

IMPRIMATUR

N.º 3

OCTUBRE - 2015

JOSÉ LUIS MUÑOZ DE BAENA

GUSTAVO PICAZO

ROBERTO R. BRAVO

LUIS N. SANGUINET

Ápeiron. Estudios de filosofía

ISSN 2386 - 5326



IMPRIMÁTUR

N.º 3

Una edición de

Ápeiron. Estudios de filosofía

en colaboración con

Ápeiron Ediciones



ÍNDICE

JOSÉ LUIS MUÑOZ DE BAENA 5

De Lisboa a Auschwitz, de Guantánamo a la *banlieue*:
Sobre los múltiples rostros del mal

GUSTAVO PICAZO 13 / 37

Significados y procesos / Meanings and Processes

ROBERTO R. BRAVO 61

Lenguaje, pensamiento, realidad. (Un breve recorrido
a la inversa)

LUIS N. SANGUINET 69

La dimensión política del arte. Conexiones difusas
entre el hombre y la naturaleza



De Lisboa a Auschwitz, de Guantánamo a la *banlieue*

Sobre los múltiples rostros del mal

JOSÉ LUIS MUÑOZ DE BAENA

**José M.^a Enríquez Sánchez, *Desgracia e injusticia. Del mal natural al mal consentido*, Sequitur, Madrid, 2015, 192 pp.
ISBN: 978-84-15707-26-4.**

El texto de José María Enríquez afirma abordar la eterna cuestión del mal de un modo algo diferente: como *proceso de ideación* que implica al autor, pero asimismo al *espectador que tolera*. En un mundo hiperreal como el nuestro, donde la mayor de las atrocidades se resigna a ser comprimida en el formato de noticia y donde los genocidios disputan el espacio a los fichajes futbolísticos, no parece una pretensión modesta.

El tratamiento del horror no es fácil, y cabe imaginar que la consecución de una estructura pertinente para este texto tampoco lo ha sido. Su exposición sigue una secuencia muy clara y expositiva, que evita la mera sucesión de acontecimientos y claves teóricas en aras de una sucesión de *metonimias del mal*, por utilizar los términos del autor: el terremoto de Lisboa de 1755 (el mal natural); Auschwitz (el

mal político y estructural); Guantánamo (el abuso del mal); la revuelta parisiense de la *banlieue* (el mal social). Aunque los momentos elegidos podrían ser otros, cabe reconocerles una importante representatividad de formas de mal que corresponden a tipologías claramente singularizadas.

El sentido de la primera metonimia es especialmente importante, puesto que es la única de las cuatro debida a causas naturales. Como Enríquez se preocupa en aclarar, no es la magnitud lo que otorga su lugar privilegiado al desastre de 1755, el cual palidece frente a tantas catástrofes cercanas y aun coetáneas: es su reavivación de la cuestión teodiceica lo que lo hace crucial en este debate, la poética interpelación de Voltaire a Leibniz, ya fallecido, con respecto a la famosa afirmación sobre el mejor de los mundos posibles, preguntándose si «... nació culpable el hombre y Dios castiga su raza,/o ese amo absoluto del ser y del espacio,/sin cólera ni piedad, tranquilo, indiferente,/de sus primeros decretos sigue el torrente eterno» (p. 25). Dios permite el mal y no está determinado a hacerlo; la cuestión nominalista de si solo cabe aceptar la libertad divina bajo el signo de la no contradicción, el inquietante pasaje de Isaías sobre el *Deus absconditus*, sirven de pie para una adecuada exposición de los argumentos que, en contra, entienden el dolor en el mundo como una buena ocasión para que las criaturas se perfeccionen y enfoquen el mal desde la privación ontológica, entre los cuales son reseñables Aristóteles, Agustín, el Aquinate y Leibniz; todos ellos niegan la causalidad eficiente en este punto, precisamente por esa concepción del mal como ausencia de bien. Es reseñable la claridad con que el autor introduce argumentos, en complejidad creciente, dejando entrar en el debate a Rousseau con una moralización del problema que contribuye a relativizar el mal natural (¿por qué los lisboetas no se agruparon de un modo más racional?, se pregunta el suizo; un planteamiento que sin duda no fue ajeno a la obra urbanística posterior de Pombal), a Nietzsche...

El fracaso de la explicación teodiceica abre otros derroteros, que J. M.^a Enríquez asocia a la directa intervención de los seres humanos en la causación del mal que denomina *político y estructural*. De su teorización sobre Auschwitz, sobre el denominado *universo concentracionario*, destaca la referencia a Adorno, que lo interpretó con acierto insuperable: la conversión de calidad en cantidad, el asesinato administrado de millones de seres humanos como límite de la razón instrumental. El autor centra este capítulo en Eichmann y la célebre *banalidad del mal*. Esa evidencia de un modelo de explicación del mundo, el ilustrado, que se pretende totalitario en su empeño de colonizar lo real y deviene pura barbarie, reduce a la nada tanto los intentos de explicación sacrificial como la propia capacidad de la razón práctica para hacerse cargo del Horror: «...lejos de renunciar entonces a pensar el mal, deberíamos declinar la tentación de buscar causas trascendentes e hipóstasis del mismo» (p. 55). La desconfianza hacia los grandes proyectos teóricos ilustrados se trasluce a lo largo de todo este bloque del texto, que condensa una gran erudición y una considerable finura en el deslinde del concepto kantiano de *mal radical* y el arendtiano de *banalidad del mal*. La renuncia a lo demoníaco es aquí esencial: es preciso constreñirse a los límites de una racionalidad enferma que, si lo está, es precisamente porque su destino parece ser el de radicalizarse. Ciertamente hay aquí un desafío al intento teodiceico, no solo porque la abstracción se percibe como algo peligroso (¿hay algo más abstracto que la racionalidad instrumental, weberiana, cuya radicalización borra todo rastro del otro y conduce al Holocausto?), sino porque el mismo mal se ha envuelto con las características de un proceso político, haciéndose uno con la voluntad general que lo genera y lo expande. Y es al darse en ese orden cuando el autor distingue entre la *responsabilidad* y la mera *imputabilidad*, atribuyendo a la primera «... los efectos de la elección libre sobre un orden establecido, de lo cual se sigue su adjetivación en la persona que actúa en consecuencia con lo que de ella se espera...» (p. 80). La falta de la responsabilidad es la

