea en las técnicas o bien sea en la forma de enfocar los problemas tradicionales. La vocación del filósofo es la de un caminante. Es el que sale a buscar viejos y nuevos terrenos, con las botas, eso sí, bien puestas. No se queda en preparativos, sino camina y ya. La filosofía como la hemos concebido aquí, debe permitirnos crear mundos significativos, para nada extraños o ajenos de nuestras prácticas cotidianas. Desde el lenguaje mismo, desde la laxa, pero finalmente gramática con que contamos El filósofo no arregla simplemente

cosas, es un ingeniero: hace mundos y disuelve problemas²⁴. Trabaja abnegadamente con la mira puesta en la disolución definitiva de los seudoproblemas de la tradición filosófica y conservando, eso sí, aquellos trabajos que son significativos, hercúleos y que nos permitan encontrar una salida, como lo expresó Wittgenstein, de la botella atrapamoscas. Por otra parte, podemos comprobar con este recorrido filosófico, que la tradición del análisis, descartan por completo la trágica muerte de la filosofía misma, como Deleuze se horrorizaba de los analíticos y pedía tener un ojo abierto frente a estos asesinos wittgenstenianos. Pero sucede todo lo contrario, la prolífica actividad de la analítica, acaba como afirma Putnam, enterrando a sus propios sepultureros. La muerte de la filosofía vive de la muy conocida paradoja que alimenta el vivificante asesinato, cada puñalada asestada en su *corpus philosophicum* abre una nueva arteria vital (Nuño 2006). Como lo advierte Volke (1993), en *La philosophie comme thérapie de l'âme*, la concepción de la filosofía como una actividad terapéutica debe de estar ligada a la importancia del lenguaje, pues la cura filosófica supone una nueva actitud frente a los problemas filosóficos como lo enseñó Wittgenstein (146). Por eso, siguiendo al mismo Wittgenstein, trabajar en filosofía es como trabajar sobre uno mismo, pues cuando el pensamiento fracasa sólo hay un culpable, ese, de nuevo, es uno mismo.

24 Pero, de nuevo, ¿hay cabida hoy para un profesor o estudiosos de la filosofía? Y cómo no responder con las “esperanzadoras” y gratificantes palabras de Richard Rorty, que no solo se ajustarían a la filosofía analítica, sino a toda filosofía y filósofo que vea en su actividad no un “mesianismo”, sino una profesión en sentido serio y estricto. Afirma en su texto *“Philosophy in America Today”* que “No pretendo sugerir que los filósofos estén haciendo algo que no deban hacer. Si, como yo creo, se considera que la filosofía no es de la clase de cosas que tengan una esencia o misión históricas, se entenderá que no estoy diciendo que el movimiento analítico haya abandonado el camino verdadero. ‘Filosofía’ en un sentido estricto y profesional es justamente todo lo que hagamos los profesores de Filosofía. Tener un estilo común y un lugar habitual entre los departamentos académicos, es suficiente para hacer de nuestra disciplina algo identificable y tan respetable como cualquier otra” (Rorty 1982).



Bibliografía

- Acevedo, Jairo. *Historia de la educación y la pedagogía*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1984.
- Burke, Peter. *Historia social del conocimiento, II*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Bustos, Eduardo. “Perspectivas de la filosofía analítica en el siglo XXI”, *Revista de Filosofía* 31/2 (2006): 45-58.
- Camus, Albert. *La peste*. Buenos Aires: Seix Barral, 1983.
- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2012.
- Einstein, Albert. *Mi Visión del Mundo*. Barcelona: Tusquets, 1995.
- Fann, Kuang Tih. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1975.
- Foucault, Michel. “El uso de los placeres”. *Historia de la sexualidad*, vol. 1. Ediciones Siglo XXI: Madrid, 1984.
- Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción, 1996.
- García Márquez, Gabriel. *Colombia al filo de la oportunidad*. Bogotá: Misión de Ciencia, Educación Y desarrollo. Cooperativa editorial Magisterio, 1996.
- González, Héctor. “La idea de filosofía en el Tractatus de Wittgenstein”, *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades* 80 (2012): 145-167.

- Goodman, Nelson. *Maneras de hacer mundos*. Trad. C. Thiebaut. Madrid: Visor, 1990.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- Hegel, Georg. *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura Griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Knabenschuh de Porta, Sabine. (2002). “En torno a la experiencia: L. Wittgenstein y C.I. Lewis”, *Areté Revista de Filosofía* 14/2 (2002): 211-247.
- López de Santamaría Delgado, Pilar. *Introducción a Wittgenstein: sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder, 1986.
- Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Merton, Robert. *A hombros de gigantes*. Barcelona: Península, 1990.
- Moeller, Charles. *Literatura del siglo xx y cristianismo. La fe en Jesucristo*. Madrid: Gredos, 1970.
- Muguerza, Javier. “Kant y el sueño de la razón”. *La herencia ética de la Ilustración*, ed. Carlos Thiebaut. Barcelona: Crítica, 1991.
- Nuño, Juan. *Los mitos filosóficos*. Barcelona: Reverso Pensamiento, 2006.
- Padrón, José. “La Neosofística y los Nuevos Sofismas”, *Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales* 8 (2000): 176-210.

- Popper, Karl. “El retorno de los presocráticos”. *Conjeturas y Refutaciones. El Desarrollo del Conocimiento Científico*, ed. Karl Popper. Barcelona: Paidós, 1944. 174-207.
- Rorty, Richard. “Philosophy in America Today”, *The American Scholar* 51/2 (1982): 183-200.
- Russell, Bertrand, *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor, 1993.
- Santamaría, Freddy. *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2009.
- Santamaría, Freddy. “Esplendor, miseria y resplandor de la filosofía analítica. De la analítica al (neo) pragmatismo”. *Estética analítica: entre el pragmatismo y el neopragmatismo*, eds. Porfirio Cardona Restrepo y Freddy Santamaría. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014.
- Santamaría, Freddy. *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Siglo del hombre, Universidad Pontificia Bolivariana y Universidad Santo Tomás, 2016.
- Scheler, Max. *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós, 1996.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Libro III. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2004.
- Stenius, Erick. *Wittgenstein’s Tractatus. A critical exposition of Us main fines of thought*. Oxford, 1960.
- Valdés Villanueva, Luis. “Wittgenstein como lector de Kant”, *Daimon. Revista de Filosofía* 33 (2004): 49-63.
- Voelke, Jean André. *La philosophie comme therapie de l’ame*, Etudes de philosophie hellénistique. Friburg: Editions Universitaires Friburg, 1993.

Waismann, Friedrich. *Mi visión de la filosofía. La concepción analítica de la filosofía*, ed. Javier Muguerza. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Universidad, 1985.

Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Trad. I. Reguera. Madrid: Alianza, 1987.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Trad. A. García Suárez y U. Moulines. Barcelona: UNAM/Crítica, 1998.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos. Cultura y valor* / pról. Javier Sádaba. Barcelona: Austral, 2013.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Zubiri, Xavier. *Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Zubiri, Xavier. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

Trabajo, lenguaje y acción: del funcionalismo estructural de Parsons al pragmatismo lingüístico de Searle²⁵

Angélica María Rodríguez Ortiz

25 El presente artículo constituye un apartado de la investigación doctoral para la Universidad Pontificia Bolivariana. Perteneció al grupo de investigación SEAD-UAM, en el proyecto de investigación “Naturaleza Biopragmática de la moral. Lenguaje y mente condiciones necesarias de la institución moral”. Una investigación cuya metodología está enraizada en el método analítico, desde el análisis lingüístico de la obra de John Searle y otros autores de la filosofía de la mente y del lenguaje.



Introducción

En la sociología contemporánea, la teoría general de la acción de Parsons ha marcado un hito en pos de comprender la estructura de la acción social y su relación con el lenguaje y el trabajo. Los aportes de este sociólogo, enmarcados en la herencia estructuralista de Marx, Durkheim y Weber, plantean la acción como *unidad acto* dentro del sistema social orgánico, el cual está compuesto por subsistemas que dan cuenta de las acciones que realizan los actores sociales en interacción a partir de los roles que desempeñan en pro de la preservación de bienes y servicios, la organización social y la educación en la cultura (normas y valores), elementos que determinan las funciones que realizan los individuos como seres productivos en el sistema social.

La literatura pone de manifiesta la forma cómo el funcionalismo estructural de Parsons ha influido con sus concepciones de acción, institución, lenguaje, trabajo y conocimiento en autores contemporáneos como Berger y Luckmann y Habermas, entre otros, puesto que ésta brinda los fundamentos de una *sociología del conocimiento*, en la cual, *la sociedad efectivamente posee facticidad objetiva*. Sin embargo, pese al gran aporte de esta teoría en la comprensión del funcionamiento de los sistemas sociales, se evidencia que el alcance del funcionalismo estructuralista no es suficiente para develar la naturaleza de la acción ni el papel del lenguaje en la constitución de los fenómenos sociales, pues este último, no pasa de ser un elemento ineludible para la interacción; un elemento secundario. Asimismo, la herencia marxista de la noción de trabajo presenta el sujeto como un actor que representa un papel en pro de la evolución del sistema económico. Planteamiento que somete al individuo a las necesidades de la colectividad.

De otra parte, en el extremo de la filosofía analítica aparece la teoría social del pragmatismo lingüístico de Searle. Los estudios realizados por este autor, en su filosofía del lenguaje y de la mente, permiten evidenciar un giro en la comprensión del fenómeno social. Acción y trabajo pueden ser comprendidos en su naturaleza constitutiva por el uso del lenguaje.

La filosofía de la acción —del filósofo de Berkeley— postula que los nuevos juegos del lenguaje regulan las acciones y crean la institución social del trabajo a través de la emisión de actos de habla ilocucionarios. En esta concepción, el uso del lenguaje permite comprender que las instituciones sociales son creaciones de la intencionalidad colectiva y de los hablantes que las constituyen. La realidad social no es otra cosa que un conjunto de fenómenos, producto de la interacción lenguaje-mente-acción en la relación mente-lenguaje-mundo. Así pues, lenguaje, acción y trabajo pasan a ser, en la filosofía social de Searle, elementos constitutivos de la ontología de la realidad social. El lenguaje se convierte en imperativo semántico para la acción y estos dos se constituyen en condiciones *sine quibus non* del tercero (trabajo), dado que éste es considerado un fenómeno institucional.

El giro pragmático lingüístico apuesta, entonces, por develar la naturaleza de la acción y con ello la ontología subjetiva de la realidad social. Lenguaje, mente y acción hacen posible la existencia de los hechos sociales. Teoría con la cual se logra la superación de la tradición racionalista kantiana y del esquema sistémico organizacional de Parsons, lo que deja de lado la tradición estructuralista en la sociología en pos de iniciar una nueva bifurcación en la teoría del conocimiento social.



Funcionalismo estructural en Parsons

El estudio de la teoría de la acción, iniciado en la década de los treinta, ha centrado su atención en el sujeto social, en las motivaciones que lo llevan a actuar de determinada manera y en el problema de la libertad con el fin de aportar los fundamentos epistemológicos en la teoría social. La sociología tradicional, de la mano de la psicología, ha intentado develar los patrones de conducta que mueven al sujeto en el ámbito social con el fin de fundamentar el conocimiento en este campo a través del discernimiento de variables relevantes de lo que Parsons (1937) denominó el *sistema orgánico*. Un sistema en el cual individuo, sociedad y cultura interactúan en la creación del conocimiento y la objetivación del mismo.

Aportes sociológicos de Marx, Durkheim y Weber fueron retomados por Parsons a finales de los treinta, y por Parsons, Shandon y Shills, en la década de los cincuenta, con el fin de comprender cómo en la relación individuo, sociedad y cultura surge el conocimiento y cómo, a su vez, el conocimiento que circula en la sociedad es el elemento influyente en la acción humana. De tal forma que la situación de estímulos internos y externos, la orientación normativa y las condiciones socioculturales permiten exponer los elementos que constituyen la acción y comprender la naturaleza de la acción humana, como un proceso mental, activo y productivo en la estructura social.

Los estudios iniciados por Parsons (1937) con el fin de dar respuestas a la estructura de la acción social ajustan algunos elementos de la teoría kantiana con planteamientos de la teoría hegeliana y de la teoría marxista; ello con el fin de comprender —a partir de diferentes elementos— la acción en una visión sistemática. Razón por la

cual, el esqueleto de la acción social en su *teoría voluntarista* demarca un conjunto de categorías que le permiten explicar la acción como un *acto unidad* enmarcada en las definiciones ofrecidas por la teoría social tanto weberiana como durkheimniana.

Así pues, el *acto unidad* como elemento molecular de la complejidad social es una relación causal que se origina por el conocimiento que el agente tiene de las normas, los valores y situaciones a las que se enfrenta. Comprender la acción desde la personalidad, la sociedad y la cultura le permite a Parsons (1951a), en su teoría, fundamentar la acción humana en una visión funcionalista estructural, en la que los componentes subjetivos, simbólicos y normativos permiten reconocer tal acción como causal en la relación que antepone la sociedad al sujeto.

Este primer trabajo que intentó dar respuesta a la estructura de la acción, les permite tanto a Parsons como a Shills (1951b) y a los sociólogos contemporáneos explicar el funcionamiento de la sociedad, comprendida ésta como un sistema orgánico que puede ser estudiado como sistema científico. Así pues, con su investigación, Parsons aporta comprensión del funcionamiento de la sociedad a partir de los sistemas y subsistemas que la componen. Logra, además, dar cuenta de cómo los individuos interactúan según el ego y la necesidad que la colectividad propone como referente para su actuar en determinada situación.

La articulación de los diferentes elementos del estructuralismo tradicional de Marx, Durkheim y Weber, así como los aportes de la psicología cognitiva, le permitieron a Parsons comprender que “la acción como un proceso en el sistema actor-situación, la cual, tiene significación motivacional para el actor individual” (cf. Parsons 1951b) con ello, se aleja de la concepción de acción basada en la conducta estímulo-respuesta. El planteamiento parsonsniano permite evidenciar que en la medida en que se evidencie una relación motivacionalmente relevante con la situación será considerada como acción. Con lo cual, logra proponer un nuevo significado para la acción, ya no como comportamiento físico demandado por el estímulo-respuesta, sino como movimiento mental en el cual hay intencionalidad y motivación. Sin embargo, el alcance de tal teoría no da cuenta

de la estructura de la acción misma, pues si bien habla de intencionalidad y motivación, no estudia tales elementos detalladamente para comprender qué es la acción en sí misma y las relaciones entre *motivación-intencionalidad-acción*.

No obstante, esta concepción funcional que Parsons plantea en su sociología, apoyado en la teoría de sistemas, le permite realizar una descripción sobre la acción de los actores que interactúan en un sistema. Cada elemento que articula desde su primer trabajo en 1937 hasta los trabajos realizados en 1951 le permiten al pensador estadounidense explicar el orden sistémico de la sociedad, comprender la lógica relacional en la que operan la sociedad, la cultura y la personalidad y develar el papel de los agentes que interactúan en ella. Con lo cual postula una nueva teoría que apuesta por un vuelco en el estructuralismo tradicional y realizar su apuesta por el funcionalismo estructural. Habría que preguntarse entonces, ¿en qué consiste el funcionalismo estructural y cuál es su alcance? En aras de comprender por qué en la actualidad la teoría de la acción continúa siendo pilar de la sociología; aun cuando, ésta no logra el cometido de develar la naturaleza estructural de la acción.



Algunas características del funcionalismo estructural

Para comprender el alcance de la propuesta parsonsniana es preciso volver sobre las características más relevantes de su teoría, pues en últimas la teoría general de la acción apuesta por una concepción de la sociedad como conjunto de sistemas, en el cual se evidencia el funcionamiento de los mismos a partir de la interacción de actores que actúan según el papel que desempeñan motivados por una tendencia de obtener un *óptimo de gratificación*.

Para Parsons un sistema social consiste en la pluralidad de actores individuales que lo conforman. Así pues, los individuos o actores interactúan entre sí en las situaciones institucionales, creando relaciones de sus situaciones con otros actores y logrando la articulación entre unos actores y otros a través del uso de un sistema de símbolos, los cuales, además de ser compartidos, son estructurados culturalmente. En este sentido la organización de los sistemas está dada por el uso de sistemas simbólicos, que introducen el orden a través de las normas y los valores que orientan el actuar de los individuos en la colectividad. Los símbolos pueden ser tan amplios, que no se reducen a las palabras que usamos, sino que hace referencia a todo lo que pueda comunicar.

Ahora bien, en la teoría estructural funcionalista, el sistema social es apenas uno de los sistemas que componen la estructura de la acción social. Los demás sistemas que Parsons estudia en su complejidad y que considera como parte de la estructura total del sistema, serían el *sistema de la personalidad* y el *sistema de la cultura*. Los tres sistemas conforman la totalidad del sistema. En dicha totalidad confluyen dos elementos esenciales a todos los sistemas: *símbolos e interacción*. Estos dos elementos son los que hacen posible evidenciar que en cada uno de los tres sistemas lo común es la acción social. El funcionalismo estructural, entonces, permite la articulación de los tres sistemas y la diferenciación de cada uno de ellos, ya que ninguno puede ser reemplazado por alguno de los otros dos.

La acción, como marco de referencia en los tres sistemas que conforman la estructura total, es la única que hace posible la transformación. Así, el actor —obedeciendo tanto a las necesidades de gratificación como a los intereses o motivaciones y a la evaluación que realiza antes de su acción— logra actuar según el rol que desempeñe en una institución. Por lo cual, la acción pasa a ser la molécula de los sistemas social, cultural y personal en su engranaje del sistema total.

Visto así, la visión compleja y sistemática del fenómeno de la acción permite reconocer tres elementos esenciales: *situaciones de gratificación, orientación cognitiva y evaluación*. Elementos que todo actor debe tener en cuenta en sus procesos mentales para

realizar una interacción en el sistema social, cultural y personal; de no ser así, el individuo podría realizar sus acciones a merced de lo que sus intereses dispongan. Sin embargo, las interacciones están gobernadas por los valores y las normas de la cultura, por la organización social y por el conocimiento que allí circula. En otras palabras, el funcionalismo estructural de Parsons da cuenta de la estructura social que orienta las acciones de los actores en su vida práctica, a partir del ego (*finalidad*) establecido por la colectividad, no por los intereses individuales.

La teoría general de la acción permite fundamentar objetivamente el conocimiento que circula en la sociedad y con éste, según Parsons, las acciones que realizan los agentes en sus roles sociales. En tal sentido, se deja de lado al sujeto como persona o personalidad individual y sus intereses, y se toma como referente para la acción a las orientaciones organizacionales que obligan al actor a desempeñar un papel o una función en la organización sistemática. Se desconoce al individuo y se reconoce al actor social, cuyas acciones representadas en su rol deben obedecer a la estructura de la acción general para el funcionamiento de la sociedad en el marco de las normas. Así pues, el esqueleto normativo y axiológico y el conocimiento de la colectividad se convierten en razones causales para la acción, cuyo fin tiende a la preservación del orden social, al abastecimiento de bienes y servicios y a la educación para la socialización.

Ahora bien, en la estructura funcionalista de Parsons la conducta de los individuos está determinada por las estructuras normativas institucionales y el seguimiento de los roles que le corresponde. La noción de “trabajo” que deviene de la herencia marxista es reemplazada por la noción de “rol”. Como sujeto social, cada individuo está obligado a cumplir una función social impuesta por las instituciones y sus normativas. En tal sentido, las funciones asignadas se reflejan en las acciones realizadas. Es decir, que la idea de individuo no es la que da la unidad al sistema social, sino la acción de los individuos en cada rol que desempeñen.

Así pues, el funcionalismo estructural comprende la sociedad como un sistema complejo conformado por tres sistemas cuya base

medular es la acción social. Cada parte de este sistema total trabaja con el fin de lograr la autorregulación de los subsistemas que lo conforman y con ello la autorregulación social. Todo lo anterior, con el fin de preservar el orden social, promover la organización para preservar los bienes y servicios de las sociedades y ver en la educación una forma para preservar la cultura y el sistema de símbolos que hace posible la interacción de los tres sistemas fuentes.

Cabría preguntarse, entonces, ¿cuál es el aporte de la teoría de Parsons en la comprensión de la realidad? Para lo cual, se hace necesario revisar las relaciones que se tejen entre trabajo, lenguaje y acción con el fin de dar solución al interrogante y ver por qué esta propuesta de Parsons inicia un desarrollo en la concepción evolucionista de la sociedad, con la cual aporta al desarrollo metodológico en los estudios de las ciencias sociales.



Trabajo, lenguaje y acción en el funcionalismo estructural

Entre los muchos elementos que articula Parsons en su funcionalismo estructural podemos encontrar tres que siempre aparecen en cada una de sus obras: *trabajo, lenguaje y acción*, y con los cuales da cuenta de cómo las acciones sociales con sus tres componentes, anteriormente descritos, actúan como unidad molecular en la estructura del sistema total en la sociedad al unir los tres sistemas que lo conforman. La relación trabajo, lenguaje y acción está supeditada al seguimiento de las funciones sociales asignadas y a los roles desempeñados por cada actor en pro de la conservación de los bienes y servicios.

Las normas regulan los roles y las acciones realizadas en cada rol desempeñado. El sistema simbólico da cuenta de las normas y

los valores que demarcan el papel del individuo en la preservación del orden social dentro de una institución. Sin embargo, el lenguaje, como elemento cultural dentro de la teoría parsonsniana no logra ser más que el elemento básico que le permite al sujeto sobrevivir en la institución social. No se detiene en el estudio del lenguaje verbal, sino que el autor hace alusión al sistema simbólico en general.

Parsons reconoce que todo sistema social requiere de un conjunto de signos y símbolos usados por los individuos del sistema para sobrevivir. El lenguaje permite la creación de valores, normas y conocimientos que circulan en la sociedad, y su uso convencional hace que estos pierdan su carácter subjetivo y se logre un conocimiento social objetivo. El lenguaje le permite a la teoría funcional estructuralista apostar por la objetividad científica en el marco social. Sin embargo, ocupa un lugar secundario en la teoría sistemática de la sociedad, pues si bien Parsons reconoce que sin lenguaje no se solucionan los conflictos y ve en éste un elemento que le permite a la colectividad imponer sus normas, valores y conocimientos al sujeto para direccionar sus acciones, no lo toma como un elemento esencial de la naturaleza del fenómeno social, es decir, como un elemento constitutivo de la *acción y de la realidad social*, sino como un elemento cultural que permite entender las acciones sociales.

El lenguaje está en permanente relación con la acción, dado que el actor hace uso del mismo tanto en la orientación cognitiva como en la evaluación a la hora de realizar sus acciones en el sistema social y en el sistema de personalidad. El lenguaje, entendido como sistema simbólico propio de la cultura permite reglamentar y describir las acciones que el actor realiza al desempeñar un rol. De otra parte, también se constituye en elemento mediador entre la acción que se evidencia en el sistema personalidad y la acción que se realiza en el sistema social, pues es el que permite la comunicación e interacción entre los múltiples actores.

Ahora bien, en torno a la acción es preciso resaltar el esfuerzo que realiza Parsons a lo largo de su obra por superar la visión conductual de la acción y verla como movimiento mental, con lo cual logra diferenciarla de la conducta animal. Un arresto que queda enunciado

en su crítica frente al modelo behaviorista que reducía la acción a la conducta manifiesta. Y digo *enunciado* porque en los elementos estructurales de la acción no logra mostrar el papel de la intención y las verdaderas motivaciones que tiene un actor para realizar sus acciones. Con lo cual, queda un vacío en su teoría de la acción. Pese a que Parsons plantea que la acción social debe ser entendida en términos de la intencionalidad que le subyace, no desarrolla en su teoría suficientemente el tema para dar cuenta de ello. Simplemente, se queda en manifestaciones verbales en las cuales expresa que el lenguaje es el elemento indispensable para orientar la acción y que el significado de éste estaba dado por la intencionalidad de las personalidades más que en la función, tema que no es lo suficientemente claro, ya que en la obra de 1951 hace mayor énfasis a la función que a la personalidad y sus características. De otra parte, en algunos apartados de su obra pareciera como si lenguaje e intención los tomara como equivalentes; así como motivación y orientación cognitiva.

La acción, como molécula de los sistemas sociales, da cuenta de los sistemas mismos, pero no de sí misma como movimiento mental, pues no permite ahondar en la naturaleza que le constituye como tal. Para Parsons (1951a) los sistemas sociales median entre las personalidades y la cultura a través de la acción social, pero al hablar de la acción se puede inferir que la descripción que hace de ésta acaba por desvanecerse en el papel de las personalidades, luego de una pugna entre las personalidades individuales sacrificadas en pro del reconocimiento de las “personalidades” de los actores que desempeñan un papel o rol productivo como fundamento del subsistema económico. Es decir, ¿dónde queda el movimiento mental del individuo si solo se reconoce al actor que representa y desempeña el rol que la sociedad ha creado en la institución social? Rol que debe propender por el cuidado de los bienes y servicios del sistema social.

Sin embargo, esta situación, no tan clara, que deja Parsons esbozada en su teoría de la acción al plantear el significado de la acción en términos de la motivación de las personalidades, lleva más adelante a Habermas a retomar algunos apuntes en su *Teoría de la acción comunicativa y en Zur Logiz der Socialwissenschaften* para expresar

que, “El sentido intentado por el agente es la única vía de acceso adecuado al comportamiento que está inspirado en una situación que ya ha sido interpretada por él mismo” (1967 107). Y no solo Habermas, sino muchos otros sociólogos, tal y como lo muestra la literatura de la sociología contemporánea, continúan en la misma línea. La cual termina por reducir la acción al significado de la misma, bien sea en términos de funciones, de intereses o del lenguaje que la orienta.

La teoría general de la acción construida entre las décadas de los treinta y los cincuenta aún continúa vigente en las teorías sociales. Si bien no logra superar la tradición, que enmarca a la acción como una relación causa-efecto sustentada o bien en los deseos o bien en la racionalidad, si permite la comprensión del sistema social, en el cual los agentes representan y cumplen roles en las instituciones a las que pertenecen, bajo la presunción de que el conocimiento producido en la sociedad es el propulsor para la realización de la acción.

Ahora bien, en el funcionalismo estructural, los valores y las normas culturales se imponen al individuo para institucionalizar el comportamiento de los individuos y de los grupos que conforman tales instituciones. Es decir, la teoría de Parsons cae en la vieja tradición que impone la sociedad al individuo y, en últimas, pese a lo planteado en su crítica, acaba por desconocer los intereses del agente que realiza la acción, ya que estos siempre estarán supeditados a lo que el conocimiento, los valores y las normas de la sociedad le imponen.

La teoría funcionalista estructural de los sistemas, expuesta por Parsons y sus colaboradores, da cuenta de la acción como núcleo de los sistemas sociales y culturales identificando entre ellos los subsistemas de producción y economía, en los cuales el trabajo no es más que la acción realizada por personalidades que desempeñan funciones bajo las normas y valores que orientan las acciones de cada sujeto dentro del sistema general. Funciones que deben ser desempeñadas en pro del orden social esperado por la institución.

En los sistemas de acción el orden más alto del acto es el *status-rol*. El rol está dado en el contexto por los actores y por la reglamentación institucional. Cada actor desempeña funciones y realiza actividades enmarcadas y normativizadas según el rol que se cumpla

en la institución social. En palabras de Parsons, “El rol se convierte en el foco de articulación del sistema motivacional de la personalidad con la estructura social” (Parsons, 1951 a, 15).

En este sentido, tanto los roles como las acciones sociales están normativizadas y con ello supeditados a las instituciones. Los actores reconocen las normas, reconocen los intereses, los evalúan y evidencian las necesidades situacionales que se generan en las instituciones, interactúan con el sistema simbólico y logran la ejecución de la acción en función del rol que les compete. En consecuencia, podría decirse que el rol acaba por ser el sistema que orienta de forma total a los actores individuales dentro de las organizaciones. Asimismo, es la institución quien define los roles, los controla y sanciona a los actores si no cumplen con el papel que se les ha asignado en el rol.

En últimas, la relación trabajo, lenguaje y acción queda atada a los significados que se le otorguen en los sistemas sociales dentro de las instituciones. Una relación de elementos articuladores del sistema orgánico, mas no una relación esencial, en la que se constituyan como elementos creadores de la naturaleza de la sociedad sistematizada.



Las deficiencias del funcionalismo estructural

Si bien la teoría general de la acción de Parsons logra constituirse en un pilar fundamental de la teoría social contemporánea y dar cuenta del funcionamiento de la estructura social como un sistema complejo, no es suficiente a la hora de develar la naturaleza de la acción. Así como tampoco logra sustentar una relación acción, lenguaje y trabajo como elementos constitutivos de la naturaleza de la realidad social, simplemente son ejes, como muchos más que se deben tener en cuenta en un estudio científico de la sociedad.

Al centrar su atención en la teoría de sistemas, Parsons, simplemente da por hecho que el lenguaje es propio del individuo, así como lo es la acción. Del mismo modo, al trabajar la concepción de “rol” centra su atención en el papel que desempeña cada agente en los subsistemas económicos que conforman el sistema orgánico, con lo cual le otorga mayor valor a la institución, que al individuo que interactúa en la colectividad, ya que es enfático al sostener que el sistema social impone al individuo las acciones que estos deben realizar en su rol.

Asimismo, el esfuerzo de la teoría parsonsniana por superar el estructuralismo de Marx y Durkheim y abandonar la concepción que supedita al sujeto a lo que la sociedad impone es simplemente una entelequia que no se logra. Pese a lo que afirma Parsons (1951a y b) al considerar la motivación mediada por las normas y los valores como agente causal que media entre la subjetividad y el orden social, su propuesta acaba por ser una versión mejorada de la tradición estructuralista, que sucumbe al mismo orden autoritarista y mecanicista: *sociedad-institución-sujeto*.

La explicación de la colectividad que expone Parsons sigue enmarcada en la propuesta durkheimniana. La sociedad y la cultura se imponen al sujeto que las crea. La estructura social no obedece a otra cosa más que al esqueleto de las normas y los valores que atribuye la cultura, y el individuo se abandona como persona para pasar a cumplir roles y funciones que determinarán su actuar. La visión sistemática de acción social desconoce al sujeto y su intencionalidad. El individuo se supedita al seguimiento de patrones culturales representados en los valores y las normas que propenden por el orden social. En otras palabras, la teoría del funcionalismo estructural le otorga existencia y poder a las instituciones sociales, a las normas que las regulan y a los valores que se imponen, cual si fuesen entidades independientes de los sujetos que las crean, tal y como la ha hecho la tradición sociológica, a la cual el mismo Parsons critica en su obra. La existencia de la realidad social institucionalizada por Parsons está sustentada ontológicamente en el hecho del reconocimiento, la convencionalización y la aceptación de la colectividad. La cual, en verdad, sólo se podría sustentar epistémicamente para

comprenderla como facticidad objetiva, pues las instituciones, las normas, los valores y los hechos que conforman la realidad social son creadas por seres humanos, quienes con sus mentes construyen la colectividad de manera intencional, tal y como lo mostrará Searle (1995), ya que, “la intencionalidad colectiva está naturalmente en cada individuo bajo la forma del ‘nosotros’”.

En este sentido, los elementos estructurales que Parsons presenta como constitutivos de la acción —como movimiento mental bajo la concepción psicológica de la intencionalidad— no son desarrollados en profundidad; es decir, quedan apenas enunciados, cual si construyera una urdimbre con sus palabras. De otra parte, su intención inicial de dar cuenta de lo que constituye la acción como movimiento mental es abandonada al fundamentar su teoría de sistemas, pues se vuelve a lo que las tradiciones filosóficas y sociológicas han expresado en el racionalismo trascendental y en la teoría de la conciencia colectiva, con los cuales argumenta en favor de la relación causal.

En este sentido, las únicas diferencias sustanciales de sus planteamientos en relación con la sociología tradicional radican en que en su propuesta la autoridad no es la razón, sino el conocimiento que circunda en la cultura y la sociedad. El conocimiento se impone a través de las normas y los valores expresados por el lenguaje; así como la articulación lógica de cada elemento de las teorías anteriores en su concepción sistemática estructural que da cuenta de los fenómenos sociales.

La herencia estructuralista de Marx y Durkheim no solo se evidencia en la teoría sistémica parsonsniana y en la concepción de la conciencia colectiva de dicha tradición, sino que además se refleja en la aceptación del sometimiento de la conciencia individual a la conciencia recíproca de la estructura social. De igual forma, se manifiesta en la idea de individuo como *producto social*, que desempeña funciones y sigue patrones sociales. Por ende, la cultura y la sociedad se consideran como realidades cuya ontología no depende del sujeto. Se puede inferir, entonces, que el legado estructuralista, en la consideración del hombre como un agente productor y la visión pragmatista del conocimiento de la sociedad son el fundamento para la

acción y el trabajo. Por su parte, el lenguaje es el medio para comunicar en la sociedad el conocimiento, orientar las acciones y solucionar conflictos en la interacción, así como para objetivar la naturaleza de la institución social.

Se infiere entonces que la teoría general de la acción expuesta por Parsons —si bien manifiesta apostar por una mirada diferente a la que se ha trabajado en la historia de la sociología— no logra salir de la teoría tradicional estructuralista sustentada por Marx, Durkheim y Weber, como lo asegura Parsons; tampoco logra dar claridad de manera sustentada en su apuesta por considerar la acción como movimiento intencional, y, aunque en su esfuerzo por explicar la acción como molécula del sistema orgánico social expone tres elementos fundantes: personalidad, cultura y sistemas sociales, no sustenta con ellos la naturaleza de la acción, sólo logra mostrar someramente que el lenguaje, como elemento propio a la vida social, permite trascender de las intenciones del individuo a las intenciones del sujeto que desempeña roles en las instituciones; es decir, el lenguaje dota de sentido las acciones en el marco social. Un planteamiento interesante, pero con muy poco desarrollo; algo que actualmente la teoría social de Searle defiende, además de ser explicado paso a paso con el fin de develar la naturaleza de la acción.

Así pues, en cuanto a la relación trabajo, lenguaje y acción se puede evidenciar que, como eje molecular, la acción es el punto de convergencia de trabajo y lenguaje, dados los procesos cognitivos y evaluativos de los agentes productivos que desempeñan los roles específicos en el subsistema económico. El lenguaje permite exponer las normas creadas en las instituciones para direccionar las acciones de los sujetos que trabajan en cada subsistema en pro de la productividad y la estabilidad de bienes y servicios que se producen en el sistema. En otras palabras, los sistemas que constituyen patrones culturales, determinan a través del lenguaje la función de trabajo que desempeñará el individuo y las acciones que éste debe realizar según los valores y las normas previamente establecidos. Así, la teoría de la acción termina por ser enajenada de la teoría del sistema social.



El giro lingüístico: una nueva perspectiva de la acción

La filosofía de la acción ha sido abordada desde los estudios de la filosofía moral y los estudios del lenguaje. Los estudios realizados por los analíticos presentaron un giro en la comprensión de la acción como fenómeno social. La propuesta de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* permitió vislumbrar que los juegos del lenguaje se corresponden con los juegos de roles que realizamos en el ámbito social. La analogía entre las reglas del lenguaje y las reglas de la sociedad fue apenas esbozada en la obra del pensador austriaco; sin embargo, en esta misma línea aparecen autores como Austin, quien con su obra de 1962 *¿Cómo hacer cosas con Palabras?*, plantea efectivamente la forma de la acción enmarcada en el uso del lenguaje. Así, el lenguaje pasa a ser estudiado en su uso ordinario con el fin de comprender que gran parte de los fenómenos que hemos considerados sociales existen porque el lenguaje los hace posible.

La taxonomía de actos performativos desarrollada por Austin permite evidenciar que lenguaje y acción están en relación íntima para comprender algunos fenómenos del mundo y para dotar de realidad semántica a los mismos; sin embargo, es la teoría de *Actos de Habla* de Searle (1969) la que hace evidente este giro en el pragmatismo lingüístico, pues sus múltiples ejemplos de actos ilocucionarios, que crean fenómenos sociales, fueron los que nos permitieron reconocer la grandeza del uso del lenguaje ordinario en *La construcción de la realidad social* (1992). Es realmente con Searle con quien se evidencia un fuerte giro en el pragmatismo lingüístico que permite postular una nueva teoría de la acción. Así, las investigaciones en la filosofía del lenguaje y de la mente le permiten al autor construir un

sistema analítico para ahondar en los problemas que, considera, le competen a la *filosofía social*.

La articulación searleana *lenguaje-mente-mundo* profundiza en elementos como la dirección de ajuste, en la cual subyace a la fuerza ilocutiva del hablante, la misma que devela la intención para realizar *actos con palabras*. En otras palabras, se inicia en un estudio que se mueve entre los límites de lo natural y lo social, lo mental y lo verbal; estudio que en 2001 le llevó a comprender los componentes que constituyen la naturaleza de la acción.

Estos nuevos aportes de la teoría del significado que presentan la intencionalidad como estado mental en íntima relación con el lenguaje —dado que para Searle, el lenguaje se deriva de la forma más básica de la intencionalidad humana— permiten además de comprender cómo usamos los actos de habla en el dominio de los juegos de reglas que constituyen al lenguaje, comprender la naturaleza de la mente, y con ello, comprender la naturaleza de la acción. Así, el pragmatismo lingüístico de Searle inicia una crítica a las teorías causales de la acción sustentadas en el emotivismo, el racionalismo trascendental y, con ello, el funcionalismo estructural; con el fin de proponer un estudio ontológico de la realidad social (Searle 1995 y 2010).

La teoría Searleana de actos de habla y los estudios emergentistas sobre la mente abren la bifurcación que plantea un giro en la concepción social. Giro que se presenta desde el uso del lenguaje y que explica el origen de la acción y de los fenómenos sociales. Lo que Searle (2010) ha denominado *filosofía social* y con la cual se opone al *estructuralismo* marxista y durkheimniano, así como al *funcionalismo estructural* promulgado por Parsons y los sociólogos neoparsonianos, ya que presenta una nueva tendencia para comprender la naturaleza de la acción en la relación *mente-lenguaje-sociedad*, es decir, una acción intencional realizada por seres humanos, en la que el lenguaje es el fundamento de la misma.

Ahora bien, contrario al funcionalismo estructural, el *pragmatismo lingüístico* centra su atención en el sujeto que hace parte de la colectividad, en sus estados mentales colectivos (conciencia e

intencionalidad) y en el uso del lenguaje, ya que este último elemento hace posible la existencia de la sociedad. El actor hablante, de manera intencional, hace uso del lenguaje para crear los fenómenos sociales, crear instituciones, normas y valores sociales que obedecen a la intencionalidad colectiva. En otras palabras, el pragmatismo lingüístico rescata al sujeto y lo piensa en su acción social desde el lenguaje y la mente. En esta perspectiva de la filosofía de la acción, no es el sujeto quien se somete a las reglas de la sociedad olvidándose de sí; por el contrario, cada individuo reconoce en su mente la colectividad bajo la fórmula de un “nosotros”, no por imposición de la sociedad, sino porque la intencionalidad colectiva le es propia a su naturaleza humana y el lenguaje le permite construir con ella los fenómenos sociales.

El uso del lenguaje no solo orienta las acciones, sino que crea muchas de ellas a partir de la intención colectiva del agente. También crea los fenómenos sociales, entre los cuales podemos encontrar *el trabajo*. En esta concepción pragmático-lingüista, los actos de habla permiten explorar la intencionalidad no solo en el hablante para develar las acciones que son producto del lenguaje, sino la intencionalidad colectiva de los actores que conforman la sociedad.



Lenguaje, acción y trabajo en el pragmatismo lingüístico

El subtítulo de este apartado no cambia arbitrariamente el orden de los elementos expuestos en el título del capítulo. La filosofía de la acción social, expuesta en el pragmatismo lingüístico, da prioridad al lenguaje, pues sin éste no existirían ni la acción social ni el trabajo. Los hechos sociales son creaciones humanas en el uso del lenguaje. Los hablantes se comprometen con el lenguaje y en su uso

se obligan a actuar de determinada manera en las instituciones sociales, puesto que es el elemento que crea, a partir de su uso, el hecho social. Los pactos lingüísticos de la colectividad, al crear, de manera intencional, las instituciones sociales, son los que soportan colectivamente las acciones sociales y la institución del trabajo.

En *Speech Acts*, Searle plantea que existen formas de conducta creadas por el uso del lenguaje. Las reglas constitutivas, a través del lenguaje, hacen posibles nuevas formas de conducta. En palabras de Searle,

Existe un sentido trivial en el que la creación de cualquier regla crea la posibilidad de nuevas formas de conducta, a saber: la conducta llevada a acabo de acuerdo con la regla. [...] Donde la regla es puramente regulativa, la conducta que está de acuerdo con la regla podría recibir la misma descripción o especificación (una misma respuesta a la pregunta “¿Qué hizo él?”), exista o no la regla, con tal de que la descripción o descripción no haga referencia explícita a la regla. Pero en el caso en el que la regla (o sistema de reglas) es constitutiva, la conducta que está de acuerdo con la regla puede recibir especificaciones o descripciones que no podría recibir si la regla no existiera. (1969 35).

Es decir, la conducta nos da cuenta de que las acciones voluntarias, intencionales y conscientes son gobernadas por el uso del lenguaje en la creación de las reglas constitutivas, tanto en los actos de habla, como en los hechos sociales. Así pues, en las prácticas sociales, como el juego en los deportes, en la política o en la ética, las reglas constitutivas constituyen el hecho mismo y, con ello, el lenguaje pasa a ser acción creada y gobernada en la regla misma.

En este sentido, el sistema de reglas constitutivas da paso a la acción. La colectividad crea a través del lenguaje, específicamente de los actos de habla ilocucionarios, las acciones que constituyen los hechos en el ámbito social. Es decir, además de plantear, como lo hizo Parsons, con su teoría funcionalista estructural, que las reglas regulan las acciones y las someten a las instituciones, se considera que el agente partícipe de las instituciones, en el uso del lenguaje, es quien las crea. Sin las reglas constitutivas no existirían hechos sociales como la política, el dinero, el trabajo o los deportes, entre

otros., no existiría la práctica en tales hechos, porque no existiría el fenómeno mismo como hecho social.

Lo que se ha considerado como trabajo en la sociedad, no es más que una institución, la que, a su vez, como lo expone Searle (1995), no es más que la creación intencional de la colectividad a través del uso del lenguaje. Cada institución social es creada por la conciencia y la intencionalidad colectiva y expresada en términos del lenguaje. Los enunciados ilocucionarios son los que hacen posible la existencia de las reglas constitutivas y regulativas. Es decir, el trabajo no es visto como un subsistema cuya característica está dada en torno a las necesidades y la conservación de bienes y servicios, sino como una institución, en la cual los sujetos a través de la sociedad han creado dicho fenómeno con el uso del lenguaje y han definido con el lenguaje las funciones de estatus de manera colectiva. Ni siquiera se podría hablar de sistema de bienes y servicios, si a través del uso del lenguaje no se hubiese creado la institución de la economía y definido colectivamente el papel del ser humano en esta.

Así, el lenguaje hace posible la acción social y el trabajo. Para Searle, “La ejecución de la función requiere que haya un estatus colectivamente reconocido, y únicamente con base en dicho estatus es que la persona o el objeto que lo tiene puede ejecutar la función en cuestión” (2010, 21). Las funciones de estatus solo son creadas por sujetos conscientes e intencionales. Por ello, en el sistema social que propone el pragmatismo lingüístico de Searle, los seres humanos están dotados naturalmente para asignar *funciones, definir propósitos, objetivos y valores*. Es decir, que cada individuo que conforma la colectividad identifica los propósitos y los intereses que convienen a la sociedad y asigna intencionalmente funciones, no para sus intereses propios, sino para los intereses colectivos.

En este sentido, el trabajo como fenómeno meramente social requiere que los agentes que crean las instituciones asignen intencionalmente las funciones tanto agentivas como no agentivas (*cf.* Searle 1995 y 2010) con el fin de que la institución funcione. La realización de prácticas laborales en el sistema social compromete al agente y las acciones que realiza con las funciones que se le han asignado, porque

“sólo haciendo uso del lenguaje imponemos una función específica a saber: la de representar marcas y sonidos” (2010, 45) y en el trabajo la representación de la marca “trabajo” y el sonido de la emisión de la palabra está dada en el significado que se le atribuye a la palabra misma en la realización de acciones que lo hacen posible.

Realizar una función X en un contexto específico, que se reconozca como *trabajo*, obedece al uso del lenguaje y a lo que la intencionalidad colectiva ha considerado como tal. El maestro, por ejemplo, tiene unas funciones asignadas colectivamente, así como las tiene el futbolista o el gobernante y esto es posible gracias al uso del lenguaje. Asimismo, se establece que cuando el maestro, el futbolista y el gobernante realicen cierto tipo de acciones le serán retribuidas, ya que con estas está aportando al sistema y desempeñando una acción o serie de acciones laborales, es decir, que el agente con tales acciones brinda, lo que la institución ha considerado como servicios, por lo cual, la misma institución demanda que dichos servicios le sean remunerados. Así la acción realizada en la función asignada obedece al seguimiento de las reglas del uso del lenguaje, las que a su vez comprometen al agente hablante con la realización de una acción X en un contexto Z y bajo el seguimiento de un determinado número de reglas que el agente conoce por ser competente en su acto lingüístico.

