

**FILOSOFÍA, LITERATURA Y EL PROBLEMA
DEL SIGNIFICADO**

**LA PHILOSOPHIE, LA LITTÉRATURE ET LE PROBLÈME
DU SENS**

**PHILOSOPHY, LITERATURE AND THE PROBLEM
OF MEANING**

Roberto Juan Katayama Omura
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Resumen:

El tema que nos proponemos tratar aquí es el del significado de los términos, más precisamente, los factores que influyen, si es que no determinan, la significación de nuestras palabras. Para ello nos valdremos tanto de textos catalogados de “filosóficos” como de “literarios”

Résumé:

Le sujet que nous abordons dans cet article est celui du sens des termes, et plus précisément, les facteurs qui influent, voire déterminent, la signification de nos mots. Pour cela nous ferons appel aussi bien à des textes classés comme « philosophiques » qu'à des textes « littéraires ».



Abstract:

Here we will try to deal with the meaning of terms, more precisely the factors that influence, if they do not determine, the meaning of our words. To do this we will use texts classified as “philosophical” as well as “literary”.

Palabras clave: Filosofía; Literatura; Significado.

Mots clés: philosophie; littérature; sens.

Key words: Philosophy; literature and meaning.

Fecha de recepción: 24/02/2014

Fecha de aceptación: 23/04/2014

1. Términos y significados

El famoso filólogo alemán Bruno Snell en su investigación filológica sobre los términos usados por Homero para referirse a la visión, es decir, a lo que nosotros llamaríamos “ver”, encuentra los siguientes vocablos:

El primero es “Dérkesthai”, el cual refiere no tanto al ver o a la función del órgano visual, como al tener un determinado tipo de mirada denotando así “no tanto la función del ojo cuanto el fulgor de la mirada tal como otro lo percibe” [Snell, 1963, p. 18] por ello, para Snell, dicho termino “significa tener en la mirada un determinado tipo de expresión” [Snell, 1963, p. 18].

El segundo es “Paptaínein”, este daría a entender “un “mirar”, un “mirar alrededor”, inquisitivo, cauto o temeroso” [Snell, 1963, p. 19] así, al igual que el verbo anterior “designa una cualidad externa de la mirada, y su significado primordial no está centrado alrededor de la función de la vista como tal” [Snell, 1963, p. 19].

El tercero es el verbo “Leýsso” el cual, para Snell, poseería dos significaciones: “Significa, pues, contemplar algo claro. Además significa ‘mirar a lo lejos’” [Snell, 1963, p. 20]. En ese sentido, concluye Snell respecto a lo significado por dicho verbo homérico: “...tiene como sentido específico un modo del acto de ver, que depende más bien del objeto que es visto y de los sentimientos que acompañan a la visión” [Snell, 1963, p. 20]

Esta misma característica está presente en los demás verbos homéricos usados para referirse a lo que nosotros llamaríamos “ver”; “Theaasthai”, “Theoreiin”, etc. [Snell, 1963, pp. 20-21]

Como pueden ustedes ver, todos ellos se caracterizan por entender la visión no en el sentido como la entendemos nosotros —que presupone la distinción entre el órgano y la función, a la vez que la autoconciencia del propio ver por parte del que está viendo— sino más bien estos verbos arcaicos estarían caracterizados por estar formados según las distintas maneras sensibles del acto de ver:

... esto que nosotros con razón consideramos como la función propia, como lo objetivo en el sentido de la vista, no se les había revelado a ellos como esencial; y puesto que no poseían ninguna palabra que lo designase, en realidad no existía en su conciencia. En ese sentido puede decirse que todavía no tenían conocimiento del sentido de la vista, o, para ponerlo de una manera todavía más chocante y paradójica, que todavía no podían ver. [Snell, 1963, p. 21]

¿A qué se debe que los griegos de la época homérica no entiendan el ver como lo entendemos nosotros? La respuesta de Snell es que los griegos de la época homérica aún no eran conscientes —o auto conscientes más precisamente— de que eran ellos los que veían. ¿Por qué no eran conscientes de ello? Simplemente, diríamos nosotros, porque no requerían de dichos términos, en ese sentido, sus prácticas sociales no necesitaban de un término cuyo significado fuera equivalente al de nuestro verbo “ver” y tampoco jugaba mayor papel el saber que era uno el que veía.

Un caso distinto nos es presentado ya no en el campo de la filología sino de la historia de la ciencia por Thomas Samuel Kuhn. En un célebre

pasaje autobiográfico de una antología de textos suyos titulada *La tensión esencial*, Kuhn nos narra sus primeros encuentros, desencuentros y posterior reencuentro con la física aristotélica.