culpa, ese concepto recurrente que Jaspers consideró un abandono voluntario de la conciencia. La adaptación de Eichmann, nos dice el autor, puede ser explicada así perfectamente: en el fondo, no es sino un caso más en un ámbito de generalizada dejación de la responsabilidad, un *milieu* social donde la semilla del Horror se siembra día a día entre el entusiasmo de unos pocos y la anuencia de la mayoría. Solo desde este seísmo en el suelo moral de nuestra civilización puede entenderse la declaración del alto funcionario de los ferrocarriles ante el tribunal ad hoc de Jerusalén, cuando invocó el imperativo categórico como justificación de su conducta. Enríquez acierta, a mi entender, cuando señala al núcleo duro de todo el problema: en una filosofía moral tan respetablemente moderna como el kantismo —como recordó recientemente Michel Onfray— no es posible justificar la desobediencia: «...el valor moral, tiene que ser puesto exclusivamente en que la acción ocurra por el deber, es decir, sólo por la ley» (p. 93).

Cada paso que se da en este punto lleva impresa la huella fatal de esa abstracción que tan agudamente denunciaron los frankfurtianos. En Guantánamo, la siguiente secuencia, es fácil reconocer nuestro panorama cotidiano: un mundo crispado, pleno de guerras que el modo de vida occidental ha expulsado de su seno para reproducirlas en la lejanía, con frecuencia para producirlas. Y, como fondo de todo ello, el retorno de lo político bajo el modo schmittiano: la distinción entre *ciudadanos y enemigos* por el penalista Jakobs, en una concepción punitivista y antigarantista que resultaría irónico definir como antiilustrada porque, sorprendentemente, puede invocar en su defensa a autores como Locke, Rousseau, Kant, Fichte. Cuando el contrato social se convierte en la clave última de lo social, la renuncia radical y reiterada a cumplir con sus cláusulas no puede llevar sino a una *ultima ratio*, la eliminación social del infractor. En nuestros sistemas penales occidentales, sí, se abre paso la excepción: Guantánamo es extraterritorial, porque no puede no serlo. Bajo esta nueva cara del mal, el absolutamente otro no es soldado ni ciudadano extranjero,

es combatiente a la espera. A la espera de *nada*. Carece de derecho a un juicio justo, no puede ser juzgado ni devuelto, pero vive en una aséptica privación sensorial donde nada le falta en punto a tratamiento humanitario: limpieza, dieta y prácticas acorde con sus convicciones religiosas. Nada, salvo su reconocimiento jurídico como persona. Un limbo legal requiere la inteligente utilización de la extraterritorialidad: para perpetuar ese *abuso del mal*, para justificarlos en sus múltiples formas y en sus variados paisajes, la mejor dogmática penal alemana se aplica a la tarea de neutralizar (*inocuizar* es el higiénico término) a los peligrosos para el sistema: terroristas o sospechosos de serlo, responsables de crímenes horrendos, narcotraficantes. Enríquez se demora, sin deleitarse en tecnicismos innecesarios, en esta teorización y la expone con detalle. Todo vale para este nuevo mal que tiene a la base militar estadounidense como su metonimia: actuaciones ad hoc por parte de la fiscalía poder judicial (como en el caso De Juana); atribución de potestades desmesuradas a la policía en detrimento del control judicial (como las permitidas por la *Patriot Act*); ampliación de los periodos de retención sin derecho a asistencia (como en la *Anti Terrorism, Crime and Security Bill* británica); aplicación retroactiva de normas o (como en la *doctrina Parot*) de criterios interpretativos más perjudiciales; secuestro o asesinato internacional con desprecio de la soberanía extranjera; agravamiento selectivo de las condiciones penitenciarias... *Guerra sucia, guerra preventiva, mano dura* son términos utilizados con frecuencia para describir a esta singular evolución de la penalidad que extiende una nueva forma de mal: aquel que utiliza la defensa del sistema como pretexto para minar los fundamentos de este. ¿O acaso no lo socava en realidad? El autor alcanza aquí, en mi parecer, su mayor radicalidad al atribuir al derecho penal del enemigo una línea de continuidad con el pensamiento ilustrado. Además de la *culpa* del ciudadano consintiente, que asiste a los mayores atropellos y los tolera bajo el pretexto tranquilizador de la seguridad, el DPE nos hace meditar sobre la *imputación* mediante la cual el sujeto recibe una

pena que no depende ya de lesión a bien jurídico protegido alguno, puesto que está en función de la defensa del sistema. De ahí que el concepto mismo de *sujeto de derecho* se debilite hasta desaparecer. En una concepción autorreferente de lo jurídico y de lo político, no hay derecho originario alguno: todos se hallan en función del sistema, que es quien los otorga y quien los quita.