En otras palabras, actos de habla, como las promesas²⁶ y las declaraciones, por ejemplo, llevan a la realización de acciones sociales, entre las que podemos encontrar el trabajo. Tales actos ilocucionarios obligan al agente a actuar en determinada situación bajo el enunciado expresado en el verbo “prometer” o “declarar”, de tal forma, que mente y lenguaje actúan en una relación íntima que permite pasar del contenido del pensamiento a la acción.

Ahora bien, como se ha expuesto hasta ahora, en la intencionalidad colectiva, a través del uso del lenguaje es posible iniciar, tal y como planteó Searle (2001 y 2010), un análisis de la naturaleza de la

26 En *Speech acts* (1969) y en *How to derive “OUGHT” from “IS”* (1974), Searle expone que la emisión del acto compromete y obliga al hablante a la acción. Este tema es presentado en profundidad en el artículo de Rodríguez, A. “Searle y la posibilidad de derivar un ‘debe’ de un ‘es’”, *Escritos* 23/50 (2015): 213-229.

acción. La teoría de la acción, bajo la concepción pragmático lingüística, logra dar cuenta de lo que Parsons esbozó, pero no sustentó, que apunta hacia la comprensión de la naturaleza de la acción como un movimiento mental del sujeto. Para el caso de la acción social, puede comprenderse como movimiento mental del “nosotros”, de la colectividad, que está naturalmente en la mente de cada individuo que conforma la sociedad.



La naturaleza de la acción: intención y lenguaje como elementos articuladores de la estructura de la acción

Los esfuerzos iniciales de Parsons en su *Teoría general de la acción*, se ven desarrollados, cuatro décadas después, en la filosofía de la acción de Searle (2001). El filósofo analítico, a partir de los estudios del lenguaje y la mente, logra hacer una crítica fuerte a la tradición kantiana y a la tradición emotivista, con el fin de demostrar que ni la razón ni el deseo son razones para actuar. *Rationality in Action* es un texto en el que el autor se traza la meta de superar la tradición. Para lograrlo, Searle muestra los errores que se han cometido en la tradición sobre la acción al hablar de su naturaleza. El filósofo expone cómo la razón no es el motivo que nos mueve a actuar, como lo creía Kant y como lo ha creído la tradición racionalista. El libre albedrío es la prueba más grande de ello. Asimismo, critica al emotivismo, ya que tampoco lo es el deseo; pues si bien es un estado mental que ejerce gran fuerza en el agente, como estado mental no es el que lleva al agente a la acción misma.

Ahora bien, si la tradición siempre ha esbozado que las razones para actuar lo han sido o bien la razón o bien el deseo, y Searle plantea que no son ni lo uno ni lo otro, cabría preguntarse entonces, ¿cuáles son los elementos que constituyen la naturaleza de la acción? ¿Qué elementos le son propios a la acción humana? Para considerar que razón y deseo son importantes, pero no son razones suficientes en la realización de una acción. Al menos no desde la concepción tradicional de razón como facultad reguladora y juez.



Intención y acción

Para Searle, en la naturaleza de la acción se hallan dos etapas intelectuales manifiestas en las cuales el sujeto actúa mentalmente antes de actuar físicamente: *Intención previa e Intención-en-la-acción* (cf. Searle 2001). Dos fases del mismo estado mental. El análisis de la naturaleza de la acción lleva al autor a transitar por diferentes estados mentales, hasta develar que es la intención el elemento propio de la naturaleza de la acción humana. En *Making the Social World* (2010) el autor expone cómo el lenguaje —específicamente los actos ilocucionarios— constituye junto a la intención la naturaleza de la acción social. Visto así, la teoría pragmático-lingüista de la acción social plantea dos elementos fundamentales para comprender su naturaleza: *intencionalidad y lenguaje*. Las investigaciones de Searle entre 1969 y 1995 le permiten comprender la naturaleza de la mente y el uso intencional del lenguaje y con ellos dar cuenta de la naturaleza de la acción y la creación del mundo social.

En la teoría searleana las razones para actuar están dadas en las relaciones mente-lenguaje-mundo y las posibilidades de éxito presentadas en las direcciones de ajuste. La intención, como estado mental, no actúa sola, sino que está acompañada de otros estados mentales: conciencia y creencias, así como del lenguaje, específicamente, los

actos de habla. La intención, como estado mental intencional, y los actos de habla ilocucionarios son elementos que constituyen la naturaleza de la acción racional. Elementos que están acompañados por otros factores que acaban por ser condiciones necesarias en la realización de la acción. Así pues, la naturaleza de la acción está dada por estas cinco condiciones: racionalidad, subjetividad, temporalidad, causación y libertad. Y en tales condiciones, el autor expone que la intención es el estado mental que permite a un sujeto pasar del pensamiento, del deseo y de las creencias a la acción. La intención —para el filósofo estadounidense— es acción mental y está presente en la acción corporal.

Para Searle, lo que la tradición ha señalado como acciones racionales no son otra cosa que una mezcla entre estados mentales (conciencia e intencionalidad) y lenguaje. En *Rationality in Action* expone que, “[...] una vez se tiene el conjunto de la conciencia, la intencionalidad y el lenguaje y este es lo suficientemente complejo y rico para realizar varios tipos de actos de habla y expresar múltiples relaciones lógicas y temporales, entonces se tiene el aparato de la racionalidad” (2001 148-149) es decir, la racionalidad acaba por ser una cualidad que deriva de los procesos en los que interactúan intencionalidad, conciencia y lenguaje, ya no es vista como una facultad independiente y poderosa y mucho menos como *facultad añadida*. Por ello, cuando plantea en la naturaleza de la acción la condición racional, no se refiere a otra cosa que a la interacción mente-lenguaje, con lo que se sale del esquema tradicional de la razón trascendental.

La nueva concepción de racionalidad planteada por Searle, le permite develar en la naturaleza de la acción que intención y lenguaje actúan de la mano con la libertad. Las acciones sociales no son más que el producto de las condiciones que se requieren en conjunto: racionalidad (conciencia, intencionalidad y lenguaje), subjetividad, temporalidad, causación y libertad. Y el proceso mental, que está presente siempre, no es otro que la intención.

Ahora bien, para la toma de decisiones y para la realización de las acciones, el agente, de manera intencional, realiza un proceso en el que tanto la intención previa como la intención-en-la-acción

se convierten en razones para actuar. En el campo de las acciones sociales, estas dos fases de la intención se manifiestan a través de los actos de habla ilocucionarios, al exponer las razones que mueven a una acción. En otras palabras, la acción mental (intención) y la acción verbal (actos de habla ilocucionarios) son los elementos necesarios en la acción corporal que se instituye como fenómeno en el mundo. Los movimientos mentales intencionales son los que subyacen a la acción física. Así, por ejemplo, a la acción de mover el brazo le antecede una acción mental: la intención de mover el brazo, porque el simple deseo de mover el brazo y la creencia de que puedo mover el brazo no son suficientes para lograr la acción de moverlo. Sin embargo, Searle sabe que esta teoría no es suficiente para dar cuenta de la acción en relaciones de causalidad, y por ello, en su análisis de la intención como estado mental que se constituye en razón para la acción expone un elemento más: *la brecha*.

La explicación sobre el fenómeno de la brecha permite al autor mostrar que la libertad hace parte de la naturaleza de la acción, así como las otras cuatro condiciones, pues las brechas que hay entre la intencionalidad y la acción son las que evidencian que un individuo pueda elegir entre unas cosas y otras, unas situaciones y otras, al momento de actuar. Además, le permite mostrar que hablar de condición causal no implica referirse a la relación suficiente, tal y como lo ha creído la tradición. La condición causal es necesaria, pero no es la que determina la acción. La intención debe ser consciente, ya que es la experiencia de actuar, de llevar a cabo una acción siempre y cuando sea libre y tenga posibilidades de éxito.

La intención, como estado mental intencional y consciente, es un elemento que está presente en la estructura de la acción desde el inicio hasta el final. Aun cuando, existan brechas entre la intención previa y la intención-en-la-acción es evidente que esta está presente en el agente, influye en la toma de decisiones, en el ejercicio de la libertad, en la inteligibilidad de las acciones y en la expresión de las razones.

En últimas, la forma cómo aborda el problema de la acción desde la relación mente-lenguaje-mundo, lleva a Searle a darle nuevos significados a la racionalidad, en términos de intencionalidad,

conciencia y lenguaje; así como nuevos significados a la causalidad, cuando se expone como elemento necesario y siempre presente en la naturaleza de la acción y como razón para actuar a la *intención*.

En palabras de Searle: “En tono wittgensteiniano uno diría: este es el modo para jugar el juego del lenguaje de explicar las acciones y no tienes que suponer que este debe jugarse de acuerdo con las reglas del juego del lenguaje de las explicaciones en la mecánica clásica” (2001 85-86). Pues comprender los nuevos significados que subyacen a la acción y los elementos que la constituyen implica manejar un nuevo juego de reglas del lenguaje.



Lenguaje y acción

En la teoría de la acción desde el pragmatismo lingüístico, los agentes intencionales son agentes hablantes, por ende, agentes que poseen intencionalidad y conciencia colectiva, quienes construyen los fenómenos sociales a través del lenguaje. Razón por la cual, cuando un sujeto se compromete con el uso del lenguaje y emite actos de habla ilocucionarios, que crean instituciones como el trabajo, el gobierno, el dinero, etc., también se compromete, como agente partícipe de la colectividad, a actuar de determinada manera en la institución. Comprometerse con el uso del lenguaje le lleva a iniciar el proceso intencional para realizar la acción. Una primera fase es en la intención previa, pero ello no garantiza la intención en la acción, por lo cual, el autor recurre a la *intención-en-la-acción* y entre estos tipos de intención propone el fenómeno de la brecha, en el cual intervienen diferentes factores; tales como: la libertad, el trasfondo, las creencias, los deseos, la posibilidad de éxito, etc.

La libertad como capacidad volitiva que permite al agente decidir por sí mismo; el trasfondo como ese *background* cultural y fisiológico que le permite a los agentes sociales ser partícipe y creador

intencional de las instituciones a través del uso del lenguaje, además de garantizar las condiciones de posibilidad para realizar la acción; las creencias, entendidas como estados mentales, cuyo contenido semántico —expresado en contenido lingüístico— orientan al sujeto hacia la acción, además de permitirle examinar causas, circunstancias, situaciones y consecuencias, puesto que otorgan conocimiento al sujeto para actuar; los deseos como estados mentales que llevan al sujeto a poseer la intención para la realización de la acción; y el análisis sobre las posibilidades de éxito; elementos que intervienen en cada fase de los procesos mentales presentes en las brechas, que menciona el autor, con el fin de alcanzar la realización de una acción.

De este modo, la intención es la razón que tiene el sujeto para llevar a cabo su acción, pero el lenguaje le obliga a que, como hablante, domine y siga las reglas, con las cuales se compromete con el acto de habla expresado, con el fenómeno creado, con la función asignada, con las normas y valores creados. Intención y actos de habla son elementos propios de la naturaleza de la acción humana, los cuales interactúan en las cinco condiciones que el autor expone en la estructura esencial de la acción; puesto que ambos subyacen a cualquier acción tanto individual como social.

En este sentido, el imperativo categórico de la racionalidad es reemplazado por el imperativo categórico semántico, pues el compromiso que el hablante adquiere es reconocido por los procesos racionales, entendidos estos como una forma derivada de la interacción entre conciencia, intencionalidad y actos de habla. La universalidad del lenguaje compromete al hablante con su acción, y si bien no es una relación causal suficiente, si es una relación causal necesaria, pues al acto de habla crear el fenómeno social obliga al agente a la realización de las acciones, no solo en el seguimiento de las reglas regulativas, como lo postuló Parsons, sino para que sean efectivas las reglas constitutivas.

El lenguaje crea los hechos sociales y con ellos crea las razones para actuar, movidas por la intención tanto individual como colectiva. Las acciones sociales obedecen a razones independientes al deseo y al interés de la razón trascendental. Los actos de habla

ilocucionarios y la intencionalidad colectiva se constituyen en nuevas razones para la acción, pues las instituciones y las funciones de estatus estructuradas por estos dos elementos, acaban por ser razones más fuerte que el deseo.



Conclusiones

Tanto el funcionalismo estructural de Parsons como el pragmatismo lingüístico de Searle han realizado estudios para comprender la naturaleza de la acción, así como la relación trabajo, lenguaje y acción en —para el caso del primero— los *sistemas sociales* y —para el segundo— en la *realidad social*.

Si bien el funcionalismo estructural del Parsons considera la acción como movimiento mental, es preciso anotar que no logra desarrollar tal propuesta para develar la naturaleza de la misma. Su estudio presenta la estructura de la *unidad acto* desde tres componentes básicos (orientación catequética, orientación cognitiva y orientación evaluativa). Por su parte, el pragmatismo lingüístico de Searle propone como elementos esenciales a la naturaleza de la acción: *intención y lenguaje*; entendido el primero como un estado mental, intencional y consciente, y el segundo como actos de habla ilocucionarios, elementos que subyacen a las cinco condiciones estructurales de la acción (racionalidad, subjetividad, temporalidad, libertad y causalidad).

En el mismo sentido, se puede expresar que las estructuras de ambas teorías obedecen a tres elementos fundamentales: actores, situaciones e instituciones. Pero cada una de estas teorías da una explicación diferente de los mismos, lo que implica significados semejantes; por ende, planteamientos diferentes para comprender la relación lenguaje, acción y trabajo.

Podría decirse, además, que los actores en la teoría parsonsniana no son más que sujetos que se someten a las normas y valores de

las instituciones sociales, con base en las normas, valores y conocimiento social que poseen, los sujetos realizan sus acciones. Para Searle, por su parte, los actores son agentes hablantes, sujetos que poseen intencionalidad y conciencia colectivas, sujetos que crean intencionalmente a partir del uso y dominio del lenguaje las normas, los valores y las instituciones sociales. Visto así, mientras la teoría funcionalista estructural se olvida del sujeto, como individuo, para sustentar la teoría social desde el sujeto colectivo que representa papeles en los sistemas sociales; la postura pragmático-lingüista lo rescata, reconoce al sujeto como individuo que construye colectivamente la sociedad, puesto que su propia naturaleza biológica le permite tener en su mente un “nosotros” intencional y colectivo para crear el mundo social.

Las situaciones, para el caso del funcionalismo estructural, no son más que el conjunto de hechos creados en las instituciones, que le permiten al actor desempeñar un rol basado en el conocimiento objetivo que circula en los sistemas sociales. Por su parte, para Searle, las situaciones son fenómenos sociales creados por el lenguaje. La institucionalización de las mismas se da en el uso del lenguaje y sólo los agentes hablantes serán competentes para comprender las situaciones y tomar decisiones para actuar.

Para el caso de las instituciones, el funcionalismo estructural las considera dada su objetividad en los sistemas sociales, cual si fueran entidades que tuvieran existencia *per se*. Para el pragmatismo lingüístico, las instituciones son producto del uso del lenguaje. El agente hablante colectivo crea de manera intencional las instituciones a través de los actos de habla. El lenguaje crea las reglas constitutivas de las instituciones sociales, así como las regulativas. Sin lenguaje no existirían las instituciones. Así, la naturaleza de la institución es subjetiva, depende de la intencionalidad colectiva de los sujetos y del uso del lenguaje, más no por ello pierde su objetividad epistémica. Es decir, en el pragmatismo lingüístico, se supera la existencia de la institución y la sociedad como entes independientes del sujeto; ya que para Searle (1969, 1983, 1995 y 2010) la intencionalidad colectiva le corresponde a cada sujeto, está en la mente de cada sujeto y es

la que hace posible la creación de las instituciones como fenómenos sociales; razón por la cual, la existencia de la sociedad tiene una ontología subjetiva, aun cuando los hechos sociales en sí mismos sean objetivos epistémicamente.

Ahora bien, en la relación trabajo, lenguaje y acción, el funcionalismo estructural propone a la acción como eje articulador de su teoría social, por ser ésta la que permite desempeñar el papel que las instituciones imponen a las personalidades subjetivas. Asimismo, el lenguaje permite la interacción de los sujetos con los demás sujetos de la colectividad —además de ser una condición de posibilidad para la evaluación del conocimiento, normas y valores para actuar—.

En la teoría del pragmatismo lingüístico, el lenguaje hace posible tanto la acción como el trabajo a partir de la relación con los estados mentales. El uso del lenguaje compromete y obliga al hablante a actuar en las funciones asignadas en la institución del trabajo. De igual forma, el lenguaje permite asignar funciones y roles en la realidad social; así como también hace posible normativizar las acciones en el trabajo. En otras palabras, el trabajo es considerado como un fenómeno institucional y el lenguaje es el entramado fundamental, ya que, sin este no podría existir tal institución. Lo anteriormente expuesto evidencia que ser trabajador implica desempeñar unas funciones que la sociedad ha decidido intencionalmente crear y regular.

Asimismo, para el funcionalismo estructural, que continúa en la herencia marxista, el trabajo no es más que un sistema que contribuye a la organización de bienes y servicios, un subsistema del sistema organizacional económico, el cual, obliga a que las personas desempeñen roles según lo que las necesidades colectivas requieren. Es decir, el trabajo es fundamental para el funcionamiento de la sociedad y para ver al individuo como ser productivo, pero no llega a ser considerado como fenómeno social creado por el lenguaje, sino como un fenómeno social creado por la *summa* conciencia colectiva, considerada ésta como un ente independiente del sujeto.

Por último, es importante destacar que, si bien ambas teorías intentan superar las tradiciones tanto sociológicas como filosóficas en la comprensión de la acción y con ello vislumbrar la constitución

del mundo social, —y vinculan elementos como lenguaje y trabajo en sus investigaciones— es claro que el funcionalismo estructural de Parsons no logra tal cometido. Tal y como se ha mostrado, pese a su crítica al estructuralismo, Parsons continúa en la herencia de la tradición de la sociología. Por su parte, el pragmatismo lingüístico da un giro en la comprensión del fenómeno social, puesto que trae consigo nuevas definiciones frente a la racionalidad, con lo cual supera la tradición kantiana y humeana de la acción y propone entender desde otra concepción las razones que tenemos para actuar.

De acuerdo con lo anterior, podemos inferir que el giro pragmático-lingüístico crea nuevas lógicas de comprensión y nuevos juegos del lenguaje, los cuales hacen posible la existencia de los fenómenos sociales. Razón por la cual, lenguaje, acción y trabajo se pueden ser comprendidos —en la teoría searleana— en una relación triádica permanente: *lenguaje-mente-mundo*. Una triada que se convierte en elementos medulares de la realidad social. Hablar y actuar intencional y conscientemente son condiciones *sine quibus* non del trabajo como institución social.



Bibliografía

- Austin, John. *How to do things whit words*. London: Oxford University Press, 1962.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La Construcción Social de la Realidad*. 1966. Buenos Aires: Amorrortú Editores, 1972.
- Durkheim, Emile. *Las Reglas del Método Sociológico*. Barcelona: Ediciones ORBIS S.A., 1982.
- Habermas, Jürgen. “Zur Logiz der Socialwissenschaften”. *Philosophische Rundschau Beih*, núm. 5, Mohr 1967. Ed. Bouner, R; Cramer, K y Tübingen, Mohr (1979): 73-103.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. México: Taurus, 2006.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *La Ideología Alemana. Obras Escogidas*. En tres tomos. Moscú: Progreso. Tomo I, 1973.
- Marx, Karl. *Manuscritos*. Barcelona, España: Altaya, 1993.
- Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. 1937. New York: Free Press, 1966.
- Parsons, Talcott. “Some sociological aspects of fascist movements”. *Essays in Sociological Theory*. 1942. New York: Free Press, 1949.
- Parsons, Talcott. “Classes and class conflict in the light of recent sociological theory”. 1942. *Essays in Sociological Theory*. New York: Free Press, 1949.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. 1951 a. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Parsons, Talcott; Shills, E & Bales, R. *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper. 1951b.

- Parsons, Talcott. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. New Jersey: Prentice Hall, 1966.
- Rodríguez, Angélica. «Searle y la posibilidad de derivar un “debe” de un “es”», *Revista Escritos* 23/50 (2015): 213-229.
- Searle, John. *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge at the University Press. 1969.
- Searle, John. “Minds, Brains and Programs”. *The Behavioral and Brain Sciences*. 3/3 (1980): 417-457.
- Searle, J; Kiefer, F. & Bierwisch. *Speech Act Theory and Pragmatics*. Londres: D. Reidel Publishing Company. 1980.
- Searle, John. “Background and Meaning”. Searle, John; Kiefer, Ferenc y Bierwisch, Manfred. *Speech Act Theory and Pragmatics*. London: D. Reidel Publishing Company, 1980.
- Searle, John. *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Madrid: Tecnos, 1983.
- Searle, John. “How performatives work”. *Linguistics & Philosophy* 12 (1989) 535- 558.
- Searle, John. *Minds, Language and Society*. Philosophy in the real world. New York: Basic Books (A Member of the Perseus Books Group), 1998.
- Searle, John. *Rationality in Action*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- Searle, John. *Making the Social World. The structure of human civilization*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. 1947. New York: Free Press, 1964.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Ediciones Altaya. Instituto de Investigaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Análisis de los conceptos de “verdad necesaria” y “verdad lógica” en la perspectiva de la semántica de la verdad²⁷

Cesar Augusto Guerra Villa

²⁷ El presente texto es un avance de investigación de doctorado, con título *Estudio de las relaciones de accesibilidad en la lógica modal intencional*.



Verdad analítica y conocimiento “*a priori*”

Para iniciar el estudio sobre el concepto de “verdad” y sus diferentes variaciones, es importante realizar un acercamiento conceptual sobre algunos términos que son de suma importancia en el presente trabajo.

En primer lugar, acerquémonos al término “analítico”, el cual queda suficientemente explicado en la siguiente cita: “Se usa en ocasiones en el sentido estricto de demostrabilidad sobre la base de las definiciones y principios de la lógica, en otras en un sentido más amplio que a menudo se expresa como ‘afirmable con certidumbre como verdadero exclusivamente mediante la reflexión sobre los significados’”. (Pap 103).

Lo anterior ubica las verdades “analíticas” en el campo de las demostraciones, entendiendo demostraciones como el ejercicio formal que requiere del uso de las leyes constitutivas de la lógica, como lo son, principio de no contradicción, no circularidad y el tercer excluido. Cuando se emprende la tarea de demostrar que un enunciado lógico es verdadero se está realizando un ejercicio de verificabilidad formal. Ahora, a partir del respeto y la aplicación de estas leyes o principios se construye un sistema o cadena de definiciones, teoremas y proposiciones, las cuales a su vez se constituyen en verdades de naturaleza analítica y en unas reglas susceptibles de ser utilizadas en demostraciones posteriores.

El empirismo lógico tiene como una de sus tesis principales “toda verdad *a priori* es analítica” (Pap 108). Ahora, lo primero que debemos estudiar es si la proposición universal que afirma esto es también analítica o sintética. Según la teoría formal de tipos de Russell la cual afirma que “ninguna proposición puede realizar una aserción

sobre sí misma”²⁸ se tipifica un error formal. A este tipo de error se le llama auto referencia, lo cual se constituye en un argumento circular, pues se hace uso de su propio contenido para determinar su valor de verdad, como lo expone con claridad el fundador del círculo de Viena, Schlick: “El empirismo que definiendo cree que es claro que todas las proposiciones son en principio, o bien *sintéticas a posteriori* o bien tautológicas; las proposiciones *sintéticas a priori* le parecen una *imposibilidad lógica* ” (Pap 108).

Esto es porque entre ellas convive la contradicción, que como lo mencionamos antes es una de las reglas inviolables de la lógica. Y la razón quizás puede estar en la definición que Ambrose y Lazerowitz plantean en su texto *Fundamentals of Symbolic logic* . Se dice que una proposición es verdadera a priori si su veracidad puede ser determinada por el examen de la sola proposición o si es deductible de proposiciones cuya veracidad es determinada de ese modo, y sin examen de ninguna otra cosa. (Pap 109).

Pero la definición anterior profundiza las contradicciones; primero, guarda silencio sobre el tema de las evidencias empíricas y su carácter inútil en el ejercicio lógico o demostrativo mediante el cual se busca establecer el valor de verdad de una proposición, además en la segunda parte de la definición se hace explícita la naturaleza analítica de las proposiciones calificadas como “a priori”, lo cual es un error formal, esto en el sentido de la definición habitual de “a priori” que simplemente enuncia que una proposición que pertenece a esta clase es verdadera, independientemente de cuales sean los hechos empíricos evitando que alguno de ellos la refute. El origen del conocimiento “a priori” tiene que ver directamente con el significado de los términos o palabras que componen una proposición “todos los solteros son no casados” es una verdad “a priori”, pues la negación de la misma nos llevaría al uso *incoherente de palabras* .

En consecuencia, afirmar que una proposición E es verdadera en el orden de los significados de los términos que la constituyen, significa que la honesta negación de E es una falsa interpretación de esta. Cuando me refiero a una honesta negación, me refiero a los

28 Teoría de los tipos de *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell.

usos correctos de las reglas de inferencia de la lógica formal. Pero no puedo dejar de lado la tesis planteada por Lewis en *An Analysis of Knowledge and Valuation* en donde se expone el problema de si toda verdad *a priori* es analítica, para lo cual afirma lo siguiente:

Todos los enunciados analíticos son, obviamente, verdaderos *a priori*; todo lo que es determinable como verdadero exclusivamente por referencia a los significados de las expresiones usadas, es independiente de todo hecho empírico. No es tan obvio que la relación inversa también sea válida; que todo lo que es *cognoscible a priori*, incluidos los enunciados de la lógica y todo lo que la lógica puede certificar, sea también analítico. (Pap 111).

De la afirmación anterior queda claro que lo analítico está cruzado por la naturaleza de lo *a priori*, lo cual reivindica y fortalece la independencia de los enunciados de carácter analítico de los hechos empíricos.

Para efectos de aclararnos en los términos se cita a continuación algunas definiciones positivas de empírico que son ampliamente aceptadas:

- 1) Una proposición que, si es verdadera puede, concebiblemente ser falsa, y si es falsa, puede concebiblemente ser verdadera.
- 2) Una proposición que no es verdadera (o respectivamente falsa) en todos los mundos posibles.
- 3) Una proposición cuyo valor de verdad solo puede ser determinado por la experiencia. (Pap 112).

Las definiciones anteriores nos permiten entender las distancias teóricas y formales que existen entre las proposiciones calificadas o valoradas como *a priori* y las que encarnan un sentido empírico. Para enriquecer un poco la discusión sobre tan complicado tema recurriremos a los autores directos de cada una de las definiciones, esto con el fin encontrar el sentido canónico de cada una y además los principios lógicos o formales sobre los que cada uno de ellos fundamenta su posición.

En adelante tomaremos “empírico” como lo contrario de “analítico” y, por lo tanto, en este contexto, como contrario a “*a priori*”, consolidándose la idea de que toda proposición analítica es *a priori*, lo cual es una tautología.

Aceptando esta realidad formal, podemos pensar en la naturaleza contingente de lo empírico, lo cual nos pone a pensar en cuál es el valor de verdad de una proposición que hable de los atributos del mundo, es decir que esté en el rango de lo empírico y como lo mencionamos anteriormente, si le determinamos un valor de verdad, este es susceptible de no ser el mismo en todos los mundos posibles o lo que es lo mismo de mutar de acuerdo al mundo posible, la pregunta ahora es ¿cuál es significado de “posible” en la expresión “mundo posible”? y la respuesta tendría que ser: un mundo en el cual las proposiciones o enunciados estén sujetos a las reglas básicas de la lógica de enunciados como lo son la no circularidad, principio de igualdad y la ley del tercer excluido y esto de nuevo enfrenta lo analítico con lo empírico. En consecuencia, lo que nos queda después de discutir sobre estos asuntos es la afirmación de que en el contexto de lo empírico a las proposiciones solo se les puede determinar su valor de verdad mediante el uso de la experiencia, lo cual de cierta manera nos permite definir lo “a priori” como una clase de enunciados cuyo valor de verdad es independiente de la experiencia.

De lo anterior se concluye que la afirmación de Lewis tiene la fuerza necesaria para aceptar que la analiticidad de toda verdad a priori es válida pero no trivial. Esto es ratificado por Morris Lazerowitz y Alice Ambrose en la obra que toma el nombre de *Necesidad y Filosofía* obra que más adelante trataremos en profundidad cuando estudiemos el problema de la necesidad o más explícitamente el de la verdad necesaria. Pero continuando con nuestro análisis lo que resulta después de hurgar en la esencia del concepto de verdad analítica o “a priori” es que no se logra hallar una diferencia entre ellos lo cual me obliga a ubicarme en el campo de las verdades lógicas para poder dirimir este asunto. En la siguiente cita encontramos una descripción interesante que termina de afirmar la tautológica entre enunciados analíticos y a priori:

Todo enunciado analítico es tal, que finalmente puede acreditarse, sobre bases que no incluyan nada fuera de nuestras definiciones aceptadas y de los principios de la lógica. Y los enunciados pertenecientes a la lógica son ellos mismos analíticos y, por

tanto, capaces de ser validados a partir de los significados definitorios de los términos constantes constitutivos de los mismos y de las relaciones sintácticas de estos, las cuales ellos mismos expresan. (Pap 114).

De esto lo más importante tiene que ver con el hecho de reconocer la naturaleza analítica de las proposiciones *a priori* y la condición de que no es trivial el estudio de dicha relación entre estas clases o categorías proposicionales.

Pero enseguida tenemos que preguntarnos ¿son analíticas las definiciones explicativas y los principios de la lógica? lo primero es reconocerle un sentido epistemológico amplio a las proposiciones analíticas y aceptar que por su relación tautológica con las proposiciones *a priori* se presenta como el método para determinar su valor de verdad, lo dictamina el estudio o análisis correcto de los significados de los términos que la componen, un ejemplo de una proposición que puede considerarse analítica en virtud del significado de los términos que la componen lo usa Arthur Pap en su libro *Semántica y Verdad Necesaria*, en el capítulo donde trata el concepto de verdad analítica “Todos los hombres son mortales” y en el análisis de dicho enunciado se plantea una definición de hombre como “bípedo racional, implume y mortal” lo cual nos pone frente a la categoría de las categorías que es propuesta por C.I. Lewis para caracterizar los enunciados o proposiciones, esta categoría es la de enunciados explicativos que “relacionan un significado con un significado” (Pap 117). Y es precisamente este tipo de proposiciones las que conforman la fuente fundamental de las verdades analíticas, Esta caracterización o clasificación le permite a Lewis afirmar categóricamente que dichas verdades no tienen ninguna relación funcional con las reglas lingüísticas, pues las definiciones son tautologías que se establecen entre significados que no responden a reglas lingüísticas en sí mismas, sino a la esencia de los objetos que se definen. Pensemos en la definición de un objeto matemático como el triángulo: “Polígono cerrado de tres lados y tres vértices” supongamos que hay un cambio lingüístico en el cual el significado de triángulo se le asigna el nombre de círculo, esto no perjudica o afecta la esencia del objeto que se

está definiendo. Por lo cual se concluye que las proposiciones o enunciados que se ven perjudicados en su esencia por los cambios en las reglas lingüísticas son considerados empíricos, esta es una tesis de Lewis que se aclara suficientemente en el siguiente enunciado:

Resulta, entonces, que la tesis de Lewis sobre el carácter no lingüístico de la verdad analítica es simplemente un corolario del truismo de que el valor de verdad de un enunciado E, no depende de la existencia o inexistencia de un estado de cosas p a menos que E afirme la existencia o inexistencia de p. (Pap 118).

En consecuencia, nos encontramos con la clase de los enunciados explicativos cuyo valor de verdad es una condición *a priori*, con lo cual se prueba que todo enunciado o proposición explicativa es analítica, pues antes hemos mostrado que la proposición “la analiticidad de una verdad *a priori* es válida pero no trivial” es una tautología.

Pero debemos preguntarnos si estos enunciados explicativos son válidos para la lógica y la respuesta es absolutamente dependiente del concepto de “sustitución o reemplazo”, el cual tiene que respetar el principio de igualdad, pero para hacerlo debemos establecer una relación biunívoca entre los términos que también se constituya en un enunciado explicativo *a priori*. Ahora, para analizar desde una perspectiva lógica este asunto de los enunciados explicativos y su naturaleza analítica, podemos tomarnos el trabajo de definir “analítico” de forma que no quede duda sobre la naturaleza analítica de los principios lógicos, en el siguiente párrafo nos acercamos a dicha definición: “E es analítico si es él mismo un principio lógico o es deducible de principios lógicos con la ayuda de las definiciones adecuadas” (cf. Pap 114). Aunque la anterior definición es casi un truismo, nos permite por lo menos encontrarnos con un enunciado que aclara el significado de la verdad lógica.

Después del análisis de la relación entre los enunciados *a priori* y los analíticos entre los cuales se plantea una tautología que esclarece especialmente la naturaleza de lo apriorístico y la distancia insalvable en términos formales con lo empírico, y de entender que los enunciados analíticos tienen su mejor ejemplo en las proposiciones explicativas que como lo exprese antes también establecen relaciones

entre significados, esto nos propone un ejercicio en términos de las definiciones que inevitablemente nos compromete con el estudio de los principios básicos de la lógica y su naturaleza explicativa. Es precisamente esta irrupción en la lógica lo que permite que los análisis anteriores nos acerquen metodológicamente al concepto lógico de la verdad. En la siguiente cita se presenta un ejemplo de la convergencia de las verdades de naturaleza analítica y *a priori* sobre el concepto de “verdad lógica”.

Concluyo entonces, que es solamente el desplazamiento tácito al significado amplio de “analítico”, el significado que coincide con el significado de “*a priori*”, lo que permite a Lewis decir que los enunciados pertenecientes a la lógica son igualmente analíticos. Ciertamente, la reflexión sobre los significados de las constantes lógicas que aparecen en un enunciado como “si todos los miembros de la clase K tienen la propiedad P, entonces todo miembro dado de K tiene P” es suficiente para asentir con él (Pap 121).

Lo que queda después del planteamiento anterior es una definición de “analítico” y el hecho de que lo *a priori* es irrefutable a través de la experiencia, pues hacerlo sería realizar cambios en los significados de los términos que componen dichos enunciados y esto es absolutamente inadmisibles en términos semánticos y lógicos hacerlo se constituiría en una renuncia eterna a la verdad.

Ahora, lo interesante es discutir en qué consiste la irrefutabilidad empírica de una proposición analítica que sería lo mismo que aceptar la imposibilidad teórica de desconfirmarla. La preocupación por la validez de la afirmación anterior se hace explícita en la siguiente pregunta ¿si P es una verdad *a priori* es lógicamente inadmisibles que algún experimento muestre que P es falsa? Lo primero es que la mera aceptación de la no contradicción de P y no P ya es una contradicción con una de las tesis planteadas en este estudio. Como es el reconocimiento del carácter analítico de las proposiciones “*a priori*”, dicho esto debemos recurrir a las definiciones antes expuestas sobre estos términos y a la luz de ellas aclarar que el reconocimiento de la auto coherencia entre P y no P es la negación del carácter de verdad “*a priori*” del enunciado P. Por otra parte, sería como aceptar que un experimento

demuestra que no P es la negación absoluta de la verdad de P, lo cual se constituye en imposible lógico dada la naturaleza contingente de la experimentación. La metodología consistirá en buscar ámbitos en donde dos variables X y Y pertenecientes a una clase infinita de proposiciones son auto contradictorias y mostrar que esto constituye un imposible lógico, a esta imposibilidad formal se le conoce como el principio de irrefutabilidad de las verdades analíticas o “*a priori*”. Por esto puede ser considerada como una estrategia formal o metodológica para diferenciar las proposiciones “*a priori*” y las empíricas.

Esta realidad filosófica o semántica hace pensar a algunos filósofos que defienden el empirismo lo siguiente: “A veces se sostiene que la característica de una verdad *a priori* es que ajustamos nuestras reglas lingüísticas de modo tal que podría ser sostenida sin importar cuales pudieran resultar los hechos” (Pap 124).

Para el empirismo clásico los enunciados *a priori* acusan una falencia. Representada precisamente en la imposibilidad que estas tienen de describir los hechos que se presentan en el mundo, es decir que no dicen nada sobre el mundo. Pero la defensa frente a esta acusación se presenta en la definición que sobre este término se realizó en uno de los incisos anteriores y que tiene que ver con el hecho de que una proposición *a priori* relaciona significados con significados, es decir esencias con esencias por lo cual la experiencia no es procedente, pues, está supeditada a los hechos contingentes que por su naturaleza particular cargan con la imposibilidad de poder dictar definiciones o leyes generales que capturen toda la esencia de un fenómeno o hecho. Uno de los campos de la ciencia que más posee ejemplos al respecto es la física.

Pero continuando con la discusión sobre la importancia de los enunciados *a priori* y su oposición con la naturaleza experimental de las proposiciones empíricas es imperativo que nos ubiquemos en el concepto que, desde la filosofía analítica, específicamente del círculo de Viena, se tiene de la tarea de la filosofía y su compromiso con la búsqueda de la verdad. A continuación hay una descripción de esta: “Siempre he pensado que la filosofía razonada, técnica, es la vasta ciencia de la realidad que somete a su escrutinio especial aquellos

conceptos fundamentales como *espacio, tiempo, contingencia, mente, causalidad, lenguaje*” (Lazerowitz y Ambrose 11).

La cita anterior hace de la filosofía un ejercicio comprometido con la razón, que está supeditada al respeto de las reglas fundantes de la lógica, es decir a evitar los argumentos contradictorios o circulares, pero sobre todo a la defensa de la verdad como una realidad que se impone frente a la pretensión de algunas corrientes filosóficas que tratan de falsearla usando términos como la “interpretación”, o de aquellos que pretenden relativizarla al referirse a la verdad como un asunto particular que cambia de individuo a individuo, queriendo decir que no hay verdad sino verdades. Lo que se constituye en un ataque a la naturaleza ontológica de la verdad lo cual es estudiado en profundidad por Aristóteles en *Metafísica* y en el *Órganon*. También Lazerowitz y Ambrose en su escrito *Necesidad y Filosofía* afirman: “la filosofía desaparecería si se le pensara incapaz de producir información ontológica” (12) siendo esta la preocupación que ha trasnochado a los lógicos y filósofos del último siglo.

Algunos filósofos y lógicos que han dedicado su vida al estudio de los problemas semánticos de la verdad como Wittgenstein afirma que “los problemas filosóficos son desde luego, empíricos” (Lazerowitz y Ambrose 12) y esto es una alusión a la distancia que existe entre los experimentos que se basan en la observación para afirmar que algo ocurre o no. Pero alrededor de esto no hay, ni más faltaba, un consenso completo. Russell por ejemplo, afirmaba que: la controversia largamente sostenida en torno a la existencia de un lazo causal entre acontecimientos se reduce a una acerca del “hecho empírico” (*Ibid.*)

El ilustre filósofo y pensador expone un problema que tiene que ver con una de las características fundamentales de la verdad y es la necesidad de hallar las causas primeras de la misma y es claro que el acaecimiento del hecho empírico como lo menciona el pensador es una cárcel que no permite este tránsito lo cual a mi modo de ver, se presenta cuando se reconocen los límites propios de la observación y, en general, de todos los sentidos.

Pero incluso encontramos conceptos que reivindican las apariencias o nuestras apreciaciones sobre la realidad como la verdad, en un

famoso ensayo de F.H. Bradley llamado *Apariencia y Realidad* se plantea: “la experiencia sensible [...] es realidad y lo que no es esto, no es real. Podemos decir, en otras palabras, que no hay ser ni hecho fuera de aquello que es usual llamar existencia psíquica. Sensación, pensamiento y volición [...] son todo el material de la existencia, y no hay otro material, real o incluso posible” (Lazerowitz y Ambrose 13).

Lo que se observa en la postura anterior es una renuncia a la naturaleza general de la verdad y lo que se nos presenta es una teoría sobre la realidad, es decir sobre el mundo y los objetos que en el habitan. Es sobre la manera como entendemos esa realidad, si nuestra idea de los objetos que habitan este mundo corresponde con la verdad si se quiere modal (coordenadas tiempo-espacio), y en general si identificamos la esencia o clase a la que pertenece cada objeto, ese es el propósito fundamental de la lógica “intencional”. Si consideramos que la verdad es una construcción mental, sería a mi modo de ver una manera de alejarse de la concepción de la verdad como un ejercicio ontológico y verificable en todo mundo posible. Alejarnos de la perspectiva rigurosa que nos ofrece la lógica en el tratamiento de este tema, es aceptar la verdad como un hecho particular que solo tiene manera de estudiarse en el ámbito particular de las construcciones mentales de cada individuo, además respondería a unas reglas formales o lógicas particulares que le permitirían a cada individuo construir enunciados que hablan de la realidad (mental o psíquica) particular de este y así con cada uno de los individuos que habitan el universo, lo cual destruiría el concepto de “verdad” a priori o analítica, pues lo primero que se vería afectado serían los significados de los términos o palabras con los que se construyen los enunciados dado que también serían construcciones mentales individuales que tienen que ver con la forma con que cada individuo concibe el mundo o la realidad. Ahora dejemos de lado a estos filósofos que desconocen el principio universal de la verdad y su naturaleza ontológica y preocupémonos por el problema de las imposibilidades lógicas o conceptuales y las de forma o físicas y de esta manera ubicar los defectos y fortalezas de las diferentes concepciones de la verdad, debe quedar claro que en el presente trabajo

tenemos la intención de mostrar la fuerza de las verdades lógicas y la condición evolutiva que representa en el campo de lo formal la aparición de la lógica modal-intencional, en la cual se respetan los axiomas fundantes de la lógica y sus reglas de inferencia, además se plantean unos operadores modales e intencionales que acompañados de unas relaciones de accesibilidad presentan una lógica que nos permitirá realizar un estudio completo de los enunciados de la filosofía y la ciencia y mostrar que la filosofía y la lógica encarnan un método suficientemente serio para cumplir con la tarea primera y más importante de La Filosofía: la búsqueda de la verdad. La advertencia anterior nos sirve para continuar aclarando el término “imposibilidad” en el ámbito de lo lógico, la siguiente cita explica su naturaleza:

Lo que es lógicamente imposible de concebir no es algo que trascienda los poderes de concepción de cualquiera; más bien, por su propia naturaleza, no está sujeto a ser concebido. Esto quiere decir que una expresión cuyo significado es un concepto o proposición lógicamente imposible, no tiene una función descriptiva en el lenguaje. La expresión no por ello carece de significado, pero el significado que tiene es tal que le impide funcionar descriptivamente. (Lazerowitz y Ambrose 14).

La manera de concebir una verdad lógica está dada por el estudio de las proposiciones o enunciados *a priori* luego la naturaleza analítica no trivial de estas, y por último su subordinación a los axiomas de la lógica y sus reglas inferencia, lo cual nos permite atrevernos a hablar indiscriminadamente de verdades *a priori*, analíticas o lógicas. De esta forma, la imposibilidad lógica es una aplicación combinada del principio del tercer excluido y el de no contradicción como se evidencia en el siguiente párrafo:

Para poner esto más explícitamente en términos del lenguaje empleado, el hecho de que no tenga sentido hablar de pensar en la expansión completa de π implica que no tiene sentido hablar de tratar de pensar en la expansión completa como no tiene sentido hablar de tratar de detener un objeto estacionario. Esto desemboca en el hecho lingüístico de que la expresión “concibe la expansión total de π ” no tiene uso descriptivo en el lenguaje; y esto

implica que la expresión “tratar de concebir la expansión completa” no tiene uso descriptivo. (Lazerowitz y Ambrose 15).

Esto es una confirmación de que toda proposición que resulte de la descripción de un problema filosófico no puede provenir de un experimento empírico. Hay una máxima de Wittgenstein “si el resultado de una investigación es algo lógicamente imposible, la investigación no es empírica” (Lazerowitz y Ambrose 16) y esto lo podemos observar en proposiciones del tipo “un hombre es casado y soltero” este enunciado es lógicamente imposible y además no hay manera física o experimental de comprobar la falsedad o verdad de dicho enunciado, pues lo único que nos permitiría acercarnos al estudio semántico de dicha proposición es el estudio de los significados de los términos que constituyen la misma.

Ahora hay filósofos que se han preocupado por obtener el conocimiento de las cosas, pero encontrarse con ellas, para Berkeley esto se logra abandonando los conceptos para encontrándose con las cosas mismas y esto toma las características de un pensamiento empírico, pues tiene como tarea principal entender y describir la relación de causalidad entre los fenómenos estudiados, esto se llevará a cabo aparentemente usando la observación, en el pasaje siguiente hay una explicación del carácter imaginativo de dicho ejercicio filosófico:

Todas nuestras ideas, sensaciones, conceptos o las cosas que percibimos, sean cualesquiera los nombres con las que las distinguimos, son visiblemente inactivos: no hay ningún poder o elemento activo en ellas. De modo que una idea u objeto del pensamiento no puede producir o realizar ninguna alteración en otra. Para percartarnos de la verdad de esto, no hay otro requisito que una simple observación de nuestras ideas. Porque, en vista de que ellas y cada una de sus partes existen solo en la mente, se sigue que no hay nada en ellas sino lo que es percibido; pero quienquiera que preste atención a sus ideas, ya procedan de la sensación o de la reflexión, no percibirá en ellas poder o actividad; no hay, por tanto, tal cosa contenida en ellas. (Lazerowitz y Ambrose 19).