Para entender ello es necesario que nos remontemos al año de 1947, en dicha fecha Kuhn se encontraba realizando su tesis de doctorado en física teórica cuando, a pedido del entonces Presidente de la Universidad de Harvard, preparó una serie de conferencias para no científicos sobre los orígenes de la mecánica en el siglo XVIII.

La visión tradicional de la ciencia sostenía —y sostiene— que el progreso de esta es acumulativo; una suerte de escalera en la cual los científicos más antiguos han colocado los cimientos y los primeros peldaños mientras que los contemporáneos los últimos, en una suerte de avance gradual y continuo.

Premunido de dicha visión tradicional de la ciencia y su desarrollo y sabiendo que fue Newton quien dio la primera formulación científicamente completa de la mecánica, Kuhn comenzó a estudiar cuál había sido el aporte de los predecesores de este, como Galileo. Casi de inmediato sus investigaciones le condujeron más atrás, a la física pregaleana hasta llegar finalmente hasta Aristóteles y sus sucesores inmediatos.

Prejuiciado por su entonces visión tradicional de la ciencia, se acercó a los textos físicos de Aristóteles sabiendo ya lo que era la mecánica de Newton por lo que interrogó a estos en términos newtonianos, como era de esperarse no obtuvo respuesta alguna, por lo que concluyó rápidamente que Aristóteles no sabía nada de física ni tampoco sus seguidores. De ahí infirió que la mecánica habría sido creación de gentes como Galileo, quienes habrían tenido que empezar desde cero.

Sin embargo esto, lejos de llevarle a Kuhn a ver a los científicos modernos como poco menos que mártires luchando contra el oscurantismo y la incomprensión por parte de los peripatéticos, más bien se sintió intranquilo. Kuhn comenzó a preguntarse cómo alguien tan brillante en

filosofía, lógica y biología como lo había sido Aristóteles había tropezado intelectualmente al pasar al estudio de los fenómenos físicos y, lo que es aún peor, por qué había sido seguido en sus conclusiones y tesis físicas durante siglos. ¿Acaso todos los científicos postaristotélicos pregaleanos eran débiles mentales? Como el propio Kuhn lo expresa:

¿Cómo es que tan notable talento había fracasado al aplicarse al movimiento? ¿Cómo es que había sido capaz de decir sobre el movimiento cosas al parecer tan absurdas? ... ¿Por qué sus concepciones habían sido tomadas tan en serio, tanto tiempo y por tantos de sus sucesores? ... Claro está que Aristóteles pudo haberse equivocado —no me cabía la menor duda— ¿pero era concebible que sus errores hubiesen sido tan flagrantes? [Kuhn, 1977, p. 11]

Después de darle muchas vueltas al asunto Kuhn cayó en la cuenta que el tema central de la física de Aristóteles era el cambio de cualidad en general, mientras que en la de Newton el objeto de la mecánica únicamente era el movimiento entendido como desplazamiento. El cambio de cualidad abarcaba el movimiento en general, del cual el movimiento como desplazamiento o cambio de posición (único objeto de estudio de la mecánica moderna) era solo un parte aún no particularizada:

Muy lógico, pues, fue mi reconocimiento de que los ingredientes permanentes del universo aristotélico, sus elementos ontológicos primarios e indestructibles, no eran los cuerpos materiales sino más bien las cualidades que, impuestas sobre una porción de la materia neutral y omnipresente, constituían un cuerpo material o substancia ... En un universo donde las cualidades eran lo primario, el movimiento tenía que ser necesariamente no un estado sino un cambio de estado. [Kuhn, 1977, p. 11-12]

Lograda esta nueva forma de “ver” las cosas, los textos aristotélicos, antes leídos como un conjunto incoherente y por demás erróneo, cobró pleno sentido, con lo cual Aristóteles se le reveló a Kuhn como un excelente físico, aunque un físico de un tipo radicalmente distinto al típico físico mecanicista newtoniano.

Desde una perspectiva hermenéutica diríamos que el secreto de este éxito de Kuhn se debe al hecho de que pudo establecer que con el término “movimiento” un físico aristotélico no solo significaba cambio de lugar sino también, por ejemplo; nacimiento y muerte, crecimiento y disminución, etc. por lo cual el término “movimiento” estaba relacionado semánticamente con los términos “nacimiento”, “muerte”, “crecimiento”, “disminución” para significar lo ya señalado. Esto es, el meollo del asunto era un problema de significación.

2. Signos, cultura y significación

Los fenómenos descritos por Snell y Kuhn fueron estudiados antropológicamente por Erns Cassier en la primera mitad del siglo xx, relevando el papel de la cultura en las significaciones.