Este itinerario que evacua todo sentido espiritual en la concepción del mal a la vez que va mostrando la responsabilidad moral del espectador, de todos nosotros, culmina en la *banlieue* parisina de 2005: otra metonimia del mal. Vemos tras ese panorama la sociedad del consumo de Baudrillard, con sus guerras mediáticas y su omnipresencia del simulacro; la renuncia a integrar tras la crisis del *welfare State*, el mundo líquido de consumidores fracasados de Bauman; la dilución de la persona, de la entera filosofía de la subjetividad, en el proceso de comunicación social que preconizó Luhmann. En ese paisaje urbano de atroz hostilidad que tan bien describió Houellebecq, donde toda exclusión tiene su lugar, donde todos los referentes del vacío posmoderno se dan lugar, estalló una revuelta que se ha convertido en un símbolo de nuestros tiempos: la revuelta de los excluidos de los templos del consumo. Con la ayuda de referentes ineludibles en esta cuestión (Baudrillard, Lyotard, Lipovetsky, Bauman), el autor espiga, a partir de la crisis del *homo eligens* en quienes no pueden elegir, la quiebra que este acontecimiento supuso en la sensibilidad de nuestros días; una quiebra simbólica, que nos ha permitido adentrarnos en la hermenéutica de las formas de exclusión. Si el DPE separa simbólica y penalmente a las *personas* de los *enemigos*, la nueva sociedad de la exclusión separa físicamente a los *consumidores* de los *excluidos*, «... pues sólo parece haber un orden que interese: el del mercado y su insolidaria lógica de exclusión en la que se resume todo *mal social* que, por no tener carácter de inevitabilidad, supone una *injusticia* de la que, en mayor o menor medida, todos somos responsables» (p. 162).

El colofón del texto declina la tentación de las recetas, pero insiste en este aspecto central, el de la responsabilidad moral ante un mal que, por así decirlo, se ha hecho cuerpo con nuestras sociedades y que, pese a su diferente origen y manifestaciones, parece haber suscitado la anuencia cómplice de la ciudadanía occidental en no menor medida que el nazismo consiguió la de la culta sociedad alemana de los años treinta. La opción del autor, la *pedagogía de la susceptibilidad* que pone el acento «...sobre estos males inapreciables, ordinarios, cotidianos y cualitativamente elementales» (p. 166), y que ya ha defendido en otros textos anteriores u coetáneos a este, la admite como impotente contra los males presentes, pero de gran futuro en la lucha contra el mal consentido. *Desgracia e injusticia* es un libro bien escrito, apasionado y a veces apasionante, con una notable estructura interna, que no renuncia al bagaje filosófico pero lo trasciende en aras de un propósito que es, no puede no ser, ético: la lucha contra la desaparición progresiva de la figura del otro, el combate contra nuestra fragilidad moral y, como consecuencia de ella, «...de nuestra culpa política, justamente por esa *deuda de cuidados* y las presurosas evasivas y excusas que la acompañan» (p. 168).



Significados y procesos

GUSTAVO PICAZO

Departamento de Filosofía

Universidad de Murcia

Edificio Luis Vives

Campus de Espinardo, Punto 12

Murcia, 30100 (España)

<http://webs.um.es/picazo/>

picazo@um.es

Resumen: En este artículo presento una concepción del significado en los lenguajes naturales a la que denomino «modelo procesual», y que consiste en contemplar el significado como resultado de un proceso de interacción de la comunidad cogno-lingüística, entre sí y con el medio. Basándome en esta concepción, argumento que el estudio del significado debe salir del terreno del análisis lógico, para adoptar una perspectiva empírica, similar a la del resto de ciencias sociales. Comparo brevemente este punto de vista con otras concepciones del

significado, en particular el platonismo semántico, así como con los enfoques de Wittgenstein y Quine. Por último, bosquejo posibles aplicaciones de este enfoque a dos de los problemas pendientes de la filosofía del lenguaje: el tratamiento de la vaguedad lingüística y la elucidación de la noción de verdad. La exposición de todas estas cuestiones es muy somera, a modo de simple guía de viaje de cara a una investigación posterior, más detallada.

Palabras clave: Comunicación, entorno, idea platónica, interacción social, lenguaje natural.

0. Introducción

El presente artículo está dividido en tres secciones —descontando esta de introducción. La primera está dedicada a explorar una concepción a la que llamaré «modelo procesual del significado», y que consiste en contemplar el significado en los lenguajes naturales como resultado de un proceso de interacción de la comunidad cogno-lingüística, entre sí y con el entorno. En (Picazo, 2014) hice una primera exposición de esta concepción, en el contexto de un análisis de la teoría de hacedores de verdad (*truthmaker theory*). Aquí amplío esa caracterización, en particular en lo relativo a la dimensión social del significado, a su imbricación en la interacción con el entorno, y a su carácter de realidad emergente de un conjunto de procesos materiales.

La segunda sección de este artículo está dedicada a comentar esquemáticamente aportaciones de otros autores, que apoyan o se contraponen al modelo procesual. Me detendré, en concreto, en el platonismo semántico, aquí representado por citas de Agustín de Hipona, Locke y Frege. A continuación comentaré algunas de las críticas dirigidas al platonismo semántico por parte de Wittgenstein, Quine y Michael Dummett. Y para terminar esta sección, subrayaré algunas de

las diferencias que separan el modelo procesual de las propuestas de Wittgenstein y Quine.