Plantarse el problema de la inactividad de las ideas, sería como decir que la esencia misma de una idea es inactiva, y esto nos llevaría a una conclusión que pondría en crisis uno de los conceptos

fundantes de la filosofía y de la ciencia como lo es el carácter dinámico de las ideas y bajo este criterio de verdad (percepción de la realidad a través de los sentidos, especialmente la observación) constituyéndose en un sensualismo, como lo menciona el gran filósofo alemán Edmund Husserl en su artículo *La filosofía como ciencia estricta*. Además, no sería algo que mediante el ejercicio de la observación se pudiera constatar.

En este mismo orden de ideas analicemos lo que al respecto tiene que decir el reconocido filósofo inglés A.J. Ayer quien en ocasiones parece usar la observación en el ejercicio de la filosofía. El pensador afirma que cuando alguien percibe un objeto físico *todo lo que sus sentidos le revelan es la presencia de datos sensoriales*. En la afirmación anterior se nota una invitación a someternos a la inspección de nuestros sentidos para sacar conclusiones, esto es una especie de método que podría denominarse “generalización inductiva” a través de los sentidos añade el filósofo en el siguiente comentario: “Si alguien está percibiendo un objeto físico, se sigue que está sintiendo un dato sensorial: y no sólo eso, sino que lo que sus sentidos le revelan es exclusivamente la presencia de datos sensoriales” (Lazerowitz y Ambrose 21).

Los enunciados que se describen en la cita anterior no se prestan a comprobación empírica, esto es dado por la naturaleza intuitiva de dichas proposiciones, tomemos las que responden a la siguiente forma “todas las cosas azules son coloreadas” (Lazerowitz y Ambrose 22), y lo que se concluye es que los propios sentidos nada pueden aportar en la asignación y posterior verificación de este tipo de enunciados en cuyo caso dicho método no puede ser un método para el estudio de la verdad.

En adelante emprenderemos el estudio del caso en el que una investigación empírica aborda la tarea de hallar el valor de verdad de una propuesta filosófica. En este tipo de enfoque a la indagación la denominaremos investigación. Para iniciar dicho estudio es inevitable referirse a las cadenas de causalidad alrededor de las cuales Hume construyó parte de su pensamiento filosófico, al punto de que aunque no existe una unanimidad completa entre Hume y Russell, el segundo afirmó lo siguiente:

“La conclusión de Hume es acorde con la práctica científica: ‘En lo que concierne a las ciencias físicas, Hume está totalmente en lo cierto: proposiciones tales como ‘A causa B’ nunca serán aceptadas y nuestra inclinación a aceptarlas se explica por las leyes del hábito y la asociación” (Lazerowitz y Ambrose 23).

Pero Russell restringe esta postura filosófica, e incluso metodológica, al estudio de los fenómenos físicos, en los cuales, como lo afirma Hume, no es posible encontrar las causas primeras, solo es posible acercarse a ellas, esto contradice el paradigma aristotélico que para el pensador es imposible de alcanzar, al igual que la comprobación física de los universales. Parece que el cuestionamiento de Hume alrededor de la variedad o validez de los ejemplos que la filosofía y la misma ciencia se han planteado sobre el asunto de la causalidad lo único que logran es la contradicción de su propia teoría y el fortalecimiento de la idea de que la filosofía es un ejercicio eminentemente lógico, como lo menciona Wittgenstein en la siguiente cita: “La tesis de Wittgenstein acerca del carácter lógico de los problemas filosóficos no solo implica que las investigaciones filosóficas no son empíricas, sino también que las teorías filosóficas no lo son” (Lazerowitz y Ambrose 25).

Es por esta razón que continuamos con el estudio de las verdades lógicas que representan las proposiciones o enunciados de más importancia en el estudio de la verdad. La razón es la unanimidad que existe al reconocer que el método que plantea la lógica para la verificación o comprobación de su valor de verdad es el más acertado. En primera instancia está la lógica formal, la cual presenta una serie de axiomas y teoremas lógicos que conforman una cadena de argumentos con los cuales es posible comprobar la validez y el valor de verdad de un enunciado y, en segunda instancia, está la lógica de enunciados, que aunque se soporta en los mismos principios de la lógica formal y de cierta manera en la aritmética proposicional también propia de esta, le impone a la lógica una preocupación adicional y es el estudio de la naturaleza intencional de los enunciados que describen el mundo o específicamente la realidad.



Verdad lógica

Una de las preocupaciones fundamentales de la lógica es evitar la ambigüedad que comúnmente se presenta entre los conceptos de “analiticidad” y “verdad lógica”, problema que se genera con el afán de distanciar la experimentación de las verdades *a priori* como reza en la siguiente cita: “[...] una definición de verdad analítica que sea al mismo tiempo suficientemente exacta y capaz de salvar de la trivialidad a la tesis de la analiticidad de toda verdad *a priori*, inevitablemente usa el concepto de verdad lógica” (Pap 143).

Pero esta concepción de la verdad analítica puede hacernos incurrir en errores formales, tales como las contradicciones o los argumentos circulares. La razón es el afán de usar lo “analítico” como un sinónimo de verdad lógica, y esto es por lo útil que es afirmar que un enunciado es verdadero por definición, si la idea es alejarse de la trivialidad de las verdades *a priori*. Pero traslademos la discusión al campo de los enunciados lógicos, en particular analicemos un principio que se entiende que es verdadero por definición, el *modus ponendo ponens* que se presenta formalmente así $[p \wedge (p \rightarrow q)] \rightarrow q$. Antes recurramos al significado de la expresión “verdadero por definición”:

Resulta que, si se dice que un enunciado es verdadero por definición, se dice que es una transcripción definicional (es decir, una transcripción con la ayuda de definiciones que sirvan como reglas de sustitución) de un enunciado que es su vez un principio lógico o un caso de sustitución de un principio lógico. (Pap 143).

Al analizar el principio lógico mencionado anteriormente a luz del significado de una verdad por definición, podríamos recurrir a las formas equivalentes del condicional para expresar dicho principio en términos de “no” \neg y “o” \vee y obtener un principio lógico equivalente, el cual tomaría la siguiente forma $\neg p \vee \neg(\neg p \vee q) \vee q$, pero “no” \neg y “o” \vee fueron tomados como constantes lógicas, no podríamos

continuar afirmando que este principio lógico es verdadero por definición, aunque conserva su naturaleza analítica, dado que se presenta la sinonimia como parte del concepto de analiticidad. Para Quine la verdad lógica es “un enunciado verdadero que sólo contiene constantes lógicas” (Pap 143). Pero la definición o enunciado anterior no representa un camino o un criterio fuerte para determinar cuándo un enunciado es lógicamente verdadero, pues solo podría ser usada con enunciados que ya se conocen como verdaderos y no en los que se desconoce su valor de verdad. Ahora discutamos uno de los asuntos que más importan en el presente escrito y es determinar la validez de la afirmación de que toda verdad lógica es necesaria. Para tratar este asunto es importante recordar cómo se conciben las verdades necesarias comúnmente “son proposiciones no-existenciales y puramente condicionales” de esta manera era como entendía Leibniz las “verdades de razón”, pero la definición adoptada por Quine permite que una proposición existencial se pueda considerar lógicamente verdadera. Para defender su definición Quine recurrió a determinar unos grados de necesidad o “a prioridad” de una proposición que se mide de acuerdo a la fuerza de las evidencias, lo cual determinaría el nivel de renuncia o aceptación de la misma. A esto se llamó *aprioridad pragmática* definida por el lógico así:

En el proceso de reorganización de nuestras ciencias hay enunciados que resolvemos abandonar al último, si es que llegamos a hacerlo, frente a nuevos descubrimientos y entre ellos, están aquellos que jamás abandonaremos, tan básicos son para todo nuestro esquema conceptual. Entre estos últimos debe contarse a las llamadas verdades de la lógica y de las matemáticas, independientemente de qué más hayamos de decir se su posición en el curso de una filosofía sofisticada subsecuente. (Feigl y Sellars 270).

Con la bella aclaración que Quine plantea en la cita anterior no podríamos afirmar categóricamente que las únicas verdades lógicas que podríamos encontrar, en el sentido de la definición de Quine son las verdades necesarias en términos pragmáticos. Y la pregunta es, ¿cuáles posibilidades son excluidas? y ¿cuáles son tenidas en cuenta, por el concepto de verdad lógica? Pero pensemos en una proposición

contingente de la forma X tal que $P = X$ en la cual la evidencia que se obtiene en el ejercicio de verificabilidad no conduce a la inaceptable conclusión de que es falsa, aunque P es muy probablemente según las evidencias accesible a X , lo anterior es, muestra de que la definición que Quine plantea sobre verdad lógica acepta que las proposiciones contingentes pueden ser lógicamente verdaderas por lo cual debe ser rechazada.

Ahora analicemos qué representa formalmente una constante lógica, pues aún es muy confusa la distinción entre proposiciones necesarias y contingentes, para pensar que la distinción se encuentra en el concepto de verdad lógica. Lo cual es una razón para continuar preguntándonos por la naturaleza formal de las constantes lógicas y los criterios que nos pueden ayudar a distinguirlos. Pero para los lógicos las definiciones de las constantes lógicas son de suma importancia para la estructuración de los sistemas de deducción con los que construyen su teoría de verdad lógica, por lo cual se hace formalmente necesario hallar una respuesta satisfactoria a la siguiente pregunta, ¿cuál es el criterio para determinar o diferenciar una constante lógica de las no lógicas? La respuesta que normalmente hallamos en la lógica, es definirlos por *enumeración* lo que permite a los lógicos diseñar un sistema deductivo “metalógico”. Es claro que esta metodología o criterio para hallar o identificar constantes lógicas sirve para las aplicaciones relacionadas con las demostraciones propias de lógica deductiva o de la matemática, pero se aleja del análisis de significados de los términos que componen un enunciado, lo que se constituye en una deficiencia en el enfoque de la lógica formal en donde se definen las constantes, esta falencia se hace explícita en la siguiente cita:

De este modo, las llamadas definiciones por enumeración no nos dicen nada sobre el significado del predicado definido, y lo mismo sucede con muchas definiciones recursivas. En realidad, las definiciones recursivas de “constantes lógicas” dadas por la lógica equivalen habitualmente a una enumeración de signos lógicos y con la estipulación adicional de que todo signo definible en términos de éstos solos, es también un signo lógico. Sin embargo, no es posible

afirmar que el problema de definir explícitamente este concepto metalógico básico, haya sido resuelto. (Pap 147).

Ahora ocupémonos de pensar cuando dos proposiciones que comparten la misma estructura lógica son iguales. Se consideran formalmente iguales aquellas proposiciones que comparten los mismos conectivos lógicos “constantes lógicas” y las proposiciones que estos relacionan, respectivamente tienen el mismo valor de verdad. Es posible entonces comparar las proposiciones “el prado es verde” y “el tiempo es constante” dado que ambas tienen el mismo núcleo de predicado “es” la respuesta es no, pues el último es un término formal y el primer “es” es un término descriptivo, y la lógica considera que estos términos se oponen. Esto lo explica suficientemente el profesor Arthur Pap, en su estudio de la semántica de la verdad: “Los términos lógicos, según se entiende habitualmente, se contraponen a los términos descriptivos y si, por tanto, tuviéramos disponible una definición independiente de ‘términos descriptivos’, un término lógico podría definirse simplemente como un término no descriptivo” (Pap 147).

Pero esta definición presenta un problema que radica en cómo se define un término descriptivo, y lo que encontramos es que normalmente se le relaciona con características o rasgos observables del mundo, es decir la descripción del entorno en el que nuestros sentidos y razón tienen contacto con la realidad. Lo cual de entrada nos propone una dificultad metodológica que consiste en trasladar la pregunta por el término con el que definimos el término anterior, en este caso por ejemplo debemos aclararnos sobre el término “observable”. Pero supongamos que hay suficiente claridad sobre el término “observable”, entonces qué pasa con los números, los cuales constituyen una de las propiedades más importantes de las clases que representan una colección de “objetos”. Pero si se preguntará a los lógicos sobre los números la mayoría le pondría el ribete de término lógico, sobre todo cuando se observan desde la perspectiva de la teoría de números. Lo anterior indica que el método para enfrentar las constantes lógicas a los términos descriptivos no es absolutamente satisfactorio y en general es poco útil. Pensemos ahora en lo ventajoso que podría ser acercarnos a una definición contextual como la

siguiente: “ T aparece como un término descriptivo en el argumento A , si A siguiera siendo válido, o respectivamente no válido, si cualquier otro término admisible sintácticamente sustituyera a T en todas sus presentaciones” (Pap 148).

Se debe fijar la atención sobre las posibles fallas que la definición anterior puede presentar, pues finalmente es la única manera de establecer un criterio general que diferencie absolutamente los términos lógicos de los descriptivos o facticos. Y al menos se pueden observar dos objeciones a esta definición, la primera es: Si nuestro objeto es definir “término lógico” negativamente, como “término no descriptivo”, entonces esta definición hace imposible definir un argumento válido como aquel en el cual la implicación de la premisa a la conclusión es verdadera justamente en virtud de los significados de las constantes lógicas involucradas. Esta es al menos una objeción desde el punto de vista de aquellos quienes no están satisfechos con aceptar a “válido” como un primitivo metalógico (Pap 148).

A la objeción anterior la lógica formal tiene respuesta, como la crítica es directamente sobre el concepto de *extensionalidad* que es de suma importancia para la lógica deductiva, cuando de lo que se trata es de construir argumentos e inferencias válidas. Por lo pronto recurriremos a la lógica formal o estándar (matemática) para revisar algunas definiciones de constantes lógicas, para luego referirnos a la definición contextual antes planteada y su similitud con la definición de “*extensionalidad*”, y determinar la importancia de este concepto en las concepciones que sobre la tarea de la lógica aún hoy se mantienen vigentes, una de ellas es la expresada por el colectivo Gamut en su texto sobre lógica moderna Tomo I: “La tarea de la lógica consiste en descubrir lo que hace que un argumento válido (o una inferencia válida) sea válido. Para nuestros propósitos es conveniente considerar a un argumento como una secuencia de oraciones tal que las *premisas* están al comienzo y la *conclusión* al final del argumento”. (Gamut 2002 1).

Esta es precisamente la dificultad que la filosofía de la lógica evidencia en la construcción de argumentos en los cuales lo único que importa es la secuencia lógica de sus premisas, aclarando que la validez de un argumento es independiente del valor de verdad de las

premisas y la conclusión. El siguiente es un ejemplo donde se presenta un argumento en el cual la validez es indiscutible, pero determinar el valor de verdad de las premisas y la conclusión es imposible, dado que la manera como se presentan estas oraciones hace físicamente inaccesible el ejercicio de verificabilidad. Veamos: Juan vendrá a la fiesta o María vendrá a la fiesta y Juan no vendrá a la fiesta, entonces María vendrá a la fiesta.²⁹ Pero también la verdad fáctica no es condición suficiente para calificar como válido un argumento. El siguiente ejemplo es muestra de esta condición: Todos los caballos son mamíferos y todos los mamíferos son vertebrados, entonces todos los mamíferos son vertebrados.³⁰ Y lo que vemos en el anterior argumento es que el hecho de que las premisas fueran verdaderas no es garantía de estar frente a un argumento válido. Y dado que la verdad fáctica de los argumentos no es importante en la construcción de argumentos válidos, su contenido material tampoco lo es, pues el ejercicio de verificabilidad o determinación del referente o valor de verdad de estas no es necesario, por lo cual el ejercicio de la construcción de argumentos válidos se resume en los siguientes esquemas:

$$\begin{array}{l} P \vee Q \\ \neg P \\ \hline Q \end{array}$$

todas las P son Q

$$\begin{array}{l} a \text{ es } P \\ \hline a \text{ es } Q \end{array}$$

²⁹ Ejemplo de GAMUT (2002 1)

³⁰ Ejemplo de GAMUT (2002 2)

Pero el hecho de que las estructuras anteriores renuncien a su contenido material y se concentren solo en la formulación de argumentos válidos para la lógica formal, en donde su valor es innegable, se constituye en una deficiencia para la lógica de enunciados, en donde el valor del contenido material de una proposición es de suma importancia, pues la necesidad de analizar los significados de los términos que componen los enunciados y su relación con el referente y el sentido de estos, es en suma el objeto supremo de esta investigación.

Por lo cual dedicaré una parte de este trabajo al estudio de los significados y su importancia en el estudio de la lógica de enunciados, de esta manera me propondré a rastrear en la lógica, el concepto de “constante lógica” y dependencia que tienen el referente o valor de verdad y el sentido de un enunciado proposicional de este concepto.

La noción de validez lógica antes mencionada, en mi opinión es reduccionista y por su naturaleza abstracta solo tiene valor para defender el principio de consecuencia lógica. Al incluir el estudio de los significados en el análisis de la lógica de enunciados, podremos definir las relaciones que se establecen mediante el principio de consecuencia lógica en términos de la semántica de la verdad. Esto permitiría ampliar los horizontes epistemológicos de la lógica como se menciona en la siguiente cita:

Lo que hace a la lógica interesante desde un punto de vista lingüístico es la vinculación entre lógica y significados. Además, la contribución que puede hacer la lógica a la lingüística no se limita a proporcionar descripciones de los significados de las conjunciones gramaticales, la negación, las expresiones cuantificadoras, etc. Debe hacerse notar que la lógica que proporciona interpretaciones semánticas de las oraciones sintácticas. (Gamut 2002 5).

Es claro que incluir el estudio de los significados en el análisis de las proposiciones o enunciados lógicos enriquece infinitamente la tarea de la lógica. Pero ahora debemos aclarar el concepto de “significado de una oración” y además hacer un esfuerzo formal por hallar una interpretación semántica satisfactoria que nos procure un método para obtener oraciones que sean consecuencia de otras. Esto se confirma en la siguiente cita:

La lógica otorga un contenido preciso al principio según el cual el significado de una expresión compuesta debe construirse a partir del significado de sus partes componentes. Este principio que generalmente se le atribuye a Frege, se conoce como el *principio de composicionalidad del significado*. (Gamut 2002 6).

Por lo pronto, como se mencionó antes, ubicaré en el centro de esta discusión sobre semántica de la verdad al concepto de “constante lógica” y para mantener el carácter formal de esta investigación los tomaremos de la lógica estándar o formal. A continuación, presentamos dichas definiciones. Veamos: Cada sistema lógico caracteriza su propia clase de esquemas de argumento válidos: su validez se basa en el significado de ciertas expresiones que emplea el sistema. Las expresiones que desempeñan este papel en un sistema lógico se denominan *sus constantes lógicas*, dado que dentro de ese sistema su significado es absolutamente fijo. (Gamut 2002 7)

En ese orden de ideas, las expresiones que deben tratarse como constantes lógicas, son aquellas que le asignan validez estructural a un esquema argumentativo y como lo menciona Arthur Pap, esto deja por fuera de ese rango de constantes lógicas los términos descriptivos. Si nos atenemos a la definición anterior podemos considerar las expresiones y (\wedge), o (\vee), *si, entonces* (\rightarrow), *si y solo si* (\leftrightarrow) y la negación *no* (\neg) y las expresiones cuantificadoras *todo* (\forall) y *alguno* (\exists)³¹ con la condición de que los demás elementos formales del sistema se construyen a partir de estas constantes lógicas, agregando otras al sistema lógico, pero las fundamentales son las primeras.

En los *Principia Mathematica* de Alfred North Whitehead y Bertrand Russell encontramos el concepto de funciones fundamentales de proposiciones que se entienden como: “Un conjunto de proposiciones, considerado como una totalidad que no es preciso que esté determinada de una manera inequívoca dentro de una proposición única más compleja que sus constituyentes, es una función que tiene proposiciones como argumentos” (Whitehead y Russell 59).

31 Esta concepción sobre las constantes se obtuvo del Tomo I del trabajo de Gamut citado (9).

En consecuencia, las proposiciones o enunciados “compuestos” no están determinados por los conectivos lógicos o como se conocen habitualmente por las constantes lógicas, sino por una función que solo enumera sus componentes o términos facticos y para poder estructurar formalmente un lenguaje lógico se nombra hábilmente unas funciones que son fundamentales, dado que el conjunto de funciones que conforman una proposición más compleja, se tiene que formar partiendo de ellas paso a paso. Estas funciones son las siguientes:

- 1) La función contradictoria.
- 2) La suma lógica o función disyuntiva.
- 3) El producto lógico o función conjuntiva.
- 4) La función implicativa.

Estas funciones en la forma en que se adoptan en este libro, no son todas independientes entre sí; si dos de ellas se toman como ideas primitivas indefinidas, las otras dos pueden definirse en función de las primeras (Whitehead y Russell 59).

Se presentan cuatro funciones fundamentales proposicionales, y se asemejan por no afirmar que son la misma cosa a la definición de constante lógica que el grupo Gamut en su obra antes referenciada denomina “constantes”, es decir definidas completamente. Esta manera de nombrar o caracterizar las proposiciones, evita que $f(p)$ dependa de p , sino de su valor de verdad, así si $p \equiv q$, podremos afirmar que $f(a) \equiv f(b)$. Lo anterior es una muestra de cuando la lógica se piensa en estos términos solo conserva un interés matemático, la extensionalidad, dejando un aspecto de suma importancia en la lógica y que más adelante desarrollaremos con detalle la intensionalidad y su importancia en el estudio semántico de la verdad lógica.

Después de la discusión entre las diferentes posturas que se encuentran en la lógica formal o la proposicional o de enunciados sobre la validez y la veracidad de las mismas no podemos dejar de tratar el asunto de la *adecuación epistémica* de los análisis. Esto consiste en “El criterio dice que los análisis deben darse en términos que señalen el método usual de llegar a conocer (o a verificar) que, en un caso dado, el *analysandum* se aplica” (Pap 148); en mi opinión dicho método consiste en reconocer la importancia que tiene el estudio o

análisis de los significados cuando se trata de realizar un ejercicio de verificabilidad sobre una proposición o enunciado lógico. En el libro del profesor Arthur Pap *Semántica y Verdad Necesaria* se presenta un ejemplo que nos puede ayudar a entender en que consiste el criterio de adecuación epistémica:

El análisis de “cubo” como lo que significa “sólido regular limitado por caras cuadradas y solo por caras cuadradas” es adecuado epistémicamente, pero un análisis como “sólido regular con doce aristas” no lo es, pues normalmente no se determinaría si x es un cubo procediendo a contar sus aristas, y se podría saber que x es un cubo sin saber cuántas aristas tiene x . (Pap 168).

Con el ejemplo anterior nos encontramos con un camino si se quiere formal como lo es el estudio de los significados para determinar un método de verificación. Pero este método presenta algunas objeciones que se fundan básicamente en el problema de circularidad o de *petición de principio* en el cual se puede incurrir cuando se analiza el “significado” de sí mismo. Ahora si se adopta este criterio de adecuación epistémica, se tendrán que realizar algunas restricciones sobre él para que no riña con el concepto de “verdad lógica” y específicamente con la definición de rango de un enunciado y su naturaleza universal, como se menciona a continuación:

La prueba sobre si el rango de un enunciado es universal, se construye sobre la presunción de la verdad lógica de las leyes de contradicción y del tercer excluido. Esta presunción se refleja formalmente en la “convención” de asignar ya sea V o F , pero no ambos, a cada proposición elemental, y la “convención” de incluir en cada descripción de estado un enunciado atómico dado o su negación, pero no ambos. (Pap 169).

En consecuencia, lo común es que se viole o se desconozca el criterio de adecuación epistémica, por ejemplo, en el estudio analítico del concepto de la validez lógica que le debemos a Tarski y es planteado en términos de secuencia de proposiciones y funciones proposicionales así:

Se dice que una inferencia de las premisas P_1, P_2, \dots, P_n a la conclusión Q es lógicamente válida (o simplemente válida) bajo la siguiente condición: si, en primer lugar todos los términos no lógicos

definidos son remplazados por sus *definiencia*, y más tarde todos los términos no lógicos primitivos en las premisas y en la conclusión, son remplazados por variables, usando la misma variable para presentaciones diferentes del mismo término, entonces toda interpretación que satisfaga las formas de enunciados así obtenidas en las premisas, satisfará también la forma de enunciados correspondiente a la conclusión. (Pap 169).

En el enunciado anterior se percibe una definición técnica de la validez de una estructura proposicional compuesta por premisa y conclusión, que se preocupa por analizar “validez” que resulta del estudio de las combinaciones de los posibles valores de verdad de las premisas y la influencia de estas en el valor de verdad de la conclusión, con lo cual se conformaría una cadena de inferencias necesarias que conduzcan inevitablemente a conclusiones verdaderas, siendo esta la propiedad fundamental de las inferencias lógicas. Pero está claro que bajo esta perspectiva la idea de hallar un método para probar la validez de argumentos desde la interpretación o estudio de los significados, no sería posible, por la naturaleza simbólica de dichas proposiciones. Lo único que podemos afirmar es que dado el número de pruebas “premisas” supuestamente verdaderas la conclusión es probablemente verdadera, lo cual es una afirmación contradictoria, si de lo que se trata es de defender el concepto de verdad lógica. Luego la pretensión de reconocer lógicamente verdadera una proposición sin conocer los valores de verdad, o lo que es lo mismo para Frege el “referente” de las premisas que componen el argumento se hace insostenible. De esta forma confirmamos lo mencionado en un párrafo anterior, dicha definición de validez sufre el problema de la circularidad de una manera indirecta, si se entiende como una definición general sin restricciones.

Tomemos la definición textual de Tarski, en la cual agrega la explicación del término alrededor del cual se genera el problema:

Suponga que en el lenguaje bajo consideración, ciertas variables corresponden a cada constante extralógica, y de modo tal que toda oración dada, se transforme en una función oracional si las constantes que se presentan en ellas son reemplazadas por las variables correspondientes; que L sea una clase arbitraria de

oraciones. Reemplacemos todas las constantes extralógicas que se presentan en las oraciones de la clase L por variables correspondientes, usando las mismas variables para las mismas constantes y diferentes variables para diferentes constantes; de ese modo obtendremos una clase L' , de funciones oracionales. Denominemos a una secuencia arbitraria de entidades que satisfacen cada función oracional de la clase L' , un modelo o realización de la clase sentencial L (es precisamente en este sentido que se habla habitualmente de los modelos del sistema axiomático de una teoría deductiva). En el caso especial en el cual la clase L consiste en una sola oración X , a un modelo de la clase L también lo denominaremos modelo de la oración X . (Pap 171).

Lo anterior permite entender suficientemente el concepto de modelo, conformado desde el sistema axiomático del que proviene la clase sentencial L , se puede definir en términos de dicho el concepto el de consecuencia lógica, así: La oración X es una consecuencia lógica de la clase oracional C , si y sólo si cada modelo de la clase C es al mismo tiempo un modelo de la oración X (cf. Pap 171).

En la definición de Tarski, se entiende que solo tiene sentido para *implicaciones* que no dependan de los contenidos materiales o significados de las constantes descriptivas, lo cual representa una restricción del criterio de validez lógica, pues de no ser así se vuelve a caer en el problema de circularidad. Después de hallar esta dificultad en la definición de validez lógica, se hace necesario que su definición, permita que una inferencia se haga analítica³².

Al repasar las diferentes teorías sobre la verdad, sólo podemos afirmar que cada una tiene tópicos o escollos de la verdad que aclara con precisión y en profundidad, pero también para cada una hay límites o líneas oscuras dentro de las cuales no es posible afirmar la verdad de un enunciado que describe objetos (o estados de cosas) de un mundo posible. En el caso de las verdades “*a priori*” se aclara su condición de necesidad y su naturaleza analítica, lo cual permite que exista casi una relación de sinonimia entre los términos “verdad *a priori*”, “necesaria” o “lógica”. Lo más interesante y constructivo

32 Analítica en este contexto, quiere decir lógicamente válida según la definición de Tarski.

de estas teorías de la verdad es que reconocen la importancia de la relación que se establece entre los significados de los términos que componen un enunciado y el ejercicio de verificabilidad. Se evidencia una preocupación por el contenido material de las proposiciones, específicamente por el contenido intencional de estas. Dicho enfoque tiene su origen en lo que se denomina lógica moderna cuyo fundador es Gottlob Frege. A este se le reconocen las modificaciones más profundas y completas desde Aristóteles, pues en su afán de explicar y demostrar los fundamentos de la aritmética usando los principios de la lógica, se encontró con que las variaciones formales que había hallado en la tarea emprendida también, servían para resolver múltiples problemas sobre todo en el campo del lenguaje ordinario. El profesor Luis M. Valdés Villanueva en la introducción que hace a la traducción del libro de Frege *Ensayos de Semántica y Filosofía de la Lógica* realiza la siguiente semblanza del trabajo de Frege:

Al intentar explicar cómo el lenguaje ordinario enmascaraba tales contenidos, Frege utilizó un arma que resultó ser muy fructífera: se trata de la idea de que no debe darse por supuesto que las distinciones gramaticales son siempre pertinentes desde el punto de vista lógico. De acuerdo con esto, el lenguaje ordinario nos desparataría por no tomar en cuenta que muchas veces gramática y lógica no van de la mano. (Frege 15).

Frege es quizás uno de los primeros filósofos y matemáticos que se plantea el reto de pensar en una nueva lógica que no esté solo al servicio de las diferentes ramas de la matemática. Se concentra en realizar un estudio semántico-gramatical que lo lleva a poner todo el andamiaje de la gramática matemática al servicio del análisis de los enunciados o proposiciones del lenguaje cotidiano. El resultado de este brillante trabajo emprendido por el gran pensador alemán termina en el estudio del referente y sentido de un enunciado lógico o filosófico. Precisamente, con esto comienza la lógica modal intencional como se describe en la siguiente cita:

La lógica intencional tiene, como la versión formal de la noción de *intención* de la lógica tradicional, el fenómeno de *referencia múltiple*. Una intención es una función que da la referencia de una expresión en cada uno de los contextos bajo consideración. Esta

noción formal de intención parece capturar la esencia de la noción de *sentido* de Frege como un criterio para la determinación de la referencia de las expresiones. (Gamut 2010 18).

Lo planteado por Frege es el estudio del valor de la presenta investigación, pues trata de resolver algunos de los problemas fundamentales que se plantean en los diferentes enfoques que tratan el asunto de la verdad. Por último, se reconocen las debilidades de la teoría de la verdad que está sometida a la naturaleza contingente de la experimentación, a este enfoque se le denomina empirismo y su principal debilidad consiste en no comprometerse con un concepto de verdad general o irrefutable y más bien recurrir a las probabilidades o al rigor de la incertidumbre, que es lo más alejado de la naturaleza ontológica de la verdad.



Bibliografía

- Ayer, A.J., ed. *El Positivismo Lógico*. México: Editorial Fondo De Cultura Económica, 1965.
- Feigl, H. y Sellars, W. *Readings in Philosophical Analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949.
- Frege, Gottlob. *Ensayos de Semántica y Filosofía de la Lógica. Introducción, Traducción y Notas de Luis M. Valdés Villanueva*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.
- Gamut, L.T.F. *Introducción a la Lógica*. Buenos Aires: Editorial Universidad de Buenos Aires, 2002.
- Gamut, L.T.F. *Lógica, lenguaje y significado. Lógica intensional y gramática lógica*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2010.
- Husserl, Edmund. *La Filosofía como Ciencia Estricta*. Buenos Aires: Editorial Prometeo Libros, 2014.
- Lazerowitz, M. y Ambrose, A. *Necesidad y Filosofía*. México: Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- Pap, Arthur. *Semántica y Verdad Necesaria*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Whitehead, Alfred North y Russell, Bertrand. *Principia Mathematica*. Madrid: Paraninfo S.A.

Las razones pragmáticas de comparar a Wittgenstein y Heidegger con los pensadores Apel, Rorty y Taylor³³

Yebrail Castañeda Lozano

33 El texto es resultado de la investigación titulada: *Significado de la clase de religión para los adolescentes de undécimo grado en algunos colegios católicos de Colombia. Creencias, mundo postmoderno, pluralidad cultural y religiosa*, financiada por la Universidad de la Salle.



Introducción

El propósito de esta reflexión está en elucidar las razones pragmáticas de comparar a Wittgenstein y Heidegger en los pensadores Karl Otto Apel, Richard Rorty y Charles Taylor, filósofos cuya ligazón común es la actitud postmoderna y pragmática de abordar las cuestiones filosóficas específicamente con los asuntos éticos. La postmodernidad entendida en términos lyotardianos de sospechar de los metarrelatos de la modernidad (Lyotard 1987), el pragmatismo comprendido como aquellas reflexiones que se transforman en guías de acción (Rorty 1996) y el análisis del lenguaje que es tematizado y estudiado con el lenguaje. Esta ligazón común se diluye por los sellos filosóficos que manifiesta cada uno de estos pensadores: Apel el transformador, Rorty el pragmático y Taylor el multiculturalista.

Apel de origen alemán, perteneció a la Escuela de Fráncfort, hermeneuta quien trasegó por la filosofía analítica, filosofía continental y teoría crítica. El estadounidense Richard Rorty sus inicios partió con la filosofía analítica para terminar siendo un representante significativo del pragmatismo. Charles Taylor de origen canadiense orientó sus investigaciones en los temas de la modernidad, el secularismo, la religión y el multiculturalismo. Estos pensadores entre sus similitudes y divergencias filosóficas llevaron a comparar dos figuras totalmente opuestas: de la orilla analítica a Wittgenstein (1889-1951) y de la orilla hermenéutica a Heidegger (1889-1976).

Los estudiosos de Wittgenstein distinguen dos períodos en su pensamiento: el primer Wittgenstein y el último Wittgenstein. El primer Wittgenstein (1921) su obra central es el *Tractatus Logico-Philosophicus* y en el último Wittgenstein (1953) su obra son las *Investigaciones filosóficas*. El *Tractatus* crítica el lenguaje ordinario por su imperfección, el objetivo es construir un lenguaje puro, para

presentar una estructura lógica libre de imperfecciones. En las Investigaciones filosóficas muestra que hay identidad entre los lenguajes y las formas vitales erigiendo el paradigma de los juegos de lenguaje. El giro wittgensteiniano consistió en sospechar de la visión esencialista del lenguaje según la cual cada concepto tiene un significado unívoco, y reemplazarla por una visión en la que el significado de un concepto lo proporciona su uso. El primer Wittgenstein presenta un lenguaje privado que es desplazado por el segundo Wittgenstein con los parecidos de familia lingüísticos.

Los especialistas de Heidegger dividen su reflexión en dos etapas: el primer Heidegger y el segundo Heidegger. El primer Heidegger (1927) corresponde a la obra *Ser y Tiempo* y el segundo Heidegger (1950, 1954 y 1959) corresponde a las obras: *Caminos de Bosque, Construir, Habitar, Pensar y Serenidad*. En *Ser y Tiempo* la reflexión se centra en la profundización en el horizonte humano en cuanto que es capaz de preguntarse por el ser. El segundo Heidegger reflexiona el ser desde los ángulos de la poesía y la técnica. El giro heideggeriano se encuentra en el abordaje reflexivo del ser. En un primer momento se valió de la analítica existencial para replantear la pregunta por la metafísica, por el sentido del ser o del ser-ahí, y en un segundo momento autodesarrolla una historia del ser, el tiempo del ser o el ahí del ser.

De una comparación preliminar entre Wittgenstein y Heidegger se podría inferir lo siguiente: El primer Wittgenstein reduce la filosofía a la crítica del lenguaje o a la metalingüística. El primer Heidegger rechaza la filosofía de las palabras por el discurso ontológico. El último Wittgenstein plantea la inmanencia del lenguaje disolviendo todo intento de referencia por la denotación. El segundo Heidegger en *Caminos de Bosque* critica el lenguaje referencial y las prácticas ad-lingüísticas. En este juego comparativo unos autores observaron coincidencias entre las primeras y segundas etapas de los autores, otros argumentaron similitudes entre el primer Heidegger con el último Heidegger y otros realizaron paralelismos entre el primer Wittgenstein y el último Wittgenstein con un Heidegger sin división. La comparación de estos dos autores en Apel (1985) se presentó en la

obra *Transformación de la filosofía*, en Rorty (1993) el paralelismo se encontró en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Finalmente, Taylor (1997) el parangón lo realizó con la obra *Argumentos Filosóficos*.

La presentación de este capítulo parte de la pregunta ¿cuáles son las razones pragmáticas para comparar a Wittgenstein y Heidegger en el pensamiento de Apel, Rorty y Taylor? Las respuestas se dinamizarán con las siguientes subpreguntas: ¿Cuáles son los propósitos de comparar estos dos grandes pensadores? ¿Qué y cuáles son las estrategias argumentativas para lograr dichos objetivos? y ¿cuál es el balance pragmático de dichos análisis filosóficos? La respuesta a cada una de las preguntas se presentará en los siguientes apartados:

En el primero se presentará el contexto de cada una de las obras de los autores que realizaron la comparación entre Wittgenstein y Heidegger. Esta contextualización se desarrollará desde los ángulos históricos y filosóficos de las obras: *La transformación de la filosofía*, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* y *Argumentos Filosóficos*. En este sentido se demarcará ilustrativamente los apartados relacionados con las comparaciones que realizan de los autores mencionados.

En el segundo se expresará los propósitos que tiene cada uno de los autores en comparar a los pensadores de Wittgenstein y Heidegger. En Apel se centrará en el cuestionamiento de la metafísica tradicional y teórica que estructuró el pensamiento occidental. Rorty girará su reflexión en cuestionar el aseguramiento de un objeto puro para la filosofía en aras de la búsqueda de un pensamiento contaminado de sensibilidad, pero pragmático. Taylor desliza su reflexión filosófica cuestionando el pensamiento desvinculado para reflexionar una concepción comprensiva de un individuo vinculado con la realidad.

En el tercero se describen los contenidos y las estrategias argumentativas que realizaron los autores para desarrollar los paralelismos entre Wittgenstein y Heidegger. En Apel la destrucción de la metafísica se analiza en el *Tractatus* y en las *Investigaciones filosóficas* desde los ojos de Heidegger. En Rorty el desplazamiento de la reificación del lenguaje desde las condiciones de posibilidad de la

filosofía y la paradoja comparativa entre los dos autores. En Taylor la liberación del moderno racionalismo con el desplazamiento epistémico de la desvinculación a la vinculación de las formas de vida y de un humanismo que está a la mano.

En el cuarto se precisan las líneas reflexivas pragmáticas apelianas, rortynianas y taylorianas. La tesis pragmática de Apel estriba en la destrucción de la metafísica desde el punto de vista lingüístico y desde el punto de vista ontológico cuyos paradigmas de los juegos de lenguaje y en la utilidad del ser provienen de la praxis vital. La posición pragmática de Rorty está en la superación de la reificación del lenguaje por la pluralidad lingüística descriptiva, denotativa comunitaria y la prioridad óntica que se encuentra arrojada en un mundo abierto a las actividades, prácticas e históricas. El desarrollo pragmático de Taylor está en la superación del paradigma desvinculativo tradicional del ato-misti-computacional individualista por el paradigma vinculativo que articula contexto y trasfondo para la compresibilidad comunitaria.



Contexto

En este apartado se precisará el contexto general de las obras y los contextos específicos de los capítulos relacionados con los análisis comparativos entre Wittgenstein y Heidegger por los pensadores Apel, Rorty y Taylor.

La transformación de Apel

La obra de Apel (1985) *La transformación de la Filosofía* sospecha de la filosofía trascendental clásica que parte del individualismo metódico, para dar paso a una filosofía trascendental del lenguaje en la cual prevalece el carácter dialógico y comunicativo de la razón, erigiendo de esta forma una razón comunicativa para

analizar una ética racional. El proyecto analiza los temas del lenguaje, semiótica y hermenéutica con la profundización del título: “La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica”. Ensayo pronunciado en la Radio Zúrich, el 17 y 24 de febrero de 1967 (Apel 217). El espíritu general de esta obra radica en la búsqueda de la verdad mediante la transformación de la filosofía.

El título antes mencionado se encuentra en el contexto del descubrimiento heideggeriano de ampliar y profundizar la problemática fenomenológica de Husserl que no constituía un nuevo concepto de verdad, sino el descubrimiento de una preestructura sobre la problemática de la verdad. En Heidegger la apertura del ser-ahí no es la verdad, pero si condiciona, un espacio abierto sobre una posible o imposible verdad. La dimensión de los acontecimientos históricos del sentido, han configurado el carácter de interpretación abierta, del ser-ahí como preestructura de nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos (Apel 41).

Los ensayos de Rorty

La producción intelectual de los años ochenta llevó a Rorty a escribir tres obras en las que selecciona los ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. La primera obra recopila las reflexiones analíticas. La segunda aborda las relaciones entre Heidegger y Derrida. La tercera y última corresponde a las reflexiones sobre objetividad, realismo y verdad. El ejercicio reflexivo en el que comparó los pensadores Wittgenstein y Heidegger está en la segunda obra con el capítulo titulado: “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”. El espíritu de esta colección se encuentra en la lógica pragmática de la filosofía postnietzscheana. “La única verdad es la utilidad” (Nietzsche 1874).

La visión que tiene el autor sobre el lenguaje se plantea en términos darwinianos superando el representacionalismo que es el criterio para diferenciar la realidad y la apariencia. El lenguaje desvela las cosas, pero no con descripciones logocéntricas, sino con sus marcas y ruidos que emiten los organismos. Estas emisiones lingüísticas

se emparejan en cadenas susceptibles de pronunciarse. La evolución humana se encuentra conectada con la largueza de la cadena del lenguaje (Rorty 1993).

Los argumentos de Taylor

Charles Taylor seleccionó unos ensayos con el título: *Argumentos filosóficos*. En esta obra presenta su preocupación de superar la epistemología y la naturaleza del lenguaje. El lenguaje y la epistemología definen la naturaleza del ser humano. En occidente “hay una tradición de considerar los seres humanos como animales de lenguaje” (Taylor 13). En este espíritu reflexivo se comprende el capítulo concerniente al paralelismo de Wittgenstein y Heidegger con el título: *Lichtung o lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*. La diversidad cultural se entiende con la existencia de la pluralidad de lenguaje. “Lenguaje para las modernidades alternativas; o encontrar una forma de entender la modernidad que haga espacio a estas alternativas” (Taylor 16).

La actitud frente a la modernidad permite aclarar las diferencias culturales. El espíritu de este apartado radica en el vínculo entre la teoría instrumental del lenguaje con el efecto homogeneizador del lenguaje cartesiano en el conocimiento. (Taylor 1995). La discusión en comparar a Wittgenstein y Heidegger trata sobre la problemática de la liberación del racionalismo, con la explicación de la encarnación tesis de estar vinculado o estar desvinculado. El autor describe las dos facetas de la razón humana: la concepción cartesiana mecanicista y el paralelismo entre Heidegger y Wittgenstein, esclareciendo la tensión del *Lichtung* (claro de bosque) heideggeriano y el *lebensform* (forma de vida) wittgensteiniano.



Propósitos

El cuestionamiento de la metafísica occidental

Apel configura el propósito de su reflexión en comparar a Wittgenstein y Heidegger describiendo los contrastes geográficos y sus espiritualidades filosóficas. Wittgenstein de cuño anglosajón insular pertenece a la filosofía analítica, positivismo lógico y al análisis semántico. Su enfoque fragmentario en torno a la ciencia experimental sospecha escépticamente de la metafísica por medio de la crítica del lenguaje. Heidegger de la zona franco – alemana continental corresponde a la filosofía existencial, estudio fenomenológico y a la ontología fundamental, su comprensión sobre la metafísica clásica tiene el propósito de superarla definitivamente. En este doble escenario filosófico se puntualiza el proyecto de Apel que es presentar el principio crítico de la metafísica tradicional de estos dos grandes autores.

El cuestionamiento de la metafísica occidental parte de que ambos autores pasaron por la transformación filosófica. El primer Wittgenstein del *Tractatus* al último Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. El primer Heidegger de *Ser y Tiempo* al segundo Heidegger de la historia del ser. En Heidegger se encuentra en la pregunta fundamental sobre el sentido del ser. En Wittgenstein sobre el sentido de las proposiciones filosóficas como formas de la crítica de sentido. El enlace de estos dos pensadores se encuentra en la ontología fundamental en la que se confrontarán en un primer momento *Ser y Tiempo* con el *Tractatus* y en un segundo momento las *Investigaciones filosóficas* con la ontología existencial para la destrucción de la metafísica. La sospecha de falta de sentido de Wittgenstein se compara con la sospecha del olvido de Heidegger dirigida contra toda metafísica.

Asegurar un objeto prístino para la filosofía

El deseo de Rorty sobre el giro lingüístico es conservar la trascendentalidad y el apriorismo filosófico para no confundirla con los espacios disciplinarios de las ciencias naturales, humanas y sociales. En esta perspectiva el proyecto se traduce en encontrar un reemplazo a la filosofía desde la lógica trascendental kantiana. El giro epistémico de cambiar la experiencia por el significado pretendía definitivamente asegurar la pureza de una filosofía sin ninguna contaminación empírica. El Primer Wittgenstein fue el responsable de presentar el lenguaje con una estructura común. Todos los problemas filosóficos se resuelven mostrando esa estructura lingüística. El último Wittgenstein abandona la idea del lenguaje de la estructura común, cuestionando el estudio puro del lenguaje, por su imposibilidad se requería naturalizar la semántica (Rorty 1993).

El primer Wittgenstein había definido lo místico como —el sentido del mundo como todo limitado—. El segundo Wittgenstein dejó de ser místico contraponiendo al mundo, el límite inefable del mundo. El primer Heidegger no tenía una doctrina explícita sobre las cosas que no pueden expresarse con palabras. El ser es lingüístico y social (Rorty 1993). En esta primera etapa heideggeriana habría considerado el giro lingüístico del primer Wittgenstein, una variación por distanciarse del tiempo y del azar. El segundo Heidegger desplaza las oraciones y los discursos por las palabras individuales, transformándose en signos instrumentales para alcanzar fines, se eclipsa la concepción de filósofo espectador y contemplativo del mundo.