Cassier, sobre la base del trabajo biológico de Uexküll y de la filosofía neo kantiana califica al hombre como animal simbólico, de este modo lo simbólico vendría a ser la diferencia específica del modo de ser del ser humano con respecto al modo de ser del ser animal en general. Dentro de estos símbolos que configuraría el ser específico del hombre estarían no solo el lenguaje sino también el mito, el arte y la religión:

El hombre ... ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. [Cassier, 1944, p.47]

No obstante ¿qué es esto que Cassier califica como “simbólico”? Para responder a esta interrogante Cassier distingue entre el *lenguaje emotivo* y el *lenguaje proposicional*.

El primero sería subjetivo mientras que el segundo objetivo, aunque su noción de objetividad es un tanto *sui géneris* en el sentido que es no-representacionista y no-esencialista, como veremos en seguida. Sin embargo para llevar a cabo una diferenciación clara entre ambos es necesario diferenciar previamente entre *signos* y *símbolos*.

Los *signos* serían entidades que pertenecerían al mundo del ser, poseyendo una suerte de ser físico o sustancial, los *símbolos*, en cambio, pertenecen únicamente al mundo humano del sentido, son funcionales:

Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son “operadores”; los símbolos son “designadores”. Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional. [Cassier, 1944, p. 57]

En ese sentido lo simbólico vendría a ser una suerte de entramado o red significativa intersubjetiva de creencias desde la cual y a partir de la cual el hombre vería, interpretaría, conocería y actuaría respecto al mundo:

En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. [Cassier, 1944, p. 48]

Esto es lo que compondría la cultura, la cual sería un entramado simbólico intersubjetivo de creencias compartido por sujetos cuyas formas de vida tendrían cierto aire de familia. Cassier sostiene esto al extraer conclusiones de su análisis de los casos de la ciega, muda y sorda, Hellen Keller y el de la también sensorialmente limitada Laura Dewey Bridgman:

El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el “sésamo ábrete” que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura. [Cassier, 1944, p.62]

De ahí concluye Cassier que:

En el reino del lenguaje, su función simbólica general es la que vivifica los signos materiales y los “hace hablar” sin este principio vivificador el mundo humano sería sordo y mudo. [Cassier, 1944, p. 63]

En ese sentido la relación entre el símbolo y lo que refiere el símbolo, por ejemplo la relación entre un término lingüístico y el concepto mentado por este, no es única ni fija sino que es variable, cambiante ya que depende de la red dentro de la cual dicho símbolo adquiera sentido y ser: “Un símbolo humano genuino no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad” [Cassier, 1944, p. 64]

Aplicada dicha tesis a la interpretación mitológica no consideraría, como lo hace Lévi-Strauss, que los mitos de culturas distintas, de sociedades totalmente diferentes guardarían una conexión profunda, que serían mutuamente traducibles.

No lo serían ya que la red simbólica subyacente a ambos mitos sería distinta. De este modo las consecuencias para la actividad antropológica serían distintas. Así, un antropólogo seguidor de Cassier, a diferencia de uno seguidor de Lévi-Strauss, para comprender los mitos tendría previamente de aprender el lenguaje de los nativos, sumergirse en su universo simbólico ya que el mito solo tendría pleno sentido y significación al interior de dicha red significativa de creencias:

Si no aprendemos a pensar en el nuevo lenguaje, todos nuestros esfuerzos serán estériles... [Cassier, 1944, p. 200]

Esto se debe a que para él, tanto los mitos como el propio lenguaje tiene una naturaleza social:

... el mito y el lenguaje constituye ... dos hermanos gemelos ... se hallan basados en una experiencia muy general y primitiva de la humanidad, de naturaleza más bien social que física. [Cassier, 1944, p.167]

En ese sentido, lo que hace el lenguaje de una comunidad es no solo expresar las necesidades de la comunidad, esto es, el ser un instrumento,

sino que también es un *picture* o reflejo de la cosmovisión del mundo de dicha comunidad:

El habla humana no solo tiene que cumplir una tarea lógica universal sino también una tarea social, que depende de las condiciones sociales específicas de la comunidad lingüística, por lo tanto no podemos esperar una identidad real, una correspondencia unívoca entre las formas gramaticales y las lógicas [...] Los llamados lenguajes primitivos concuerdan tanto con las condiciones de la civilización primitiva y con la tendencia general de la mente primitiva como nuestros propios lenguajes con los fines de nuestra cultura refinada y elaborada. [Cassier, 1944, pp.193-194]

En ese sentido, el mismo hecho de nombrar no es lo anodino que parece sino que detrás del nombre hay toda una visión del mundo, al nombrar no solo aprendemos cómo se llama una cosa, sino lo que “es” una cosa, el “ser” de esta:

... en estos términos recibimos nuestra primera visión objetiva o teórica del mundo. Semejante visión no está simplemente dada sino que es el resultado de un esfuerzo intelectual constructivo ... [Cassier, 1944, p.202]