En la tercera y última sección de este artículo señalo, a modo de ejemplo, dos problemas filosóficos respecto a los cuales el modelo procesual del significado podría resultar fructífero, e indico algunas direcciones que convendría explorar para intentar extraer esos frutos. Dichos problemas son el tratamiento de la vaguedad lingüística y la definición de verdad.

Este artículo es poco conclusivo, a modo de bosquejo de un tipo de investigación que convendría desarrollar con detalle más adelante. La función de este artículo, en ese sentido, no es otra que la de servir como mera guía de viaje de cara a esa investigación posterior.

1. Significados y procesos

1.1. El modelo procesual del significado en los lenguajes naturales se basa en concebir el significado como resultado de un proceso de interacción de la comunidad cogno-lingüística, entre sí y con el medio. Esto no constituye una definición reductiva, ya que para saber qué es una comunidad cogno-lingüística, y para saber qué tipo de interacción es relevante al significado, necesitamos previamente ser capaces de identificar una lengua, y por tanto, necesitamos previamente ser capaces de identificar la relación de significación. Pero la definición es informativa, en cuanto nos señala cuáles son los elementos fundamentales que originan el fenómeno de la significación —poniéndolos por así decirlo encima de la mesa, para que no se nos pase por alto ninguno.

Una consecuencia inmediata de esta premisa es que el significado constituye un fenómeno social más, y debe ser abordado, como tal, de forma similar al resto de fenómenos sociales.

1.2. Resulta iluminador, a este respecto, comparar el fenómeno de la significación lingüística con el hecho de seguir una moda (una moda en la indumentaria, por ejemplo). La moda es intrínsecamente una conducta social, no tiene sentido decir que una persona sigue una moda ella sola. Si solo una persona viste de una cierta manera, entonces esa manera de vestir no constituye una moda. Parafraseando a Wittgenstein, no tiene sentido hablar de una «moda privada».

Pero la moda tampoco consiste solo en que mucha gente vista de una determinada manera. Si lo hacen por obligación, o por casualidad, entonces ese modo de vestir no constituye una moda. La moda exige por su propia naturaleza un entramado de conductas sociales: exige que exista imitación («me gusta esa pulsera de colores que llevas»); exige que exista una cierta ceremonia de iniciación («pues cómprate una, se llevan mucho»); y exige que exista una cierta ceremonia de corrección («pero esa no, que es de niños»). La moda exige que una proporción significativa de miembros de la comunidad acepte —consciente o inconscientemente— la coerción social que supone la moda, y se pliegue a ella. Cuando no ocurre esto —cuando, por ejemplo, una marca de ropa intenta iniciar una moda y no lo consigue— entonces decimos que esa moda no ha cuajado, que no se ha llegado a implantar.

Todas estas características se aplican a la significación, como fenómeno social que es. Así, para que una nueva palabra se incorpore a la lengua, tiene que cuajar, tiene que tener éxito en ese sentido complejo en que cuaja una moda. La comunidad cogno-lingüística tiene que aceptar la nueva palabra, tiene que usarla, tiene que iniciar a otras personas en su uso, corregirse mutuamente en ese uso, y estar dispuesta a aceptar las correcciones cuando se producen.

Además, al igual que ocurre con la moda, el significado no se puede imponer dictatorialmente: exige la voluntad —generalmente inconsciente— de usar esa palabra o expresión de una determinada manera. Así en efecto, cuando se prohíbe el uso de una palabra, suele aparecer

un eufemismo que la sustituye; cuando escuchamos algo que sabemos que está dicho por pura obligación, ponemos su valor comunicativo en cuarentena; y ni siquiera la intención declarada de usar una palabra en un determinado sentido es prueba de que la palabra vaya a significar eso (cuántos libros hay, por ejemplo, que introducen definiciones o convenciones notacionales, y luego no son coherentes con ellas).

Tampoco es posible, por último, que una sola persona dote de significado a una palabra u oración, por la sencilla razón de que el significado en los lenguajes naturales depende de la conducta de la comunidad en su conjunto, no de lo que una única persona haga. Y es que, aunque existiera un lenguaje genuinamente privado —es decir, un lenguaje de auto-comunicación, no deudor ni subsidiario del lenguaje natural en ningún sentido— la significación en el seno de ese lenguaje sería distinta, al faltarle el mecanismo de fijación del significado propio de los lenguajes naturales, que es un mecanismo social.

Claro que la comparación entre el significado y seguir una moda tiene sus límites, y conviene señalarlos también (aparte de diferencias obvias, como que las expresiones lingüísticas comunican contenidos proposicionales de un modo que no lo hace la ropa, etc.). Así por ejemplo, en el caso de la moda hay mayor control consciente del individuo con respecto a sus decisiones de vestuario, y parece más sencillo, al menos en principio, rastrear las motivaciones para las mismas. Mientras que en el caso del lenguaje, la conversación fluida obliga a una velocidad en las elecciones de uso que hacen que la situación no sea comparable. Y además, una prenda de vestir, por ejemplo un sombrero, puede seguir existiendo aunque no esté de moda o nadie se lo ponga, mientras que el significado de la palabra «sombrero» desaparecerá si todo el mundo deja de hablar de los sombreros¹.

¹ Esto puede resultar extraño, pero es una consecuencia directa del modelo procesual del significado. Enseguida volveremos a ello.