El primer Heidegger si hubiese leído el *Tractatus* lo habría abandonado al igual que el último Wittgenstein con la obra de las *Investigaciones filosóficas* para mantener la autonomía y la autosuficiencia del filósofo como alguien que está más allá del mundo. La primera etapa wittgensteiniana se inclinaba a responder asuntos científicos sin abordar los problemas de la vida. Este Wittgenstein místico no es pragmático porque apostó que las oraciones describieran la realidad natural dejando sin piso lingüístico la realidad sobrenatural. En cambio, el segundo Wittgenstein es pragmático

porque pensó en un lenguaje como aquel instrumento flexible de socialización y de juegos descriptivos de la cotidianidad. La primera etapa heideggeriana fue pragmática porque abordó el asunto lingüístico como el instrumento para describir la utilidad de las cosas. En cambio, el segundo Heidegger moderó el pragmatismo orientando sus primeros años, a la reflexión que la razón era una adversaria de la acción del pensar. Estos dos pensadores se cruzaron mutuamente hacia la mitad de la carrera profesional, avanzando en direcciones opuestas (Rorty 1993).

El rescate comprensivo de un agente vinculado a la realidad

Taylor ubica el paralelismo de Wittgenstein y Heidegger como aquella dupla que tuvo que superar la concepción dominante de la “ontologización del procedimiento racional” (Taylor 91). El objetivo del autor en su ejercicio comparativo de los dos pensadores se encuentra en establecer la comprensión de un agente vinculado, incorporado en una cultura, insertado en una forma de vida y en un mundo. La actitud postmoderna de estos dos pensadores está en desplazar la concepción dominante racionalista que colonizó la filosofía moderna con un agente desvinculado. El autor para explicar el agente des-vinculado de la concepción racionalista utiliza la metáfora del ordenador. El agente recibe los bits de información y luego los procesa para que surja el retrato del mundo (Taylor 1997).

En la filosofía moderna incursionaron el cartesianismo clásico y las epistemologías empiristas presentando las variantes de una concepción que combina el atomismo del input des-vinculado y la imagen computacional función mental. La desvinculación cartesiana el agente se centra en los procedimientos racionales que nos conecta al orden de las cosas del universo. “La razón sirve para construir una imagen del mundo” (Taylor 95). Esta reificación ha construido la civilización de occidente. El sujeto vinculado se incorpora, hace parte y es la continuidad de las dinámicas culturales, formas vitales y del desarrollo de la mundaneidad apuestas del último Wittgenstein y el primer Heidegger.



Contenidos y estrategia argumentativa

Apel y la destrucción de la metafísica

El itinerario reflexivo planteado por Apel tiene dos grandes bloques: el primero relacionado con el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y la ontología fundamental de Heidegger (Apel 221) y el segundo las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y la destrucción de la metafísica de Heidegger (Apel 241). Esta doble reflexionabilidad se encuentra influenciada y modelada por el pivote de la trascendentalidad kantiana.

Una mirada desde el TLP

Apel orienta la comparación entre Wittgenstein y Heidegger con un doble cuestionamiento: el sentido de la metafísica y el lugar epistémico de la filosofía. Esta comparación se analiza desde el planteamiento analógico de Kant y W en el que “traspuso la crítica de la razón pura con la crítica del lenguaje puro”. (Apel, 226).

La línea de argumentación sobre el cuestionamiento de la metafísica

El cuestionamiento de la metafísica planteado por el primer Wittgenstein en el *Tractatus* fue realizado mediante un balance a lo largo de las siete proposiciones de la obra. Parte con la teoría de la figuración del atomismo lógico en el que presenta una identidad entre el lenguaje y el mundo. Termina con la proposición que separa el mundo físico del mundo metafísico, el primero es susceptible de describirse con el lenguaje y frente al segundo hay que guardar silencio. El mundo físico se encuentra conformado por la sumatoria

de los hechos que son figurados por los signos del lenguaje como posibilitadora de los estados de cosas. “La forma a priori del mundo se presenta anterior a toda representación de este mundo como condición de su posibilidad y sólo se muestra la estructura lógica de dicha representación”. (Apel 228). La estructuración de la lógica es el escenario que dirime la sospecha el sentido o la carencia del sentido de las proposiciones metafísicas.

Apel acentúa el cuestionamiento del sentido metafísico en Wittgenstein con la distinción entre lo decible y lo mostrable como polos diferenciadores sobre el asunto de la naturalidad y la trascendencia. Con relación a Heidegger la trascendencia se diferencia entre lo óntico con relación a lo ontológico o en otras palabras entre aquello que pertenece a los entes y los metaentes. Las posiciones de estos autores coinciden con la tesis kantiana llamada las condiciones trascendentales o el principio supremo en el que diferenciaba las condiciones de posibilidad de los objetos y las condiciones de los objetos de la experiencia. El autor en su ejercicio comparativo plantea que el primer Wittgenstein cuestiona el sentido de la metafísica teórica por su metalenguaje filosófico que impide su descriptibilidad y su aparente sentido se logra con la mostración como condición de posibilidad del discurso ontológico. En el primer Heidegger específicamente con *Ser y Tiempo* se presenta la distinción entre la autocomprensión existencial dentro de la situación que corresponde a la reflexión efectiva del lenguaje en que el sujeto se comprende y la “comprensión existencial propia de la filosofía” (Apel 237).

La línea de argumentación del cuestionamiento sobre la filosofía trascendental

La actitud de sospecha sobre el sentido de la metafísica dogmática se prolonga a la filosofía trascendental como disciplina o teoría del conocimiento. Desde el punto de vista del lenguaje la metafísica como la filosofía trascendental tendrá su validez con el criterio de “la forma lógica del lenguaje y el mundo descriptible” (Apel 225). Las proposiciones filosóficas tendrían sentido si logran establecer la estructura de la lógica lingüística cuyas variables muestren la función

designativa del lenguaje. Según Apel, tanto en Wittgenstein como en Heidegger, la filosofía no es una teoría científica que se suma a otras teorías científicas, tampoco es un sistema de proposiciones que busca competir con proposiciones científicas. Para Wittgenstein la filosofía es una actividad clarificadora del pensamiento. Para Heidegger la filosofía es la actividad que lleva a la “autoconcepción de su filosofar” (Apel 230).

Apel al equiparar estos dos autores, se presenta una radicalización proyectiva de la precomprensión ontológica del ser, que se posibilita con el lenguaje. En este sentido, el análisis comparativo lleva a que la concepción metafísica-tradicional de la filosofía quede rebasada (Apel 231). El primer Wittgenstein orientó una concepción de lenguaje figurativa de la realidad mediante el cálculo lógico, constituyendo un discurso filosófico estructurante de la forma lógica del lenguaje, que no posibilitaba un lugar fuera del mundo, sino la flexibilidad dialéctica de la forma lógico-trascendental del lenguaje. En el primer Heidegger la filosofía radicaliza la comprensión preontológica del ser que va implícita en la comprensión existencial desentramando la metafísica. El lenguaje figura los estados de cosas existentes, con la anticipación de la representación del mundo sin representar la relación del hombre consigo mismo. El vínculo entre Wittgenstein y el Heidegger tardío se encuentra una actitud anti-representacionalista para mostrar lo oculto, encubierto y olvidado de las rígidas esquematizaciones del ser, con el despejamiento del mundo o los juegos de lenguaje que desarrolló el último Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*.

Una mirada desde las *Investigaciones filosóficas*

Apel orienta su reflexión en la destrucción simultánea de la lógica del lenguaje y de la metafísica tradicional con la estrategia argumentativa de leer el último Wittgenstein específicamente las *Investigaciones filosóficas* con los ojos de Heidegger. Para lograr este objetivo, ubica el análisis comparativo, con el cuestionamiento del modelo designativo de la filosofía tradicional en Wittgenstein y la sospecha de la ontología de la presencia fáctica de Heidegger. Esta

doble transformación filosófica por un lado del nominalismo de la modernidad al atomismo planteado por Wittgenstein y por el otro de la lógica tradicional del lenguaje y la ontología de *Ser y Tiempo* que se destruirá con la cosa y la presencia fáctica. En este panorama hermenéutico y analítico hay dos líneas reflexivas: el último Wittgenstein planteó la cuestión de reducir la profundidad de los problemas en torno a la esencia de la ontología tradicional a convenciones de los juegos de lenguaje. En esta perspectiva el primer Heidegger dinamizó la lógica del lenguaje referencialista fundiéndose en la ontología de la presencia fáctica, antes que “la presencia fáctica se fundiera en la explicación indicativa de los nombres” (Apel 246).

La línea reflexiva de los juegos de lenguaje

El *Tractatus* del primer Wittgenstein condenó la metafísica teórica o tradicional como un sinsentido debido a la inaccesibilidad lógica del lenguaje descriptivo que representa figurativamente los estados de cosas. En esta primera reflexión se bifurca el lenguaje de la decibilidad científica de lo óntico y el lenguaje místico de la mostrabilidad de lo ontológico. En el segundo Wittgenstein acoge el lenguaje de la inalizabilidad como un nuevo juego de lenguaje, caracterizado por la explicación indicativa de los nombres y la función designativa de las cosas, erigiendo identidades de igualdad entre las palabras y los conceptos. La articulación wittgensteiniana entre la precomprensión lingüística del mundo con el sinsentido de la estructura ontológica surge el paradigma del juego de lenguaje como aquella apertura al mundo con una forma de vida social.

La línea reflexiva referencialista en la presencia fáctica

El primer Heidegger de *Ser y Tiempo* descubre el logos hermenéutico en su comprensión reflexiva efectiva que estriba en la comprensión preontológica del ser implícito en el lenguaje. El segundo Heidegger abandona el camino de la filosofía trascendental constituyendo la superación de su pensamiento en la reflexión del ser histórico. La tesis heideggeriana tiene los siguientes ángulos reflexivos:

el olvido del ser que se vale del lenguaje ordinario para diferenciar lo óntico y lo ontológico. La prelación de lo óntico con relación a lo ontológico expresada en la cosa y en la presencia fáctica. La superación del rigor científico por parte del conocimiento historiográfico por encima de las ciencias exactas posibilitando la comprensión del sentido existencial del ser-ahí. El proyecto antropológico de la “intersubjetividad” (Apel 254), que los existenciaristas de comprender y hablar se manifiestan en el proyecto del ser-ahí arrojado en el mundo.

Los puntos de coincidencia entre Wittgenstein y Heidegger

Wittgenstein destruye la metafísica porque el lenguaje no es capaz de describirla y Heidegger olvida el ser para hacer posible la diferenciación entre lo óntico y lo ontológico. Tardíamente Wittgenstein conecta el lenguaje con las formas de vida. Heidegger expresa estas formas de vida metafóricamente, como el lenguaje es la casa del ser, o el lenguaje es la gramática profunda y la estructura esencial del mundo válida a priori. “La correspondencia profunda entre Wittgenstein y Heidegger está en el reconocimiento que las explicaciones científicas, en cuanto enlaces lógicos que presuponen un comprender originario de algo, que pueda liberar datos según el juego de lenguaje unido con la forma de vida” (Apel 248). Apel equipara el método hermenéutico de Heidegger y el analítico de Wittgenstein, para establecer las relaciones entre la ontología occidental y la filosofía del lenguaje.

La correspondencia entre el primer Heidegger y el segundo Wittgenstein está en superar la metafísica con la siguiente estrategia argumentativa: El acto descriptivo del lenguaje no es erróneo porque en sí es un juego de lenguaje que surge de la praxis vital. “El acto de nombrar o realizar una explicación indicativa del nombre sólo la entiende el que sabe ya hacer algo con ella” (Apel 251). De igual forma la relación entre el segundo Heidegger que analiza el mundo del trabajo con sus respectivos útiles es la máxima referencia del ser-ahí respondiendo a la comprensión pragmática del ser. Con respecto al último Wittgenstein cuestiona la exactitud de una forma de vida con

las variables de estar en el presente que son relativistas, pluralistas y finitistas patentizando el uso del lenguaje en la misma praxis vital.

Rorty la reificación del lenguaje

Rorty presenta la reificación del lenguaje con dos líneas de argumentación analítica: el primero está en validar el objeto y método de la filosofía desde la tesis kantiana de las condiciones de posibilidad. La validación de los objetos y métodos de la filosofía desde la clave de las condiciones de posibilidad kantiana pretenden asegurar su autenticidad con la sustracción de la realidad. Diferentes a las disciplinas de las ciencias naturales y sociales cuyas condiciones de existencia se encuentran en los mismos hechos reales. El segundo está en relacionar el abandono de la reificación del lenguaje con los respectivos giros lingüísticos de Wittgenstein y Heidegger. El abandono wittgensteiniano de la reificación del lenguaje surge con el paso del atomismo lógico presentado en el *Tractatus* al paradigma de los juegos de lenguaje de las Investigaciones. En este sentido el abandono heideggeriano se establece con el desplazamiento de ser en el mundo de *Ser y Tiempo* con la presencia histórica del ser en sus obras posteriores.

La línea de argumentación con las condiciones de posibilidad de la filosofía

Rorty presenta a un Wittgenstein que busca una nueva forma de hacer filosofía. Frege influyó notablemente en Wittgenstein, por presentar un lenguaje con las condiciones de posibilidad de describir los hechos y las cosas, esta influencia quedó sellada en el *Tractatus* con una filosofía del lenguaje que transformó el modelo disciplinar de la filosofía analítica. En el primer Wittgenstein se concreta el objeto de la filosofía de ser una actividad esclarecedora del lenguaje con un método lingüístico capaz de describir las cosas de las ciencias naturales y los hechos de las ciencias sociales. La influencia fregeana caracterizó la filosofía wittgensteiniana con los principios de impedir la relativización del lenguaje, establecer las condiciones a priori de la actividad filosófica y posibilitar las

condiciones de ofrecer verdades apodócticas para garantizar la autonomía de la disciplina (Rorty 1993).

La actividad filosófica del primer Wittgenstein se orientó hacia la búsqueda de la verdad apodóctica mediante el lenguaje, cuyo método describible tuviera la condición de posibilidad de la referencialidad alejándose de cualquier suposición de empirismo, esta concepción apodóctica de verdad no *implica de ninguna explicación* transformando a la filosofía en una disciplina antinaturalista (Rorty 1993). Wittgenstein en este mismo período tenía un fuerte dilema: salvar la filosofía del fuerte naturalismo o plantear una filosofía con un lenguaje fáctico para analizar sus condiciones de aplicación. Una filosofía antinaturalista, prístina e inmaculada estructuraría una metafísica de un mundo sin sustancia y sin realidad. Una filosofía determinada y fáctica el lenguaje tendría la capacidad de describir y formar las imágenes del mundo y de la realidad.

En el primer Wittgenstein se produjo el empalme problemático de una filosofía antinaturalista a naturalista con el llamado a correr el cerco del lenguaje en la exhortación de Cambridge sobre *Una conferencia sobre ética*. Transformando la filosofía en una disciplina co-extensa entre el TLP y las IF con el descubrimiento de lo inefable de la posibilidad del sentido (Rorty 1993). El último Wittgenstein abandonó la idea del lenguaje limitado y el proyecto tractariano de una semántica trascendental, admitiendo las nuevas condiciones empíricas de posibilidad descriptiva del lenguaje, mediante los juegos de lenguaje como enunciados de formas vitales y de prácticas sociales en las que se usan marcas y ruidos componentes de dichos enunciados. En este período se destruye la imagen de lenguaje del *Tractatus*, para dar lugar a un conjunto de lenguajes surgidos por las prácticas sociales, diferente a un lenguaje limitado y artificial del primer Wittgenstein que todo aquello ilimitado sólo podía mostrarse (Rorty 1993).

La reflexión heideggeriana tiene la idea de filosofía como aquella disciplina que eleva y contrapone al mundo de la práctica cotidiana contemplándolo como un todo limitado. En el primer Heidegger de *Ser y Tiempo*, la prioridad se encuentra en el ser-ahí que está a la mano, el ser se proyecta y es un proyecto del lenguaje. En este

período no se piensa las cosas de forma logocéntrica un lenguaje abstracto, sino ontomísticamente un lenguaje concreto. El segundo Heidegger abandona los esquemas lingüísticos para apropiarse de forma holística de los contenidos con unas relaciones históricas indefinibles y extensibles. Rorty cruza las obras de *Ser y Tiempo* e *Investigaciones filosóficas* porque presentan un vacío, en la primera obra hay que imaginar unos entes atómicos para precisar el sentido del ser que son independientes de otras entidades, en la segunda obra se pretende descubrir la *forma inalterable* del mundo que se encuentra subyacente en la condición de posibilidad de la existencia misma (Rorty 1993).

La línea de argumentación de la paradoja comparativa entre Wittgenstein y Heidegger

En el análisis rortyniano la noción central del primer Wittgenstein está en lo a priori y el primer Heidegger en la autenticidad. La transición de Wittgenstein pasa de un lenguaje de la referencia en el *Tractatus* a un lenguaje denotativo en las *Investigaciones*. La mutación de Heidegger pasa de una ontología tradicional a una posmetafísica con la historia del ser. El desplazamiento de la reificación de un lenguaje metafísico y trascendental se debe, en primer lugar, a la transfiguración heideggeriana que parte de un individuo constituido por unas prácticas sociales, sensible al encuentro con los demás como una figura de la historia universal. En segundo lugar, la transfiguración wittgensteiniana estriba en superar los límites del lenguaje para acceder a la contemplación de un lenguaje ilimitado en un mundo todo limitado. En ambos autores el intento racional de reflexionar un pensamiento único, pensar que una palabra tiene un único significado así no tenga lugar en la práctica social, los llevó a la necesidad de encontrar un lugar más allá de las palabras construyendo nuevas praxis existenciales y nuevos juegos de lenguaje.

Rorty, en su análisis, observa paradójicamente similitudes entre el primer Heidegger y el último Wittgenstein, su punto de coincidencia se encuentra en las relaciones pre-existentes de la práctica social como presupuesto de la demanda de exactitud y las posibles

respuestas a los problemas cotidianos. Los dos autores vieron que la única forma para explicar lo que *está ante los ojos* (Wittgenstein) y lo que *está a la mano* (Heidegger) se explica con una disciplina diferente a lo filosófico, porque en ambas se vinculan la explicación causal de la realidad de las mismas prácticas sociales. En esta perspectiva ambos abandonan la filosofía para precisamente explicar lo que no está oculto sobre la base de lo oculto, de esta forma pretenden aclarar la existencia y la relacionalidad sobre lo no existente y lo no relacionable (Rorty 1993). Esto significa que el primer Heidegger y el último Wittgenstein se caracterizan por su fuerte pragmatismo. No obstante, el pragmatismo de la primera etapa heideggeriana quedó inconcluso por el afán de la pureza lingüística, impulsando una segunda etapa en la que formula las nociones de la autenticidad y *ser para la muerte*. La primera etapa wittgensteiniana giró alrededor de la lógica mística, cuya imposibilidad de su decibilidad lo impulsó a la mostrabilidad. Este vacío lo impulsó a una segunda etapa: que la práctica social dinamiza el uso del lenguaje y no el lenguaje provoca las prácticas sociales.

Rorty observa que Wittgenstein y Heidegger cambiaron su actitud con respecto al tema del lenguaje, aunque de forma diferenciada. La actitud de Wittgenstein fue progresiva porque pasa de un *Tractatus* cuyos problemas de la filosofía surgen por una mala comprensión del lenguaje a unas *Investigaciones filosóficas* en el que no existe la lógica del cristal puro para realizar el ejercicio del filosofar. Wittgenstein abandonó gradualmente esta percepción filosófica logocéntrica, consideró que el *Tractatus* fue el último brote de una enfermedad, cuya actitud frente a la disciplina se presentó más informal (Rorty 1993). La actitud de Heidegger en su obra *Ser y Tiempo* evidencia que el lenguaje no es relevante, sólo plantea los problemas del habla y del ser. En cambio, en su segunda etapa con su obra *Carta sobre el Humanismo*, el interés sobre lenguaje es sustantivo con relación al tema del ser. Heidegger consideró que su obra era insuficientemente radical, sobre la relación entre el ser y la historia, su búsqueda se inclinó en precisar un lugar en la historia del ser para una etapa posmetafísica (Rorty 1993).

La liberación del moderno racionalismo de Taylor

El análisis de Taylor como el de Rorty parte de la reificación del lenguaje en occidente como aquella constructora potente de civilización. La clave interpretativa estriba en el tratamiento racional que se hace de las cosas desde el paradigma ato-misti-computacional que ha dominado hasta nuestros días el sentido común. La clarificación del paradigma ato-misti-computacional se realiza desde el mismo lenguaje. El lenguaje en la perspectiva atomista parte de la identidad referencialista entre las palabras y las cosas. El lenguaje en el sentido místico parte de la ontología tradicional asegurando el conocimiento metafísico o trascendental. El lenguaje en la orientación computacional se manifiesta en los algoritmos cuyo procedimiento ordenado posibilita las ideas simples y determina los datos básicos mediante el *input* y el *output*.

La reificación del lenguaje se debe a la prolongada desvinculación de la modernidad en las perspectivas cartesianas y mecanicistas. La tesis de la desvinculación asevera que “el pensamiento es objetivo cuando escapa a las distorsiones y perspectivas estrechas de nuestro tipo de subjetividad y capta el mundo tal como es” (Taylor 96). El autor considera que la desvinculación trajo las nociones del atomismo, el procesamiento, la neutralidad y lo monológico en las reflexiones racionales. No obstante, los pensadores Wittgenstein y Heidegger con sus posiciones lingüísticas trajeron de suyo la crítica sobre la desvinculación occidental para presentar una nueva posición la vinculación en términos de postmodernidad. La estrategia argumentativa se desarrolla en dos grandes bloques: la desvinculación cartesiana y mecanicista de la modernidad y la vinculación de Wittgenstein y Heidegger de la postmodernidad hermenéutica y analítica.

La línea argumentativa de la desvinculación cartesiana y mecanicista

En Charles Taylor se entiende la desvinculación como el proceso interno separatista entre la mente y la realidad para producir la imagen de dicha realidad. La desvinculación se concretiza cuando se libera la experiencia encarnada separando los accidentes de la

sustancia, concediendo gran importancia a los sentidos y la imaginación para objetivar el conocimiento. Este espíritu desvinculativo concibió el pensamiento occidental. “Lo ininteligible es aquello que no puede ser procesado y tales operaciones son explicadas mecánicamente” (Taylor 96). El paradigma de la desvinculación se produjo, por un lado, por la ontologización del dualismo cartesiano y el mecanicismo que ha sostenido el dualismo en el universo de la causa y el efecto. El precipitado de la desvinculación se encuentra en el funcionamiento de los ordenadores, mecánicamente se presenta un *input* inteligible para acceder a un *output* lógico racional, la descripción de este proceso se realiza mediante el evidencialismo cartesiano del dualismo entre lo claro y distinto.

La neutralización epistémica proviene tanto del dualismo cartesiano como del mecanicismo efectual, coordinadas propias de la ontología desvinculativa del pensamiento occidental. En la actualidad el prestigio de la desvinculación occidental se encuentra vigente por los procedimientos mentales para capturar tanto la imagen real como la virtual. No obstante, ha habido una claudicación significativa de estos dos modelos de la modernidad, debido a la fuerza de los argumentos en contra del mecanicismo, neutralizado por el pensamiento que procesa los ordenadores, en los modos de la explicación y de la descripción analítica. “Los argumentos filosóficos poderosos tienen que ser ordenados para convencer que se piense de forma diferente para alejarla de aquello que parece obvio” (Taylor 98).

Taylor aborda a Wittgenstein y Heidegger para dar el gran paso de la tradicional desvinculación occidental a la vinculación post-moderna entre lo mental, la realidad y su imagen. “Una concepción del actuar humano como finito o vinculado” (Taylor 100). En esta perspectiva el autor orienta la argumentación de cómo estos dos autores han ayudado a la liberación del racionalismo moderno, para actuar vinculativamente en la experiencia inteligible en el contexto que se está presentando. En este escenario reflexivo los dos pensadores provocan las nociones de vinculación, contexto, trasfondo y articulación. La vinculación es el proceso de encarnación experiencial para su comprensibilidad que se requiere de un contexto para su

respectiva inteligibilidad. El contexto es el horizonte oculto que posibilita la inteligibilidad de la realidad como imagen. El trasfondo es el espacio de articulación entre el contexto, la comprensibilidad y la condición de posibilidad de que un agente sea vinculado. La articulación supone un trasfondo que permite el saber o el no saber. “Si un tipo determinado de agente está vinculado en este sentido, entonces su experiencia no es inteligible fuera de este contexto” (Taylor102).

Las líneas de argumentación de la vinculación de Wittgenstein y Heidegger

Taylor supera la desvinculación occidental de mente e imagen por la forma vinculativa entre mente, realidad e imagen, con las propuestas de un Heidegger que pretematiza el mundo y un Wittgenstein que muestra lo comprendido cuando se requiere definir o nombrar alguna cosa. Estas dos visiones distorsionan “el retrato desvinculado a través de una articulación del trasfondo que aquel tiene también que suponer” (Taylor 103). El pionero de este tipo de desconstrucción es Kant. Él no refuta de frente la concepción desvinculada, sino que trastorna una de las características centrales. La crítica se encuentra en la deducción trascendental con los argumentos que presenta en la *Crítica de la Razón Pura*. Retrospectivamente cabe concebirla como el primer intento de articular el trasfondo requerido por las operaciones que el propio retrato desvinculado describe como inteligibles y de usar esta articulación con el fin de socavar la imagen. “Puede considerarse como un cambio decisivo en la filosofía moderna” (Taylor 105). La estrategia argumentativa de Taylor está en presentar a los dos pensadores, como los grandes deconstructores de la imagen desvinculada, para ubicar sus tesis en la imagen en el trasfondo vinculativo, para que las operaciones descritas en la imagen sean productoras de sentido y de esta forma el trasfondo no pueda encajar en los límites de la concepción desvinculada ya extinguida.

La vinculación heideggeriana y wittgensteiniana

En la obra *Ser y tiempo* las cosas se descubren como partes del mundo. “Se cuestiona el atomismo del input y la neutralidad por la

tesis básica de un mundo que se descubre a la mano” (Taylor 106). El propósito de H no es sólo presentar como se vive en el mundo cotidiano, sino mostrar que captar las cosas como objetos es una de las posibilidades del trasfondo, de un modo de *ser en el mundo* en el que las cosas *aparecen a la mano*. La captación de las cosas de un modo neutral requiere modificar la actitud hacia ellas, eso significa que el agente originalmente tiene que estar vinculado. Diferente a la actitud desvinculada cuya inteligibilidad es una postura fragmentada de la realidad y discontinua del mundo. El deseo heideggeriano está en entender la conciencia y el pensamiento como propiedades del sujeto humano, preocupación que se manifiesta en el claro del bosque, en que las cosas pueden aparecer, ser conocidas y experimentadas.

En el *Tractatus* la teoría del lenguaje y del significado se presenta en la lógica desvinculada, el atomismo del significado trata de que una palabra esté conectada a un objeto en la relación de nombrar y significar. La construcción de un lenguaje en el que las palabras significan cosas, que nadie puede conocer se encuentra totalmente cuestionada. En las IF muestra que la definición funciona sólo si se entiende acerca de las operaciones del lenguaje y el puesto de esa palabra en un contexto (Taylor 1997). En Wittgenstein la gramática es relevante porque cada palabra tiene su puesto, el problema del significado de una palabra consiste sólo en su relación con los objetos que nombra, la concepción atomista fracasa en la relación entre la comprensión y el trasfondo que no tiene sentido sin un contexto. La comprensión concierne a los juegos de lenguaje que figuran y toman sentido en el trasfondo de las formas vitales.

El paralelismo tayloriano de Wittgenstein y Heidegger

La lógica monológica desde la lógica desvinculada del conocimiento explícito se centra en la causa de los inputs y en los efectos de los procesamientos que puede identificar los individuos. En una perspectiva mecanicista y dualista monológica las ideas son propiamente de los individuos desvinculados. La actitud comprensiva del trasfondo de las prácticas y de las formas de relacionarnos desplaza al individuo desvinculado para mostrar un trasfondo de un

individuo vinculado con lo compartido, comunitario y colectivo. La articulación heideggeriana y wittgensteiniana no es de características monológicas, porque Heidegger proyecta su reflexión hacia la multitud y Wittgenstein valora las transacciones entre las personas. La presentación de Taylor de estos dos autores considera que sus filosofías son ataques paralelos al paradigma de la desvinculación para proponer una concepción de un individuo vinculado con la realidad (Taylor 1997). En Heidegger su concepción del habla se orienta hacia la finitud y en Wittgenstein los significados de las palabras están en los juegos lingüísticos que cobran sentido en la forma de vida.

Los dos pensadores coinciden en el contexto, en el trasfondo y en la articulación inteligible del conocimiento, pensamiento y significado. El primero con la superación del atomismo descriptivo y el segundo con el olvido del ser que imposibilita la concepción de la desvinculación. Ambos son críticos de la moderna civilización tecnológica: Heidegger explícitamente en alguno de sus escritos como el ensayo sobre la tecnología. Wittgenstein al tomar distancia y resistencia de la moderna cultura de la razón instrumental en su reflexión sobre la *Rama Dorada* de Frazer. Estas variaciones intelectuales atacan las formas hegemónicas de la racionalidad moderna, erigiendo cierta importancia en el ambiente contracultural contemporáneo y en la construcción intelectual de la postmodernidad cuestionando los metarrelatos de la modernidad.



Balance pragmático

Los tres autores analizados anteriormente han presentado cuatro variables para ir constituyendo y desarrollando sus razones pragmáticas. (1) La posición filosófica que pretenden cuestionar o sospechar. (2) Su inspiración espiritual se encuentra en Kant ya sea para fortalecer su posición o justificar la comparación entre Witt-

genstein y Heidegger. (3) La estrategia argumentativa de comparar las posiciones disimiles analíticas de Wittgenstein y hermenéuticas de Heidegger para promover sus tesis. (4) Finalmente, las líneas reflexivas pragmáticas en la perspectiva lingüística para orientar el asunto de la ética.

Reflexión pragmática de Apel

Apel orienta su reflexión en la transformación de la filosofía cuestionando la filosofía trascendental clásica que privilegia el individualismo para dar lugar a una filosofía trascendental del lenguaje de carácter comunicativo en pro de una ética racional. La reflexión parte de la tesis kantiana de las condiciones de trascendentalidad o principio supremo que diferencia las condiciones de posibilidad de los objetos con relación a las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. En este marco reflexivo el autor realiza el ejercicio comparativo de Wittgenstein y Heidegger en el que ambos coinciden en la transformación de sus filosofías. La transformación wittgensteiniana parte del sentido de las proposiciones filosóficas como formas críticas del sentido; el sentido de los juegos no se encuentra en su atomismo descriptible individualizante, sino en la capacidad denotativa de su uso en las formas vitales comunitarias. La transformación heideggeriana parte de la pregunta fundamental sobre el sentido del ser hacia el cuestionamiento de un ser que se desvela en su propia historia.

Las líneas pragmáticas que presenta Apel parten con la destrucción de la metafísica clásica valiéndose de la división que establece el primer Wittgenstein entre lo decible científico y lo mostrable trascendental, y el primer Heidegger con la diferenciación trascendental entre lo óntico que es diferente a lo ontológico. Este esclarecimiento se precipita en el objeto de la filosofía, que ambos coinciden que no es una teoría científica entre otras teorías científicas, sino que son actividades clarificadoras del pensamiento en el caso de Wittgenstein y actividades de autoconcepción de su filosofar en Heidegger. Esta concepción se prolonga en el estudio del lenguaje, específicamente con el primer Wittgenstein que orienta

su reflexión a la figuración de la realidad mediante el cálculo lógico, en el último Wittgenstein se muestra antirepresentacionista presentando un modelo designativo con las convenciones de los juegos de lenguaje, con la capacidad de abrir el mundo para las relaciones sociales. El primer Heidegger descubre el logos hermenéutico en la comprensión reflexiva efectiva que se explicita en el lenguaje óntico y el segundo Heidegger abandona el camino de la filosofía trascendental constituyendo la superación de su pensamiento en la reflexión del ser histórico. El pragmatismo que desvela Apel en el segundo Wittgenstein que independientemente del acto descriptivo o denotativo del lenguaje hacen parte de los juegos de lenguaje que surge de la praxis vital. El pragmatismo que desoculta el segundo Heidegger en el análisis que realiza sobre el mundo del trabajo, con sus respectivos útiles, su máxima referencia se encuentra en el ser-ahí respondiendo a la comprensión práctica del ser.

Reflexión pragmática de Rorty

Rorty orienta su reflexión desde el mismo pragmatismo de la filosofía postnietzscheana cuya tesis gira: la única verdad es la utilidad. En esta perspectiva la concepción de lenguaje se plantea en términos darwinianos superando el representacionismo logocéntrico por el denotativismo lingüístico de sus marcas. Se presenta una relación directa entre la evolución del lenguaje con la evolución orgánica de los seres humanos. Su espíritu analítico se encuentra en las condiciones de posibilidad kantiana quien fue el primero en desafiar la reificación del lenguaje mediante la trascendentalidad de la filosofía asegurando su autenticidad sustrayéndola de la realidad. En este panorama reflexivo el autor realiza el paralelismo entre Wittgenstein y Heidegger porque los autores realizaron giros lingüísticos que de paso atacaron la reificación del lenguaje. En el *Tractatus* presenta dicha reificación con el atomismo descriptivo lingüístico, pero lo abandona con las *Investigaciones filosóficas* mediante el paradigma de los juegos de lenguaje. En *Ser y Tiempo* desplaza lo ontológico por lo óntico del *ser en el mundo*, con la presencia histórica afirmada en las obras posteriores de Heidegger.

Las reflexiones pragmáticas de Rorty parten con el dilema del primer Wittgenstein de salvar la filosofía del fuerte naturalismo que lo asediaba o plantear una filosofía con un lenguaje fáctico para analizar las condiciones de posibilidad para su utilización. El pragmatismo radica en pasar de una filosofía pura e inmaculada a una filosofía fáctica cuyo lenguaje tuviera capacidad de describir el mundo y el metamundo. La superación de un lenguaje reificado al establecimiento de un conjunto de lenguajes surgidos por las prácticas sociales es la máxima muestra de pragmatismo que infirió el autor en Wittgenstein. En la perspectiva heideggeriana la máxima expresión de pragmatismo está en la prioridad de un ser-ahí que está a la mano, que se proyecta en la mundaneidad y que lingüísticamente no se presenta en abstracto, sino se encuentra concretamente arrojado en los mismos entes. En síntesis: La transfiguración pragmática wittgensteiniana estriba por el paso de un lenguaje referencial individualista a un lenguaje denotativo comunitario. La transfiguración pragmática heideggeriana parte de un individuo constituido por unas prácticas sociales, sensibles y abiertas a los demás y a la historia en general.

Reflexión pragmática de Taylor

La reflexión de Taylor parte de la reificación del lenguaje con la variante que ha sido constructora decisiva de la civilización en occidente. La tradición de la reificación lingüística tiene su causa en la desvinculación cartesiana y mecanicista de la modernidad cuyo propósito está en desafiar esta estructura mediante la vinculación del pensamiento. Las categorías racionales de la desvinculación como el atomismo, procesamiento, neutralidad y monológico se pretenden cambiar con las categorías racionales de la vinculación como el contexto, el trasfondo, la articulación y la comprensión. El espíritu analítico proviene de Kant quien fue el pionero en desafiar la desvinculación de la modernidad. Hay que entender que el desafío kantiano no refuta la concepción desvinculada, sino que trastorna sus características centrales con la deducción trascendental. Taylor observa en los argumentos de Wittgenstein y Heidegger la liberación del paradigma desvinculativo de la modernidad cartesiana y

mecanicista. En Heidegger el descubrimiento de las cosas cuestiona las imágenes del atomismo del input, la neutralidad de los procesos y el monologismo del output. La conciencia de un Wittgenstein que sospecha de un lenguaje atomista desvinculado a cambio presenta un lenguaje vinculado, cuya praxis social posibilita el contexto y trasfondo para su comprensibilidad.

Las tesis pragmáticas de Taylor parte de un Heidegger que presenta como se vive en el mundo cotidiano, muestra las posibilidades de las cosas en su trasfondo de las cosas, manifiesta la actitud de un individuo vinculado en el mundo diferente al desvinculado que es discontinuo y fragmentado. En esta perspectiva presenta un Wittgenstein que se cuestiona de un lenguaje construido que nadie puede conocer y usar, por un conjunto de lenguajes en los cuales la praxis facilita el contexto, el uso posibilita el trasfondo y la comprensibilidad permite la articulación inteligible de la comunidad. La articulación pragmática de estos dos autores se manifiesta no por su monologismo, sino por sus características colectivas heideggerianas y las relaciones transaccionales wittgensteinianas. En síntesis, los dos pensadores coinciden en un contexto, trasfondo y articulación inteligible entre el conocimiento, pensamiento y significado. En Wittgenstein con la superación del atomismo descriptivo y en Heidegger con el olvido del ser que imposibilita la concepción de la desvinculación.



Bibliografía

- Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Madrid: Editorial Taurus. 1985.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta. 2003.
- Heidegger, Martin. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial. 2010.
- Heidegger, Martin. *Construir, habitar, pensar*. Madrid: Oficina de Artes y Ediciones. 2015.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Barcelona: El Serbal. 2002.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial. 2004.
- Kant, Inmanuel. *Crítica de la Razón Pura*. México, DF: Editorial Porrúa. 1987.
- Lyotard, Jean-Francois. *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Catedra. 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Biblioteca Nueva. 1874.
- Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Escritos 2. Barcelona: Paidós. 1993.
- Rorty, Richard. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Editorial Tecnos. 1996.
- Taylor, Charles. *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Ediciones Paidós. 1997.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Editorial Alianza. 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Una Conferencia Sobre Ética*. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México. 2005.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Editorial Crítica. 2008.

Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. Madrid: Editorial Tecnos. 2008.

El trabajo de la comunicación: compromiso y crítica en América Latina

Dora Alejandra Ramírez Vallejo

*Las ciencias sociales no son
instrumentos de observación, sino
instrumentos de mejoras sociales*

(Moragas 2011 57)



Introducción: los estudios de la comunicación

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la investigación en comunicación y cultura en América Latina se introdujo con pensadores de distintos lugares y posiciones académicas. Esta mezcla de actores permitió la unión de una red emergente que enmarcó una forma de hacer, pensar, investigar y transformar la comunicación en el continente. Además, esta apropiación de la comunicación a partir de la realidad social Latinoamérica trajo consigo cambios para la formación y acompañamiento de los que llaman excluidos o marginados.

El estudio de la comunicación en América Latina a comienzos de la segunda mitad del siglo XX, tiene la preocupación por la elaboración y la formación de un pensamiento propio a partir de la comunicación para el desarrollo y el cambio social, con los filósofos de la liberación Paulo Freire, Luis Ramiro Beltrán y Antonio Pasquali.

Por eso el pensamiento en comunicación y cultura en América Latina tiene la constante preocupación de qué hacer con esta línea de pensamiento, cada vez más creciente, que no cuenta con fuertes estructuras de investigación o academias que le permitieran tener el soporte suficiente. Por lo que en este pensamiento se encuentran autores latinoamericanos que se ven en la necesidad de realizar su formación en el exterior, en escuelas norteamericanas y europeas.

Investigadores formados en Norteamérica se encontrarán con diferentes líneas de investigación en comunicación a partir de los trabajos de la cibernética con Norbert Wiener y Claude Shannon al entender la comunicación como un teoría matemática, es decir, el control de las máquinas como paralelo a la comunicación humana; de igual modo están las investigaciones administrativas, con una

paradigma tildado de funcionalista a partir de Harold Lasswell y Paul Lazarsfeld con la *Mass Communication Research*, reconocido por la unión del trabajo entre la comunicación y la política con encuestas para conocer los efectos de los mensajes en los receptores con el conocido esquema de Quién dice Qué en que Canal para Quién con que Efectos; investigación con tinte hipodérmico. Y finalmente trabajos a partir de la Escuela de Chicago con la ciudad como laboratorio y el interaccionismo simbólico, con los usos y gratificaciones.

Mientras que en Europa encontramos un pensamiento basado en la escuela crítica de Frankfurt, con una comunicación abierta y fuerte adversaria del trabajo norteamericano. Están los estudios culturales que “interpelan a los estudios de comunicación. En estudio sobre la cultura nos orienta hacia todos los sistemas de significación y nos permite ubicar los medios en su verdadero contexto” (Moragas 2011 121). En este punto encontramos visiones apocalípticas en la Escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la ilustración* (2009), al referirse a la cultura de masas desde una visión marxista, cómo los hombres han cambiado y abandonado su comprensión teórica para entrar a ser parte del conglomerado de la masa, que se involucra a la vez con el dominio con presión de la maquinaria social, muy en línea con la creciente comunicación de masas y la industria cultural, con procesos de producción y rentabilidad específicos. En esta cultura de masas se identifican las industrias del cine y de la radio, que parten de la premisa de negocio con fundamentos ideológicos, que, mediante las técnicas de reproducción, producen bienes estándares y en serie. Medios en los que se pierde la noción de individuo debido a la estandarización y modos de producción. El sujeto hace parte de la gran masa de la sociedad omnipotente que lo obliga a renuncia a su pretensión de felicidad y libertad.



Comunicación y cultura en América Latina

Fue en estas escuelas de pensamiento norteamericanas y europeas en donde los investigadores en comunicación de América Latina realizaron sus estudios y primeras investigaciones; esto les permitió reconocer que el pensamiento de nuestro continente necesitaba liberarse de estas premisas. Fue así como el pensar latinoamericano en comunicación exigió una forma de hacer e investigar de forma autónoma, bajo sus propias categorías y conceptos; investigación acorde con la desgarradora realidad de nuestros pueblos. Los estudiosos e investigadores en América Latina, desde las distintas áreas de conocimiento, percibieron la necesidad de interpretar y transformar la realidad latinoamericana. Esta exigencia de pensar desde el sur la encontramos con el filósofo latinoamericano Enrique Dussel (1980) en su libro editado por la Universidad Santo Tomás, en el que se ratifica un modo de pensar diferente al hegemónico.

Enrique Dussel con la filosofía de la liberación propone que se formule una metafísica exigida por la praxis revolucionaria. De la misma, el trabajo de la comunicación debe mostrar la praxis de la liberación de nuestros pueblos oprimidos “praxis de liberación que solo parcialmente vislumbraron los críticos post-hegelianos de izquierda europeos y que solo la praxis de los actuales pueblos oprimidos de la periferia, de la mujer violada por la ideología machista y del hijo domesticado pueden en realidad revelarnos” (Dussel 1980 26).

Ahora bien, se debe comprender la comunicación como un modo de estar en el mundo³⁴, pues para vivir, constantemente nos comunicamos y en palabras de Alfred G. Smith (1972)

[...] el marido besa a su mujer, el cliente mira la etiqueta del precio, el alumno levanta la mano, la niña sonríe. Todos se comunican. La gente se comunica de la mañana a la noche, sobre todo en el mundo moderno, donde la mayor parte de la gente se gana la vida comunicándose... En la sociedad moderna, gente diferente se comunica de diferentes maneras, como lo hace la gente de distintas sociedades en todo el mundo. Y la manera como la gente se comunica es la manera como vive. Es su cultura. (11).

Como bien explica John Dewey (1916) la comunicación es un instrumento y un recurso necesario para organizar la sociedad de manera comunitaria. Nos encontramos entonces en la unión entre comunicación y cultura, tesis que se mantiene en la filosofía analítica con la performatividad y el lenguaje, en los filósofos Wittgenstein, Austin y Searle como bien se explica en el libro *Estética analítica: entre el pragmatismo y el neo pragmatismo*, con introducción a cargo del doctor Freddy Santamaría³⁵, puesto que se asume “la comprensión del lenguaje cotidiano dentro de los contextos naturales, a través de los problemas de la referencia y la descripción, los contextos, las reglas y los discursos” (28). Por ello, hablar de culturas es referirse a herencias que se construyen en la interacción, en la que se organizan las relaciones de las personas, de la cual la comunicación como prácticas sociales siempre ha sido compañera fiel, ya que no se puede pensar en comunicación si no se piensa primero en cultura ya sea para entender la construcción de la sociedad o las formas de expresión de esta.

34 Por ejemplo, los estudios de la Escuela de Birmingham con autores como Richard Hoggart, Stuart Hall, Raymond Williams y Edward Thompson, se enfocaron en las prácticas culturales de la clase obrera. Su influencia está en el marxismo al procurar la explicación sobre los procesos sociales del capitalismo y la tradición culturista como estructura inseparable de lo social. Cultura como el cambio en el que acontecen los conflictos sociales. Por eso su preocupación está en la articulación de las clases sociales y sus prácticas culturales; se resaltan categorías como resistencia y contra hegemonía.

35 Consultar más información en: Santamaría, Freddy. “Esplendor, miseria y resplandor de la filosofía analítica. De la analítica al (neo) pragmatismo”. *Estética analítica: entre el pragmatismo y el neopragmatismo*, eds. Porfirio Cardona Restrepo y Freddy Santamaría. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014.

De esta forma la comunicación es un proceso horizontal de construcción de significado, idea contraria al tradicional modelo de comunicación como visión vertical que cumple únicamente con la transmisión de información.