De ahí que un término usado en dos culturas o expresados a través de dos mitos de dos culturas diferentes para referirse a lo que aparentemente es un fenómeno distinto, por ejemplo un diluvio, no tenga necesariamente el mismo significado, esto es, no serían mutuamente traducibles porque tal vez no concebirían o conceptúan del mismo modo el fenómeno. Esto podemos generalizarlo:

Una comparación entre diferentes idiomas nos indica que no existen sinónimos exactos; los términos correspondientes de dos idiomas rara vez se refieren a los mismos objetos o acciones, cubren diferentes campos que se cruzan y nos proporcionan visiones multicolores y perspectivas varias de nuestra experiencia. [Cassier, 1944, p. 201]

3. El problema del significado en la literatura y la filosofía

El problema del significado y su naturaleza fue ya estudiado por Platón en su celeberrimo diálogo socrático titulado *Cratilo*. En este diálogo Platón analiza y refuta las dos principales teorías sobre los nombres vigentes en su época; el convencionalismo y el naturalismo.

El convencionalismo es presentado del siguiente modo en el mencionado diálogo:

Hermógenes.- [...] no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre no sea otra cosa que pacto y consenso. Creo yo en efecto, que cualquiera sea el nombre que se le pone a alguien, este es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro [...] no es menos exacto este que le sustituye que el primero. [...] no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres. (384 d-e)

Mientras que la posición naturalista es descrita del siguiente modo:

Hermógenes.- Sócrates, aquí Cratilo afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que sea este el nombre que imponen unos llegando a un acuerdo para nombrar y asignándole una fracción de su propia lengua ... (383 a)

Posteriormente filósofos como Aristóteles, San Agustín, etc. estudiarán también el problema del significado.

A pesar de los antecedentes mencionados será recién a fines del siglo XIX con los trabajos pioneros del lógico alemán Gottlob Frege que dicha temática será abordada sistemáticamente por los filósofos.

Uno de los primeros contemporáneos en desarrollar una concepción del lenguaje y el significado capaz de explicarnos hechos como los referidos por el trabajo filológico de Snell e histórico de Kuhn fue Ludwig

Wittgenstein, más precisamente el llamado “segundo Wittgenstein” para él, el significado de los términos remite, en última instancia, al uso que se haga de ellos.

Al inicio de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein ilustra la tesis señalada describiendo el lenguaje usado por un albañil A y su ayudante B mientras se construye un edificio. Para ello, se valen de cubos, pilares, losas y vigas. Por lo cual, debido a que B tiene que pasarle a A esos elementos, se valen de un lenguaje que consta de los términos “cubo”, “pilar”, “losa” y “viga”. Y así podemos ir creando, y, por qué no, olvidando distintos juegos de lenguaje debido a que nuestras prácticas sociales, nuestras necesidades y formas de vida van modificándose. Así, respecto a las palabras, sus usos y por ende significación, nos dirá Wittgenstein:

Hay innumerables géneros ... Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan... La expresión “*juego de lenguaje*” debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. [Wittgenstein, 1953, parágrafo 23, p. 39, negritas nuestras]

Por otro lado, en una obra titulada *Sobre la Certeza*, Wittgenstein profundizará en la importancia de las formas de vida o contexto socio-cultural, para la significación y por ende el carácter cognitivo de las palabras.

En aforismos como 110, 108, 204, 264, etc. Wittgenstein sostiene que nuestras creencias sobre la realidad, que se expresan en términos significativos, no son ideas que están flotando por ahí a la espera de ser capturadas por alguien sino que se encuentran firmemente asentadas en las formas de vida. Por ejemplo en el 204 dice:

Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por

nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje. [Wittgenstein, 1969]

Lo que está diciendo aquí es que mientras los saberes se remiten a ciertos principios o creencias, estas últimas no obtienen su verdad de cierta evidencia intrínseca, como por ejemplo la claridez y la distinción en Descartes. Este fundamento es el de las formas de vida o el de las prácticas sociales, es sobre ella, que nos proporciona nuestras creencias básicas, sobre las que se construyen los distintos saberes. Esto se ilustra claramente en los aforismos 159 y 165, entre otros:

El aforismo 159 dice así:

De niños aprendemos ciertos hechos, por ejemplo, que todos los hombres tienen cerebro, y tenemos plena confianza en ellos. Creo que hay una isla, Australia, de tal y tal forma, etc. etc. Creo que tuve bisabuelos, que las personas que pasaban por mis padres lo eran realmente, etc. Es posible que nunca hubiera sido expresada esta creencia, incluso que nunca se hubiera pensado que era de ese modo. [Wittgenstein, 1969]

El aforismo 165 por su parte afirma:

Un niño podría decir a otro: 'Sé que la Tierra ya tiene muchos centenares de años', con lo que querría decir: 'Lo he aprendido'. [Wittgenstein, 1969]

Si estas creencias son aprendidas, tienen que haber sido aprendidas de algún lado, obviamente ese algún lado de donde se han aprendido es el lugar en donde ha transcurrido la vida del niño. Wittgenstenianamente hablando es la forma de vida donde el niño ha crecido y sido educado. Wittgenstein expresa en los aforismos 94 y 205 entre otros.