1.3. Ahora bien, el proceso de interacción que sustenta el significado no es solamente social, sino también de interacción con el entorno. Por ejemplo: el suelo es el sitio al que caen las cosas cuando no tienen nada que las sujete —salvo las que pesan muy poco, o las que vuelan. Detrás de ese caerse las cosas se encuentra, naturalmente, la gravedad, que es la atracción hacia la Tierra que experimentan los cuerpos situados en su superficie. Pues bien, si la gravedad desapareciese, o si nos fuésemos todos a vivir a un lugar de gravedad cero, no cabe duda que el uso de la palabra «suelo» se vería afectado.

Otro ejemplo: la comida es aquello que nos quita el hambre y nos da la energía necesaria para seguir viviendo. Así es nuestra constitución biológica. Pues bien, si de pronto cambiase esa constitución, y desapareciera nuestra hambre y nuestra necesidad de ingerir alimentos, no cabe duda que el uso de la palabra «comida» se vería afectado.

Ni la gravedad ni nuestra necesidad de alimentos son cosas que hacemos, sino cosas que pasan, o cosas que nos pasan. Ni la gravedad ni nuestra necesidad de alimentos son, propiamente hablando, «usos». En consecuencia, aunque es correcto decir que nosotras usamos las palabras «suelo» y «comida» en relación a esos dos fenómenos naturales, no es totalmente exacto decir que el significado de esas palabras se agota en su uso. El significado de esas palabras exige que nuestro uso se produzca en interacción con ciertos fenómenos naturales, sin los cuales ese uso —el uso que tienen actualmente— no sería posible. Es por ello que, para una completa explicación del significado, la mención a tales fenómenos naturales, y a nuestra interacción con los mismos, resulta imprescindible.

Además, ocurre que este tipo de fenómenos naturales ayuda a la fijación del significado de forma crucial, tanto en el lenguaje humano como en otros sistemas de comunicación animal. Así por ejemplo, la importancia de avisar de una fuente de alimento reviste un interés

compartido de forma natural por la comunidad, y contribuye a *hacer* comunidad: no solo hay un interés común en alimentarse, sino con frecuencia hay interés en cooperar unos con otros en la obtención de alimento; y la misma sensación de hambre cuando faltan alimentos, así como la sensación de saciedad que proporciona su ingesta, facilitan la fijación de un significado que corresponda a ese ámbito de interés compartido que está en la base de lo que denominamos «comida».

1.4. Ello permite también explicar la aparición de los primeros vocablos de un lenguaje natural, de un modo particularmente verosímil. Así por ejemplo, la emisión espontánea de un cierto bramido al encontrar comida, en especial uno que anticipe el ruido bucal de la masticación, puede dar inicio a una ceremonia de imitación en la que poco a poco se vaya forjando una primera onomatopeya («ñam-ñam»). Al principio no se trataría de una onomatopeya significativa, sino solo de un juego consistente en proferir esos sonidos en presencia de comida. Ahora bien, la repetición reiterada de ese juego puede dar lugar a un caso en que, por casualidad, un miembro de la comunidad encuentra comida, vuelve al grupo emitiendo la onomatopeya, y se encuentra con que el resto del grupo le rodea y le sigue hasta que les muestra dónde está. Aunque ese miembro pionero no tuviera intención comunicativa en ese primer momento, sino que solo estuviera practicando el juego en una circunstancia distinta (en ausencia de comida visible), la respuesta social a su emisión forja el comienzo de un nuevo uso de la onomatopeya, ahora sí, como instrumento de comunicación. Es decir, forja el inicio de un juego nuevo que consiste en emitir la onomatopeya para alertar al grupo de que se ha descubierto una fuente de alimento (una oportunidad para saciar el hambre).

Para que ese juego nuevo llegue a calar, dos cosas tienen que volverse costumbre en el grupo: la primera, que cuando un miembro

encuentre comida, con frecuencia vuelva al grupo emitiendo la onomatopeya; la segunda, que cuando el grupo escuche la onomatopeya, con frecuencia siga a quien la ha emitido esperando comer (anticipando la salivación, por ejemplo). Entonces podemos decir que estamos ante una emisión lingüística genuinamente comunicativa: una emisión cuyo significado quedará delimitado por ese escueto ámbito de acciones socio-ambientales con las que el uso de la onomatopeya está, en ese momento, entrelazado. Creo que no es descabellado suponer que la repetición de este tipo de juegos y otros similares, poniendo por medio todos los conatos frustrados y todos los años de evolución que sean necesarios, podría ser parte de la explicación del origen del significado en los primeros lenguajes naturales.

1.5. El modelo procesual del significado se opone diametralmente a aquella concepción según la cual los significados son «ideas flotantes», a la espera de que alguien las capte². En (Picazo, 2014, pp. 715-716) comparé la existencia de los significados con la existencia de los ríos, en cuanto a que cada río debe su existencia al ciclo del agua en su cuenca, y no puede existir si ese ciclo se paraliza o se perturba gravemente. El río es una entidad material, producto de un conjunto de procesos materiales. El significado, por su parte, es un fenómeno inmaterial, pero también debe su existencia a un conjunto de procesos materiales: aquellos en los que se concreta la interacción de la comunidad cogno-lingüística, entre sí y con el entorno. Para que exista un significado, tienen que darse las interacciones relevantes. Al igual que sucede con la moda o con tantos otros fenómenos sociales, el significado en los lenguajes naturales es un fenómeno inmaterial, que emerge de la conducta y de otros procesos materiales que acontecen en las sociedades humanas.

² La expresión «ideas flotantes» en este contexto me fue sugerida por José López Martí. En (Picazo, 2014, p. 726) escribí: «Los significados no son entidades estáticas, que floten en el aire».