El trabajo de la comunicación: Comunicación para el desarrollo y el cambio social

Con base en lo anterior, aparece la figura de Luis Ramiro Beltrán³⁶ con formación en Estados Unidos, en las universidades de Michigan y Pensilvania. Su pensamiento se destaca en nuestro continente a partir de una Latinoamérica fragmentada por luchas sociales y políticas, pueblo en el que la educación es un privilegio de las clases altas y en el que el trabajo de la comunicación jugó un papel primordial al ser un escenario que le otorgó voz al otro que estuvo olvidado.

El contexto social y político bajo el cual se desarrolla su pensamiento es en una actitud y mirada hacia los excluidos y los marginados, contexto en América Latina en el que las ideas de la teología de la liberación

36 Aportes de Luis Ramiro Beltrán a la comunicación: "1. Diagnóstico del sistema y del proceso de comunicación en Latinoamérica, principalmente la masiva, bajo el influjo de la dominación interna por la oligarquía conservadora. 2. Denuncia documentada de la dependencia de la comunicación latinoamericana del poderío transnacional estadounidense. 3. Proposición para establecer una normativa de cambio de la situación, mediante la formulación de políticas nacionales de comunicación. 4. Contribución a la conceptualización y a la promoción del planteamiento de los países no alineados en pro de un nuevo orden internacional de la información. 5. Crítica al modelo clásico, conservador y anti-democrático de comunicación, y propuestas para reemplazarlo por un modelo democrático de comunicación horizontal basado en acceso, diálogo y participación, libres y equitativos" (Franco y López 2011 172).

puestas en marcha por la Iglesia católica exigen una opción preferencial por los pobres. Leonardo Boff, teólogo franciscano y uno de los fundadores de este pensamiento explica que “a partir de mediados del ochenta me di más y más cuenta de que el verdadero problema teológico, en verdad, no es la Iglesia, sino el pueblo y la humanidad” (Boff 1992 14). Así, América Latina se enmarca en esta segunda mitad del siglo XX, más específicamente a finales de los años sesenta, en una lucha por el compromiso social, de ayudar e incluir al otro que está excluido.

En este caso no solo la teología, la filosofía y la educación desarrollaron una perspectiva liberadora³⁷, ya que la comunicación fijó su mirada en los marginados, en los excluidos, en aquellos que llaman que no tienen voz, para identificar sus prácticas sociales y sus representaciones en los grandes medios de comunicación. Fue así como el trabajo de la comunicación se enmarcó en una crítica para el desarrollo y la democracia pues “aportó definiciones humanizadas, más ajustadas a la realidad latinoamericana” (Torricco 2009 10). El diagnóstico del trabajo de Beltrán le llevó a sostener que Latinoamérica vivía en un permanente estado de incomunicación social ya que la dominación en las comunicaciones y el monopolio de la información hacía parte un sistema de contenidos importados.

Al identificar que la incomunicación está muy presente en Latinoamérica llega al debate temas como el Derecho y las Políticas de Comunicación, puntos espinosos que podrían ayudar a solucionar el problema. Así la comunicación es un proceso de interacción democrática por medio del cual los seres humanos intercambian experiencias³⁸.

Esta reflexión crítica sobre la situación Latinoamérica, le hizo merecedora del nombre de comunicología de la comunicación “que

37 “Así, en este segundo aspecto, recoge distintas contribuciones que la Pedagogía de la Liberación (Paulo Freire), la Teoría de la Dependencia (Raúl Prebisch, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Theotonio dos Santos), la Teología de la Liberación (Gustavo Gutiérrez) o la Filosofía de la Liberación (Enrique Dussel) desarrollaron entre los decenios de 1940 y 1980. Con una significativa aunque variable influencia del marxismo, los pensadores latinoamericanos enfrentaron los supuestos y las explicaciones de la sociología de la modernización” (Torricco 2010 70).

38 Así Erick Torico (2010) explica la forma en la que Beltrán habló de la comunicación como “... el proceso de interacción social democrática que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación” (Beltrán 2007 30).

desde mediados de la gloriosa década de 1970 vislumbró en el horizonte de la dignidad latinoamericana” (Torrico 2009 13)³⁹. Por eso, la comunicación cuestionó los trabajos, conceptos y modelos de la investigación de la época en América Latina, al identificar una incomunicación social entre los medios de comunicación y los ciudadanos por intereses económicos y privados.

Por eso la intención de los investigadores en comunicación desde los años sesenta fue examinar qué tipo de comunicación se está haciendo y al servicio de qué, pues a mayores índices de incomunicación, mayor subdesarrollo hay en las regiones, visión que en palabras del investigador Marques de Melo (1990) implica entender la comunicación como un elemento clave que juega un papel fundamental y decisivo en la sociedad, en este caso para la confrontación de la historia de América Latina. A esta visión se le agrega que los medios de comunicación en América Latina han estado lejos de los valores y tradiciones culturales de los países, las regiones y los pueblos, ya que la información en los mensajes ha estado cargada de constante promoción a las hegemonías y las élites privilegiadas.

Ahora bien, al hablar de comunicación no solo nos referimos a los medios de comunicación en cuanto aspectos tecnológicos, sino desde su mediación, desde la unión que permiten establecer entre cultura y sociedad. Pues bien, el error de gobiernos latinoamericanos fue creer que el desarrollo de las países, ciudades y pueblos solo se podría dar con la adquisición de tecnología, fórmula que se resume en que, a mayor desarrollo en las comunicaciones, mayor sería el crecimiento socio económico de los países, la falsa ilusión del progreso, mentalidad positivista.

Para Beltrán (1970 1) el desarrollo exige “un proceso de profundo cambio socio político que genere cambios en la economía, la ecología

39 Como bien lo explica Erick Torrico (2010), en su texto *La Comunicología de Liberación, otra fuente para el pensamiento decolonial. Una aproximación a las ideas de Luis Ramiro Beltrán*, “De lo que se trata es de una propuesta destinada a abrir y explotar un horizonte epistémico que tanto se contraponga a los esquemas establecidos por el poder colonial para organizar la vida de las sociedades colonizadas y el conocimiento de sus dinámicas como que haga factible asimismo la superación de los límites o los errores de las elaboraciones teórico políticas que cuestionan tales estructuras de control” Así se produce una descolonización intelectual para llegar a un proyecto de liberación, entrada de este pensamiento que Beltrán anunció en 1976.

y la cultura dirigida a favorecer el progreso moral y material de las mayorías”. Así, al considerar este cambio socio político como indispensable para los países, los medios de comunicación masivos juegan un papel primordial en este proceso, por lo que debe analizarse su disponibilidad, distribución, contenidos y procesos económicos, ya que de estos factores depende de qué manera están funcionando, qué intereses en particular persiguen y cuál es su articulación con el contexto en particular en el que se encuentran.

Estas críticas a los estudios de la época son motivadas por la Teoría de la Dependencia. Sus premisas se basan en la subordinación de los países latinoamericanos en cuanto asistencia técnica y financiera de los países de América del norte. La labor de Luis Ramiro Beltrán fue criticar este modelo “impuesto por mercantilista, elitista, impositivo y conservador. Y propuso en 1973 reformular la concepción del desarrollo nacional” (Paz 2007 9). Este modelo estadounidense únicamente favorecía a la oligarquía y a las potencias económicas, por eso la permanente situación de opresión en Latinoamérica exigió repensar esta dependencia.

De esta forma la sociedad es la base para investigar y comprender el proceso comunicacional que a su vez debe estar unido a cualidades humanas y democráticas, la comunicación de la mano con la manera en que se vive. Por eso la investigación, como explica Torrico (2009), debe comprender los procesos de intercambio de experiencias socioculturales para responder a las verdaderas necesidades de la región y superar el dominio del *statu quo*, de la injusticia social. Injusticia que se refleja cada vez más con los intereses privados de unos pocos en búsqueda de intereses económicos y políticos sobre los menos capacitados e informados como puede ser el pueblo campesino.

De aquí, Luis Ramiro se centra específicamente en el sector rural, ya que los contenidos de los medios de comunicación excluían al campesino al olvidar las prácticas de estos sujetos sociales parte fundamental de nuestra esencia latinoamericana conformada ampliamente por el indígena y el mulato. Por ejemplo, los contenidos publicados en las áreas rurales son contrarios a la realidad, ya que

en su gran mayoría la información va dirigida al terrateniente, a las multinacionales y personalidades importantes del agro.

Así, en su investigación *Apuntes para un diagnóstico de la incomunicación social en América Latina: La persuasión a favor del status quo* (1970), permite establecer, cómo el aparato estatal se encuentra desarticulado de la realidad colectiva de los ciudadanos, en especial de los campesinos, ya que es “incapaz de contrarrestar y controlar aquella conducta de los medios de comunicación de propiedad privada que pudiera conspirar contra los fines del desarrollo nacional” (15). Lo que nos da a entender que los medios de comunicación con intereses privados y estatales no tienen claridad y ni siquiera están regulados por una política nacional de medios de comunicación para el cambio social.

Por eso es fundamental determinar cuál es la contribución y la acción de los medios de comunicación en Latinoamérica, ya que muchas veces primaron otros intereses como los económicos y los privados. Esta relación entre medios y ciudadanos es fundamental ya que “estudios realizados en muchos países del mundo, incluyendo los de Latinoamérica, han proporcionado evidencia de que existe una clara correlación entre el desarrollo general de un país y el desarrollo de su sistema de comunicación” (Beltrán 1970 1). Pero vuelvo reitero, no desarrollo en tecnología, sino desarrollo en la experiencia comunicacional en tanto que dota al otro de conciencia; la comunicación como una herramienta que por medio del lenguaje les permite a los ciudadanos movilizarse y ejercer acciones claras a favor de su bienestar.



Lenguaje y acción: La radio como experiencia liberadora

Si bien hay una inaccesibilidad de los mensajes que producen los medios masivos en el sector rural, es porque gran parte de los

productos informativos son realizados para las grandes ciudades. Por ejemplo, los gobiernos al tratar de solucionar esta crisis comunicacional fijan su mirada en la compra de tecnología, sin embargo, el problema es que olvidan el factor de acompañamiento. Tal vez con una educación para la liberación o pedagogía para el oprimido en palabras de Paulo Freire, podría haberse fomentado como lo diría Kant, “la mayoría de edad” en los campesinos, es decir, a mayor educación, mayor poder de decisión por sí mismos, proceso que se da a partir de la toma de conciencia, mejor información, mayor capacidad de empoderamiento.

En cuanto a la distribución de los medios de comunicación, Beltrán (1970) determina que hay un marcado desequilibrio en cuanto a las personas de las áreas rurales, al estar solamente ubicados en las grandes ciudades los contenidos, lo que afecta el desarrollo en lugares como el campo, donde la radio es el medio más utilizado.

Una experiencia de esta responsabilidad de asesoramiento y capacitación en materia de comunicación para el intercambio de experiencias profesionales se presentó en Radio Sutatenza, con 500 kilovatios de potencia en Colombia e iniciativa no precisamente del Estado, sino de la Iglesia católica a partir de 1947 con el sacerdote José Joaquín Salcedo y un proyecto de escuelas radiofónicas a cargo de la Acción Cultural Popular⁴⁰, en el Valle de Tenza, Departamento de Boyacá.

En Radio Sutatenza se transmitieron contenidos de acuerdo a las necesidades de los campesinos para romper con la incomunicación constante que había entre medios y ciudadanos, medios y cultura.

40 En 1969, se contó con 19 horas por día con transmisión desde las principales ciudades de Colombia para fomentar la educación hacia los campesinos. Las clases no solo eran dictadas por un profesor, ya que se utilizaban cartillas para que los oyentes las siguieran y participaran en una formación integral que iba desde el alfabeto, espiritualidad, salud, higiene, economía y agricultura; modelo que sirvió para la conformación de programas educativos y de desarrollo rural en toda Latinoamérica por escuelas radiofónicas. Ahora bien, “Partamos del hecho que en Colombia los movimientos de educación popular solo logran reconocimiento a partir de 1982 como lo expresan Gantiva y Sánchez (2003); mientras que desde 1947 en Colombia ya se empezó a utilizar el término de cultura popular, educar para la cultura popular y de educación popular. El término Acción Cultural Popular fue utilizado por Monseñor José Joaquín Salcedo Guarín” (Sarmiento y Lima 2007 410).

Esta radio según sus estatutos tenía como fin la educación de adultos⁴¹ con una escuela radiofónica “con sistemas que abarquen la cultura básica y la preparación para la vida social y económica, de acuerdo con su condición, para despertar en ellos el espíritu de iniciativa que los disponga a seguir, contando con su propio esfuerzo, en el trabajo de su mejoramiento personal y social” (Acción Cultural Popular 1969 9)⁴² Todo con el fin de fomentar la transformación y la mayoría de edad de las personas en el país, a partir de una fórmula sencilla, pero eficaz, que se originó entre la unión de la educación, comunicación y la Iglesia latinoamericana⁴³.

41 También podríamos hablar de la unión de comunicación y educación liberadora, educación cuyo término surge en los años 60 con el educador brasileño Paulo Freire, pensamiento que tuvo gran acogida en los medios cristianos progresistas de América Latina. A través de la Iglesia católica, la concepción y término, educación liberadora encuentran una importante recepción en diversas iglesias cristianas de América Latina. Así, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968) se propone “comprometer a la Iglesia (católica) en el proceso de transformación de los pueblos latinoamericano”. En Medellín, la educación liberadora es la respuesta educativa a una sociedad opresiva, atravesada por “tensiones entre clases y colonialismo interno”, que da lugar a una “violencia institucionalizada”, y por “tensiones internacionales y neo- colonialismo externo” (García Huidobro 2005 231). Se propone entonces una pedagogía del oprimido en la educación popular, que se opone a la educación de las élites al tratar de educar a los sectores marginados cuya característica es la opresión y la dominación. Así se busca que estos sectores sean reales actores de la sociedad a partir de una educación que incluya la participación de los alumnos con experiencias y capacidad dialógicas y deliberativas que les permita tomar conciencia crítica e histórica.

42 Para más información consultar Banco de la República. “Radio Sutatenza: Puntos de partida para una historia”, *Boletín cultural y bibliográfico* 46/82 (2012). Algunos de los logros que se cuantifican son: “Se distribuyeron 6.453.937 cartillas de Educación Fundamental Integral en 955 municipios del país. El periódico El Campesino editó 1.635 números consecutivos para un total de 75.749.539 de ejemplares. Se respondieron 1.229.552 cartas provenientes de los alumnos y oyentes de las emisoras y de los lectores del periódico. Se formaron 20.039 dirigentes campesinos. Se realizaron 4.365 cursos de extensión en 687 municipios del país. Las emisoras de la cadena de Radio Sutatenza transmitieron programas durante un total de 1.489.935 horas. Se repartieron 690.000 Disco Estudios en conjunto con 170.000 cartillas, las cuales se hicieron llegar a 687 localidades” (Banco de la República 2012).

43 Si bien el ejemplo de Radio Sutatenza se origina a partir de 1947 con el sacerdote José Joaquín Salcedo, quien inició desde la pequeña parroquia de Sutatenza, un pueblo ubicado en el corazón del valle de Tenza en el Departamento de Boyacá, Colombia, este proyecto estuvo acompañado de una escuela radiofónica denominada Acción Cultural Popular (ACPO) que mantuvo una importante presencia entre 1954-1978 y terminó en 1989 cuando Caracol Radio compró la emisora. “Con fines y métodos propios, se pretendía, por medio de la comunicación y de la educación, hacer del campesino analfabeto, marginalizado e incomunicado un agente social” (Vaca 2011 255). Además de Radio Sutatenza, también está la experiencia de la famosa Radio Escuelas de Colombia que derivaron en dos agrupaciones internacionales como la Asociación

En la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968, la Iglesia latinoamericana reconoce las cualidades técnicas y las posibilidades de proyección social de los medios de comunicación para motivar e incentivar la transformación en las estructuras sociales, especialmente en la justicia en Latinoamérica⁴⁴. Los medios se piensan como una herramienta que debe ser utilizada para la transformación de las inequitativas naciones del sur, “despertar en los hombres y en los pueblos, principalmente con los medios de comunicación social, una viva conciencia de justicia, infundiéndoles un sentido dinámico de responsabilidad y solidaridad” (Consejo Episcopal Latinoamericano 2014 106). De esta forma el presente estado de incomunicación en el continente podría comenzar a fragmentarse para lograr atravesar las barreras de la indiferencia y así poder abrirse paso ante la diversidad de prácticas y expresiones tan propias de nuestra realidad.

Radio Sutatenza, al contar con el apoyo de la Iglesia católica y los ciudadanos, logró hacer y transmitir contenidos de comunicación que estuvieran en sintonía con lo que los campesinos necesitaban y vivían cotidianamente, sus hábitos y formas de relacionarse e interactuar con el mundo. Este pensamiento de comunicación para el desarrollo y el cambio social nos lleva a exigir una política nacional de comunicación que se fundamente en el desarrollo de los procesos y las actividades de comunicación en un país en el que “para ser instrumentos de cambio efectivo, las innovaciones importantes, tales como la televisión, no pueden ser simplemente anexas a las estructuras

Latinoamericana de Escuelas Radiofónicas (ALER) con sede en Ecuador, y la Educación Radiofónica Bolivariana (ERBO), igualmente sustentada por la Iglesia católica. En Uruguay con Mario Kaplún se creó la estrategia de comunicación Foro Rural. En Perú, Michell Azucena impulsó la populosa barriada limeña de Villa El Salvador. Estos son algunos ejemplos del trabajo de la comunicación a partir de la radio y los medios en Latinoamérica.

- 44 “Solo a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), y de varios documentos importantes del magisterio eclesial, como *Evangelii Nuntiandi* (Pablo VI, 1975), *Catechesi Tradendae* (Juan Pablo II, 1985), *Aetatis Novae* (Juan Pablo II, 1994), y de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), muy especialmente la Conferencia de Medellín, comienza a darse otro enfoque a las prácticas de evangelización pastoral en el continente latinoamericano. En 1970 surgió, el Departamento de Comunicación Social del Celam, DECOS, que asumió el liderazgo en políticas de comunicación en la Iglesia continental” (Sierra 2000 65).

tradicionales, sino que deben ir acompañadas de múltiples cambios en otras áreas del sistema educativo” (Beltrán 1976 81). Si se tiene en cuenta estos procesos, la brecha de incomunicación entre medios y campesinos podrá comenzar a cerrarse.

Este proceso de intervención y educación corresponde a la información que lleva a los campesinos a una experiencia emancipadora, las áreas rurales ya no se encuentran ubicadas en la parte de inferior de una pirámide de dominación y explotación, por el contrario, tienen las herramientas suficientes, para actuar, decidir y determinar sus propios contenidos. Contenidos que muchas veces los medios de comunicación violentan y dan por hecho las necesidades de una información más de tipo light que fuerte, muchas veces de carácter banal e innecesario.

Debido a que la oralidad es fundamental en nuestro contexto latinoamericano, este esfuerzo a partir de la producción sonora tiene distintas ventajas con respecto a otros tipos de prácticas mediáticas. La producción de contenidos a través de la palabra contiene en sí misma una fuerza emancipadora, puesto que la palabra no solo denota, sino que crea sentido y significado, que en este caso permite ser una herramienta liberadora (o en muchos casos también como herramienta de hegemonía) que se convierte, en palabras de Sandra Gallego (2013) al hablar de las radios alternativas, en “campo de disputas de significados: de lucha contra los sentidos unívocos y de puesta en cuestión de la naturalización de los significados” (56). Además, otra de las ventajas de estos procesos de formación y comunicación es su realización en grupo, es decir, no son iniciativas tan solo de una persona, por tanto, hay una gran pluralidad de voces que pueden ser escuchadas. Esta característica de agenciamiento les permite mayor conectividad y fuerza en su mensaje, porque logra tener una continua actitud de rechazo a las prácticas y contenidos de los modelos de comunicación convencionales.

El lenguaje en estas radios hechas por las mismas personas a partir de sus propios imaginarios, rompe con lenguajes hegemónicos, con palabras, términos y expresiones que siempre han estado a favor de los que tiene mayor poder. Sin embargo, estas radios son una

alternativa contestataria de tomar el lenguaje y de acuerdo con los usos y los contextos, que en palabras de Wittgenstein (2004) serían los juegos del lenguaje en sus *Investigaciones filosóficas*, en el que palabras toman significado de acuerdo a una comunidad específica de hablantes, desde la comunidad lingüística.

Por eso su ventaja frente a otras prácticas mediáticas está al articular la oralidad, la palabra, la colectividad y la resistencia. La realización y producción de Radio Sutatenza le apostó tanto a la transformación política, social y cultural desde los usos y contextos del lenguaje.



La comunicación y el compromiso

Este análisis sobre qué tipo de comunicación se hizo en América Latina, llevó a autores como Luis Ramiro Beltrán a mirar la realidad regional bajo conceptos característicos y propios del contexto latinoamericano, para no hacer una simple transposición conceptual de otros países debido a que nuestro contexto está lleno de diversidad y opresión; es decir, desde la comunicación se comenzó a conformar un pensamiento propio, de la misma que se realizó con la filosofía con Enrique Dussel.

Por eso el debate es cómo a partir de un ejercicio de investigación en comunicación en Latinoamérica, que se basó en rupturas y recreaciones de las dinámicas sociales del continente, se construyó una línea de pensamiento que se caracterizó por auto reflexiones con diversas redes a partir de las mediaciones y prácticas cotidianas con una relación de la comunicación con el cambio social, la educación, la Iglesia, la Teología de la Liberación y la filosofía. Este conjunto de hechos y propuestas motivaron a que esta comunidad imaginada recibiera el nombre de escuela latinoamericana de comunicación.

A la vez que se desarrolló un pensamiento propio, también se comenzó a pensar a partir de una comunicación para la liberación, que nos hace responsables por el otro, que a partir de Emmanuel Lévinas (2012)⁴⁵, es la alteridad misma al oír y ver el rostro sufriente del otro, pues:

[...] el que oye el lamento o la protesta del otro es conmovido en la misma centralidad de su mundo: es descentrado. El grito de dolor del que no podemos ver significa a alguien más que a algo. El alguien significado, por su significante: el grito, nos exhorta, nos exige hacernos cargo de su dolor, de la causa de su grito. (Dussel 1980 77).

Al contemplar la alteridad nos encontramos frente a la experiencia de liberación del otro que se encuentra en la injusticia. Y como bien lo resalta el autor brasileño Antonio Sidekum (2005), cuando hablamos del otro en América Latina “no sería una categoría a-histórica o abstracta, sino el que está más allá de un sistema opresor: el oprimido, llámese indio, campesino sin tierra, el marginal de la periferia de los grandes centros urbanos, el desempleado, el pobre del pueblo que clama por la justicia, es decir aquel que nos interpela teórica y prácticamente desde su miseria” (19). Por ello la relación con el otro surge a partir de la bondad, de la justicia y la verdad a partir de una lectura crítica de la realidad y las experiencias de los excluidos.

Es así como el trabajo y la responsabilidad de la comunicación fue responder por el otro, de estar a cargo del que se encuentra exterior al sistema, en este caso afuera de una compleja red de comunicación entre los medios y las prácticas sociales. Entender la comunicación como interacción humana significa incentivar el empoderamiento de los excluidos a través medios de comunicación masivos a partir del diálogo, experiencia que permite un proceso de deliberación pública.

45 “La traducción de este término ha merecido una polémica en el pensamiento hispano. Laín Entralgo ha propuesto el neologismo ‘otredad’ como derivación válida de ‘otro’. Pensadores latinoamericanos siguen la tendencia francesa y acuñan a su vez el neologismo ‘alteridad’ como derivación del latín *alter*...Uno de los pensadores que más ha influido en este pensar de los años 70 es el filósofo francés E. Levinas. Levinas rompe con la tradición filosófica occidental, al introducir en su reflexión las categorías de ‘rostro del otro’, la alteridad como el principio de la filosofía”. (Sidekum 2005 19).

Si seguimos el ideal de Jesús Martín Barbero con las mediaciones, de ir más allá de los estudios sobre los medios de comunicación para articular de una mejor manera la comunicación y la cultura para fomentar las expresiones y las diversas voces de nuestro contexto latinoamericano, se necesita ante todo, identificar a los ciudadanos como emisores y productores de sentido, sin la necesidad de lógicas externas o maquinarias estatales para poder comunicar y mostrar la verdadera forma en que se vive; evidenciar verdaderamente su cultura.

Esto nos lleva a concluir que efectivamente hay una comunidad que se puede llamar escuela latinoamericana de comunicación que comenzó su camino con la legitimación y proclamación de una comunicología de la liberación y educación de la liberación. Con Luis Ramiro Beltrán se re significó la comunicación como un proceso de interacción social democrática “que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación” (Torrico 2009 10). De esta manera el trabajo de la comunicación en la segunda mitad del siglo XX, fue propiciar la transformación de la realidad, transformación que a su vez incentivó el cambio social; la verdadera liberación se originó en los otros a partir de la solidaridad y la comunidad. Recordemos la frase de Leonardo Boff en la apunta a que el verdadero problema no es la Iglesia, sino el pueblo y la humanidad en sí misma. De la misma forma, el verdadero problema no es la técnica de la comunicación, sino las personas, sus vivencias, sus experiencias y sus prácticas sociales.



Bibliografía

- Acción Cultural Popular. *Radio Sutatenza. Programación*. Bogotá, 1969.
- Astrain, Ricardo. *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.

- Banco de la República. “Radio Sutatenza: Puntos de partida para una historia”. *Boletín cultural y bibliográfico* 46/82 (2012).
- Beltrán, Luis Ramiro. *Apuntes para un diagnóstico de la incomunicación social en América Latina: la persuasión a favor del status quo*. Costa Rica, 1970.
- Beltrán, Luis Ramiro. “La investigación en Comunicación en Latinoamérica. ¿Indagación con anteojeras?”. *Investigación sobre comunicación en Latinoamérica. Inicio, trascendencia y proyección*, ed. Luis Ramiro Beltrán. La Paz: Pluar ediciones, 1976.
- Beltrán, Luis Ramiro. “Adiós a Aristóteles: la comunicación ‘horizontal’”. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación* 7 (2007): 12-36.
- Boff, Leonardo. *Textos selectos*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1992.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida*. Bogotá: Celam, Paulinas y San Pablo, 2014.
- Dewey, John. *Democracy and education*. Nueva York: Mac Millan, 1916.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980.
- Franco, F., y López, A. (2011). “Una mirada a las raíces de la comunicación para el desarrollo. Entrevista con Luis Ramiro Beltrán Salmón”. *Signo y Pensamiento XXX/ 58* (2011): 170-177.
- Gallego, Sandra. “Radio alternativa y prácticas de memoria: experiencia del semillero Movimientos Sociales y Comunicación Alternativa”. *Hallazgos* 20 (2013): 49-60.
- García Huidobro, Juan. “Educación liberadora”. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, ed. Ricardo Salas Astrain. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Horkheimer, M y Adorno, T. *Dialéctica de la ilustración*. Fragmentos filosóficos. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

- Marques de Melo, José. Investigación y cultura. *Chasqui* 36 (1990) : 67-72.
- Moragas, Miquel. *Interpretar la comunicación. Estudios sobre medios en América y Europa*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Paz, Martha. *Los cuentos de hadas de Luis Ramiro Beltrán. I ciclo de autor en comunicación de la Universidad Evangélica Bolivariana*. Santa Cruz de la Sierra: UEB, 2007.
- Santamaría, Freddy. “Esplendor, miseria y resplandor de la filosofía analítica. De la analítica al (neo) pragmatismo”. *Estética analítica: entre el pragmatismo y el neopragmatismo*, eds. Porfirio Cardona Restrepo y Freddy Santamaría. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014.
- Sarmiento, Luis y Lima, José. “Acción Cultural Popular en los albores: la filosofía del movimiento pedagógico y la educación popular en Colombia”. *EccoS Revista Científica* 9/2 (2007): 409-433.
- Sidekum, Antonio. “Alteridad”. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, ed. Ricardo Salas Astrain. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Sierra, L. “Inculturación del mensaje evangélico en culturas mediáticas de América Latina”. *Signo y Pensamiento* XIX/37 (2000): 59-68.
- Smith, A. *Comunicación y cultura. La teoría de la comunicación humana*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.
- Torrico, Erick. “Luis Ramiro Beltrán: Por una ‘Comunicología de liberación’”. *Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui* 105 (2009): 8-13.
- Torrico, Erick. “La Comunicología de Liberación, otra fuente para el pensamiento decolonial. Una aproximación a las ideas de Luis Ramiro Beltrán”. *Quórum Académico* 7/1 (2010): 65-77
- Vaca, Hernando. “Procesos interactivos mediáticos de Radio Sutatenza con los campesinos de Colombia (1947-1989)”. *Signo y pensamiento* XXX/58 (2011): 254-269.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2004.



SEGUNDA SECCIÓN

Participación global de la riqueza y no apropiación de la riqueza global

Andrés Felipe López López⁴⁶

[...] basta ser pobre para verse despreciado.

(Platón 1872 104)

Generalmente se dice —es una idea vieja y no es incorrecta desde luego— que democracia es libertad. Pero libertad es posibilidad.

Uno no tiene libertades porque están escritas en alguna parte, por hacer aquello que la ley no le prohíbe. Es todavía necesaria otra cosa: que no se lo prohíba la vida.

Puede que la ley no le prohíba a nadie entrar a la Universidad, pero si se lo prohíbe la vida, si se lo prohíbe la economía, si se lo prohíben los hechos;

de todas maneras, no tiene libertad de educarse. La libertad está en el orden de la posibilidad.

(Zuleta 2008 89-98)

46 El presente texto es resultado de la investigación *Historia y crítica del fenómeno económico y político en Colombia*, código del proyecto 951-12.01-099.

¿Qué es lo que con mayor propiedad permite afirmar que la vida en un país es democrática y justa? La dignidad humana y la igualdad. Y ¿cuál es el mínimo de condiciones de éstas? Respondo, la posibilidad. Hay personas en Colombia, más o menos el 9,1% de la población, que sobreviven en pobreza extrema, según la “inteligencia” del DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística), que no considera como pobre a alguien que resida en una ciudad o una cabecera urbana si percibe alrededor de 7.660 pesos diarios, e, igual de patético, no lo es la que en zonas rurales obtenga 4.600 pesos al día⁴⁷. Según la “inteligencia” de Juan Manuel Santos y del mencionado departamento, de ahí en adelante los seres humanos pueden, en nuestro país, empezar a tener una vida digna. Al parecer “algunas” almas vienen al mundo con un “derecho” que otros hacen inalienable, y es el siguiente: *usted tiene derecho a ser pobre, a sufrir, a vivir en la miseria porque la mezquindad de otros, de empresarios e industriales, de apellidos y castas, es un acto que merece ser aplaudido*. Sin parodias, pero sí, en una transposición poética de la *realidad colombiana* siguiendo en parte a Pablo Neruda en ello, sería así: el diente maligno que hasta ahora ha mordido a muchos, no será extirpado si no porque solo se caiga de la boca del hambre muerta, que es distinta —de hecho— a la condena que el poeta hace a la pobreza en la que le vaticina su expulsión de la tierra como se verá a renglón seguido; a lo que me refiero con seguir al escritor chileno es al parafraseo que de su *Oda a la pobreza* elaboro en orden a argumentar que dicha *realidad* parece haberse fijado como un estado de cosas, para el cual el pobre no tiene más que la espera y la alienación de un reino mejor cuando muera; poema que me permito transcribir completo:

Quando nació, / pobreza, / me seguiste, / me mirabas / a través / de las tablas podridas / por el profundo invierno.

De pronto / eran tus ojos / los que miraban desde los agujeros. / Las goteras, / de noche, / repetían / tu nombre y tu apellido / o a

47 “Una persona no es pobre en Colombia si gana más de \$6.947 diarios”. El colombiano. 16 sep. 2014. Recuperado de http://www.elcolombiano.com/una_persona_no_es_pobre_en_colombia_si_gana_mas_de_6947_pesos_diarios-EFEC_311270; también en: “Si usted gana más de 6.947 diarios no es pobre, dice el Dane”. El País. 5 feb. 2015. Recuperado de <http://www.elpais.com.co/elpais/economia/noticias/si-usted-gana-6947-diaros-pobre-eso-dice-gobierno>

veces / el salero quebrado, / el traje roto, / los zapatos abiertos, / me advertían. / Allí estaban / acechándome / tus dientes de carcoma, / tus ojos de pantano, / tu lengua gris / que corta / la ropa, la madera, / los huesos y la sangre, / allí estabas / buscándome, / siguiéndome / desde mi nacimiento / por las calles.

Cuando alquilé una pieza / pequeña, en los suburbios, / sentada en una silla / me esperabas / o al descorrer las sabanas / de un hotel oscuro, / adolescente, / no encontré la fragancia / de la rosa desnuda, / sino el silbido frío / de tu boca. / Pobreza, / me seguiste / por los cuarteles y los hospitales, / por la paz y la guerra. / Cuando enfermé tocaron / a la puerta: / no era el doctor, entraba / otra vez la pobreza. / Te vi sacar mis muebles / a la calle: / los hombres / los dejaban caer como pedradas. / Tú, con amor horrible, / de un montón de abandono / en medio de la calle y de la lluvia / ibas haciendo / un trono desdentado, / y mirando a los pobres / recogías / mi último plato haciéndolo diadema. / Ahora, / pobreza, / yo te sigo. / Como fuiste implacable, / soy implacable. / Junto / a cada pobre / me encontrarás cantando, / bajo / cada sábana / del hospital imposible / encontrarás mi canto. / Te sigo, / pobreza, / te vigilo, / te cerco, / te disparo, / te aílo, / te cerceno las uñas, / te rompo / los dientes que te quedan. / Estoy / en todas partes: / en el océano con los pescadores, / en la mina / los hombres / al limpiarse la frente, / secarse el sudor negro, / encuentran / mis poemas. / Yo salgo cada día / con la obrera textil. / Tengo las manos blancas / de dar el pan en las panaderías. / Donde vayas, / pobreza, / mi canto / está cantando, / mi vida / está viviendo, / mi sangre / está luchando. / Derrotaré / tus pálidas banderas / en donde se levanten. / Otros poetas / antaño te llamaron / santa, / veneraron tu capa, / se alimentaron de humo / y desaparecieron. / Yo / te desafié, / con duros versos te golpeo el rostro, / te embarco y te destierro. / Yo con otros, / con otros, muchos otros, / te vamos expulsando / de la tierra a la luna / para que allí te quedes / fría y encarcelada / mirando por un ojo / el pan y los racimos / que cubrirán la tierra / de mañana. (Neruda 2005 202-206).

La *mala política* es la que consiste en la postergación, en la parcialización y en la falta de racionalidad. Pongo un ejemplo, en 2014 el presidente en mención lanzó el *Plan de choque* para combatir algunos delitos sin hacer primero un ejercicio de transformación en

las cárceles, que, en el primer semestre del año evocado, llegaban a un 54% de hacinamiento en tanto que la capacidad está excedida por casi 42.000 personas⁴⁸. Y, mucho más grave, la mayoría de los centros penitenciarios se han convertido —lo digo con una metáfora— en *posgrados de delincuencia*, pues bien es sabido que por las condiciones no dignas, insalubres y el reducido nivel de re-educación de las instituciones, hombres y mujeres aprenden mejores *mañas* para la ejecución de actos ilegales, e incluso delinquen desde la misma institución, y algunos de los guardias y funcionarios de ellas se han constituido en intermediarios del mal.

Al ejercicio “político” en mi país lo bautizo así: *política procrastinaria*; no puede desconocerse por ejemplo la belleza de acciones como la de las 10 000 becas para los estudiantes con calificaciones superiores en las Pruebas Saber, o la *Restitución de tierras* que para el caso del Valle del Cauca según los informes de enero de 2015 de la Unidad encargada de la tarea, se han entregado 3185 hectáreas a campesinos que fueron desplazados⁴⁹; pero procrastinar, esto es, aplazar el arreglo a la concentración injusta de la riqueza mientras alrededor del 13% de la población de niños presenta o ha presentado un problema de desnutrición, es una vileza. Dicho sea de paso, porcentaje que en Vaupés alcanza el 34,7%, o en la Guajira que llega al 27,9%⁵⁰ vv, mientras Luis Carlos Sarmiento Angulo arropa con su manta de codicia una fortuna de 16 700 millones de dólares, dinero que no gastará nunca a no ser que quiera —en un futuro turístico hipotético— viajar once veces a la luna con un acompañante y aún le quedarían unos millones para seguir gastando.

No es que no vivamos en una democracia, pero ésta es restringida. Bien había dicho Estanislao Zuleta que no es suficiente con decretarla, es importante “[...] definirla también en términos de la igualdad

48 “Hacinamiento en cárceles de Colombia”. El espectador. 21 may. 2014. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/carcel-de-riohacha-mas-hacinada-del-pais-nuevamente-niv-articulo-493660>

49 *Unidad de Restitución de Tierras*. 2014. Recuperado de <http://restituciondetierras.gov.co/?action=article&id=1702>

50 “El dramático mapa de la desnutrición infantil”. El Tiempo. 19 jul. 2014. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/estilo-de-vida/salud/desnutricion-infantil-en-colombia/14272676>

de posibilidades [...] La igualdad debe ser una búsqueda tanto económica como cultural. Es casi una burla para una población decir que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, si no lo son ante la vida” (2005 38). Lo que quiere decir que las posibilidades, la apertura de la vida sobre la vida misma en términos políticos no solo se escriben y se obligan, sino que se consiguen por una voluntad comunitaria racional. El respeto a la dignidad humana en nuestro contexto es en su sentido pleno, una conquista y no un re-encuentro, pues en el sentido estricto no hemos hecho *Nación*, no hemos construido *Pueblo*, no se ha nombrado a Colombia en una identidad social, sino individual, sea porque heredamos culturalmente de las épocas de la Conquista y la Colonia la idea de sacar provecho de los otros y de buscar el bien individual, porque se le ha cortado el tronco a los árboles que han dado frutos para una sociedad participativa —me refiero a pensadores y buenos políticos—, porque los profesores en todos los niveles han llenado corazones y mentes de egoísmo y la educación ha sido tan mínima que no ha despertado la conciencia a la vida común, o porque los intereses de otros países no han dejado crecer los propios. Véase esto último en su justa luz.

Para la agenda de directores de empresas, organizaciones y gobernantes con una visión decente, esto es, *humana*, de la economía, el tema de la globalización se presenta como una dificultad, y es que el movimiento de inteligencias y capacidades humanas, el tránsito multinacional de tecnología, de recursos y servicios, incluidos dentro de la esfera de la globalización económica, han agregado a las complicaciones de rutina de las organizaciones y gobiernos, otras más apremiantes en orden a la permanencia en los mercados, en el caso de las primeras, y en orden a los tratados y los acuerdos en el caso de los segundos, que bien pueden sintetizarse en las siguientes nociones: incertidumbre, dicotomía de intereses y tensiones culturales y religiosas. La zozobra proviene del hecho de que ya no hay superación total de las crisis microeconómicas —para el caso de las empresas— y macroeconómicas —en el marco político—, sino que toda solución es transitoria. Es una *verdad de hecho* para los problemas que competen a las organizaciones que mientras en las facultades de

Ciencias económicas, administrativas, estratégicas o empresariales se sigue hablando de competitividad, de cómo *jugar* en los mercados y estar a la par, en la vida real, empresarios e industriales, magnates y monopolistas, no quieren vencer a nadie, no quieren competir con algo o alguien, desean más bien, eliminarlo. Luego, ¿cómo puede Colombia crecer en el orden del desarrollo, la equidad y la prosperidad mientras la globalización se ha instalado y hay en ella fuerzas hegemónicas que subyugan y de las que no se puede esperar una racionalidad económica de cooperación, sino de extracción? Todavía más problemático en aras de la comprensión es que si algo ha enseñado nuestra historia es que con o sin globalización, con mercados cerrados o mercados abiertos, abandonados a nuestra suerte o llamando la atención de las multinacionales, la vida de los colombianos siempre ha estado marcada por la zozobra, el riesgo y la inseguridad.

También es hallable el discurso con el cual a estudiantes de Ciencias Políticas, de Derecho, de Economía, se les hace creer que el ejercicio político correcto es el que consiste de forma exclusiva en la consecución de unos objetivos de gobierno previamente planteados, así como los administradores de negocios o de empresas consideran que la buena gerencia es la que se define por la obtención de utilidades, por el cumplimiento de metas. En otros términos, el gobernante que gobierne, la fábrica de galletas que elabore galletas, el transporte que desplace cosas y personas. Y sin más, la vida del ser humano se encoge a ser un engranaje del sistema, y las posibilidades de la existencia se minimizan a ser condiciones de supervivencia. Mientras las empresas, sean pequeñas o multinacionales, se conviertan por sus directores en sedes de búsquedas financieras, el trabajo no tendrá nada de *dignificador* humano.

La identidad de una nación, de un conjunto de ellas que coinciden en historias y cultura, de una organización, consiste en el acto de saber qué es lo que la mantiene unida. Sí hay identidades buenas y malas, estas últimas son aquellas que en lugar de crear un *cuero* nacional, continental e incluso mundial, separan a los hombres con las fronteras que a la vida ponen los intereses individuales desmesurados. Hay identificaciones, adecuaciones del ser humano con su

alteridad genérica que se logran instalar, y otras que se diluyen en el tiempo o que no son reconocidas como tales, otras que fueron decapitadas cuando apenas crecían, y otras que han sido eliminadas, otras que están, pero no han sido conocidas o descubiertas, y otras más que han sido malamente elaboradas.

Quítese ese elemento antropológico identitario y uno nunca podrá decir *este es mi país, mi familia, mi amor, mi pasión, mi contexto, mi continente, mi mundo*. Luego, habría que preguntarse ¿cuál es el átomo de identidad, el elemento reconocible? No puede ser el narcotráfico, la idea de que *el vivo vive del bobo*, no puede ser el desquite y la venganza, mucho menos el *derecho de espada privada* —del que hablaba Thomas Hobbes en su *De cive* (Bobbio 2013 102)— con el que cada uno se defiende y mata al que se le atraviesa o estorba. Si son estos el o los átomos de identidad, Colombia está condenada a morir, no porque el mapa político desaparezca de los libros o no sea ya reconocida por la ONU, sino porque eso será entonces —como en no poca medida lo ha sido— un país de depredadores humanoides.

Quizá hay países que coincidan en características dentro del dominio de la cultura, pero entre uno y otro hay una diferencia, uno y otro tienen algo que comunicar que los contrasta, y esto se basa en que sus sujetos son amantes de las ideas que los regulan de manera comunitaria, cuando éstas en efecto existen; cuando no, lo que cada sujeto ama es su vida parcializada y cerrada, su pequeño mundo privado, solitario, en el que no hay intersubjetividad, sino porque la existencia humana no puede no ser encuentro cotidiano con el *otro*. ¿Qué es lo que comunicamos los colombianos? Violencia, delincuencia, barbarie o creatividad, imaginación, racionalidad, unidad. Que no se malinterprete lo que expongo, no estoy defendiendo nacionalismos, candados políticos o muros diplomáticos; de lo que podamos aprender llenemos con ello los ojos de su luz, de lo que no, porque en nuestra tierra no pueden crecer todos los árboles y germinar todas las semillas, no se obstine la mente y el juicio valorativo en plantar pinos en las arenas del Pacífico. Y es que hay algo más que los objetivos a la hora de explicar lo que pasa en un orden nacional, en una guerra, una huelga, una marcha, una crisis, una lógica homicida, eso

más son sus causas efectivas, tiene su relación con qué se ha violentado, se ha perturbado, se ha afectado, se ha contradicho, se ha ignorado, se ha postergado, se ha desplazado, en la fundación de la organización social; las naciones no nacen por el establecimiento de un orden patriótico, la bandera, el escudo, el himno, nacen más cuando se ha constituido un orden identitario justo, que conjunta y vincula las voluntades a unos fines que abrazan a todos en la consecución de la autodeterminación, de la plenitud y la felicidad.

La identidad es un conjunto duro, una mónada con ventanas transnacionales; la dispersión, por su lado, es un conjunto blando en el que entra y salen enfermedades y en el que no se sabe a lo que se pertenece. La manera de observar ese primer conjunto, y verificarlo, es si en un orden social hay un comportamiento, un recurso racional, una capacidad que al ser quitada se destruye toda la unidad; en este orden de ideas, una conducta, un recurso mental, o una potencia que sean destructivas no son fuerzas unificadoras, sino por el contrario, divisoras; es decir que si un pueblo se caracteriza por tener una habilidad notable para matar, ese pueblo no posee una fuerza monadológica, conjuntadora, sino disgregante. Esto no quiere decir que aquel país que se construyó desde una cierta identidad tenga que ser así para toda la historia, antes bien, hay ciertos momentos históricos de la vida de las naciones en los que sus ciudadanos, sus sujetos, frente a la necesidad de atender nuevas exigencias, otros problemas sean especulados o insospechados, deben tener la siguiente capacidad: *ser* de nuevo, empezar otra vez.