Dice así en el aforismo 94:

Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su

corrección. Por el contrario, se trata del transfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso. [Wittgenstein, 1969]

Posteriormente esta postura ha sido desarrollada sobretudo por los filósofos anglosajones, entre ellos Donald Davidson, en el cual me detendré un momento.

Davidson considera que si aceptamos, con Wittgenstein, que el significado remite al contexto histórico, social y cultura en el cual y desde el cual opera el lenguaje, tenemos que aceptar que aún las percepciones de lo que llamamos realidad tienen esta naturaleza intersubjetiva y debemos, por ende, desechar el mito carteciano del *cogito*.

David nos muestra el carácter problemático de la tesis moderna que da una naturaleza subjetiva a las percepciones.

Es este carácter —afirma Davidson— el que nos lleva a subjetivizar también las creencias sobre el mundo. Sin embargo este subjetivismo es consecuencia de lo que Davidson denomina “fundacionismo epistemológico”, esto es, la tesis de Teoría del Conocimiento que sostiene que, en última instancia nuestras creencias sobre lo real están apoyadas en lo real mismo tal y cual es.

Por lo anterior, si decimos que nuestro conocimiento del mundo remite a los hechos como fundamentos últimos de los mismos, no hay otra manera de garantizar este apoyo epistemológico del conocimiento en el mundo sino es reduciendo los hechos a lo que se nos muestra en nuestras sensaciones e impresiones pero con ello nos vemos ante el problema de que nada garantiza —dada la “visión carteciana” implícita— que estas sensaciones se correspondan efectivamente con aquello de lo cual dicen ser sensaciones. Es más, estamos imposibilitados de fundamentar esta correspondencia:

Una vez elegido el punto de partida carteciano, no es —o, cuando menos no parece— posible decir, acerca de la evidencia, de qué es evidencia. [Davidson, 1992, p. 57]

Y si llevamos un poco más allá lo anterior, sostiene Davidson, no podremos decir del significado de qué es significado, y de esto al solipcismo o a un autismo intelectual no hay nada.

La salida al problema es renunciar a sostener que las sensaciones e impresiones sobre el mundo corresponden verdaderamente con el mundo y decidarnos por los factores comportamentísticos y culturales. Pero si hacemos esto entonces debido a que según la versión que estamos dejando, es sobre las sensaciones que construimos la mayoría de nuestras creencias sobre el mundo, al renunciar a sostener que nuestras creencias remiten finalmente a los sentidos estamos renunciando a la posibilidad de fundamentar nuestras creencias sobre el mundo en nuestras sensaciones acerca del mundo.

Al aceptar esta conclusión, estamos abandonando el dogma crucial del empirismo tradicional, el que yo he denominado tercer dogma del empirismo. Pero esto es lo que cabía esperar, pues el empirismo es la doctrina según la cual lo subjetivo constituye el fundamento del conocimiento empírico objetivo. Lo que estoy sugiriendo es que el conocimiento no tiene fundamento epistemológico alguno y tampoco lo necesita. [Davidson, 1992, pp. 62-63]

El fundacionismo epistemológico, es la creencia de que es posible fundamentar nuestro conocimiento sobre el mundo y el significado de nuestros enunciados y creencias sobre este *en* el mundo y no únicamente remitirlo de manera causal.

Para Davidson, un exponente sofisticado de esta postura fue nada menos que el gran Quine, maestro de Davidson:

La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias, desde las más causales cuestiones de la geografía y la historia hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática o de la lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados. [Quine, W.V.O., p. 77]

Así, para Quine, aún se sigue hablando del mundo como aquello que es fundamento de nuestro conocimiento aunque ya no se habla de enunciados analíticos y sintéticos dotados cada uno de su propia naturaleza sino que esta distinción es ordinaria, por simple comodidad, con lo cual *estricto sensu*, ya no son posibles de postular. También se hace a un lado el hecho que todo enunciado sobre el mundo debe poder remitirse en última instancia a la experiencia, ahora ella solo da las condiciones límites.