Por eso dije antes que el significado de la palabra «sombrero» desaparecerá si todo el mundo deja de hablar de los sombreros. El hablar de los sombreros es, bajo mi concepción, como un ciclo hidrológico que alimenta el río consistente en el significado de la palabra «sombrero». De acuerdo con esto, si todo el mundo deja de hablar de los sombreros entonces el concepto de sombrero desaparece, deja de estar fijado dentro sus límites particulares. Porque lo que fija esos límites es justamente el uso social de las palabras que corresponden a ese concepto, es decir, la práctica y reconocimiento mutuo de uso comunicativo en relación a tales palabras³.

Por otra parte, el hecho de que un concepto se haya perdido no significa que no pueda volver de nuevo a la existencia más adelante, animado por una nueva comunidad cogno-lingüística. Al igual que un río que ha quedado como cauce seco por ausencia de lluvias durante largo tiempo, puede volver a la vida si llueve de nuevo en su cuenca, y el agua vuelve a fluir por él regularmente. En este sentido, es interesante constatar que cuando se reconstruye un concepto ya perdido a partir de pruebas históricas, puede ocurrir una de estas dos cosas: o bien la nueva comunidad cogno-lingüística no está interesada en hacer un uso del concepto reconstruido —sino solo en recrear el uso anterior—, o bien la nueva comunidad cogno-lingüística se dispone a recuperar ese concepto para volver a usarlo de forma activa, como pieza genuina de comunicación.

En el primer caso, el único criterio de corrección en el uso del concepto reconstruido seguirán siendo las pruebas históricas. Así ocurre, por ejemplo, con la investigación sobre el concepto de flogisto en la química de los siglos XVII y XVIII: hay indagaciones

³ Es verdad que esos límites, cuando existen, suelen ser vagos (es decir, permiten casos dudosos de aplicación). Pero ello no equivale a que no haya criterio de aplicación. De hecho, no puede haber duda en la aplicación de un criterio si no existe criterio del que dudar.

actuales sobre este concepto, pero nadie pretende incorporarlo a la física actual.

En el segundo caso la situación es distinta: el uso activo supone un patrón de corrección en sí mismo, así como la posibilidad de que aparezcan matices nuevos. Un ejemplo de este segundo caso podría ser la reintroducción de Heidegger del concepto griego de *alétheia* bajo su propia impronta filosófica (cf. p. ej. Inwood, 1999, pp. 13-15). En la medida en que una parte de la comunidad filosófica ha vuelto a usar el concepto, y concede a Heidegger el rango de patrón de uso, se puede decir que este ha cobrado vida nueva, o que ha reiniciado con modificaciones su vida anterior⁴.

2. Significados sin procesos

2.1. La concepción del significado más diametralmente opuesta al modelo procesual es la que llamaré «concepción del significado como ideas flotantes». Dicha concepción consta de dos tesis, una superpuesta a la otra: en primer lugar, los significados se identifican con

⁴ Aplicando el mismo razonamiento, es incorrecto decir que gracias a la piedra Rosetta hemos conseguido averiguar lo que significan los jeroglíficos egipcios. Los jeroglíficos egipcios dejaron de significar en el momento en que desapareció la comunidad lingüística que los utilizaba para comunicarse. Lo que la piedra Rosetta permitió conocer es lo que los jeroglíficos *significaban* en la época en que estaban en uso en la comunidad egipcia. Y en la medida en que estos signos no vuelvan a ser utilizados como herramientas genuinas de comunicación, sino solo como objetos a investigar históricamente, no será correcto decir que han vuelto a la vida. De la misma manera, por el hecho de investigar un río seco, y averiguar cuánta agua circulaba por él, el río no vuelve a llenarse; ni tampoco por el hecho de investigar una prenda que estuvo de moda, y averiguar exactamente en qué consistía aquella moda y cuánto tiempo duró, etc., se puede decir que esa prenda está de moda otra vez. (La mención a los jeroglíficos y la piedra Rosetta en este punto me fue sugerida por Alejandro Villa Torrano).

ideas, esto es, con contenidos mentales (objetos que la mente humana es capaz de elaborar o aprehender); en segundo lugar, dichas ideas se consideran autosubsistentes (esto es, objetos que existen sin necesidad de que haya una mente para captarlos).

La tesis según la cual los significados son ideas podemos verla expuesta con claridad en las siguientes citas de Agustín de Hipona y John Locke:

No tenemos otra razón para señalar, es decir, dar un signo, sino el sacar y trasladar al ánimo de otro lo que tenía en el suyo aquel que dio tal señal (Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, 396-427 d. C., Libro II, Cap. II, § 3);

Resulta, pues, que el uso de las palabras consiste en que sean las señales sensibles de las ideas; y las ideas que se significan con las palabras, son su propia e inmediata significación (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1689, Libro III, Cap. 2, § 1).

La tesis según la cual las ideas son entidades autosubsistentes la podemos leer en este extracto de Frege:

Decimos que una oración expresa un pensamiento (Frege, «El pensamiento», 1918, p. 54);

Así por ejemplo, el pensamiento que expresamos en el teorema de Pitágoras es atemporalmente verdadero, verdadero independientemente de que alguien lo tome por verdadero. No necesita portador. No es verdadero solamente desde que fue descubierto; al igual que un planeta, ya antes de que alguien lo hubiese visto estaba en interacción con otros planetas (Frege, 1918, pp. 69-70);

¿Cómo actúa un pensamiento? Siendo captado y tenido por verdadero [...] Si, por ejemplo, capto el pensamiento que expreso en el teorema de Pitágoras, la consecuencia puede ser que lo reconozca como verdadero y, además,

que lo aplique al tomar una decisión que dé lugar a la aceleración de las masas (Frege, 1918, p. 84)⁵.