Un pino sembrado en las arenas del Pacífico, por ejemplo, consiste en lo obtuso de recibir como un sifón abierto toda la corriente ideológica y mercantil de los procesos de globalización económica; lo anterior tiene un daño colateral en tanto que no solo se perturban empresas, fábricas, poblaciones, ciudades, sino que se atraviesan los países con la idea de instalar una forma hegemónica de pensar y de hacer que termina por herirlos, en concreto, en un tema tan vital como el empleo, en tanto que las tipologías actuales de contratación, o mejor de subcontratación, que llevan internas la motivación de acumulación por parte de propietarios, más la búsqueda de reducción en los costos de producción, deja a la gente cesando, la deja sin trabajo. Así,

la falta de reflexión moral en la orgía del hacer y hacer, en el desenfreno de vender y vender, de llevar a los mercados mucho más de lo que necesitamos, además del agotamiento biológico de la tierra, resulta en un problema social; no solo político y económico puesto que la vida de los hombres se desplaza del campo de la plenitud, al de la sobrevivencia. Se ha concebido, además, que la sustentabilidad de una empresa, de una nación, depende de las utilidades, de las capturas financieras y no, como debería ser, del gusto o el desagrado de las personas por el trabajo y del amor o el odio por su país.

Para el caso colombiano —y encuéntrese explicado aquí cualquier organización o conjunto de hombres que vivan un devenir parecido— no es suficiente con cambiar las estructuras externas, las estrategias, los proyectos, hace falta refundarse desde adentro de la vida consciente de las personas. Hace falta terminar un modo de vida autodestructivo y hacer nuevas las cosas, hacer otra forma de vida. Uno de nuestros dramas es haber entendido mal la cuestión política; nótese cómo se piensa que los asuntos públicos, que la vida común —además de creer que se limita al acto electoral— es un orden que refiere en exclusivo a los cargos gubernamentales o estatales; esta interpretación nociva se la ve tanto en aquellos que ocupan dichos oficios, como en los que atienden y reciben sus ejercicios. Muy por el contrario, entiendo que una decisión política es aquel acto en el que tanto el sujeto de la acción como el objeto o el ser al que se dirige están involucrados monadológicamente.

Regreso a la globalización; no pueden adoptarse los modelos externos no porque no sirvan, de hecho, a otros han sido útiles, sino porque el precio que debemos pagar por asumirlos es muy alto en tanto que las realidades aquí son diferentes. El problema es que no se somete a debate intelectual, al diálogo racional, solo al legal, la interacción con otra economía; simplemente uno tiene que someterse a la casa matriz, al globalizador activo, que, en términos reales, aprovecha y extrae, no construye. Hay un mínimo de sentido común que bien está anotado en la Sagrada Escritura: *no se puede servir a dos señores, porque amando a uno se desprecia al otro*; lo anterior explica lo que ocurre: cuando desde el marco político se piensa en

hacer lo que se pueda —o menos de lo que se puede en nuestro caso— para responder a un problema, y a la vez —hiriendo la cohesividad interna— se intenta crecer hacia afuera y, peor, se contribuye al desarrollo de contextos externos ya bien edificados mientras le cortamos las ramas al único árbol que tenemos, es igual a ver que un mendigo regala sus monedas a un magnate. ¿Cuánta globalidad —en el significado que he dado aquí— hay en cada uno? y ¿cuánto de ciudadanos autónomos, amantes de su país? Estas interrogaciones se responden con otras: ¿Nos duele lo que le pasa a hombres y mujeres, sufrimos con los niños, nos angustia la pobreza? O simplemente vamos por la vida cerrándonos los ojos y llenando la mente con tonterías para no preocuparnos. Y es que si uno se pone en la tarea de observar y señalar las esferas en las que la globalización salvaje se fenomeniza con su mazo de golpes, encuentra que éstas son: la economía, la política, la cultura y la vida humana cotidiana, como ya indiqué, por ejemplo en el empleo. Este último —a la luz de una taxonomía— es una especie común a las cuatro dimensiones anteriores. Lo que deseo mostrar en el marco en el que estoy es que las decisiones de políticos y empresarios en no pocos casos están más motivadas por responder a las demandas de los mercados internacionales que por el desarrollo de la humanidad con la que comparte su país.

Resalto una idea ya esbozada: no estoy diciendo sin más que la globalización sea despreciable, a lo que me he querido dirigir empero, es a mostrar que no es buena por sí misma. Es positiva puesto que la libre circulación de capitales materiales e intangibles, de bienes y de personas impulsa el crecimiento económico y evita la creación de bloques comerciales rivales de los cuales emergen, cuando en efecto existen, trabas a los tratados de cooperación regional y mundial e impedimentos para la independencia económica de los países. Es maligna cuando una nación impone, bajo la amenaza de la clausura para futuros acuerdos, una lógica del aprovechamiento rapaz sobre un país con menores capacidades de comercio e interacción, o cuando en este mismo escenario, es la elite política de una nación la más ansiosa por firmar una desventaja. En tales procedimientos no hay justicia global porque en la *afirmación* de una soberanía nacional o

regional por sobre otra, se *totalitarizan* las condiciones y no se participa a los otros del bienestar y el avance, como tendría que ser si la lógica estuviera iluminada por una postura ética. Ya se entiende desde Aristóteles (2004) que la política y la ética son inseparables.

Paso a otro punto dentro del mismo marco de referencia que traigo, es el referido a la tensión entre neoliberalismo e intervencionismo. Ambos ejercicios se encuentran, parece una paradoja, al interior de las prácticas globalizantes económicas. De esto la Unión Europea es un caso, en tanto que aun siendo un acuerdo de regionalización, después de la crisis de algunos países altamente desarrollados en 2008, tuvo que emprender acciones de intervención en cada una de las soberanías que sumadas la conforman para mantener vigente la aprobación de los respectivos parlamentos; lo que indica que un bloque creado bajo preceptos neoliberales está a su vez llevando a cabo prácticas de intervención concretadas en sus países miembros, para regular el funcionamiento de los factores económicos internos de cada uno, que son los que consolidan la estabilidad de la unión. Frente a lo que mencioné en el párrafo anterior, la afirmación —palabra que subrayé— y no la participación, se muestra como nuevo imperialismo, o mejor decir, como un *totalitarismo de las conciencias*, porque su martillo se ve perfectamente expresado en que no es solo la realidad económica la que viene a ser fijada, y no acordada, sino que su azote también está dirigido a la cultura. En otras palabras, no solo se arbitran políticas, sino formas de la vida misma de los pueblos, como la mentalidad o la idea de las economías rentistas por parte de empresarios e industriales, que como *hampones asociados* —y esto ocurre en todo el mundo— no es que no generen empleos sus fábricas y sus procesos, pero al generarlos los salarios que pagan son cada vez menores. Lo anterior es el neoliberalismo llevado al cenit del egoísmo; es muy parecido a lo sucedido durante el denominado proceso de *industrialización espontánea* en Colombia previo a la Segunda Guerra Mundial, e incluso antes sobre el final del siglo XIX donde por ejemplo el presidente Rafael Núñez, desde 1880, eleva las tarifas aduaneras para proteger la industria artesanal interna y Rafael Reyes en 1905, también presidente de la República, acentúa el proteccionismo a la industria y da toda clase de

subvenciones y apoyos a los empresarios, pero no a los asalariados, a los empleados, al trabajador: es muy paradójico, nótese cómo la política económica en Colombia ha estado marcada por una contradicción; es liberal en tanto que incentiva la propiedad individual de los medios de producción, neoliberal porque se opone al crecimiento económico nacional si no es a través de relaciones transnacionales, y es intervencionista porque a la vez ha abrazado al empresario dueño de los medios con una cobija de caricias, con las que le ha dado el permiso de usufructuarse de lo que deja de pagar a sus empleados de forma justa.

Dejó en vilo la llamada *industrialización espontánea*: todavía en 1929 el desarrollo fabril comparado con el Reino Unido o Estados Unidos era muy incipiente; la naturaleza del sector exportador en el que el predominio de unidades familiares productoras de café era sólido, por un lado, derivó en la aparición de una capacidad mercantil interna que demandó la instalación de industrias para el consumo corriente, y la crisis de la economía mundial para esa fecha hizo de protector no especulado, y el crecimiento de la demanda de materias primas y combustibles —que venía desde la independencia de los países latinoamericanos y la Revolución Industrial— por parte de los países en crisis, re-potencializaron este proceso; pero, por otro lado, y lo que sigue es lo desafortunado, precisamente por cómo se dieron tales cosas, se creyó desde ese momento, sumado a la mala herencia de la Colonia, en la economía de hacendados, oligopólica, de *apellidos ricos, de familias con dinero*, que terminaron permeando la mentalidad política, o que incluso la han comprado, y se ha elaborado un olvido generalizado del que no tiene haciendas, ni apellidos, ni familia con dinero; se ha golpeado al empleado.

No es necesario ser marxista, haber hecho estudios de economía, para darse cuenta de que ese usufructo, la acumulación aberrante, no es ganancia por productividad, no se debe a la tecnología y la automatización, y que las economías no sufren por deficiencia de generación de riqueza. La pobreza es un drama causado por la mezquindad de los hombres. De este modo la democracia, si no se la entiende solamente desde el acto electoral, es imposible de ser sostenida, porque la inteligencia implícita a la dominación por competencias económicas crea

estados de inequidad. *Si la globalización se entendiera y se practicara como participación global de la riqueza y no como apropiación de la riqueza global* —permítaseme resaltarlo— la lucha contra la tragedia de la pobreza no estaría sustentada en las limosnas de magnates, en colectas, en funciones esnobistas de las reinas universales de belleza —algo podría ser más estúpido, “universal” y no hemos llegado, sino al faro de plata que tenemos junto a la casa—.

Dejemos de ser tan “educados” o tan tontos, basta de decirle a los monopolistas *doctores, señor, jefe, don*; ellos son agentes del mal, *individuos sulfúricos*, porque está comprobado —como corrige Melquíades a Úrsula Iguarán la esposa de José Arcadio Buendía en *Cien años de Soledad* (García Márquez 2007 15)— que los demonios tienen propiedades sulfúricas. Sus cerebros son tan pequeños que no se dan cuenta que contra sí mismos van cuando aseguran que millones de personas no tengan más ingreso que el de supervivencia, porque esos millones de hombres son a su vez que empleados, consumidores. Los Estados en lugar de arbitrar otros países, y los gobernantes de éstos en vez de dejarse arbitrar, que ejerzan el poder para obligar a tales agentes a participar la riqueza, en espera de que mueran y con ellos duerma el sueño de la muerte su mal o en la espera del tiempo que se necesita en la restauración moral del mundo llevada a cabo por una educación para la libertad y la conciencia pura, en la que no se necesita legislar la igualdad porque se encontrará inmanente a cada hombre. El punto de origen gravitacional de las intenciones económicas no puede seguir siendo la riqueza de *unos* países, sino el ser humano general; las motivaciones de esas intenciones deben ser fuerzas centrifugas, para que el lote de vida que cada uno hereda al nacer no sea arrebatado por unos que quieren más del reparto justo.

La política y la economía son metas lógicas, no fines destructivos. Los mercados, posibilidades de acceso, no *logias* de riqueza en los que solo pasean ricos; la estética de la globalización, información para que el hombre sepa qué respuestas hay a sus necesidades; empresarios y propietarios ampliando las esferas de acción de sus organizaciones no solamente para lucrarse, sino para proveer más empleo digno; gobiernos cooperando unos con otros; personas con

la suficiente piel, con la conciencia extendida hasta la capacidad de dolerse por otros y crear nuevos mundos, porque tal y como dijo Mario Vargas Llosa en su discurso de recepción del Premio Nobel “el mundo está mal hecho”⁵¹, y esto se ve en la idea que regula los actos económicos en su mayor proporción, que es la de hacer contubernios entre fuerzas hegemónicas de dominación internacional, capitalismo neoliberal, funcionarios de administración o de gobierno y medios de comunicación, más la formación de la circularidad blindada de la riqueza como un conjunto de demasiado para pocos, fenómenos con los que se sanciona que la gente siga viviendo en una guerra perpetua.

¿Por qué unos países prosperan y en Colombia vamos lento? Por prosperidad entiendo que todos puedan beneficiarse del crecimiento de la economía —que, según lo indicado en enero de 2015 por Mauricio Cárdenas Ministro de Hacienda y Crédito Público, fue en 2013 y 2014 de 4,7% en términos de PIB real—; es decir, que sea evidente la mejora de la felicidad en tanto que se van reduciendo las angustias propias de estados de pobreza. Por no suceder lo anterior es que juzgo que en Colombia las cosas no muestran síntomas de mejoría en tanto que el Gini —que mide la concentración del ingreso— pasó en Colombia de 0,48 en 1990 a 0,52 en 2012, teniendo en cuenta que un Gini igual a 1 indica concentración total. Entre los mismos años el 10% de la población más pobre del país pasó de recibir 1,2% del ingreso total a recibir 0,8%, mientras el 10% más rico aumentó su participación de 45 a 52%, y los indigentes, con ingresos menores a US\$1,25 diarios, aumentaron de 8 a 9% de la población. Stiglitz (2012) denuncia que la realidad de Estados Unidos, cosa que me parece explica también fenómenos que en Colombia se viven, ha estado marcada por una especie de acuerdo —tácito o sobrentendido, le agrego a Stiglitz— entre la clase alta y el resto de la sociedad, con la siguiente idea —también al parecer implícita—: *nosotros* —se refiere a la clase alta— *proporcionamos empleos y prosperidad, y ustedes* —es decir el resto de la sociedad— *permitan que nos llevemos nuestras bonificaciones. Todos ustedes se*

51 *Nobel Prize*. 7 dic. 2010. Recuperado de http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2010/vargas_llosa-lecture_sp.pdf

llevan una tajada, pero nosotros —los ricos— nos llevamos la mayor parte. Sin embargo, ni siquiera es esto lo que sucede en sensu stricto, porque lo que la clase alta ha aportado al resto de la gente es angustia e inseguridad, en tanto que —y he aquí otro subrayado sobre la *prosperidad*— la mayoría de los colombianos no se han beneficiado con mayores y mejores posibilidades de empleo, mucho menos con mejores ingresos, de tal crecimiento enunciado.

Además de la serie de razones estadísticas expuestas, hace falta organizarse, tener una manera de vivir diferente a la inactividad política propia de individuos que piensan en solucionar su problema particular. La dispersión característica de nuestra historia nos define como hombres encerrados en los barrotes de la propia supervivencia. Estanislao Zuleta (2005) interpretando a Marx, explicó que en el proceso de producción capitalista en el que prima el rendimiento y la venta, y no —agrego— la dignificación del hombre por el trabajo, el ser humano pierde la inteligencia del proceso que lleva a cabo, no sabe ni siquiera lo que hace, ni las justificaciones para hacerlo, no se ve, antropológica y psíquicamente, realizado a sí mismo en las horas que dura su jornada. Lo mismo pasa en varias dimensiones de la educación, en tanto que una masa adiestrada, conforme, acobardada, que no busca sino la obtención de certificados ha perdido el sentido más genético de la misma: la verdad de todas las regiones que componen el ser. Entre la mayoría de profesores, y de los estudiantes, hay un miedo a las utopías, a la creación de nuevos mundos, a la transformación de nuestra sociedad. Pero si no es en los Colegios y en las Universidades, en los salones de clase, en las conversaciones, donde se generan ideas que regulen la vida de los hombres con mejores motivaciones, entonces ¿Cuál es el lugar, y cuál es su momento? Si la ética que gobierna las almas es tan simplista, formulada en *mí casa y yo, la mascota y yo, mis cosas y yo*, sin racionalidad por las tragedias humanas, nosotros mismos nos hacemos *aparatos*, y no sujetos. Si una empresa prohíbe a sus empleados el consumo de artículos de otra organización porque es su competencia, qué altura de razón, de conciencia, es la que hay y con la que vivimos. Si no se está en posesión de la libertad para la autodeterminación nada se puede hacer.

Con una genialidad notable —con esto refuerzo lo dicho hasta aquí— Muhammad Yunus (2010 xvi) describió con una metáfora que los pobres son personas bonsái, árboles que en su morfología están destinados a ser grandes, pero que han sido sembrados en un espacio tan pequeño que no permite que sus raíces crezcan y por tanto que su altura aparezca; esto son los pobres, personas a las que se les ha anulado la vida de lo posible y que no tienen más opción que un *recipiente* mínimo de existencia; esto es el hombre al que le han enseñado que la inteligencia es un instrumento que solo sirve para hacer otros instrumentos, en el que la vida de conciencia está tan diezmada por la mala educación, que su espacio de expansión y de libertad no es más grande que la maceta de un bonsái⁵².

Subrayo lo anterior de la siguiente manera: nuestra situación, nuestra vida, la historia, no es delegable, *no se procrastina*. Estas dos repeticiones de *Cien años de soledad* que es nuestra historia, nuestra edad, nos han mostrado que los colombianos estamos abandonados a nuestra suerte y que, por tanto, dicha suerte nos pertenece porque la construimos nosotros. Y si no queremos sufrir la extensión de la guerra en otras modalidades peores o iguales de sádicas, nuestra potencia racional debe aparecer en la fundación de una ética para iguales. ¿Cómo se verifica ésta? Veámosla en su ausencia: según el informe publicado en el *Washington Post* por la Confederación Sindical Internacional (CSI o ITUC por sus siglas en inglés), que lucha por los derechos laborales en todo el mundo, a 2014 Colombia es el peor país de Suramérica con referencia al respeto por los trabajadores⁵³, puesto que, como lo dije ya desde el inicio, aunque están especificados

52 Transcribo a Yunus: “Para mí, la gente pobre es como los árboles bonsái: cuando uno siembra la mejor semilla del árbol más alto en una maceta pequeña, obtiene una réplica de ese árbol, pero en pequeño, de solo unas cuantas pulgadas de alto. No había nada malo con la semilla sembrada, pero la cantidad de tierra que se le dio para crecer era inadecuada. Los pobres son gente bonsái. No hay nada equivocado con sus semillas, pero la sociedad nunca les dio una base suficiente para crecer. Todo lo que se necesita para sacar a los pobres de la pobreza es crear un entorno que les permita desarrollarse. Tan pronto los pobres puedan liberar su energía y creatividad, la pobreza desaparecerá rápidamente” (2010 xvi).

53 “Colombia es uno de los peores países para trabajar”. Semana. 12 sep. 2014. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/colombia-es--uno-de-los-peores-paises-para-ser-trabajador/388902-3>

algunos derechos en la legislación, los trabajadores están expuestos a regímenes autocráticos y labores injustas, piénsese en McDonalds que —no solo aquí, sino en todo el globo— exprime a la gente con jornadas muy largas, una densidad de trabajo insostenible y unos salarios pusilánimes.

Es muy probable que al lector le parezca que lo que se escribe aquí es una excentricidad, y si en realidad lo es por haberme *ido lanza en ristre* contra los enemigos de la paz, el sufrimiento humano no lo es, y mucho menos el causado por “hombres” a otros hombres a través de la condena a la pobreza. Mi tesis es que la poca transferencia de beneficios, la indignidad de una vida en la miseria, la poca atención al problema, la concentración depravada de la riqueza que según como informaba el mismo Yunus en 2008 (2008 22) llegaba a la absurdidad de tener un 60% de la población del mundo viviendo con el 6% de la renta mundial, en tanto que la mitad de los habitantes del globo viven con 2 dólares al día o menos, y 1000 millones con menos de uno, son causados por la falta de bondad, esto es, por un egoísmo sin límites, que emerge de malas constituciones de significado dado al mundo y a la vida, son motivaciones intencionales; el mundo tal como está hecho, está de tal o cual manera porque hemos sido nosotros los que lo hemos construido así; a la base de todo sistema, de toda política y de toda acción hay una inteligencia, sea consciente o contaminada, es una inteligencia humana. Así lo muestra, si nos vemos avocados a poner un caso, el patrón que hay detrás de los precios de los bienes y los servicios, en tanto que no solo dependen de la relación entre la oferta y la demanda, sino también de juegos financieros y especulaciones hechas por parte de propietarios de grandes capitales, lo que resulta en una dificultad más para los gobiernos en el intento de cubrir las necesidades de la gente. En este punto me doy el permiso de transcribir al poeta John Donne tal como lo cita Ernest Hemingway en su novela *Por quién doblan las campanas*, del que. en efecto, el segundo toma el título para dicha obra:

Ningún hombre es en sí equiparable a una Isla; todo hombre es un pedazo del *Continente*, una parte de *Tierra firme*; si el *Mar* llevara lejos un *Terrón*, *Europa* perdería como si fuera un *Promontorio*... como

si se llevara una *Casa Solariega* de tus *amigos* o la *tuya propia*. La *Muerte* de cualquier hombre me disminuye, porque soy una parte de la *Humanidad*. Por eso no quieras saber nunca por quién doblan las campanas; ¡están doblando por ti...! (Hemingway 1991 13).

He escrito lo anterior, porque tal altura de conciencia es la que a los hombres en nuestro país y a los ciudadanos del mundo en general, nos hace falta. No trato de descalificar la producción de bienes y la transformación de la materia en servicios y productos, porque, dicho sea de paso, tal cosa ha proveído a los seres humanos mejores formas de estar en el mundo; pero lo que sí ataco es el hecho de que tales rendimientos económicos estén pensados para algunos, y no para todos. La *Economía de lo posible* o *Economía de la posibilidad* que reclamo aquí, consiste en la oportunidad, en la eliminación de los márgenes y de los obstáculos para la integración de los seres humanos en un mundo común. La solución a la pobreza, a la injusticia, a la *mala política*, a la inequidad, está ausente no porque no pueda ser formulada y puesta en ejercicio, sino porque no se la busca. Relegar la pobreza a los museos como también dice Yunus (2008) no es irrealizable, solo hace falta llevarlo a cabo; así como se ha construido un mundo dividido y en constante tensión de destrucción, tanto más podrá hacerse uno por un trabajo de transformación social bien orientado. Ya Estanislao Zuleta (2005 38) había afirmado que no debemos asumir una definición negativa de libertad, como en la idea de que “es todo aquello que no nos prohíban”, sino que antes bien, debe asumirse una definición positiva de la misma: “es aquello que la vida nos permite hacer”, y lo que nos permite, y me atrevo a decir, *nos pide* para hacer frente a la demencia humana, es precisamente una forma de vida nueva.



Bibliografía

- Aristóteles. *Ética Nicomaquea * Política*. México: Porrúa, 2004.
- Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México D.F.: Fondo de Cultura económica, 2013.
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Colombia: Grupo Editorial Norma, S.A., 2007.
- Hemingway, Ernest. *Por quién doblan las campanas*. Chile: Editorial Andrés Bello, 1991.
- Hobbes, Thomas. *LEVIATHAN, sive De Materia, Forma, & Potestate CIVITATIS ECCLESIASTICAE ET CIVILES*. Ámsterdam: Joan Blaeu. 1668.
- Neruda, Pablo. *Odas Elementales*. Santiago: Pehuén Editores, 2005.
- Platón. *Obras Completas, Tomo 8*. Madrid: Biblioteca filosófica de Medina y Navarro, 1872.
- Stiglitz, Joseph. *El precio de la desigualdad. El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*. Barcelona: Taurus, 2012.
- Yunus, Muhammad. *Empresas para todos. Hacia un nuevo modelo de capitalismo que atiende las necesidades más urgentes de la humanidad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2010.
- Yunus, Muhammad. *Un mundo sin pobreza*. Madrid: Ed. Paidós, 2008.
- Zuleta, Estanislao. (2005). *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2005.
- Zuleta, Estanislao. *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos*. Bogotá: Hombre Nuevo Editores, 2008.

Espiritualidad y trabajo en la posmodernidad, ¿cadenas o libertad?

Rodrigo Varela Olaya

*Entonces, dijo el labrador: Háblanos del trabajo.
Y él respondió, diciendo:
Trabajáis para seguir el ritmo de la tierra y del
alma de la tierra.
Porque estar ocioso es convertirse
en un extraño en medio de las estaciones y salirse
de la procesión
de la vida, que marcha en amistad y sumisión
orgullosa hacia el infinito*

(Gibran 2000 11)



Introducción

El presente escrito realiza una revisión de los procesos de deshumanización del trabajo en la posmodernidad, pone en contexto la realidad económica mundial y los hilos del poder que la tejen. Efectúa una revisión de las buenas y malas noticias de la pre modernidad, la modernidad y la posmodernidad, cuestiona cómo el hombre posmoderno se enajena de manera voluntaria y cómo para poder rescatar su esencia de hombre como tal, debe hacer un alto en el camino y regresar a las fuentes de la pre modernidad⁵⁴ para encontrar respuesta en las grandes tradiciones espirituales y así hallar el sentido del trabajo en su mundo actual.

54 Los conceptos *pre moderno*, *moderno* y *posmoderno* no obedecen a la conceptualización filosófica de la muerte de los metarelatos sino que por el contrario este enfoque conceptual compete al compendio teórico del filósofo Norteamericano Ken Wilber quien acuña las formas de comprensión de estas etapas históricas de la humanidad desde las buenas y malas noticias que cada una de ellas produjeron en la humanidad.



Economía, crecimiento y calidad de vida, ¿y eso para quién?

Esto me lleva a una de las tesis centrales de este libro: aunque pueda que intervengan fuerzas económicas subyacentes, la política ha condicionado al mercado de forma que favorezca a los de arriba a expensas de los demás.

(Stiglitz 2012 34)

Esto dicen las cifras del Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE al referirse al empleo en el año 2015: mientras que entre el cuarto mes y el sexto mes del año 2014 y el mismo periodo de 2015 se produjeron 67.000 empleos formales, la informalidad creció más del doble con 152.000 nuevos puestos informales. ¿Qué fenómeno está creando esto?

Según este departamento, la informalidad, la cual tiene como referente a todos los ocupados en una familia sin remuneración, asalariados o peones en compañías de cinco personas o menos, trabajadores sin remuneración en factorías de otros hogares y trabajadores por cuenta propia en locales de hasta cinco personas muestran una tendencia a crecer en número los trabajos informales.

Es decir, la informalidad crece y disminuyen los puestos de trabajo formalizado como panorama nacional e internacional, todo esto

lleva al consenso generalizado de que los sistemas económicos y la política no han logrado subsanar dicha brecha. Debo decir en aras de la conceptualización que los trabajos que llaman formalizados a nivel mundial hacen referencia a empleos a término definido (diez meses al año en el mejor de los casos), o de otro lado empleos de mano de obra terminada, es decir; empleos que tienen unos objetivos y metas que se deben cumplir y una vez logrados termina el trabajo, todo lo anterior llamado “formal” no garantiza a los trabajadores garantías pensionales en el transcurso del tiempo ni demás beneficios propios de un trabajo indefinido.

Los expertos en temas económicos y políticos como el nobel Joseph Stiglitz plantean un panorama sombrío, culpan en primer lugar a los gobiernos y sus sistemas políticos pues no han podido generar unas políticas equitativas para sus poblaciones que permitan el desarrollo de sus posibilidades, o como diría otro nobel de economía Amartya Sen: el desarrollo de su “agencia”. ¿Cómo podemos relacionar estas dos categorías de análisis (política y economía) en este planteamiento?, retomo lo escrito por Stiglitz en su libro *El precio de la desigualdad*, al respecto dice:

Los fallos de la política y la economía están interrelacionados, y se potencian mutuamente. Un sistema político que amplifica la voz de los ricos ofrece muchas posibilidades para que las leyes y la normativa y su administración se diseñen de forma que no solo no se protejan los ciudadanos corrientes frente a los ricos, sino que enriquezcan aún más a los ricos a expensas del resto de la sociedad. (34).

Dicho autor plantea, además, que gran parte de la desigualdad es *atribuible al sector financiero y a las grandes empresas* y, que una parte de su labor ha sido condicionar las opiniones de las comunidades en general en el sentido de hacer creer que ofrecen beneficios y que las políticas en general favorecen el grueso de la población.

Como se argumenta al principio de este escrito, el trabajo a tiempo completo disminuye drásticamente, muchos de estos trabajadores renuncian a seguir buscando empleo, puesto que las oportunidades encontradas no satisfacen las expectativas esperadas. En países

industrializados por ejemplo, hay un seguro de desempleo que como mínimo cubre 6 meses de vacancia, aunque las referencias de garantía de ingresos a los vacantes tienen muchos reparos. En Colombia con la ley 1636 de 2013 se consolida un estatuto jurídico que protege al vacante, pero debe tener ciertos requisitos que en nuestro país cerca de 73.000 colombianos que pierden su trabajo al mes no pueden cumplir⁵⁵. Esto nos indica que de un día para otro un número considerable de personas pierden la fuente principal de su ingreso, sin poder acceder a mecanismos que les permitan tener recursos para cumplir con sus obligaciones como son: la vivienda, los servicios públicos, la salud y el mercado, entre otros. Como se observa, los requerimientos sobrepasan las posibilidades de muchos de los desempleados que existen hoy en Colombia y que ven pasar los días sin posibilidades de recibir ayuda del Estado colombiano.

Este fenómeno económico y político que favorece a pocos acrecienta la desigualdad entre los habitantes de un territorio, dicha situación es analizada por los expertos con una medida acordada por la comunidad científica denominada *coeficiente de Gini*. Para ilustrar como funciona se parte del presupuesto de repartir los ingresos en proporción a la población existente, ejemplo el 30% de la población más pobre recibe el 30% de los ingresos de la nación allí el coeficiente de Gini sería igual a cero (0). Pero si todos los ingresos fueran

55 cDe la ley 1636 de 2013 la cual crea mecanismos de protección al cesante véase Capítulo IV artículo 13.

“*Requisitos para acceder a los beneficios*. Podrán acceder a los Beneficios del Mecanismo de Protección al Cesante, los desempleados que cumplan las siguientes condiciones: 1. Que su situación laboral haya terminado por cualquier causa o, en el caso de ser independiente su contrato haya cumplido con el plazo de duración pactado y no cuente con ningún otro, o no cuente con ninguna fuente de ingresos. 2. Que hayan realizado aportes un año continuo o discontinuo a una Caja de Compensación Familiar durante los últimos tres (3) años para dependientes y dos años continuos o discontinuos en los últimos tres (3) años para independientes. 3. Inscribirse en cualquiera de los servicios de empleo autorizados, pertenecientes a la Red de Servicios de Empleo y desarrollar la ruta hacia la búsqueda de empleo. 4. Estar inscrito en programas de capacitación en los términos dispuestos por la reglamentación que expida el Gobierno Nacional. 5. Adicionalmente, si ha realizado un ahorro al mecanismo de protección al cesante por un mínimo del 10% del promedio del salario mensual durante el último año para todos los trabajadores que devengan hasta dos (2) SMMLV, y mínimo del 25% del promedio del salario mensual durante el último año, si el trabajador devenga más de 2 SMMLV podrá acceder al beneficio monetario de que trata el artículo 12 de la presente ley”.

a parar a la persona que está en el lugar más alto de ingreso de una nación el coeficiente de Gini sería igual a 1, esta sería la desigualdad perfecta. Comunidades como Alemania o los países bajos tiene un coeficiente de Gini menor de 0.3, en Colombia por ejemplo el coeficiente Gini para 2014 fue de 0.538, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE explicaba por ejemplo que una persona, al tener un ingreso por encima de 211.807 pesos al mes, supera la pobreza. Así, un hogar de cuatro miembros, deja de ser pobre si recibe más de 847.228 pesos mensuales.

Este panorama que solo favorece a los más fuertes y que hace que se legisle solo para favorecer a la clase gremial y dirigente del país y, que en tal sentido solo busca el beneficio de unos pocos hace que el coeficiente antes mencionado tenga tendencia a subir y en ese sentido el poder se usa solo para mantener posiciones económicas y políticas ventajosas. Por ello, es importante retomar el texto *El precio de la desigualdad* el cual hace alusión a la teoría económica predominante así:

La teoría que llegó a imponerse, a partir de la segunda mitad del siglo XIX y que sigue siendo dominante se llama *teoría de la productividad marginal*; quienes tenían una mayor productividad recibían unos ingresos más altos, lo que venía a reflejar su mayor contribución a la sociedad. Los mercados competitivos que funcionan según las leyes de oferta y demanda, determinan el valor de la contribución de cada individuo. Si alguien posee una cualificación poco común y valiosa, el mercado le recompensará generosamente, debido a la mayor contribución y a la producción. Si carece de cualificación, sus ingresos serán menores. (77).

Queda por fuera de esta ecuación otro factor determinante y son las políticas de gobierno que no regulan el mercado y dejan que los especuladores, los tratados multilaterales o mal llamados de “libre comercio” y las prácticas fraudulentas de los gremios económicos pululen y hagan de las suyas con los usuarios de sus mercados.

Lo expuesto anteriormente es, a grandes rasgos, el reflejo del contexto en el cual los trabajadores de la posmodernidad deben jugar a ganarse la vida. ¿Pero ganarse la vida a costa de qué? En el siguiente apartado se realiza una revisión del fenómeno humano, la espiritualidad, el consumo y el trabajo.



Economía y espiritualidad, ¿será posible el diálogo?

Las empresas no solo producen bienes y servicios, sino también deseos de tener esos bienes. Estos no satisfacen una necesidad innata y ni siquiera podían ser imaginados por la mayor parte de los consumidores antes de ser inventados”.

(Galbraith 2004 24)

Se puede inferir de lo anteriormente expuesto que un mínimo de la población tiene casi la totalidad de los ingresos del planeta ¿Hay suficiente para compartir? Y, en ese orden de ideas ¿qué será suficiente? Estas preguntas, en un modelo económico regido por los economistas y políticos sería que el desarrollo económico medido por sus ingresos y consumos nunca será “suficiente”, sabemos también que el “desarrollo” se mide por la cantidad de combustible (energía, gas, petróleo entre otros) que consume un territorio y como este tiene una relación directa con el calentamiento global. Esta mirada del desarrollo es cuestionada por el premio nobel de economía E.F. Schumacher en su libro *Lo pequeño es hermoso*:

Encontramos, por tanto, que la idea del crecimiento económico ilimitado, hasta que todos naden en la abundancia, necesita ser cuestionada seriamente por lo menos en dos aspectos: la disponibilidad de recursos básicos y, alternativa o adicionalmente, la capacidad del medio ambiente para absorber satisfactoriamente el grado de interferencia que implica. (31).

Dicho autor, además, pone el dedo en la llaga en otra variable no material y dirige su mirada a la idea de *enriquecimiento como un atractivo en la naturaleza humana*. Es aquí justamente, donde la espiritualidad puede tener mucho que decirle al sector económico y político imperante⁵⁶. Si es esta la dirección que ha tomado la economía en la posmodernidad, un modelo rampante que deshumaniza, lo que indica en términos antropológicos es que el hombre ha fracasado en el sentido de ser *racional e inteligente*.

Un hombre de estas categorías con su desmedida ambición pierde la capacidad de “*ver*” las totalidades y eso que podría llamar triunfo no es sino *el trono de su fracaso*. Esta es sin lugar a dudas la dirección que ha tomado la humanidad y por eso ya son incapaces de resolver los problemas básicos de sus comunidades.

¿Cuál es el camino de reflexión de una comunidad que busca comprender lo humano y lo social con relación a sus bienes y servicios? ¿Cuáles son los intereses? ¿Cómo quieren vivir? ¿Qué sentido tiene trabajar? Todas estas preguntas serias son las que efectivamente no se hacen. ¿Será que tendremos que esperar a que los recursos como el agua y la energía se acaben para tomar conciencia de nuestro lugar en esta tierra, o esperar la tala del último árbol? O estamos esperando que los economistas de turno nos digan qué debemos hacer. ¿El problema es económico o es de *sentido humano profundo*? ¿Cuál es el papel de la escuela y la universidad en este contexto?

Todos los gobiernos nos hablan de prosperidad, en la casa y la escuela nos hablan de prosperidad y *del éxito*, pero si tejemos despacio observamos que esa prosperidad es solo material y que el desarrollo depende del ingreso *per capital* que puedas lograr.

Es decir, esa prosperidad está ligada a la codicia, el individualismo, la posesión y todas ellas van en detrimento de la inteligencia, la razón, la sabiduría y la paz del hombre.

56 En el libro *Lo pequeño es hermoso* (31) habla de la avaricia como un vicio, que la exacción de la usura es un crimen y el amor al dinero es detestable. El progreso económico, aseguraba solo se obtiene si utilizamos esos poderosos impulsos humanos del egoísmo, que la religión y la sabiduría tradicional nos llaman universalmente a resistir. La economía moderna se mueve *por una locura de insaciable ambición* y se deleita en una orgia de envidia, siendo estos no meros hechos accidentales, sino las causas últimas de su éxito expansionista.

Retomando nuevamente a Schumacher:

En resumen podemos decir que el hombre de hoy es demasiado inteligente como para ser capaz de sobrevivir sin sabiduría. Nadie trabaja realmente por la paz, salvo que esté trabajando básicamente por la restauración de la sabiduría. La afirmación de que “lo sucio es bello y lo bello no lo es” es la antítesis de la sabiduría. (33).

Antes de la revolución industrial, cuando el nivel de desarrollo de una comunidad era menor se podría excluir las comprensiones de la sabiduría de lo económico, lo político y lo tecnológico, pero hoy día con el avanzado desarrollo de las antes expuestas, el problema de lo espiritual cobra un papel protagónico. Es importante acotar para cerrar filas sobre el tema, que cuando se escribe sobre economía tanto el escritor como los lectores se pueden sentir tentados a decir que siendo la economía un área del conocimiento específico solo los eruditos podrían hablar del tema como autoridad, pero ¿qué de lo económico no tiene una relación directa con la filosofía, la sociología, la psicología, la pedagogía o las demás ciencias humanas? Aunque se debe reconocer que en los últimos años las críticas más fuertes vienen del mismo gremio económico, Paul Ormerod por ejemplo (economista y especialista en econometría, estudió en las universidades de Oxford y Cambridge. Ha sido profesor visitante en las universidades de Londres y Manchester entre otras, aduce que la economía actual tiene comprensiones similares a la física de la edad media y que se apoya en modelos ortodoxos que no responden a las realidades actuales.

Teniendo en cuenta lo citado por el autor, la teoría económica imperante no ayuda a comprender y resolver los graves problemas como la recesión económica mundial, el desempleo, las caídas de las bolsas de valores, el daño irreparable al medio ambiente, la permanente crisis económica de América Latina o la continua y paupérrima economía de África.

Retomemos entonces con este preámbulo la reflexión sobre la economía y el consumo de los humanos, de un lado tenemos la premisa “*las necesidades se pueden satisfacer, los deseos no*” profundizar sobre esto implica saber que las necesidades básicas humanas no son demasiadas, pero la *economía nos vende deseos* y como diría Fred

Hirsch en su libro *Los límites sociales del crecimiento* que existen un amplio y cada vez mayor abanico de bienes que son deseados no por sus bienes intrínsecos, sino por el hecho de que otras *personas no lo poseen*. Es decir, los humanos vamos al trabajo muchas veces motivados por el deseo de poder comprar artículos que nos dan estatus y posición social, un ejemplo sería con padres de familia de clase media que se endeudan para dar a sus hijos un iPhone 6s precio que supera los dos millones y medio de pesos, pero que les permite socialmente demostrar su capacidad adquisitiva así queden con deudas a 2 o 3 años por un artículo de lujo como ese.

Al respecto el economista Robert van de Weyer en su libro *Economía Zen* dice:

Solo una persona puede poseer la casa más suntuosa de un pueblo y únicamente unos pocos pueden tener casas ante las que los demás se queden boquiabiertos de envidia. La mayoría de las grandes mansiones tienen un tamaño varias veces mayor que el que sería necesario para proporcionar cualquier comodidad imaginable, por lo que la mayor parte del dinero que se ha invertido en construirlas y mantenerlas no añade nada al nivel de vida de sus habitantes. Del mismo modo la gente compra coches grandes y lujosos, en parte, para impresionar a los demás con la demostración de que puede permitírselos. Hace mucho tiempo Mercedes Benz y Rolls Royce saben que reducir el precio de sus vehículos los haría menos atractivos y por eso no bajan sus precios. (29).

Lo dicho hasta ahora, invita a varias reflexiones, la primera en el sentido de entender que desarrollo (en los términos económicos actuales) no implica necesariamente un mejoramiento de la calidad de vida de una población en un territorio, y que dicho desarrollo hoy día va ligado al detrimento lento y progresivo de los recursos naturales, la segunda reflexión invita a pensar que debemos desarrollar el componente espiritual (apartado que más adelante se desarrollará de manera más concreta) y que es un deber de las comunidades sentarse a pensar sobre sus modelos económicos y no dejarle la tarea a los economistas “expertos”, lo tercero tiene que ver con el apetito desmedido de los seres humanos que los lleva a enajenarse de manera voluntaria al trabajo, volviéndose este un medio y no un fin en

donde los seres humanos realizan sus potencialidades. Todo lo anteriormente citado sirve como prefacio para hablar del hombre, el empleo y lo trascendente.



El trabajo y su relación con las buenas y malas noticias de la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad

Esto es lo que puedo afirmar de cualquier escritor presente o futuro que pretenda saber de los asuntos de los que me ocupo (el conocimiento místico del uno): a mi juicio, es imposible que tenga comprensión alguna del tema.

No es algo que pueda ser puesto en palabras como cualquier otra de las ramas del conocimiento; solo después del prolongado compartir de una vida en común (comunidad contemplativa) dedicada a este aprendizaje la verdad se revela al alma, como una llama encendida al saltar una chispa. A este respecto no hay ningún tratado mío. Ni lo habrá.

(Wilber 2000 124)

Es menester empezar esta reflexión con la frase de Platón refiriéndose al conocimiento místico del Uno, al bien más allá del ser, como también el gran filósofo le llamó; los estudiosos del tema manifiestan que ese es el corazón del mensaje platónico y sin embargo nunca fue escrito, da pistas de lo trascendente en tratados como la República y el Simposium, el griego explica el viaje del alma desde su encaprichamiento en el mundo material de los sentidos, a través del reino mental de las formas superiores, hasta la inmersión espiritual en el Uno eterno e inexpressado. Es el salto maravilloso de la materia, a la mente, el alma y el espíritu, culminado en lo bueno “más allá del ser”, develado en una iluminación súbita que es la cumbre y la meta del alma en el tiempo.

En relación con lo planteado por Platón, hoy día los humanos viven en lo que llamaría el filósofo Norteamericano Ken Wilber “un mundo chato”; en su texto Antología al respecto afirma:

El “Mundo chato” es la idea de que el único mundo real es el mundo sensorial, empírico y material, un mundo donde no existen dimensiones superiores ni dimensiones más profundas [...] ni tampoco, por cierto, estadios superiores de evolución de la conciencia. Desde este punto de vista, lo único que realmente existe es lo que podemos percibir con nuestros sentidos o asir con nuestras manos un mundo despojado de cualquier energía ascendente, un mundo ajeno a toda trascendencia [...] Bienvenidos pues al mundo chato un mundo monótono y carente de valor. (76).

¿Qué implicaciones tienen para el trabajo entonces un mundo desprovisto de profundidades, un mundo chato? Vamos a ahondar en estas conceptualizaciones, pero para llegar a la respuesta debemos hacer un recorrido por las buenas y malas noticias de la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad.

La premodernidad como buenas noticias nos lega las grandes tradiciones espirituales, en oriente el budismo, el hinduismo y el taoísmo entre otras. En occidente su mayor influjo lo tiene el cristianismo, para estas la realidad está compuesta de diferentes niveles de existencia, es decir, inicia en la materia, el cuerpo, la mente, el alma y el espíritu; una espiral que va de la materia muerta hasta la divinidad.

Las malas noticias de la premodernidad fueron las faltas de libertades de expresión y locomoción y la radicalización de los jefes de las tradiciones espirituales y de los estados o gobiernos en reconocer otros discursos como fueron, entre otros, la naciente fundamentación científica y el desarrollo del arte como legítima expresión de lo auténticamente humano del hombre en cada época.

Al preguntarnos ¿qué es la modernidad? se habla de asuntos negativos como lo fueron los desmanes del capitalismo, la pérdida de los valores, la angustia existencial entre otras o como lo llamará Max Weber “el desencanto del mundo”. Las buenas noticias están relacionadas con el desarrollo de la democracia, el fortalecimiento de los conceptos de igualdad, justicia y libertad, el desarrollo del conocimiento científico en las áreas de la química, la biología y la física; la posibilidad de que los esclavos sean libres, la aparición de los movimientos feministas, la declaración de los derechos humanos y la posibilidad de mayor libertad de locomoción. Todo lo anterior lo refiere Ken Wilber en sus textos académicos por ejemplo, en una visión integral de la psicología lo manifiesta al querer integrar una comprensión más global así:

Necesitamos una nueva definición o descripción concreta de la modernidad que tenga en cuenta todos estos factores, tanto los positivos (democracias liberales) como los negativos (la pérdida de sentido). Varios eruditos desde Max Weber a Jürgen Habermas, han subrayado que el rasgo distintivo de la modernidad se asienta en “la diferenciación de las esferas culturales de valor”, es decir, la diferenciación de los dominios propios del arte, la moral y la ciencia. En este sentido la modernidad, propició la diferenciación de esferas de valor que anteriormente se hallaban confundidas y les permitió seguir su camino, utilizar sus herramientas y realizar sus descubrimientos, libres de las injerencias e imposiciones del resto de las esferas. (110).

El autor mencionado lo que plantea es que esta diferenciación permitió que cada esfera llevara a cabo sus labores y que desembocaron en las democracias y el avance de la ciencia. Deja entrever de paso que dichas esferas usadas indiscriminadamente degeneraron en los males de la modernidad (el imperialismo científico y el

desencanto del mundo). Esta situación empeora las cosas, por eso al respecto argumenta que las esferas (arte, moral y ciencia) no solo se separaron sino que se disociaron, se fragmentaron y aparece “la ciencia” colonizando las esferas del arte y la moral, despojándolas de toda consideración seria en tanto enfoque adecuado de la “realidad”, así la ciencia se convierte en cientificismo y se transforma en la versión “oficial” del mundo, este discurso desacredita las demás esferas y afecta ostensiblemente los fundamentos de las grandes tradiciones espirituales, reduciendo todo a sistemas materiales y como dirá Wilber (2.000) y la materia/energía (ya sea en el cerebro material o en el proceso de los sistemas materiales) puede explicar toda realidad. Por eso los neurocientíficos de la actualidad se sienten autorizados a hablar del amor, la vida, las relaciones y otros temas humanos desde un reduccionismo neuronal.