El mundo, sostendrá Quine, se nos hace presente a través de nuestra experiencia sensible pero ya no en la forma de objetos sino como estimulaciones sensibles y arrugas de la superficie que impactan en nuestros sentidos¹. El significado es entonces la manera cómo es que nosotros interpretamos y nos conducimos ante una experiencia sensible determinada. Esta interpretación estaría condicionada, como ya hemos visto, por factores culturales, comportamentísticos, etc. que son anteriores a nuestro contacto con el mundo y que darían de alguna manera las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Sin embargo para Davidson esta posición fundacionalista descansa de manera paradójica en un no fundacionismo ya que presupone la fundamentación de *nuestro* conocimiento sobre el mundo en *nuestras* sensaciones e impresiones *sobre* el mundo mas no *en* el mundo. En otras palabras, nuestra tesis supuestamente objetiva es en realidad subjetiva. Con lo cual en realidad nos estamos autocontradiciendo.

La alternativa es entonces renunciar al fondo empírico como causa del conocimiento sobre este y remitir a la comunidad a la que pertenece el hablante, sin embargo sea cual sea su comunidad esta hace referencia al mundo, luego el mundo es causa del conocimiento mas no fundamento de la validez de las creencias sobre este. Es la comunidad la que legitima dicha creencia.

1 Cfr. Quine, W.V.O.; *Palabra y objeto*, Labor, 1968, trad. de Manuel Sacristán, p. 43 y ss.

A primera vista parece imposible postular algún tipo de conocimiento sobre el mundo que no tenga a los hechos o el mundo como sustento epistemológico. El sentido común nos dice que cuando alguien nombra algo, lo que significa con esa palabra es el objeto nombrado. Por ejemplo si alguien dice *mesa* lo que significa es el objeto mesa. No obstante, si pensamos un poco y repreguntamos ¿qué significa el objeto nombrado con *mesa*? Nos daremos cuenta que sus distintos significados dependen del uso social que se hace de ella. Incluso una definición como la que sostiene que “es un mueble compuesto de un tablero y patas” nos remite al uso; a qué entendemos por *tablero*, *compuesto* y *patas* por ejemplo.

[...] en los casos más simple y básicos, las palabras y las oraciones derivan su significado de los objetos y circunstancias en las que fueron aprendidas. Si en el proceso de aprendizaje hemos sido condicionados para considerar verdadera una oración en presencia del fuego, esta oración será verdadera cuando el fuego esté presente; si hemos sido condicionados para considerar aplicable una palabra en presencia de serpientes, esta palabra hará referencia a serpientes. [Davidson, 1992, p. 60]

En otras palabras, con esta nueva perspectiva no renunciamos al mundo sino a un dogma sobre el mundo: que este es fundamento epistemológico de nuestras creencias y no únicamente su causa.

Si retrocediéramos un poco en el tiempo podríamos decir que las tesis desarrolladas por Wittgenstein y Davidson fueron intuitas por el filólogo y filósofo alemán Friedrich Nietzsche.

Nietzsche habría insinuado, aunque no desarrollado del todo, esta suerte de holismo semántico intersubjetivo.

En *La genealogía de la moral*, cuando investiga sobre la génesis y el posterior desarrollo de los términos “Bueno” y “Malo” sostiene que estos originalmente significaban algo distinto a lo que ahora entendemos por ellos.

El término “malo” estaba relacionado con el simple, el hombre vulgar o bajo mientras el término “bueno” aludía al hombre de rango superior, al noble o poderoso, ya que en esa época, era esta casta guerrera la dominante, y por lo tanto, sus valores eran los correctos:

Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. [Nietzsche, pp. 38-39]

Sin embargo con la aparición e influencia de la casta de los sacerdotes —de costumbres totalmente opuestas a las de los caballeros y aristócratas— y con la aparición y propagación posterior del judaísmo y luego con el triunfo del cristianismo y de la metafísica de ultratumba o del más allá, se transmuta la significación de los valores y por consiguiente la de los términos morales, así, se produce una transvaloración que origina una resignificación de los términos morales; ahora se llama “malvado” al que antes era “bueno”, esto es, al hombre señorial, poderoso, etc. y ahora se llama “bueno” al que antes era denominado “malo”, esto es, al hombre humilde, bajo, resignado:

La manera noble-sacerdotal de valorar tiene ... otros presupuestos: ilas cosas les van mal cuando aparece la guerra! Los sacerdotes son, como es sabido, los *enemigos más malvados* -¿por qué? Porque son los más impotentes ... Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal ... “¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos...!” ... Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía ... Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese “redentor” que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores ... [Nietzsche, 1887, pp. 39-41]

Este tema del significado ya había sido tratado anteriormente por él en otro texto suyo, un opúsculo juvenil más bien con pretensiones epistemológicas titulado *Sobre verdad mentira en sentido extra moral*, en este desarrolla su célebre comparación de la verdad —y el significado— con un ejército de metáforas:

... ¿qué es la verdad? Un ejército movable de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética, a consecuencia de un largo uso fijado por un pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias... [Nietzsche, 1873, p. 245.]