Dummett ha calificado la posición de Frege a este respecto como mitológica, sobre la base de tres objeciones: (i) no explica cómo los pensamientos, siendo entidades de un reino separado de realidad, pueden versar sobre entidades de los otros reinos; (ii) no explica en qué consiste el mecanismo de captación por el cual los pensamientos son apprehendidos por la mente humana; (iii) no explica, en definitiva, cómo es que los pensamientos vienen a convertirse en significados de nuestras expresiones lingüísticas (Dummett, 1986, pp. 251-252).

Ahora bien, a pesar de las críticas recibidas, este tipo de platonismo semántico sigue siendo moneda común entre muchos filósofos

⁵ En realidad, Frege distingue entre el tipo de contenido mental que es idiosincrásico de cada mente individual, y el tipo de contenido que es «universal», es decir, que comparten por igual todas aquellas mentes que lo han conseguido captar. Frege llama al primero «representación» (*Vorstellung*), y reserva el término «pensamiento» (*Gedanke*) para este último: «[T]oda representación tiene solamente un portador: dos personas no tienen la misma representación» (Frege, 1918, p. 67); «Cuando se capta o se piensa un pensamiento no se lo crea, sino que se entra en una determinada relación con él, que ya existía antes; una relación que es distinta de la de ver una cosa o la de tener una representación» (Frege, 1918, p. 70, nota 5); «Aunque el pensamiento no pertenece al contenido de conciencia del que piensa, sin embargo algo en la conciencia tiene que apuntar al pensamiento. Pero esto no debe ser confundido con el pensamiento mismo» (Frege, 1918, p. 80). La diferencia así trazada resulta problemática, porque deja sin explicar la forma en que un pensamiento conecta con aquello que apunta a él en cada conciencia particular (y que será, presumiblemente, una representación); pero al margen de esa dificultad, parece claro que el tipo de contenido mental al que la teoría del significado como ideas necesita apelar no puede ser algo idiosincrásico de cada mente individual, sino algo compartido por todas aquellas mentes que, por medio del lenguaje, se comunican ese contenido.

actuales. Un ejemplo cristalino de ello lo tenemos en la siguiente cita de Rodríguez-Pereyra⁶:

Para que la rosa sea roja no se requiere que la proposición de que la rosa es roja sea propuesta. Pero que la rosa sea roja requiere que haya algo significativo que puede ser dicho o pensado, a saber, la proposición de que la rosa es roja. Porque si la rosa es roja, entonces la proposición de que la rosa es roja es verdadera, y por consiguiente la proposición existe. En consecuencia, necesariamente, la rosa es roja si y sólo si la proposición de que la rosa es roja es verdadera. Y por tanto, el que la rosa sea roja requiere que la proposición sea verdadera no menos que el que la proposición sea verdadera requiere que la rosa sea roja (Rodríguez-Pereyra, 2009, § 4).

2.2. Dos de los mayores opositores a la teoría de los significados como ideas flotantes han sido Wittgenstein,

El significado de una palabra ha de ser definido por sus reglas de uso [...] Dos palabras tienen el mismo significado si tienen las mismas reglas de uso (*Cambridge Lectures 1932-1935*, 1932-1935, I, § 2);
[S]i tuviésemos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que era su *uso* (*Los cuadernos azul y marrón*, 1933-1935, p. 31)⁷;
No nos interesan los procesos psicológicos que sabemos por experiencia que acompañan a una oración (*Gramática filosófica*, 1932-1934, I, § 6),

y Quine:

⁶ Más citas recientes en esta línea se mencionan en (Picazo, 2014, pp. 721-725).

⁷ Las cursivas están como en el original, a menos que se indique lo contrario.

Dewey fue explícito sobre esta cuestión: «[...] el significado [...] no es una existencia psíquica; es primariamente una propiedad de la conducta» («Relatividad ontológica», 1968, p. 44 [en referencia a J. Dewey, *La experiencia y la naturaleza*, 1925]);

La semántica acrítica es el mito de un museo en el cual las piezas son significados y las palabras son rótulos [...] La objeción fundamental del naturalista a esta visión no es una objeción a los significados sobre la base de que son entidades mentales, aunque ésta sería una objeción suficiente. La objeción fundamental persiste incluso si tomamos las piezas rotuladas no como ideas mentales, sino como ideas platónicas o incluso como los objetos concretos denotados. La semántica está viciada por un mentalismo pernicioso en la medida en que consideramos la semántica de un hombre como algo determinado en su mente más allá de lo que puede estar implícito en sus disposiciones a una conducta manifiesta (Quine, 1968, pp. 44-45).

Es en estos dos autores, de hecho, en quienes más me he inspirado en mi reflexión sobre el modelo procesual, aunque hay puntos importantes en que difiero de ellos. En concreto, ni Quine ni Wittgenstein enfatizan suficientemente la relevancia que tiene para la teoría del significado la interacción de la comunidad cogno-lingüística con su entorno. Y ninguno de los dos enfatiza suficientemente el carácter procesual de la significación, aunque es cierto que la idea de «uso» remite a un proceso.