Después de renunciar a los componentes del alma y el espíritu humano solo queda una realidad despreciablemente aburrida, monótona, sin sabor y sin brillo todo se vuelve un despliegue de cadenas materiales y nada más. Aquí es preciso empezar a tejer este discurso con el trabajo como tal.

En la premodernidad podríamos decir que solo aquellos que tenían una profunda conexión con las fuentes de las grandes tradiciones podían ver el trabajo como algo dignificante, como un regalo de lo sublime; retomo un cuento anónimo que explicita claramente lo que significa trabajar en este sentido. Cuenta la historia que en un lejano lugar se oían ruidos extraños, nadie podía dar fe de dónde provenían, la comunidad que escuchaba los ruidos y que estaba al otro lado del valle encomendó a un joven que fuera y averiguara y, después de caminar varios días llegó a un sitio y observó varias personas trabajando, cada una de ellas tenía un cincel y estaban esculpiendo una roca, al primero que encontró fue a una persona muy joven a la cual le pregunto ¿qué haces? Respondiendo éste: “acá matando el tiempo mientras termina el turno”. Lleno de curiosidad, se acercó a una mujer que estaba en la fila y le hizo la misma pregunta. Ella contestó diciendo: “me gano la vida, tengo que mantener a mi familia”. Luego se acercó a una tercera persona, “y tú que haces”,

“Acá haciendo una escultura” respondió. Al final encontró al más anciano del grupo, ¿usted qué hace señor?, respondiendo ¿qué hago? Este “Yo” hace muchos años está disuelto en el innumerable. No queda ningún “Yo” para hacer nada. Es el supremo quien trabaja en mi carne para ayudar y despertar a otros, “para que se acerquen a Él” (Walsh 1999 261).

Todas estas comprensiones fueron descartadas por el cientificismo y su arrogancia, lo profundo, lo sagrado fueron de tajo eliminados como discurso y como posibilidad.

En esa modernidad “científica” y que dice ir de la mano del hombre vemos crecer las fábricas y que en plena revolución industrial extirpa a los campesinos de sus tierras para llevarlos a la ciudad con la promesa del progreso y el desarrollo, esta triste migración muy bien la relata Charles Dickens cuando publica su obra literaria *Tiempos difíciles*. El autor en su novela denuncia las zonas oscuras de ese esplendor económico que como bien se manifiesta en todo el texto beneficia a unos pocos. No podríamos históricamente dejar de reconocer que en su momento las jornadas de 18 horas pasan a doce horas (1802), y que diecisiete años después aparece la prohibición del trabajo de niños menores de diez años así como, el de mujeres y niños en las minas (1849); todos esos derechos violados a pesar de las apuestas gubernamentales en pro de un trabajo humanizado a través de la historia han sido incipientes y generalmente incumplidas por los generadores de empleo. Las dolorosas e inhumanas condiciones laborales y de vida en los centros fabriles fueron el caldo de cultivo que llevó a los trabajadores a la búsqueda de un clima de reivindicación de sus derechos laborales.

Todo el panorama de las grandes ciudades europeas cambia drásticamente, aparece la explotación industrial, el medio ambiente se empieza a contaminar de una manera vertiginosa, eso bien lo refleja el autor en el mencionado libro cuando afirma:

Era una ciudad de ladrillos colorados, o más bien de ladrillos que habrían sido colorados, si el humo y las cenizas lo hubiesen permitido; pero tal como estaba, era una ciudad de un rojo y de un negro poco natural, como el pintado rostro de un salvaje. Era una ciudad

de máquinas y de altas chimeneas, de donde salían sin descanso interminables serpientes de humareda, que se deslizaban por la atmósfera sin desenroscarse nunca del todo. Tenían un canal oscuro y un arroyo que llevaba un agua enturbada por un jugo fétido, y existían vastas construcciones, agujereadas por ventanas, que resonaban y retemblaban todo el santo día, mientras el pistón de las máquinas de vapor subía y bajaba monótonamente, como la cabeza de un elefante enfermo de melancolía. Contaba la ciudad de varias calles grandes, que se parecían entre sí, y de infinitas callejuelas aún más parecidas unas a otras, habitadas por gentes que se parecían igualmente, que entraban y salían a las mismas horas, que pisaban de igual modo, que iban a hacer el mismo trabajo, y para quienes cada día era idéntico al anterior y al de después, y cada año el vivo reflejo del que le había precedido y del que iba a seguirle. (13).

Londres, por ejemplo, pasó de 700.000 ciudadanos en 1780 a un millón en el año 1800, aumenta luego a 2,5 millones de habitantes en 1850 y pasa a 6,6 millones en el año 1900. El mismo año de la publicación de *Tiempos difíciles* estas pésimas condiciones higiénicas provocaron una epidemia de cólera.

Todo esto en síntesis es el vivo retrato de los efectos colaterales de la revolución de las máquinas, acompañado de la deshumanización de los dueños de los medios de producción, y a la par una formación de los infantes que solo busca prepararlos para que corran a buscar un empleo después. Educación que se deja ver “realista” y “científicista”, todo esto aunado a la indolencia de la clase burguesa emergente, a lo vulnerable de la clase trabajadora y a la indiferencia del estado que contempla sempiterno y no pone límites a la explotación.

Sigue el autor relatando sobre esa clase rica emergente venida de abajo, de esa clase de humanos que para Dickens no tiene alma:

¿Quién era el señor Bounderby?

¡Quién iba a ser! Era tolo lo amigo del alma del señor Gradgrind que cabía en un hombre totalmente desprovisto de sentimiento que aspirase a una relación espiritual con otro hombre totalmente desprovisto de sentimiento. El señor Bounderby andaba tan cerca o tan lejos como el lector prefiera, de esa amistad del alma.

Era hombre rico: banquero, comerciante, fabricante y no sé cuántas cosas más. Grueso, vocinglero, de mirada penetrante y risa

metálica. Parecía hecho de un material tosco que había sido estirado mucho para darle mayor volumen. De cabeza y frente grandes, voluminosas, con las venas de las sienes hinchadas y la piel de la cara tan tirante, que parecía que no le dejaba cerrar los ojos y que tiraba de sus cejas hacia arriba. Todo su aspecto producía el efecto de estar inflado como un globo y pronto a subir por los aires. Era un hombre que jamás creía haberse jactado lo suficiente de que era hijo de sus propias obras. Era un hombre que proclamaba constantemente, por la metálica trompeta parlante de su voz, su ignorancia de otros tiempos, su pobreza de otros tiempos. Era un hombre al que podría llamársele el fanfarrón de la humildad. El vivo reflejo del que le había precedido y del que iba a seguirle. (9).

Pasamos entonces de un trabajar en la premodernidad conectado profundamente con el más hondo sentido espiritual hacia el trabajo, a un ser humano enajenado en la fábrica, explotado, sometido y convertido en máquina. Es importante entonces encuadrar el surgimiento de la posmodernidad para luego seguidamente ver al hombre posmoderno y su relación con el trabajo.

En la ilación discursiva es primordial recordar que la modernidad aporta con relación a la premodernidad muchos elementos como la industrialización y los movimientos de liberación (la diferenciación de la estética, la moral y la ciencia). En este contexto la cuestión sería ¿cuál es el aporte de la posmodernidad en relación con la modernidad?, en el sentido de las buenas noticias tal vez la frase que más la acuñe sería “ser inclusiva y dejar que muchas voces y pareceres aflorarán”, dicha diversidad o expresiones multiculturales y pluralistas constituyeron la esencia según Wilber del proyecto posmoderno Constructivo; al respecto expresa:

Esta tentativa globalizadora, holística y abarcadora en el mejor de los sentidos fue, entre otras cosas, una reacción en contra del desafortunado colapso de la modernidad en el mundo chato que posibilitó que la diferenciación del gran tres desembocase en disociación y permitió que una ciencia poderosa acabara colonizando y dominando (y, en consecuencia, también marginalizando) a las demás modalidades del ser y del conocimiento. En ese sentido, la posmodernidad ejemplifica el intento de ir más allá de la diferenciación y disociación del gran tres y de integrarlo. Así, pues, la modernidad diferencia el

gran tres y la posmodernidad pretendió abrazarlo, incluir los múltiples “yoes”, los múltiples “nosotros” y los múltiples “ellos” y llegar a una postura que no fuera excluyente sino inclusiva e integral. Esta es, dicha en una sola frase, la verdad duradera e integral que nos han legado los movimientos posmodernos. (269).

¿Cuáles fueron entonces las malas noticias? Las dignidades de la modernidad se volvieron miserables y ese abrazo posmoderno de que “todo vale” “es tu punto de vista y lo entiendo” llevó inevitablemente a la *abolición de toda diferencia cualitativa*, dicho de otra forma, la promesa posmoderna de aceptar todos los discursos acabó en una posmodernidad destructiva y nihilista (dicho término fue creado por el novelista ruso Iván Turguénev en su novela *Padres e hijos* (1862): “Nihilista es la persona que no se inclina ante ninguna autoridad, que no acepta ningún principio como artículo de fe” y se extendió de manera extraordinaria en la sociedad rusa de la segunda mitad del siglo XIX”). Es importante ampliar teniendo en este marco de referencia las buenas noticias de la posmodernidad. No podría hablarse de posmodernidad sino se comprende a cabalidad el papel decisivo desempeñado por la interpretación en el campo de la conciencia humana.

En el mundo cultural intersubjetivo no podemos hacer categorías exactas como en el mundo material (movimientos de partículas, caídas de objetos, aceleración, masa), en dicho mundo empírico material no existe el amor, ni el mal, ni la intención, ni los valores, todos estos eventos internos solo son posibles de capturar a través de la *introspección y la interpretación*. Si usted toma este texto por ejemplo podrá analizar las normas de escritura, podrá saber cuántas paginas tiene, podrá analizar químicamente el papel para saber que lo compone de manera objetiva y material, pero si desea saber el significado sobre la espiritualidad y su impacto en el trabajo deberá leer los textos recomendados en la bibliografía, deberá adentrarse en las ideas principales del texto y comprender sus intenciones y significados construidos.

Podríamos ver un anciano en la calle con el ojo lloroso, pero solo para entender por qué llora debemos aproximarnos a él y saber el sentido de su llanto para entender su intención y significado. Todo esto lo llama Wilber la danza dialógica del círculo intersubjetivo.

En tal sentido las superficies exteriores pueden ser vistas, pero las profundidades internas deben ser interpretadas. Es por ello que la posmodernidad reintroduce la interpretación como un aspecto de la vida integral del hombre en el mundo.

Todo este énfasis inicia con Friedrich Wilhelm Nietzsche quien realizó una crítica intensa a las costumbres de su tiempo, a la religión y la filosofía occidental, mediante la genealogía de los conceptos que las integran, basada en el análisis de las actitudes morales (positivas y negativas) hacia la vida. Continúa con las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey quien rebate el control ejercido en el ámbito del conocimiento por las ciencias naturales ‘objetivas’; buscó la senda de una ciencia ‘subjetiva’ de las humanidades (Geisteswissenschaften o “Ciencias del Espíritu”) como disciplina metodológicamente diferenciada de las “Ciencias de la Naturaleza”. Según el autor, estos estudios de lo humano subjetivo (que incluyen religión, derecho, historia y arte) deberían concentrarse en una “realidad histórica-humana-social”. Decía que el estudio de las ciencias humanas supone el interjuego de la experiencia de la persona, el entendimiento reflexivo de la experiencia y una expresión del espíritu en los gestos, palabras y arte. Otro de ellos que aportó al movimiento sería Jacques Derrida y su contribución con la deconstrucción. La deconstrucción, es un tipo de pensamiento que critica, analiza y revisa de manera profunda los conceptos y las palabras. El discurso deconstructivista pone en evidencia los problemas de la filosofía y el lenguaje. Es importante mencionar que la mayoría de los estudios de dicho autor exponen una rebeldía y crítica al sistema social y cultural predominante. Todos ellos representan en síntesis un reclamo al mundo chato, al mundo cientificista y ponen en primer plano la necesidad de la expresión de otras voces carentes de rostro.

Dice Wilber que las teorías posmodernas comparten al menos tres postulados fundamentales, el primero relacionado con el *constructivismo*, él parte de la premisa en el sentido de reconocer que la realidad no es algo pre-dado sino que dicha realidad se construye constantemente, es una elaboración, una interpretación, una construcción. El segundo postulado recibe el nombre de *contextualismo*, y tiene relación en el sentido de que los contextos confieren significado y los

contextos son interminables y por último el *aperspectivismo-integral* que se refiere fundamentalmente al papel de la cognición, la cual teniendo múltiples contextos y teniendo una construcción permanente de la realidad como tendencia no privilegia una visión en particular.

Las malas noticias llegan con los posmodernos radicales que dan suprema importancia a la interpretación y toman la premisa bandera que dice “*la realidad no es más que una interpretación*” en ese sentido, por arte de magia homologan el discurso de la ciencia, de la investigación (la verdad objetiva) con discursos fanáticos, poco serios, triviales y light; estos nuevos discursos acusan a la ciencia de arbitraria, de proponer y posponer el poder y fundamentar asuntos de carácter ideológico.

Otro elemento histórico notable, tiene que ver en cómo la perspectiva posmoderna da importancia al lenguaje y, no en vano, en la filosofía y en otras áreas del conocimiento aparece el análisis lingüístico, y al aparecer en el escenario el constructivismo, el contextualismo y el *aperspectivismo-integral* es evidente que el lenguaje deja de ser esa puerta inocente para ver el mundo. Por el contrario, parece ser entonces una proyección. No en vano Ludwig Wittgenstein en la proposición 5.6 de su obra *Tractatus Logico-Philosophicus* afirmó que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» («Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt»). A posteriori el filósofo Norteamericano Richard Mckay Rorty llamará el giro lingüístico de la filosofía. El lenguaje ya no cuenta lo que pasa en el planeta, ahora crea mundos y eso es poderoso. He allí el interés filosófico, señalará Wilber⁵⁷, de no ser tan ingenuos con tan poderoso “arsenal”.

57 El mencionado autor en la página 277 de su texto *Una visión integral de la psicología* dice: “En la aurora de este extraordinario giro lingüístico los filósofos dejaron de considerar el lenguaje como una herramienta simple y fiable. (Por ejemplo, el doctorando en Filosofía Cesar Guerra Villa de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, trabaja en la actualidad (2016) su tesis doctoral fundamentando las bases de un lenguaje “objetivo”). Desde el análisis lingüístico, hasta los juegos del lenguaje, desde el estructuralismo hasta el posestructuralismo, desde la semiología hasta la semiótica, desde la intencionalidad lingüística hasta la teoría del acto de habla, la filosofía posmoderna ha sido en gran medida una filosofía del lenguaje que se ha ocupado de subrayar que si usamos el lenguaje debemos antes prestar una atención muy cuidadosa a esa herramienta”.

Con el contexto posmoderno que hace una cartografía de la contemporaneidad se realiza a continuación el enlace con el *trabajo en la posmodernidad* y se retomarán argumentos de la tesis del filósofo Coreano educado en Alemania Byun-Chul Han que parte de la base al hacer un paralelo del sujeto moderno como sujeto sometido, a un sujeto en la posmodernidad como proyecto libre y sujeto de rendimiento y optimización. En la modernidad se evidencia la disciplina del deber, pero en esta época actual es la disciplina del *poder hacer*; al respecto el modelo neoliberal convierte al trabajador en empresario eliminando la explotación ajena, pues se trabaja en la actualidad para satisfacer las necesidades que el mismo mercado crea.

Por eso dirá el filósofo Coreano que desaparece lo que en la modernidad se llamaría el panóptico, aquel sitio dedicado a la vigilancia del trabajador, en la actualidad el trabajador no necesita que lo vigilen, está tan endeudado con sus tarjetas de crédito y préstamos de libre inversión que él solo sabe que “tiene que trabajar” para poder cubrir los gastos generados. Este poder inteligente de la posmodernidad se convierte en una técnica inteligente que explota la libertad de los humanos y las grandes empresas con sus *Holding* entendieron hace rato que prestándole al trabajador para la casa y “finca de sus sueños” (súmele el carro) convierten a ese humanoide si así le pudiéramos llamar en el perfecto robot. A todo esto le llamará el autor la *Psicopolítica* (nombre que lleva su libro) un régimen donde aparece “la sana competencia y las iniciativas personales” y se explota ya no al cuerpo sino a la mente, se descubre la “psiquis” como fuerza productiva.

Para que el humanoide pueda cumplir tamañas obligaciones financieras aparecen técnicas como el Coaching, el liderazgo, la mejora continua, la inteligencia emocional las cuales están direccionadas para que el pequeño robot cumpla las cada vez más altas metas que le pone la empresa o la organización y así pueda seguir comprando los bienes y servicios que le ofrecen. El autor al referirse al trabajador actual argumenta que:

Todos están controlados por las técnicas de dominación neoliberal, cuyo fin no solo es explotar el tiempo del trabajo, sino también a las personas, la atención total, incluso la vida misma. Descubre

al hombre y lo convierte en objeto de explotación. El imperativo neoliberal de la optimización personal sirve únicamente para el funcionamiento perfecto del sistema. Bloqueo, debilidades y errores tienen que ser eliminados *terapéuticamente* con el fin de incrementar la eficiencia y el rendimiento. Todo se hace comparable y mensurable y se somete a la lógica del mercado. En ningún caso el cuidado de la vida buena impulsa a la optimización personal. Su necesidad es solo de resultados de coacciones sistémicas, de la lógica del cuantificable éxito mercantil. (48).

Dejemos entonces que esta cortapisa de las eras del hombre y el mundo nos sirvan de antesala para disertar sobre el trabajo y la trascendencia del ser en él, y nos sirvan para encontrar a la luz de las grandes tradiciones el *sentido profundo* que tiene *el trabajo y el servicio* como forma de llegar a ser la verdadera sal de esta tierra.



Trabajo y trascendencia. Lo posible... lo verdaderamente humano... lo sagrado

*El trabajo es sagrado
cuando el corazón del que trabaja
se ha puesto en lo más alto [...]
La acción correcta lleva a la libertad.*

(Walsh 1999 372)

Todo el contexto posmoderno nos lleva a estas preguntas: ¿Qué impacto tiene esto en el trabajo contemporáneo? ¿Cómo recuperar la verdadera dignidad del “humanoide”? Dos grandes preguntas que

resuelve con creces las bases de la grandes tradiciones espirituales (una especie de diálogo ecuménico si se pudiera llamar) , y se empieza retomando al sabio Chino Lao Tse que dice: “Donde no hay avaricia, la paz llega por si sola” (Walsh 1999 61) debemos recuperar, reformular el *concepto de felicidad*, pues recordemos que las organizaciones posmodernas la equiparan con comprar, gastar, consumir, en tal sentido hay que reorientar nuestros deseos y disminuir el apetito desmedido que nos inyecta la sociedad de consumo, todas las grandes tradiciones espirituales argumentan que ninguna posesión o sensación externa jamás nos darán satisfacciones duraderas. Millones de personas en el mundo sacrifican sus vidas en el afán de poseer y terminan incluso arruinando su salud en el intento, bien dice *Mahoma que el más rico de todos es el que no cae en la trampa de la avaricia ninguno es tan pobre como el avaro* (Walsh 1999 64).

En las tradiciones monoteístas, como el cristianismo, el islamismo y el judaísmo, los bienes materiales son “dones de Dios”, pero si se consideran que tales placeres son lo mejor que se tiene y se consideran la única fuente de alegría estos llevaran de ser posesiones, a ser poseídos por la cosa en sí. En tal sentido educarnos en conciencia, una verdadera educación del ser humano debería llevar al discernimiento que reconozca el equilibrio entre necesidades y deseos, *hay que recordar que las necesidades son pocas y los deseos muchos*.

En el budismo, por ejemplo, se plantea de base las cuatro noble verdades, la primera que la vida es sufrimiento, la segunda que la causa del sufrimiento es el apego (al nombre o apellido que llevamos, a la familia, a las cosas materiales, al status), la tercera es que hay una posibilidad de dejar de sufrir y la cuarta noble verdad refiere al noble sendero óctuple o las ocho cosas que propone el budismo para trascender. En este caso, solo se tomará la referencia del apego, Guatama decía: “Tu deseo y tu adicción a los objetos de los sentidos te engañan, como se engaña la mariposa nocturna ante la luz de la lámpara”, así pues, una manera sabia de empezar requiere un estado de conciencia que posibilite al trabajador posmoderno resignificar el concepto de felicidad y su relación con los objetos en que busca encontrarla.

Para concluir y terminar la primera pregunta, ¿qué impacto tiene esto en el trabajo contemporáneo? Se podría decir, que el trabajo actualmente solo produce estrés y depresión en las personas, debido a las infatigables horas laborales y al enajenamiento producido por la búsqueda de la felicidad en los objetos de consumo del modelo neoliberal, en tal sentido el resultado del trabajo ofrecido es de “*una pobreza extrema*”, sin sabor, sin sentido, sin profundidad, sin presencia... es un solo cumplir, cobrar y gastar y seguirá eternamente el círculo vicioso.

Debemos pues, con urgencia, rescatar *la persona y su dignidad en la espiritualidad*, esta última le lleva a la perfección, bien lo expresa el filósofo Andrés Felipe López López en su libro *Personalismo filosófico y fenomenología de la persona en Karol Wojtyla* al referirse al padre de la antropología filosófica Max Scheler y a Karol Wojtyla y su tesis doctoral *Valoración de la posibilidad de fundar una ética cristiana sobre las bases del sistema ético de Max Scheler* así:

Para Scheler, igual caso para Wojtyla, “(...) *la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural*” (1938 110). Nótese como Edmund Husserl en la misma dirección dice *en la filosofía en la crisis de la humanidad europea* (cf. 1969 158) que en la noción de Dios es esencial el singular. Visto desde el lado humano, le es inherente a Dios que su vigencia de ser y de valor es experimentada por el hombre como supeditación interior absoluta. Si bien el hombre es esencia teomórfica, el amor es un acto espontáneo, no un objeto exclusivo de mandamiento. El supremo valor ético se encuentra en la persona, objeto del amor; así la perfección de la persona humana es el fin de la ética, su objetivo más alto. (45).⁵⁸

La segunda pregunta, ¿cómo recuperar la verdadera dignidad del “humanoide”? y, estirando la pregunta, ¿cómo volverlo enteramente humano?, lleva fundamentalmente a repensar desde los modelos educativos el concepto de hombre, la primera pregunta del currículo, la pregunta antropológica, la pregunta que no se hacen los modelos

58 Remitirse también al estudio de sus trabajos *Vida humana fenomenológica. Cuatro estudios sobre Edmund Husserl y Psicología pura de la primera infancia y las experiencias fundantes. Dos meditaciones fenomenológicas y una disertación lírica sobre la educación.*

educativos pues están enteramente entregados en cumplir las políticas de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) organismo de cooperación internacional, compuesto por los estados económicamente más poderosos, y cuyo objetivo es coordinar políticas económicas y sociales a nivel mundial.

La OCDE busca hacer cumplir primeramente las necesidades del modelo económico reinante y obviamente la pregunta fundamental por el hombre pasa a un segundo plano. En el momento en que las “ágoras vivas”: escuelas, colegios, universidades empiecen *la tarea de pensar al hombre* y una vez constituida ésta, responderán a las preguntas ¿cuáles son las partes esenciales del hombre contemporáneo?, ¿cómo deberá vivir ese hombre?, ¿cómo cuidará su medio ambiente?, ¿cómo consumirá?, ¿cómo vivirá con sus congéneres?, ¿cómo será el trabajo que lo dignifique?, todas las respuestas ya están en las bases de la premodernidad y serán objeto de un segundo capítulo, de una segunda parte de esta reflexión, porque hasta acá por ahora nos queda claro a todos que el *trabajo en la posmodernidad no tiene nada de libertad, pero sí de gruesas cadenas*.



Bibliografía

- Dickens, Charles. *Tiempos difíciles*. Madrid: Editorial Catedra, 1992.
- Galbraith, Jhon. *La sociedad opulenta*. Barcelona: Grupo Planeta, 2004.
- Gibran, Khalil. *El profeta*. Malaga: Corona Borealis. 2014.
- Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial, 2014.
- Hirsch, Fred. *Los límites sociales del crecimiento*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1985.
- López López, Andrés Felipe. *Personalismo filosófico y fenomenología de la persona en Karol Wojtyla*. Medellín: Editorial Universitaria Pontificia Bolivariana, 2015.

- López López, Andrés Felipe. *Vida humana fenomenológica. Cuatro estudios sobre Edmund Husserl [4, ∞)*. Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2015.
- López López, Andrés Felipe. *Psicología pura de la primera infancia y las experiencias fundantes. Dos meditaciones fenomenológicas y una disertación lírica sobre la educación*. Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2017.
- Ormerod, Paul. *Por una nueva economía. Las falacias de la teoría económica*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.
- Stiglitz, Joseph. *El precio de la desigualdad, el 1 por ciento de población tiene lo que el 99% necesita*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2012.
- Van de Weyer, Robert. *Economía zen*. Madrid: Editorial Alfaomega, 2007.
- Walsh, Roger. *Espiritualidad esencial*. México: Alamah Editores, 1999.
- Wilber, Ken. *Antología*. Barcelona: Editorial Kairos, 2001.
- Wilber Ken, *Una visión integral de la psicología*. Bogotá: Editorial Alamah, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logicophilosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Prospectiva de la psicología de las organizaciones y del trabajo

Ángel Rodrigo Vélez Bedoya⁵⁹

59 Este trabajo constituye un avance de la investigación acerca de la prospectiva de la gestión humana, realizada por el autor en el contexto de la cátedra electiva de prospectiva en la Especialización de Psicología de las Organizaciones y del trabajo.



Introducción

La prospectiva como herramienta para detonar el sentido de urgencia por construir participativamente el destino común de una organización, comunidad o territorio (Vélez, A.R. y otros 09) y como técnica para construir una visión compartida por parte de todos los actores del mismo (Godet 02), se propone en el marco de este estudio. Se trata, sin lugar a dudas de permitir que los actores no solo se apropien del conocimiento de manera social, sino que se comprometan con todos en el logro de una visión de futuro construida de manera concertada y dialogada.

En Colombia nos hemos adentrado en la práctica de este tipo de enfoques participativos y prospectivos según la escuela francesa de Prospectiva de Michel Godet (Mojica 10); (Medina-Vásquez y Ortegón 47).

La metodología desarrollada en este estudio fue de tipo participativo-prospectivo (Serbolov 17); es un ejercicio de anticipación y se realiza con las técnicas prospectivas o herramientas de la caja de trabajo (Godet 10), realizado con actores gestores del factor humano en las organizaciones en el contexto del postgrado de psicología de las organizaciones y del trabajo de la Universidad de San Buenaventura a lo largo de 3 años y en el contexto de la asignatura de prospectiva orientada por el autor de este capítulo. La finalidad de este trabajo fue potenciar la capacidad de los actores para comprender el futuro e influir en él mediante conjeturas acerca de la psicología organizacional mediante la construcción de escenarios alternativos de futuro.

En el ejercicio se siguió la ruta metodológica que comprendió la identificación de tendencias y factores de cambio, la identificación de las variables estratégicas clave en el horizonte de tiempo definido, la identificación de los campos de conflicto y cooperación entre los

actores estratégicos y, por último, la construcción de los escenarios alternativos de futuro. La intencionalidad es permitir a los actores de la psicología organizacional visualizar el futuro para desarrollar estrategias en este campo de las organizaciones.

Tendencias

La gestión del conocimiento. Es una disciplina emergente que tiene como objetivo generar, compartir y utilizar el conocimiento tácito y explícito existente en un determinado espacio para dar respuesta a las necesidades de los individuos y de las comunidades en su desarrollo (Peluffo y Catalán 43). Esto se ha centrado en la necesidad de administrar el conocimiento organizacional y los aprendizajes organizacionales como mecanismos claves para el fortalecimiento de una región o espacio en relación con las visiones de futuro que van a determinar sus planes estratégicos de desarrollo en el mediano y largo plazo (Farfán y Garzón 24).

Capital intelectual. Es la posesión de conocimientos, experiencia aplicada, tecnología organizacional, destrezas profesionales, un conjunto de activos intangibles (Pérez y Tangarife 146-147). Es decir, es el conjunto de aportaciones no materiales que se entienden como el principal activo de las organizaciones.

Gestión humana. Puede definirse como la gestión estratégica de los recursos humanos, la actividad estratégica de apoyo y soporte a la dirección, compuesta por un conjunto de políticas, planes, programas y actividades, con el objetivo de obtener, formar, motivar, retribuir y desarrollar el personal requerido para generar y potencializar, al *management*, la cultura organizacional y el capital social, donde se equilibran los diferentes intereses que convergen en la organización para lograr los objetivos de manera efectiva (García y Duque 16).

Psicología organizacional transcultural. La psicología transcultural es el estudio de similitudes y diferencias en el funcionamiento psicológico individual en varios grupos culturales y étnoculturales (Escotet 163); de las relaciones entre variables psicológicas y socioculturales, ecológicas y biológicas; y de los cambios que se llevan a cabo en esas variables. La psicología organizacional

transcultural es un campo de la psicología en plena emergencia como producto de la globalización de los mercados, campo del cual se espera que se ocupe del estudio del ser humano en contextos organizacionales diversos expuestos a la demanda de productos y servicios a nivel mundial.

Flexibilidad organizacional. La capacidad de adaptación, respuesta o reacción que posee la organización en su conjunto ante los cambios del entorno y de la propia organización (Gutiérrez 11) conseguida a partir de una actitud estratégica, un sistema productivo, una estructura organizativa y una fuerza de trabajo flexibles, lo que le confiere la agilidad y dinamicidad necesaria para desarrollar capacidades estratégicas, a partir de un proceso de aprendizaje organizacional, que permitan a la organización hacer frente y controlar tales fluctuaciones.

Nuevos diseños organizacionales. Trabajo y creación de mecanismos de coordinación que faciliten la implementación de la estrategia, el flujo de procesos y el relacionamiento entre las personas y la organización, con el fin de lograr productividad y competitividad (Lorduy 6). Las nuevas formas organizativas son consecuencia de los procesos de cambio que se han originado, constituyen acciones que potencian el capital humano, y el relacional en las organizaciones, al distinguirse por cualidades como la flexibilidad, aplicación de tecnologías modernas, nuevas concepciones en las relaciones con los proveedores y los clientes; así como, la visión en cuanto a disipar las relaciones formales y las fronteras de la organización, como resultado de la subcontratación, de la cesión, de las alianzas estratégicas o de la cooperación de las actividades convencionales (Lorduy 521).

Cultura organizacional y calidad. La cultura organizacional es el conjunto de percepciones, sentimientos, actitudes, hábitos, creencias, valores, tradiciones y formas de interacción dentro y entre los grupos existentes en todas las organizaciones (Ríos, Rubiano, Chinchilla, 1). La norma ISO 8402 define calidad como el conjunto de características de una entidad, que le confieren la aptitud para satisfacer las necesidades establecidas y las implícitas (Rubio, Rodríguez, Uribe, 23) La norma UNE-EN ISO 9000:2000 la define como

el grado en el que un conjunto de características inherentes cumple con los requisitos (ISO 6).

El cognitariado. El cognitariado es el área productiva de los que elaboran, crean y hacen circular los interfaces tecnolingüísticos, tecnosociales, tecnomédicos, etc., que inervan cada vez más profundamente la sociedad contemporánea (Mayos 148).

La experiencia emocional en el trabajo. El más destacado promotor del concepto de inteligencia emocional es Daniel Goleman quien publicó en octubre de 1995 el trabajo “La inteligencia emocional” (Goleman 1-217) y más tarde, en 1998, otro llamado “Inteligencia emocional en la empresa”. Su principal aporte consistió en reunir los resultados de una década de estudios en conducta y el procesamiento de las emociones con el fin de expresarlos de manera sencilla y accesible al público en general. Este autor define la inteligencia emocional como la capacidad de sentir, entender, controlar y modificar nuestros propios estados anímicos y los ajenos. Inteligencia emocional no es ahogar las emociones, sino dirigir las y equilibrarlas.

Nuevo perfil del psicólogo organizacional. Como psicólogo organizacional analiza, comprende y evalúa todos los aspectos del comportamiento organizacional considerando a las personas agrupadas y los aspectos culturales que se derivan de su actuar en relación con el contenido estratégico de las organizaciones, en términos de principios y alcances.

Es un agente de cambio en la línea de mejorar logros y rendimientos de la gente dentro de la organizacional. Es un experto en procesos de Recursos Humanos como: Capacitación y Desarrollo, Reclutamiento y Selección de Personal, Análisis y Valoración de cargos, Planificación Estratégica, Comunicación Organizacional, Comportamiento del Consumidor. Posee una sólida formación humanística, cultural y ética (Goleman 36-41).

El teletrabajo y la virtualidad o trabajo en redes sociales. El teletrabajo es una forma flexible de organización del trabajo que consiste en el desempeño de la actividad profesional sin la presencia física del trabajador de la empresa durante una parte importante de su horario laboral. Engloba una amplia gama de actividades

y puede realizarse a tiempo completo o parcial. La actividad profesional en el teletrabajo implica el uso frecuente de métodos de procesamiento electrónico de información, y el uso permanente de algún medio de telecomunicación para el contacto entre el teletrabajador y la empresa (Sotres 6).

Pensamiento estratégico. Partiendo de análisis y razonamiento riguroso, permite un escenario encaminado hacia el cambio y la transformación, ya que es el recurso para conseguir crecimiento y éxito organizacional (Jambel y García 97).

Calidad de vida y bienestar seguro. Proporciona ambientes físicos y psicológicos favorables con el fin de proteger la integridad del trabajador, encaminado los programas hacia un bienestar general para lograr productividad y calidad (Aguilar, Cruz y Jiménez 58-59).

Modelo de competencias. Modelo que integra conocimientos, habilidades y actitudes, con el fin de desarrollar y/o reconocer entre sus empleados de cara a la consecución de los objetivos empresariales, además de la adaptación individuo – empresa que favorece el correcto desempeño en el trabajo (Flórez 20).

Gestión del aprendizaje. Su función es planificar, implementar y controlar, todas las actividades relacionadas con el conocimiento y los programas requeridos para la administración efectiva del capital intelectual, implica el desarrollo de las competencias necesarias al interior de las organizaciones para compartirlo y utilizarlo entre sus miembros (Pereira 1).

Gestión de desempeño. Su objetivo es realizar una medición del aporte del trabajador a los objetivos de la organización; entre los distintos autores expertos del tema nos hay un acuerdo explícito, pero sí un acuerdo en este aspecto de la importancia de identificar el nivel de contribución a las metas organizacionales por parte de cada empleado y aún por parte de grupos de trabajo, sin detenerse en las consecuencias de tal medición (Sánchez 59).

TIC.TAC-TEP. Son aquellas tecnologías que se necesitan para la gestión y transformación de la información, y muy en particular el uso de ordenadores y programas que permiten crear, modificar, almacenar, administrar, proteger y recuperar esa información (Cobo

306). T.A.C (Tecnologías del Aprendizaje y del Conocimiento). Las TAC tratan de orientar las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) hacia unos usos más formativos, tanto para el estudiante como para el profesor, con el objetivo de aprender más y mejor (Granados 01) TEP, (Tecnologías para el Empoderamiento y la Participación), cobra sentido con la Web 2.0, donde los usuarios pueden interactuar y colaborar entre sí como creadores de contenido generado por usuarios en una comunidad virtual; no así en los sitios web estáticos que limitan a la observación pasiva de contenidos.

Regulación y control. Por control entenderemos la comprobación y verificación de datos informativos, consiste en datos de rendimiento y reportes de actividades (Wheelen 263); controlar no es actuar sobre el funcionamiento. Se tiene la percepción de que la regulación ha surgido del deseo de los gobiernos de establecer, por intermedio de marcos legales específicos, un conjunto de normas que definen el acceso y desempeño de los actores que ingresan al mercado que la autoridad intenta estructurar competitivamente (Rozas y Bonifaz 11) Por regulación entendemos ajustar el funcionamiento del sistema, actuar en él. Un poder gobernador es aquel que tiene autoridad para tomar decisiones y actuar, es lo que tiene el poder de regulación y que no tiene el poder de control.

Virtualización del trabajo. Es una tecnología relativamente nueva y por sus beneficios permite el desarrollo de atractivos proyectos en diversos mercados y empresas de todos tamaños, abundó el ejecutivo. Lo que hace de los sistemas de información gerencial el tema más emocionante en los negocios es el cambio continuo en la tecnología, su uso administrativo y el impacto en el éxito de los negocios. Aparecen nuevos negocios e industrias, los anteriores desaparecen y las empresas exitosas son las que aprenden cómo usar las nuevas tecnologías (Laudon y Laudon 06).

Globalización de mercados. Bueno y Morcillo describen la globalización de los mercados como el resultado de la “integración de la economía mundial que ha puesto al alcance de las manos factores, recursos, conocimientos, consumidores y otros elementos que contribuyen al desarrollo de las empresas” (Muriel 07).

Cooperación. Establecimiento de conciertos temporales o permanentes entre dos o más empresas, con el fin de obtener unas ventajas recíprocas mediante la búsqueda y la ejecución en común de una o varias acciones (comerciales, financieras, logísticas, tecnológicas, productivas, administrativas, etc...) que permitan alcanzar un objetivo preestablecido, de carácter general o específico, permitiendo compartir y optimizar recursos, reducir riesgos y facilitar la realización de proyectos comunes, aumentar el beneficio empresarial, etc... Haciendo más fácilmente el alcance de dicho objetivo (Diputación de Sevilla, 05, 06).

El contrato psicológico en el mundo del trabajo. En el contexto laboral, en la contratación personas a una organización en calidad de trabajadores, las partes establecen acuerdos sobre las condiciones de la relación de trabajo que son explicitados mediante un contrato de carácter jurídico, el cual es regulado por las leyes laborales o comerciales de cada país. Pero más allá de estos acuerdos manifiestos en el contrato de trabajo, tanto empresarios o jefes como trabajadores, generan alrededor de la relación de trabajo una serie de expectativas y creencias sobre promesas implícitas, referidas a los compromisos de la relación. Este conjunto de creencias respecto de la relación constituye el CP. El CP se refiere al conjunto de creencias y expectativas acerca de los compromisos y obligaciones percibidas en una relación, más allá de los acuerdos formales manifiestos. Si bien el CP tiene una connotación de acuerdo tácito entre las partes que conforma una relación, representa un determinante muy importante de la conducta en las organizaciones y las relaciones interpersonales (Vesga, 01, 02).

Prevención del riesgo integral. La ley 31/1995 de Prevención de Riesgos Laborales tiene por objeto promover la seguridad y la salud de los trabajadores mediante la aplicación de las medidas y el desarrollo de las actividades necesarias para la prevención de los riesgos derivados del trabajo. Para que una organización avance en fortalecer un enfoque preventivo en materia de salud y seguridad en el trabajo es necesario que identifique y actúe sobre la fuente o el origen del riesgo laboral, con el fin de evitar que los trabajadores sufran daños, e instrumentar medidas de protección mediante elementos de protección colectiva o personal (Instituto de seguridad y salud laboral, 03).

Nuevas enfermedades en el trabajo y riesgos psicosociales emergen y con ellas también emergen nuevas formas de valorarlas en el derecho de protección social. En este sentido, las organizaciones tendrán que realizar procesos de reparación de tales afectaciones y enfermedades del trabajo; no obstante, la prevención del riesgo psicosocial implica la detección de los determinantes como la carga mental del trabajo, los estresores laborales, el trabajo emocional, el síndrome *burnout*, el aislamiento social y familiar debido al trabajo nocturno, las violencias de intimidación y acoso. (Ministerio de trabajo y Asuntos Laborales de España, 161-200).

Flexibilidad de la legislación laboral. La flexibilidad laboral o desregulación del mercado de trabajo, obedece a una respuesta al incremento del desempleo y los desequilibrios económicos, fruto del cambio de modelo de producción Ford en los años 80.

Varios factores incidieron en el origen y evolución de la flexibilidad laboral finalizando el siglo XX: La globalización y los impactos del avance tecnológico, así como la emergencia de la economía y la sociedad del conocimiento con el incremento de las tic que lleva a la recombinación y relocalización de los factores de producción; la transformación de la rigidez de las instituciones que llevaron al paro involuntario la rediseñar salarios y precios para enfrentar los cambios en las demandas; el incremento de las capacidades individuales para el trabajo, el acceso de las mujeres al mundo del trabajo; la desprotección frente a la presión de la eficiencia empresarial (Morales, Berenice y Castro 10-18).



El psicólogo organizacional como gestor de compensaciones

Compensar es gratificar por la labor realizada y generar estados de bienestar procurando felicidad al trabajador y asegurando la eficiencia de la organización. La recompensa en el contexto de las organizaciones el trabajo puede entenderse desde el punto de vista intrínseco como extrínseco y comprende sueldos, salarios, bonos y beneficios.

La gestión de compensaciones tiene como propósitos permitir el alineamiento estratégico de la organización, la equidad interna, la competitividad externa, la dirección del desempeño y el sentido convencional de remuneración. En los procesos de gestión se realizan estrategias de la compensación como el pago por habilidades; la remuneración por competencias; la banda amplia como una forma de superar los rangos salariales; la compensación basada en equipo y en rendimiento; los beneficios compartidos; la participación en las ganancias; los incentivos individuales y de pequeños grupos; los incentivos a largo plazo; los programas de reconocimiento; entre otros (Bododo, Valeria y Carlia Giglio 43-54).

Factores de cambio

En este segundo momento, después de haber realizado una aproximación de estado de arte de tendencias, se desarrolló con el grupo focal de expertos, la técnica de Árbol de Competencias (Marc Gigè 32-34). En esta se trata de construir un árbol en tres tiempos: pasado, presente y futuro, de las áreas de psicología organizacional en la

que mediante una metáfora de árbol se busca identificar en las raíces las competencias, en el tronco los procesos y en las ramas los productos.

El presente gráfico muestra la evolución del proceso evolutivo en el área de acción del psicólogo organizacional. Así se ve claramente que se pasa de la organización mecánica a una organización estratégica y de ahí se pasa a una organización dinámica y compleja; esto plantea grandes retos en la forma de gestionar las personas en las organizaciones, pues supone romper paradigmas administrativos propios del siglo XIX y XX y adentrarse en nuevas formas que exigen la integración del pensar y el sentir, así como marcos epistémicos empresariales condicionados por nuevos escenarios para el trabajo como la complejidad, la gestión del conocimiento, la cooperación, las narrativas, la gestión de compensaciones.

Tabla No. 1: Árbol de competencias

Categorías	Pasado
Frutos o productos ramas	Salario
	Entrenamiento
	Factores higiene en el trabajo
	Promoción
	Evaluación de
Procesos tronco	Seguimiento de
	Selección, reclu
	Contratación
	Manejo de pers
	Capacitación y
Competencias raíces	Conductual
	Habilidades de
	Organización y
	Manejo de recu
	Trabajo individ
	Especialización
Habilidades op	
Organización m	

Fuente: autor

As de Marc Gigè

Árbol de competencias de Marc Gigè		
	Presente	Futuro
	Remuneración por incentivos	Gestión de compensación
del obrero	Desarrollo del líder	Desarrollo del innovador
icos	Bienestar laboral y Salud ocupacional	Calidad de vida laboral
	Desarrollo de carrera	Proyecto de vida
resultados	Evaluación del desempeño	Gestión del desempeño
e instrucciones	Autonomía, toma de decisiones	Autogestionado, Autoliderado
utamiento	Atracción	Educación
	Retención	Potenciación
sonal	Desarrollo de las organizaciones	Innovación
entrenamiento	Formación y desarrollo humano	Aprendizaje organizacional
	Cognitivo	Narrativo
mando	Habilidades de liderazgo	Habilidades transculturales
control	Planeación estratégica	Prospectiva y complejidad
rsos, eficiencia	Cadena de valor (competitividad)	Sostenibilidad
ual	Trabajo en equipo	Trabajo cooperativo
en el cargo	Polivalencia	Formación general y específica
erativas	Gestión de competencias	Gestión del conocimiento
ecánica	Organización burocrática	Organización relacional

La delimitación del sistema de psicología organizacional

Mediante la técnica MICMAC de lipsor-Epita, que significa matriz de impactos cruzados, matriz aplicada a una clasificación, se identificaron las variables constitutivas del área de psicología organizacional y se ponderaron sus relaciones de influencia y dependencia. Este análisis estructural permite definir en el corto plazo, en el mediano plazo, en el mediano-largo plazo y en el largo-largo plazo, las variables estratégicas clave que mayor motricidad y dependencia ejercen en el sistema y que permitirán realizar acciones estratégicas.