Ilustremos lo sostenido hasta aquí con algunos ejemplos concretos:

Pensemos en el término “silla” que refiere objeto silla ¿qué es? Si digo que es la unión predeterminada de maderos no estoy diciendo nada, pues un troglodita al ver este mismo objeto podría confundirlo con leña. ¿Qué es lo que define entonces lo que es una silla? Los distintos usos que socialmente se le da.

Consideremos ahora el caso del número 22, dentro de la serie de los números naturales. Si al preguntar ¿Qué es el 22? Busco una respuesta que me diga qué es el 22 en sí mismo independientemente de su relación con los otros números naturales es decir respuestas distintas a “el número que está entre 21 y 23”, “el resultado de $18 + 4$ ” “el cociente de $13 \ 112$ entre 596 ” o “el resultado de restar $123 \ 455 \ 678 \ 994 \ 567 \ 874$ a $123 \ 455 \ 678 \ 994 \ 567 \ 896$ ”, entonces la única manera de hacerlo es deducir el número de manera axiomática, el problema es que estos axiomas no son más esencias del número 22 que del resto de los números naturales.

Este último ejemplo ha dejado ver algo que aún no se veía en el primero, que no solamente un objeto es la suma de sus relaciones sino que ninguna de ella tiene mayor relevancia que otras independientemente del contexto. Por ejemplo si el contexto en el cual la pregunta por el número 22 era el de la suma obviamente las otras relaciones que mencioné no tenían validez. Pero no eran “en sí mismas” —en realidad habría que

olvidarnos de esta molesta frase— inválidas sino que no eran adecuadas para dicho contexto.

De este modo términos tan sacrosantos como “ser”, “absoluto”, “en sí mismo”, “esencia”, “substancia”, “cosa en sí” carecen de referente y por lo tanto de universalidad.

Pero incluso términos que tienen referente, como vimos en el ejemplo “silla” para referirse a una silla, no denotan nada que no sea las distintas relaciones que se le atribuyen.

Podríamos decir que el significado de los términos no es algo abstracto y descontextualizado sino que un término posee significado y sentido solo en relación con otros términos en una suerte de red o interrelación semántica en la que no existen, en sí mismo, un término privilegiado sino que se presenta más bien una concepción holista e interrelacional, todo es contingente y humano.

Las palabras, los significados, las relaciones interconceptuales son redes semánticas y ónticas que se tejen, modifican, crean y recrean a través del uso, del tiempo y del azar.

Resumiendo lo expuesto podemos sostener que el significado de los términos estaría relacionado con cuatro factores:

1. Los usos lingüísticos que se les dan.
2. Los otros términos —con sus respectivos usos— con los cuales está relacionado (interrelación semántica).
3. Las prácticas sociales en las cuales están inmersos los sujetos que se valen de un lenguaje con sus respectivos términos. (No hay lenguaje privado).
4. Los referentes históricos, sociales y culturales subyacentes al imaginario de los sujetos actuantes.

Llegados a este punto es necesario decir que todo lo expuesto aquí ha sido desarrollado también, aunque de una manera implícita, por un famoso literato latinoamericano; Jorge Luis Borges. Él nos muestra todo lo anterior de manera menos árida y mucho más entretenida en una serie de obras suyas.

En *La busca de Averroes*, cuento editado en *El Aleph*, trata sobre los famosos comentarios de Averroes (una de las grandes cumbres de la filosofía árabe junto con Avicena) a la obra de otro no menos famoso filósofo; Aristóteles. Borges se centra específicamente en los comentarios de Averroes a la *Poética*.

La elección del personaje de Averroes, pensamos, no es tampoco circunstancial ya que fue dicho filósofo árabe quien no solo impulsó la aceptación del filósofo griego en el ámbito del Islam sino que además jugó un papel fundamental en la reapropiación del legado aristotélico por parte de los estudiosos europeos pues es gracias a los árabes que Aristóteles y otros filósofos griegos “volvieron” a Europa, jugando los comentarios de Averroes a Aristóteles un importante papel en este tema.

En su cuento, Borges nos narra que Averroes se había topado con un par de términos griegos profusamente usados por Aristóteles, lo cual hacía ineludible el tratarlos; los términos en cuestión eran “tragedia” y “comedia”. El problema era que ningún árabe, Averroes incluido, sabía qué significaba:

La víspera, dos palabras dudosas lo habían detenido en el principio de la *Poética*. Esas palabras eran *tragedia* y *comedia* ... nadie, en el ámbito del Islam, barruntaba lo que querían decir. Vanamente había fatigado las páginas de Alejandro de Afrodisia, vanamente había compulsado las versiones del nestoriano Hunáin ibn-Isahq y de AbuBashar Mata (sic). Esas dos palabras arcanas pululaban en el texto de la *Poética*; imposible eludirlas. [Borges, 1949, pp. 582-583]