Las variables del sistema

Lista de variables del sistema de psicología organizacional:

1. Reclutamiento y selección (Recluselec): Proceso de publicar vacantes para convocar personal que se ajuste al perfil.
2. Capacitación y entrenamiento (Capacentre): Proceso de formación y entrenamiento del cargo en competencias específicas de la organización.
3. Manejo de personal (Manejperso): Coordinación y acompañamiento del personal en su función específica.
4. Organización y control (Orgcontrol): Modelo para manejar y controlar los recursos.
5. Especialización en el cargo (Espcargos): Habilidades específicas desarrolladas por la experiencia y el entrenamiento en el cargo.
6. Manejo eficiente de recursos (Maneefrecu): Manejo de los recursos con sentido de utilidad.
7. Gestión por competencias (Gestióncom): Modelo gerencial enfocado en el saber-hacer.
8. Polivalencia (Polivalenc): Competencias que habilitan al trabajador para ejercer varios cargos, funciones, roles.
9. Remuneración (Remuneraci): Retribución monetaria del trabajo.
10. Evaluación del desempeño (Evaludesem): Medición de la eficiencia del empleado cumplimiento de resultados.

11. Promoción (Promoc): Programa que pretende promover empleados que cuentan con competencias para desempeñar otros cargo o funciones.
12. Habilidades de liderazgo (Habilidera): Capacidad de influir, persuadir de generar confianza, permitir creatividad.
13. Cadena de valor (Cadvalor): Mirada amplia a los eslabones del sector.
14. Formación y desarrollo humano (Formdh): Programa que permite potencializar las competencias y valores.
15. Bienestar laboral y salud ocupacional (Bienlabor): Subprograma de gestión humana que permite brindar calidad de vida en el ámbito laboral.
16. Planeación estratégica (Planeestra): Identificación de objetivos, metas y medios para lograrlos.
17. Trabajo en equipo (Trabaequip): Capacidad de lograr un objetivo de forma mancomunada.
18. Organización compleja (Orgcomplej): estructuras disipativas de final abierto.
19. Gestión del conocimiento (Gesconoci): Modelo gerencial enfocado desarrollar el activo más importante de la organización el capital intelectual.
20. Desarrollo sostenible (Dessosteni): Modelo de desarrollo en el que se tolera la afectación del medio ambiente en aras de la producción de bienes.
21. Calidad de vida laboral (Calidadvid): Percepción objetiva y subjetiva de bienestar que tenga la persona en el ambiente laboral.
22. Proyecto de vida (Proyvida): Ruta del individuo que busca su realización plena en el trabajo.
23. Habilidades transculturales (Habtranscu): Capacidad de interactuar con personas de todas las culturas.

Ponderación de la matriz de influencias directas

Gráfico No.1: Matriz de entrada

	Recluselec	Capacentre	Manejperso	Orgcontrol	Espcarg	Maneefrecu	Gestióncom	Polivalenc	Remuneraci	Evaludesem	Promoc	Habilidera	Cadvalor	Formdh	Bienlabor	Planeestra	Trabaequip	Orgcomplej	Gesconoci	Dessonteni	Calidadvid	Proyvida	Habtranscu
Recluselec	0	1	2	2	0	0	1	3	2	0	0	2	0	1	2	1	2	1	1	0	2	0	1
Capacentre	0	0	2	3	3	1	3	3	2	2	1	3	1	1	1	1	1	0	2	0	0	1	0
Manejperso	0	1	0	2	0	2	1	1	0	3	3	1	0	1	3	1	2	0	0	1	2	0	0
Orgcontrol	1	1	2	0	2	3	1	1	2	2	2	1	0	0	1	2	1	0	0	0	1	0	0
Espcarg	0	2	0	0	0	0	2	1	1	0	2	0	0	2	0	3	3	0	3	P	P	P	0
Maneefrecu	1	3	1	3	0	0	2	0	3	1	1	1	P	2	2	3	1	2	1	P	3	2	1
Gestióncom	3	2	1	1	3	1	0	3	1	2	2	3	P	3	2	2	2	2	3	P	1	3	2
Polivalenc	3	3	1	0	3	3	3	0	0	2	1	2	P	2	0	3	3	3	3	P	0	1	2
Remuneraci	3	3	3	3	1	1	1	1	0	1	0	0	P	1	1	0	0	2	2	2	2	2	3
Evaludesem	0	1	1	2	1	2	1	0	3	0	3	P	P	3	3	3	3	1	1	1	1	0	1
Promoc	1	2	1	0	0	0	1	1	3	1	0	P	P	2	2	2	2	1	2	1	2	2	1
Habilidera	1	2	3	3	2	3	1	2	3	3	3	0	P	2	3	3	P	P	3	1	3	3	3
Cadvalor	2	2	2	3	1	3	2	1	1	2	1	1	0	2	1	P	1	P	2	3	1	1	P
Formdh	1	2	3	1	3	1	3	3	3	3	3	3	2	0	P	3	P	3	P	2	3	2	P
Bienlabor	1	1	2	1	1	1	1	3	2	2	1	2	2	2	0	0	2	0	1	0	3	3	1
Planeestra	1	1	2	1	1	1	3	0	0	1	1	2	3	1	0	0	3	3	3	1	1	1	1
Trabaequip	2	1	2	2	1	1	2	2	0	2	0	3	2	1	2	2	0	1	2	1	1	1	1
Orgcomplej	0	2	0	3	3	0	0	0	0	0	2	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Gesconoci	2	3	0	3	P	2	P	2	0	3	3	2	3	P	3	2	3	0	0	3	3	3	3
Dessonteni	0	3	1	2	3	0	3	0	0	0	3	2	0	0	3	P	3	0	3	0	1	3	0
Calidadvid	1	3	3	2	3	P	2	0	3	2	2	1	0	3	3	3	2	1	2	P	0	2	0
Proyvida	0	2	0	0	1	0	1	0	2	1	P	0	0	2	1	P	0	0	0	0	0	0	0
Habtranscu	2	1	2	0	0	1	3	1	0	0	1	2	0	2	0	0	2	2	2	P	0	0	0

Fuente: software MICMAC lipsor-Epita

Las influencias se califican entre 0 y 3 con la posibilidad de asignar influencias potenciales : 0: no influye; 1: influencia baja; 2: influencia media; 3: influencia fuerte ; P: influencia potencial.

El presente

Suma de la matriz

Tabla No. 2:
Cuartil de influencia y dependencia en el corto plazo

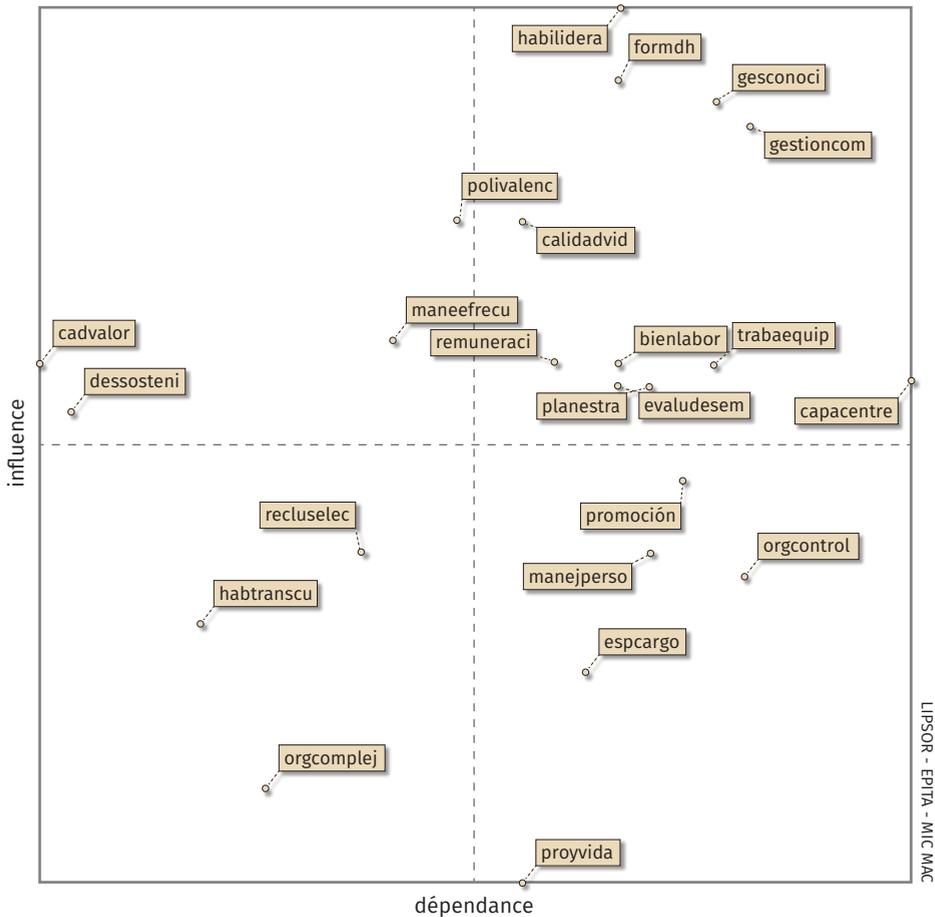
N°	Variable	Influencia	N°	Variable	Dependencia
12	Habilidades de liderazgo	47	2	Capacitación y entrenamiento	42
14	Formación y desarrollo humano	44	4	Organización y control	37
19	Gestión del conocimiento	43	7	Gestión por competencias	37
7	Gestión por competencias	42	17	Trabajo en equipo	36
8	Polivalencia	38	19	Gestión del conocimiento	36

Fuente: software MICMAC lipsor-Epita

El gráfico nos permite identificar que, en el presente, la mayor influencia la ejercen la formación y el desarrollo humano, la gestión del conocimiento, la gestión por competencias, la polivalencia y la calidad de vida en el trabajo. Por otra parte, las variables más afectadas son la capacitación y el entrenamiento, la gestión por competencias, las organización y el control, y el trabajo en equipo.

Plano del presente

Gráfico No. 2:
Plano de influencia y dependencia directa

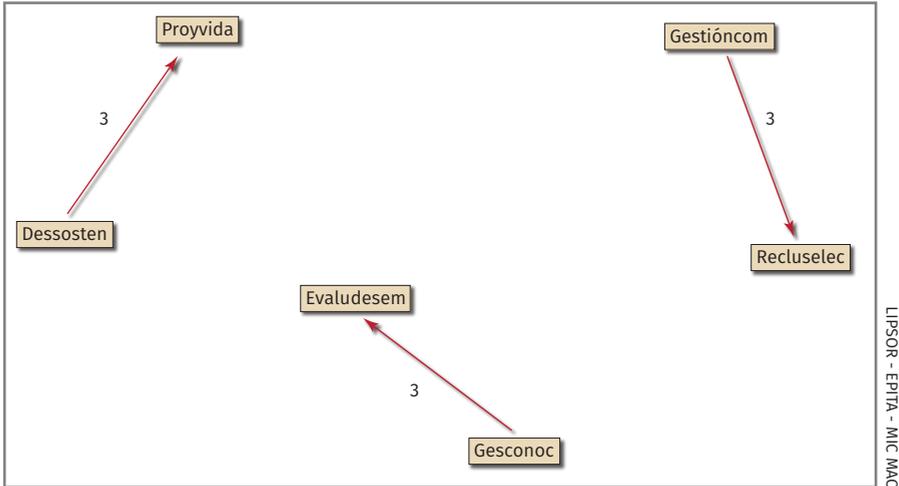


Fuente: Software MICMAC lipsor-Epit

Se puede observar que, en el corto plazo, la variable de cadena de valor es la más influyente; la capacitación y el entrenamiento, la gestión por competencias, la gestión del conocimiento, las habilidades de liderazgo son las variables estratégicas clave; el proyecto de vida es la variable más influenciada; y, por último, la organización compleja es la más indiferente.

Gráfico del presente

Gráfico No.3:
Las relaciones de las variables en el presente



- Influences les plus faibles
- Influences faibles
- Influences moyennes
- Influences relativement importantes
- Influences les plus importantes

Fuente: Software MICMAC lipsor-Epita

En la gráfica se observa que, en el corto plazo, las influencias más importantes se dan entre las variables de gestión del conocimiento y la evaluación del desempeño, la gestión por competencias y el reclutamiento y selección, y, por último, entre el desarrollo sostenible y el proyecto de vida.

El mediano plazo

Suma de la matriz

Tabla No.3:

Cuartil de influencia y dependencia en mediano plazo

N°	Variable	Influencia	N°	Variable	Dependencia
12	Habilidades de liderazgo	3,72E+13	2	Capacitación y entrenamiento	3,28E+13
14	Formación y desarrollo humano	3,50E+13	16	Planeación estratégica	2,94E+13
19	Gestión del conocimiento	3,41E+13	4	Organización y control	2,93E+13
7	Gestión por competencias	3,38E+13	7	Gestión por competencias	2,92E+13
8	Polivalencia	3,10E+13	17	Trabajo en equipo	2,91E+13

Fuente: Software MICMAC lipsor-Epita

En la gráfica se puede identificar que las variables de mayor influencia en el mediano plazo son las habilidades de liderazgo, la formación y el desarrollo humano y la gestión del conocimiento. Por otro lado, las variables que son más influenciadas en el presente son la capacitación y el entrenamiento, la planeación estratégica y el trabajo en equipo.

Plano mediano plazo

En esta gráfica podemos ver que en el mediano plazo el sistema no muestra un cambio en la configuración de sus variables con respecto al corto plazo. Esto quiere decir que no se dan cambios trascendentales en el sistema de psicología organizacional.

Relaciones de las variables en el mediano plazo

El gráfico de relaciones nos muestra que en el mediano plazo las influencias más importantes en un sistema de psicología organizacional se dan entre las habilidades de liderazgo y la capacitación y entrenamiento. De manera relativamente importante, la capacitación y entrenamiento estará influenciada por la gestión del conocimiento, la gestión por competencias y la formación y desarrollo humano. Por otra parte, las habilidades de liderazgo estarán influyendo en la planeación estratégica.

El mediano largo plazo o futuro próximo

Suma de la matriz

Tabla No.4:

Cuartil de influencias y dependencias en futuro próximo

Nº	Variable	Influencia	Nº	Variable	Dependencia
14	Formación y desarrollo humano	60	16	Planeación estratégica	46
12	Habilidades de liderazgo	59	17	Trabajo en equipo	44
19	Gestión del conocimiento	55	13	Cadena de valor	43
7	Gestión por competencias	50	2	Capacitación y entrenamiento	42
8	Polivalencia	46	7	Habilidades de liderazgo	41

En el mediano-largo plazo las variables más influyentes serán la formación y el desarrollo humano, las habilidades de liderazgo, la gestión del conocimiento; por otra parte, las variables más influenciadas serán la planeación estratégica, el trabajo en equipo y la gestión por competencias.

Plano de mediano-largo plazo o futuro próximo

El plano del futuro próximo, es decir del mediano-largo plazo, cambia considerablemente, pues las variables de poder serán la polivalencia y el manejo eficiente de los recursos ; las variables estratégicas clave serán las habilidades de liderazgo, la cadena de valor, las gestión del conocimiento y la gestión por competencias ; las variables más afectadas serán la organización y el control, la planeación estratégica, el trabajo en equipo y la capacitación y el entrenamiento ; las variables indiferentes serán el reclutamiento y selección, la organización compleja y las habilidades transculturales.

Relaciones de variables en el mediano-largo plazo

En el gráfico se puede ver que, en el futuro próximo, se darán relaciones muy importantes entre la cadena de valor y las habilidades transculturales ; por otra parte, esta habilidad estará influyendo el desarrollo sostenible, lo mismo que el manejo efectivo de recursos.

El largo-largo plazo. Futuro remoto

Suma de la matriz

Tabla No. 5:

Cuartil de influencias y dependencias en el futuro remoto

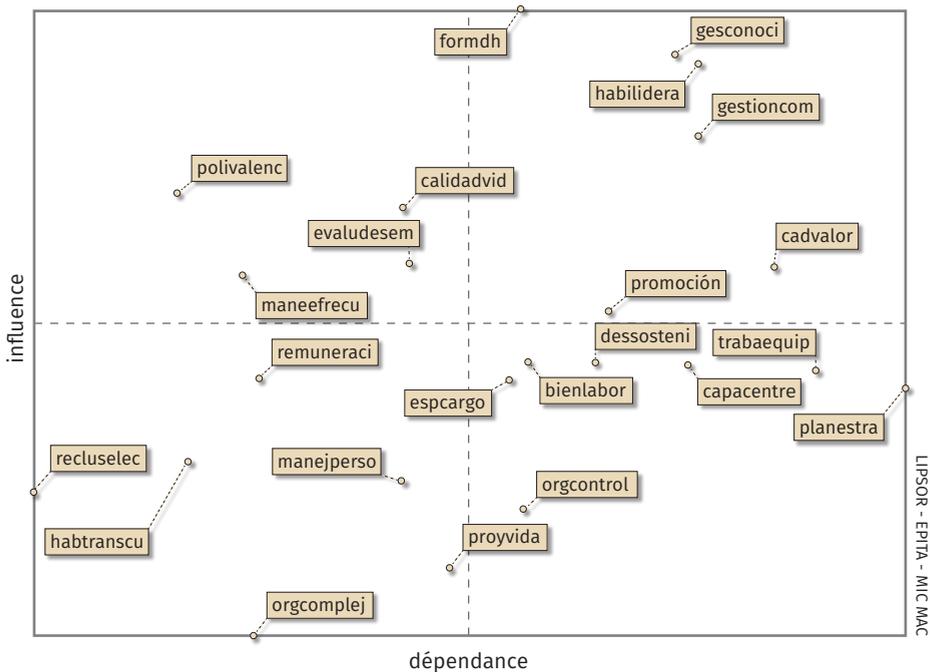
N°	Variable	Influencia	N°	Variable	Dependencia
14	Formación y desarrollo humano	1,92E+14	16	Planeación estratégica	1,50E+14
19	Gestión del conocimiento	1,82E+14	17	Trabajo en equipo	1,43E+14
12	Habilidades de liderazgo	1,80E+14	13	Cadena de valor	1,40E+14
7	Gestión por competencias	1,63E+14	7	Gestión por competencias	1,34E+14
8	Polivalencia	1,50E+14	12	Habilidades de liderazgo	1,34E+14

Fuente: Software MICMAC lipsor-Epita

El gráfico nos muestra que, en el futuro remoto, las variables que más influirán el sistema de psicología organizacional serán la formación y el desarrollo humano, la gestión del conocimiento y las habilidades de liderazgo. Por otra parte las variables más afectadas o dependientes serán la planeación estratégica, el trabajo en equipo y la cadena de valor.

Plano del largo-largo plazo

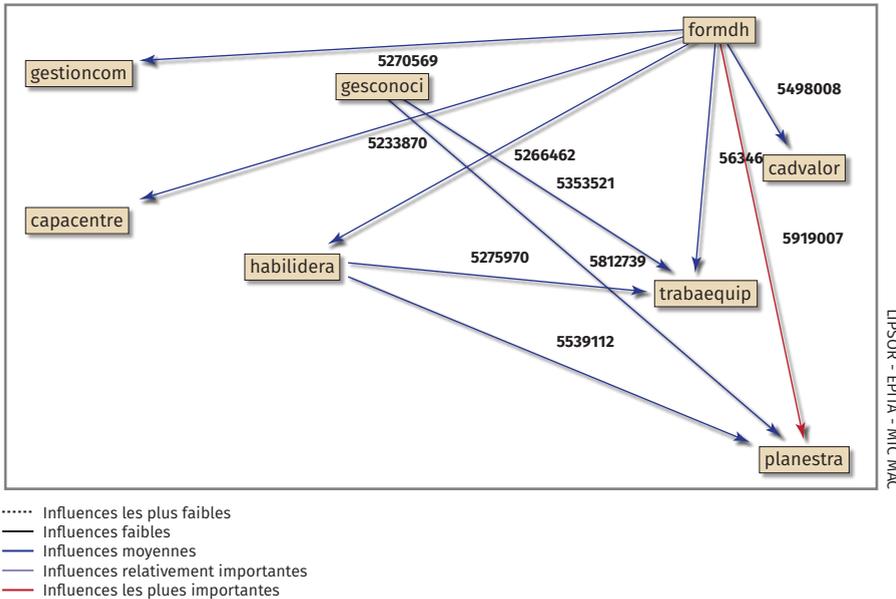
Gráfico No. 4:
Plano de influencias y dependencias indirectas potenciales



Fuente: Software MICMAC lipsor-Epita

El plano del futuro remoto nos muestra que las variables de poder serán : la polivalencia, la calidad de vida, la evaluación del desempeño y el manejo efectivo de recursos ; por otra parte, las variables estratégicas clave serán las habilidades de liderazgo, la gestión del conocimiento, la gestión por competencias y la formación y desarrollo humano. Las variables más afectadas serán la organización y el control, la planeación estratégica, el bienestar laboral, la capacitación y entrenamiento. Las variables indiferentes serán la organización compleja, el reclutamiento y selección, las habilidades transculturales, el manejo de personal y la remuneración salarial.

Gráfico No. 5:
Relaciones de variables en el largo-largo plazo



Fuente: Software MICMAC lipsor-Epita

El gráfico del futuro remoto nos muestra que las relaciones de influencia más importante se darán entre la formación y el desarrollo humano y la planeación estratégica; por otra parte, las influencias relativamente importantes se darán entre la formación y desarrollo humano y la cadena de valor y el trabajo en el equipo; además, las habilidades de liderazgo y la gestión del conocimiento influirán de manera relativamente importante a la planeación estratégica.

Juego de actores

Los actores. Esta es una lista básica de actores que intervienen en un sistema de psicología organizacional. Como se puede observar contiene el actor y una sigla del actor.

1. Empleado (EMPLE)
2. Directivo (DIRECT)

3. Inversionista (INVERS)
4. Proveedor (PROVEED)
5. Competidor (COMPETID)
6. Cliente (CLIENT)
7. Estado (ESTAD)
8. Gremio (GREM)
9. Banca (BANC)
10. Ministerio de trabajo (MINTRABAJ)
11. Ministerio de la Protección Social (MINPROTECS)
12. Bandas criminales (BACRIM)

Los objetivos

1. Mejorar las condiciones de calidad de vida (Calidvida) Empleado.
2. Garantizar el éxito organizacional (Éxitorgani) Directivo.
3. Asegurar la rentabilidad sostenible del negocio (Rentasoste) Inversionista.
4. Proveer insumos al productor con el mejor precio y de la mayor calidad (Provinsum) Proveedor.
5. Incrementar la participación relativa en el mercado (Increm-prm) Competidor.
6. Acceder a productos y servicios de la mayor calidad y con el mejor precio (Calidyprec) Cliente.
7. Promover y controlar el desarrollo económico incrementando la base impositiva (Promcontrd) Estado.
8. Promover y proteger a los actores sectoriales perfeccionado el mercado (Propresect) Gremio.
9. Financiar las actividades económicas generando altas tasa de rentabilidad (Finanactec) Banca.
10. Promover y controlar las buenas prácticas organizacionales y los derechos del trabajador (Prombpodtr) Mintrabajo.
11. Generar políticas para asegurar el bienestar social (Bienestar) Minproteccionsocial.
12. Lucrarse a partir de atentar contra los derechos humanos (Lucrofacil) Bacrim.

Matriz Actor – Actor

Gráfico No. 6: Matriz de relaciones de actor por actor

MID	EMPLE	DIRECT	INVERS	PROVEED	COMPETID	CLIENT	ESTAD	GREM	BANC	MINTRABAJ	MINPROTECS	BACRIM
EMPLE	0	2	1	1	0	1	0	0	0	0	0	0
DIRECT	4	0	2	4	3	2	1	0	0	0	0	0
INVERS	3	4	0	1	3	1	1	0	2	0	0	0
PROVEED	0	0	0	0	2	2	0	1	0	0	0	0
COMPETID	2	4	4	2	0	2	0	2	1	0	0	0
CLIENT	3	2	2	0	2	0	1	1	0	0	0	0
ESTAD	3	2	3	2	2	1	0	3	3	4	4	2
GREM	3	3	1	1	2	1	2	0	1	2	2	1
BANC	2	3	3	3	3	1	1	1	0	0	0	0
MINTRABAJ	3	3	2	2	3	1	2	3	3	0	1	0
MINPROTECS	4	4	4	2	2	1	4	3	3	4	0	1
BACRIM	4	4	4	4	4	4	3	4	4	0	3	0

Fuente: Software MACTOR Lipsor-Epita

Las influencias se califican de 0 a 4 según la influencia de un actor sobre. así: 0: no hay influencia; 1: influye en los procesos operativos; 2: influye en los proyectos; 3: influye en la misión; 4: influye en la existencia.

Matriz de Actor- Objetivo

Gráfico No. 7:

Matriz de relaciones actor por objetivo

2 MAO	Calidvida	Éxitorgani	Rentasoste	Provinsum	Incrempm	Calidyprec	Promcontrd	Propresect	Finanatec	Prombpodtr	Bienestar	Lucrofácil
EMPLE	0	2	-1	0	0	1	0	0	0	0	0	0
DIRECT	4	0	2	4	-3	2	1	0	0	0	0	0
INVERS	3	4	0	1	-3	1	1	0	2	0	0	0
PROVEED	0	0	0	0	2	2	0	1	0	0	0	0
COMPETID	-2	-4	-4	-2	0	2	0	2	1	0	0	0
CLIENT	3	2	2	0	2	0	1	1	0	0	0	0
ESTAD	3	2	-3	2	2	1	0	-3	3	0	4	-2
GREM	3	3	1	1	2	1	-2	0	1	4	2	-1
BANC	2	3	3	3	3	1	1	1	0	2	0	0
MINTRABAJ	3	3	2	2	3	1	2	3	3	0	1	0
MINPROTECS	4	4	4	2	2	1	4	3	3	4	0	-1
BACRIM	-4	-4	-4	-4	-4	-4	-3	-4	-4	0	-3	0

Fuente: Software MACTOR Lipsor-Epita

El signo indica si el actor está a favor o en contra del objetivo. _Se califica así, 0: el objetivo es poco consecuente; 1: El objetivo es esencial para sus procesos de negocio; 2: el objetivo es esencial para sus planes; 3: el objetivo es esencial para sus planes; 4: el objetivo es esencial para su existencia.

Plano de influencia y dependencia de actores en el presente.

El actor más influyente son las Bandas criminales, seguido por el Ministerio de protección social, el Estado, el Ministerio de Trabajo y los gremios. No muestra actores estratégicos clave. Por otra parte, los actores más dependientes son los empleados, seguidos por los proveedores, los directivos, los clientes, los competidores y los inversionistas. El actor indiferente es la banca.

Reporte de fuerzas en el corto plazo, mediano plazo y largo plazo

En los tres horizontes de tiempo, no cambia la situación, mostrándose que los actores menos poderosos son el trabajador, el directivo, el proveedor. Esto indica que es un sistema con un alto nivel de conflicto.

Convergencias de actores

Las convergencias en el corto plazo se dan entre tres grupos: bandas criminales, competidores y empleados; gremios, Mintrabajo, Minprotección Social y banca; y Directivos, Inversionistas y Estado; los clientes y empleados aparecen en un estado de aislamiento.

Las convergencias en el mediano plazo se dan fundamentalmente en un grupo compuesto por los Inversionistas, el Estado, Los Directivos, los Gremios, Minprotección social, Mintrabajo, Banca y Clientes. Aparecen dispersos, Bandas Criminales, Competidores, Empleados, Proveedores.

La convergencia de actores en el largo plazo se da fundamentalmente entre Estado, gremios, Mintrabajo, Minprotección Social, banca, inversionistas, directivos, clientes. Aislados aparecen los competidores, las bacrim, los empleados y los proveedores. La situación de pérdida de la convergencia entre autores aumenta en el futuro. Esto indica inestabilidad del sistema.

Las divergencias

En el corto plazo se puede Observar que las divergencias más importantes se dan entre las bacrim y el Estado; y de manera relativamente importante, se dan divergencias entre las bacrim y el Ministerio de la Protección Social, la banca y los gremios.

En el mediano plazo, las bacrim divergen de manera importante con los Ministerios de Trabajo y de la Protección Social. Y de manera relativamente importante hay divergencia entre las bacrim y la banca.

Las divergencias más importantes en el largo plazo se dan entre las Bacrim y el Ministerio de la Protección Social; de manera relativamente importante, hay divergencia entre las barcim y el Ministerio de Trabajo.

Movilización de actores sobre los objetivos

En el mediano plazo, los objetivos que más movilizan los actores son mejorar las condiciones de calidad de vida, garantizar el éxito organizacional, asegurar la rentabilidad de las organizaciones e incrementar la participación relativa en el mercado.

En el largo plazo los objetivos que más movilizan a los actores son mejorar las condiciones de calidad de vida, garantizar el éxito organizacional, asegurar la rentabilidad de los accionistas e incrementar la participación relativa en el mercado por parte de los competidores.

Los escenarios

Hipótesis o conjeturas de futuro

Con base en los resultados de las fases anteriores, con el grupo de expertos en psicología organizacional se formularon las siguientes hipótesis o eventos considerando criterios de razonabilidad, viabilidad y sentido de realidad. Mediante la técnica SMIC/prob/expert, basada en el cálculo de probabilidades simples y condicionales el grupo de experto calificó la probabilidad de ocurrencia; el resultado es una serie de escenarios alternativos de futuro de la psicología de las organizaciones y del trabajo. El análisis se realizó pensando en el 2032.

Cálculo de probabilidades.

Con un grupo focal de seis expertos se realizó el cálculo de probabilidades simples y condicionales. De este ejercicio se pudo identificar el núcleo tendencial de futuro como sigue.

Descripción de los escenarios alternativos de futuro

Tabla No.6: Núcleo tendencial de futuro

No. Escenario	Código	Probabilidad de ocurrencia		Nombre
		Mínima	Máxima	
17	101111	23,70%	41,10%	Mundo soñado
64	000000	7,80%	24,80%	Lo que ignoramos
1	111111		22,50%	Evolución incompleta
1	111110		11,20%	Sin proyecto de vida
2	110111		10,30%	Ser productivo

Fuente: Autor



El escenario apuesta: el mundo soñado

Este escenario es el No. 17, su código es 101111. Su probabilidad mínima de ocurrencia es 23,7% y su probabilidad máxima de ocurrencia es 41,7 %.

Su descripción es:

En el 2032 el liderazgo fue la característica principal que buscaron las organizaciones en su personal. Competencia que consideraron fundamental para el desarrollo de las organizaciones que consistía en personas que tuvieran la capacidad de influir positivamente en los otros formando equipos de alto rendimiento capaces de lograr las metas propuestas por la organización. El sistema de las organizaciones no estuvo influenciado por las bacrim en el medio empresarial, por lo tanto, no aumentaron los costos de funcionamiento asociados a rubros de seguridad y tecnología, ni se impuso una cultura del miedo, del chantaje y la micro extorsión. No se generó deterioro social pues hubo credibilidad en las instituciones.

Las organizaciones enfocaron su trabajo en la gestión del desempeño de los colaboradores ya que esta fue considerada la fuente de desarrollo, eficiencia, productividad y eficacia. La psicología de las organizaciones y del trabajo centró sus esfuerzos en gestionar el conocimiento al interior de las organizaciones con el propósito de garantizar la competitividad, la sostenibilidad y el desarrollo.

La gestión por competencias en las organizaciones se caracterizó por ser un modelo flexible, el cual permitió seleccionar y desarrollar el personal de las organizaciones centrando su interés en las competencias y habilidades de los individuos, restando valor e importancia al título personal en relación con los cargos a desarrollar.

La psicología de las organizaciones y del trabajo se transformó radicalmente. El profesional de gestión humana jugó un papel diferente al que se jugó en el siglo XX; su tarea se orientó no a la selección, ni al entrenamiento y capacitación según competencias laborales, sino a la configuración del proyecto de vida; las organizaciones fueron espacios de realización humana más allá de la remuneración, pues fueron las compensaciones lo central del trabajo del profesional de la psicología de las organizaciones y del trabajo. Las organizaciones en su complejidad fueron el reflejo de la realización de las personas puesto que más que trabajo se posicionó la realización en la creatividad y la innovación.



Bibliografía

- Aguilar, Víctor Hugo, Dayana Cruz y Diana Jiménez Rodríguez. *Bienestar social laboral desde la perspectiva de calidad de vida a partir de la producción escrita y la percepción de docentes especialistas*. Bogotá D.C: Editorial de la Universidad de la Salle, 2007.
- Bedodo, Espinoza V. y Giglio, C. *Motivación laboral y compensaciones: una investigación de orientación teórica*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2006.
- Cárdenas Jiménez, Franklin. *El rol del psicólogo organizacional en un mercado globalizado*. Santiago de Cali: Editorial Universidad ICESI, 2013.
- Cobo, Juan. “El concepto de tecnologías de la información. Benchmarking sobre las definiciones de las TIC en la sociedad del conocimiento”. *Revista Zer* 14/27 (2009): 295-318.
- Goleman, Daniel. *Inteligencia Emocional*. New York: Editorial New York Times, 1995.

- De Jouvenel, Bertrand. *L'art de la conjecture*. Paris: Editions de Rocher, 1964.
- Diputación de Sevilla, Federación Andaluza de Municipios y Alcaldía de Granada. *Cuaderno para emprendedores y empresarios*. Andalucía: Editorial Alcaldía de Granada, 2004.
- Escotet, Miguel Ángel. "Metodología de la investigación transcultural: un esquema". *Revista Latinoamericana de psicología*. 9/2 (1977): 159-176.
- Farfán Buitrago, D. y Garzón, M. *La gestión del conocimiento*. Bogotá: Editorial del Rosario, 2006.
- Flórez, Luz. *Importancia del modelo de gestión por competencias para la gerencia de hoy*. Bogotá: Editorial de la Universidad Militar Nueva Granada, 2013.
- García Solarte, M. y Duque, J. *Gestión humana y responsabilidad social empresarial: un enfoque estratégico para la vinculación de prácticas responsables a las organizaciones*. Cali: Editorial de la Universidad del Valle, 2012.
- Gigè, Marc. "Arbres technologiques et arbres de compétences. Deux concepts à finalité distincte". *Revista Futuribles*. 137 (1989): 32-38.
- Godet, Michel. *De la anticipación a la acción. Manual de prospectiva y estrategia*. Bogotá: Ediciones Alfaomega S.A., 1996.
- Granados, John. "Las TIC, TAC, TEP, como instrumento de apoyo al docente de la universidad del siglo XXI". *Revista Medisur*, 12/1 (2014): 289-294.
- Gutiérrez Moreno, M. y Piedrahita C. *El cambio organizacional y la experiencia emocional de las personas*. Medellín: Editorial de la U. Antioquia, 2005.
- ISO. Norma internacional. Ginebra, Suiza: Editorial Secretaría Central de ISO, 2015.
- Jambel, Carolina. y García, Paz. "Pensamiento estratégico: herramienta de competitividad para una orientación gerencial del nuevo milenio". *Revista TEACs*, 2/4 (2010): 95-104.
- Laudon, K. y Laudon, J. *Sistemas de información gerencial*. México: Editorial de la Educación Superior Latinoamérica, 2012.

- Martínez, Lorduy y Salim, J. Salim. *Pacific Rubiales Energy: un diseño organizacional estratégico*. Bogotá: Editorial de la Universidad Militar Nueva Granada, 2014.
- Mayos Solsona, Gonçal. “Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada”. *Revista Cambio social y cooperación en el siglo XXI*, 2, (2013):143-157.
- Medina Vásquez, J. y Ortegón, E. *Manual de prospectiva y decisión estratégica: bases teóricas e instrumentos para américa latina y el caribe*. Santiago de Chile: CEPAL ILPES, 2006.
- Ministerio de trabajo, empleo y seguridad social. *Salud y seguridad en el trabajo*. Buenos Aires: Editorial de la Presidencia de la Nación, 2014.
- Ministerio de Trabajo y Asuntos Oficiales de España. *Las enfermedades del trabajo: nuevos riesgos psicosociales y su valoración en el derecho de la protección social*. Madrid: Editorial del Ministerio de Trabajo y Asuntos Oficiales, 2007.
- Mojica, Francisco José. *Neiva ciudad región 2020*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2012.
- Morales, Berenice y Castro, David. “La flexibilidad del mercado de trabajo: causas, conceptualización y expresión”, *Equilibrio Económico. Revista de Economía, Política y Sociedad*, 1/39 (2015): 7-40.
- De los Reyes, José Muriel. *El proceso de internacionalización del sistema bancario español: incidencia de las nuevas tecnologías de la información*. España: Editorial de la universidad de Cádiz, 2003.
- Peluffo, M. y Catalán, E. *Introducción a la gestión del conocimiento y su aplicación al sector público*. Santiago de Chile: Publicación Naciones Unidas-CEPAL, 2002.
- Pereira Alfaro, Humberto. “Implementación de la Gestión del Conocimiento en la empresa”. *Revista Éxito empresarial*, 135 (2011): 1-6.
- Pérez, Giovanni y Tangarife Patricia. “Los activos intangibles y el capital intelectual: una aproximación a los retos de su contabilización”. *Revista Saber, Ciencia y Libertad*, 8/1 (2013): 143-166.

- Ríos, Camilo Alejandro, Víctor Rubiano y David Chinchilla. *Liderazgo y cultura organizacional*. Bogotá: Editorial del Rosario, 2014.
- Rivas Tovar, Luis Arturo. *Dirección estratégica y procesos organizacionales: nuevos modelos para el siglo XXI*. México: Editorial del IPN, 2011.
- Rozas Balbontín, P. y Bonifaz J. *Recursos naturales e infraestructura*. Santiago de Chile: Editorial de la CEPAL, 2014.
- Rubio, Germán. “Análisis de la percepción de los clientes respecto a la calidad del servicio recibido por parte del personal que atiende en las grandes superficies de la ciudad de Ibagué”. *Revista Dimensión Empresarial*, 10/2 (2012): 21-31.
- Sánchez, Jorge. “Diseño del proceso de evaluación del desempeño del personal y las principales tendencias que afectan su auditoría”. *Revista Pensamiento y Gestión*, 32 (2012): 54-82.
- Serbolov, Yuri. *Prospectiva de la prospectiva*. México: Editorial Carpeta Púrpura, 2008.
- Sotres, Salvador. “La empresa virtual, un nuevo esquema de negocios en la red”. *Revista Digital Universitaria*, 11/10 (2010): 3-11.
- Vélez, Ángel Rodrigo, Nidia García, Helea Pérez y Carolina Gómez. *Evolución y desarrollo del Turismo en el Corregimiento de Santa Elena*. Medellín: Editorial San Buenaventura, 2012.
- Vesga, Rodríguez J.J. “Los tipos de contratación laboral y sus implicaciones en el contrato psicológico”. *Revista Pensamiento Psicológico*, 9/16 (2011): 171-182.
- Wheelen, Thomas. *Administración Estratégica y Política de Negocios*. México: Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana, 2007.



Acerca de los autores

Freddy Santamaría Velasco. Doctor en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca, España). Doctor en Filosofía Universidad Pontificia Bolivariana. Filósofo y Licenciado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del Grupo de Investigación en Estudios Políticos de la misma Universidad. Ha ampliado sus estudios en Friburgo y Roma. Correo electrónico: freddysantamaria@hotmail.com

Angélica María Rodríguez Ortiz. Licenciada en Filosofía y Letras y magíster en Educación por la Universidad de Caldas. Doctora en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Líder del programa de Maestría en Enseñanza de las Ciencias de la Universidad Autónoma de Manizales; docente investigador del Grupo SEAD-UAM (Universidad Autónoma de Manizales). Sus investigaciones se han realizado en torno a la epistemología, la moral, la bioética y la filosofía analítica (especialmente la teoría de John Searle). Correo electrónico: angelica.rodriguez276@gmail.com

César Augusto Guerra Villa. Licenciado en Matemáticas y Física por la Universidad de Antioquia. Candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Universidad de San Buenaventura de Medellín, del Instituto Tecnológico Metropolitano (ITM) y de la Institución pública educativa Mariscal Robledo. Correo electrónico: caguerrav@hotmail.com

Yebrail Castañeda Lozano. Licenciado en Filosofía y Letras y especialista en Filosofía de la Educación de la Universidad de la Salle. Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana. Candidato a doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Docente del Programa de la Licenciatura en Educación Religiosa de la Facultad de Educación de la Universidad de la Salle. Investigador de la Línea Cultura, fe y formación en valores. Perteneciente al Grupo Educación Ciudadana, Ética y Política para la Construcción de la Paz, con clasificación A. Sus investigaciones han estado orientadas hacia la educación, la pedagogía y la didáctica de la educación religiosa, la reflexión filosófica en la perspectiva analítica en los temas de la axiología, la ética y el lenguaje en Wittgenstein, en los estudios sociales de los *mass media*, la iconografía, las imágenes y los imaginarios sociales. Correo electrónico: yebrailccc@hotmail.com

Dora Alejandra Ramírez Vallejo. Comunicadora Social y Periodista de la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana. Áreas de investigación: comunicación y lenguaje y narrativas, discursos y lenguajes. Es coordinadora de la Academia Javeriana en la emisora Javeriana Estéreo 91.9 FM y miembro de la Asociación Colombiana de Investigadores en Comunicación ACICOM. Correo electrónico: dora.ramirez@javeriana.edu.co

Andrés Felipe López López. Filósofo, magíster en Filosofía y doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia. Postdoctorado de Investigación en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, programa del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE), la Universidad de Manizales, la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), el Colegio de la Frontera Norte de México, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y la Red de Posgrados del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Profesor de pregrado y posgrado en la Universidad de San Buenaventura de Medellín, en la Universidad Pontificia Bolivariana y en la Institución Universitaria Politécnico GranColombiano, de la misma ciudad. Investigador de los grupos Casos y Estudios Organizacionales (CEO) y Epimeleia. Estuvo vinculado también a la Corporación Universitaria Minutos de Dios como coordinador de investigación de la Facultad de Educación, así como al Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín (ITM) como asesor pedagógico de profesores de Ciencias Básicas. Sus investigaciones han estado orientadas a la Fenomenología de Edmund Husserl, la Historia económica y política de Colombia, la Antropología filosófica en Max Scheler y Karol Wojtyła, la Filosofía analítica y la Teoría de la verdad. En torno a estos tópicos ha publicado varios libros y artículos en revistas especializadas y ha sido ponente en congresos o jornadas de reflexión. Correo electrónico: andres.lopez@usbmed.edu.co

Rodrigo Varela Olaya. Psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia (Cali, 2002), especialista en Docencia Universitaria de la Universidad de San Buenaventura (Medellín, 2006), magíster en Educación de la Universidad de San Buenaventura (Medellín, 2012). En la actualidad es estudiante del programa de Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuauhtémoc, de México. Es docente orientador de la Secretaría de Educación de Antioquia, de la Institución Educativa de Jesús y profesor catedrático en la Universidad de San Buenaventura, la Corporación Universitaria Minuto de Dios y la Universidad Católica de Oriente en convenio con el Tecnológico de Occidente. Correo electrónico: rodrighovarela@gmail.com

Ángel Rodrigo Vélez Bedoya. Licenciado Eclesiástico y filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Licenciado en Filosofía del Seminario Mayor Conciliar de Pereira. Magíster en Administración de Empresas de la Universidad Externado de Colombia. Doctorando en Conocimiento y Cultura en América en el Instituto de Pensamiento y Cultura Latinoamérica (IPECAL) de México. Investigador del grupo Casos y Estudios Organizacionales

de la Universidad de San Buenaventura de Medellín. En docencia ha orientado cátedras y seminarios de pregrado, especialización y maestrías en investigación, prospectiva de la administración, economía y sociedad, tendencias culturales, pensamiento estratégico, pensamiento sistémico, ética y responsabilidad social empresarial. La investigación realizada en los últimos años se ha desarrollado en prospectiva estratégica de organizaciones, territorios y municipios; en competencias gerenciales y en estudios de economía solidaria. Se ha desempeñado como gerente de empresa, director de investigaciones y postgrados, director de programas de maestría, coordinador de Humanidades, investigador, docente y consultor. Experto en procesos de acreditación nacional e internacional de programas e instituciones de educación superior. Escritor, conferencista y tutor de trabajos de grado de pregrado, especialización y maestría. Editor de revistas y series científicas. Miembro de redes académicas de orden nacional e internacional en el campo de la educación y la prospectiva estratégica. Correo: angel.velez@usbmed.edu.co



Trabajo, lenguaje y acción
Universidad de San Buenaventura Medellín
Tipografía: Georgia y Fira Sans
Abril de 2018
Medellín, Colombia



“La filosofía de la acción social, expuesta en el pragmatismo lingüístico, da prioridad al lenguaje, pues sin éste no existirían ni la acción social ni el trabajo. Los hechos sociales son creaciones humanas en el uso del lenguaje. Los hablantes se comprometen con el lenguaje y en su uso se obligan a actuar de determinada manera en las instituciones sociales, puesto que es el elemento que crea, a partir de su uso, el hecho social. Los pactos lingüísticos de la colectividad, al crear, de manera intencional, las instituciones sociales, son los que soportan colectivamente las acciones sociales y la institución del trabajo (...) Lo que se ha considerado como trabajo en la sociedad, no es más que una institución, la que, a su vez, como lo expone Searle (1995) no es más que la creación intencional de la colectividad a través del uso del lenguaje. Cada institución social es creada por la conciencia y la intencionalidad colectiva y expresada en términos del lenguaje. (...) Es decir, el trabajo no es visto como un subsistema cuya característica está dada en torno a las necesidades y la conservación de bienes y servicios, sino como una institución, en la cual los sujetos a través de la sociedad han creado dicho fenómeno con el uso del lenguaje y han definido con el lenguaje las funciones de estatus de manera colectiva. Ni siquiera se podría hablar de sistema de bienes y servicios, si a través del uso del lenguaje no se hubiese creado la institución de la economía y definido colectivamente el papel del ser humano en esta”.

Angélica María Rodríguez Ortiz