Después de muchos desvelos y meditaciones, Averroes —nos dirá Borges— llegará a comentar lo que según él significarían dichos términos:

Aristú (Aristóteles) denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán y en las mohalacas del santuario. [Borges, 1949, p.587]

Al final del cuento, el propio Borges nos explica el por qué del fracaso de Averroes en su intelección dichas categorías de la *Poética*: "... encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces tragedia y comedia" [Borges, 1949, p. 587]. Por si esta indicación de la importancia del contexto cultural, social, e histórico ("el ámbito del Islam") para la significación de los términos no ha sido acaso del todo intuitiva por el lector, el argentino dirá pocas líneas más abajo: "... Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro ... era ... absurdo..." [Borges, 1949, p. 588].

En *Pierre Menard, autor del Quijote*, publicado en su libro de cuentos *Ficciones*, el tema es todavía más llamativo. El cuento trata sobre un escritor llamado Pierre Menard, el cual, en pleno siglo xx, se había propuesto escribir nuevamente el *Quijote*:

Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes. [Borges, 1944, p. 446]

Aparentemente no habría tarea más banal ya que, dirá el lector, bastaría con transcribir (o plagiar) el texto de Cervantes y formarlo con otro nombre, lo que además sería ridículo pues el plagio sería obvio.

No obstante Borges nos sorprende en este cuento pues enfatiza que Menard no quería plagiar el *Quijote* sino escribirlos nuevamente.

Uno podría entonces pensar que Menard utiliza el *Quijote* solo como *leitmotiv* pero que es solo el espíritu de la obra de Cervantes lo que estará en el *Quijote* de Menard.

Pero nuevamente Borges nos sorprende ya que el Quijote de Menard era, palabra por palabra (esto es, a nivel de los grafemas) idéntico al *Quijote* de Cervantes.

Sin embargo, al cotejar y comentar Borges el *Quijote* de Cervantes con el de Menard, no puede concluir sino el fracaso total de este último en su proyecto, ya que si bien las palabras eran las mismas, el sentido de estas, o sea, su significado, era distinto:

Es una revelación cotejar el *Don Quijote* de Menard con el de Cervantes. Éste, por ejemplo, escribió (*Don Quijote*, primera parte, noveno capítulo):

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

Redactada en el siglo XVII, redactada por el “ingenio lego” Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe:

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

La historia, madre de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. [Borges, 1944, p. 449]

Esto quiere decir que letra por letra, palabra por palabra, a nivel grafemático el texto era el mismo, eran idénticos. Sin embargo a un nivel semántico, de sentido, en su estructura profunda, los referentes, significados y sentidos eran totalmente distintos.

El mismo Borges llama nuestra atención sobre la imposibilidad de escribir, en nuestra época, un *Don Quijote* igual al primitivo:

Componer el Quijote a principios del siglo xvii era una empresa razonable, necesaria, acaso fatal; a principios del xx, es casi imposible. No en vano han transcurrido trescientos años, cargados de complejísimos hechos. Entre ellos, para mencionar uno solo: el mismo Quijote. [Borges, 1944, p. 448]

De este modo Borges nos muestra nuevamente cómo las mismas palabras, los mismos grafemas, transmutan su significación al variar el contexto histórico, social y cultural en los cuales son usados. “El texto de Cervantes y el de Menard —agregaré Borges— son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico.” [Borges, 1944, p.449]. Pues el texto de Menard tiene detrás suyo, agregaríamos nosotros, más de trescientos años de historia acontecida comparado con el texto de Cervantes.

BIBLIOGRAFÍA

BORGES, Jorge Luis. *Pierre Menard, autor del Quixote*. En BORGES, Jorge Luis: *Obras Completas*. Bs. As., Emecé, 1996, tomo I. 1944.

_____. *La busca de Averroes*. En BORGES, Jorge Luis: *Obras Completas*. Bs. As., Emecé, 1996, tomo I. 1949.

DAVIDSON, Donald. "El mito de lo subjetivo". En: DAVIDSON, Donald (1992): *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós. 1992.

KUHN, Thomas S. *La tensión esencial*. FCE-CONACYT, 1996. 1977.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*. En Nietzsche, Friedrich: *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, tomo IV. 1873.

_____. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial, 1975. 1887.

PLATÓN. *Diálogos*, Madrid, Gredos. 1983.

SNELL, Bruno. *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, Razón y Fe, 1965. 1963.

QUINE, W.V.O. *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel. 1962.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México, UNAM, 1988. 1953.

_____. *Sobre la certeza*, Madrid, Gedisa, 1988. 1969.

Correspondencia:

Roberto Juan Katayama Omura

Docente del Departamento Académico de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Correo electrónico: rjkatayamao@hotmail.com