Además, tanto Wittgenstein como Quine fueron demasiado lejos en su rechazo a que los procesos psicológicos pudieran tener relevancia alguna para la teoría del significado. Negar que los significados se identifiquen con estados mentales o psicológicos no implica que este tipo de procesos sea completamente irrelevante para la teoría del significado. El uso competente del idiolecto de la cata de vinos, por ejemplo, exige una especialización fisiológica de la percepción olfativa que no se puede presuponer al hablante ordinario. Y el hecho de que la gradación claro/osuro resulte inaplicable al significado de las palabras «infrarrojo» y «ultravioleta», a diferencia de lo que ocu-

re con los nombres del resto de colores del arco iris, sin duda tiene que ver con nuestra imposibilidad fisiológica de percibir directamente esas dos franjas de ondas luminosas, a ambos extremos del arco. Nuestra psicofisiología es parte del proceso global de interacción del cual emerge el fenómeno del significado, y su relevancia para la explicación de ese proceso no puede ser descartada de antemano.

Por último, aunque Quine es un naturalista convencido, su teoría del lenguaje no abunda precisamente en estudios empíricos en los que sustanciar sus tesis, ni en indicaciones sobre el tipo de estudios que convendría acometer. Y sí es rica, en cambio, en disquisiciones de sillón y experimentos de pensamiento (como el de «gavagai» y la traducción radical), enfocados directamente a la introspección, o al contraste de intuiciones introspectivas con otros investigadores. Por su parte, también la metodología que Wittgenstein preconiza y practica en su investigación semántica es eminentemente analítica⁸. Pero si el lenguaje es un fenómeno empírico, que emerge de procesos empíricos, entonces ¿cómo no ha de ser relevante la investigación empírica para estudiarlo? Es cierto que el investigador, como hablante competente, posee un conocimiento de primera mano de su propia lengua; pero se trata de un tipo de conocimiento práctico (una habilidad), que por sí sola no le proporciona una explicación teórica sobre su mecanismo de funcionamiento, y a veces incluso hace más difícil encontrarla⁹.

⁸ «Tampoco nos interesan los hechos empíricos sobre el lenguaje considerados como tales» (Wittgenstein, 1932–1934, I, 30); «Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideradas científicas ... Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje ... no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido» (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1953, I, §109).

⁹ En (Picazo, 2015) señalo cuatro lugares en la obra de Quine en los que su investigación semántica se ve contaminada por su propia competencia lingüística, hasta

La metodología de análisis lógico-introspectivo delata, en definitiva, un reducto de adhesión al platonismo semántico. En efecto, solo si pienso que el lenguaje está «en mi cabeza» entonces siento que no hay necesidad de mirar más allá. Por el contrario, bajo un enfoque genuinamente empírico del significado, en el que este se contempla como un fenómeno social más, la investigación empírica aparece como la herramienta natural para abordar su estudio¹⁰.

2.3. En perspectiva, veo la historia de la teoría del significado como una sucesión de etapas, en las que el objeto de análisis ha ido descubriendo sus distintas capas de complejidad. Así, en un primer estadio el significado de la palabra aparece como una entidad aislada, auto-subsistente —a modo de astro solitario, que se va desplazando por el mundo de las ideas. En un segundo momento, Frege advierte que el significado de la palabra no debe ser analizado con independencia de la oración en que aparece¹¹. Algunas décadas después, aludiendo a ese paso dado por Frege, Quine proclama a su vez que el significado oracional tampoco debe tomarse como unidad de análisis, sino el lenguaje entero al que pertenece, conjuntamente con el corpus de creencias que ostentan sus usuarios¹². En un cuarto momento (cro-

caer en la inconsistencia.

¹⁰ Es cierto que la historia que conté en §1.4 (y que volverá a aparecer en §3.3) constituye una pura invención. Sin embargo, esa historia no se usa aquí a modo de experimento de pensamiento del cual extraer una tesis filosófica. La función de tal relato, en efecto, es sólo la de ilustrar el tipo de hechos que la investigación empírica podría ayudar a establecer – si no con respecto momento primigenio mismo en que surge el lenguaje, al menos con respecto a los ecos de ese momento inicial que puedan resultar detectables en la interacción lingüística actual.

¹¹ Es su célebre principio contextual, cf. p. ej. (Frege, *Fundamentos de la aritmética*, 1884, Introducción, p. 20, y § 60).

¹² «[...] la importante reorientación de la semántica por la cual se pasó a ver el vehículo primario de la significación en el enunciado y no en el término. Esta reorienta-

nológicamente solapado con el tercero), Wittgenstein subraya la necesidad de poner el significado en el contexto de la forma de vida de la comunidad lingüística¹³. Y lo que yo sugiero ahora es enfatizar la consideración del entorno en el que vive la comunidad, los aspectos de la interacción con ese entorno que son relevantes para la fijación del significado, y el carácter procesual y genuinamente empírico del fenómeno de la significación entero.

De esta manera, la concepción inicial del significado de la palabra como una esfera perfecta, sin aristas, va dando paso a otra concepción más compleja, en la que el significado aparece como una pieza de puzle, llena de entrantes y salientes. Una pieza cuyos lados tienen que tener las características adecuadas para encajar en varios puzles (la oración, el lenguaje, el conocimiento, la comunidad, el entorno), porque si no tiene la forma adecuada para encajar en esos otros puzles, y si no se contempla como imbricada en ellos, entonces deja de funcionar como pieza significativa, es decir, desaparece su funcionalidad como engranaje de la comunicación y el conocimiento lingüísticos.

La parte más difícil de este cambio de mentalidad es, sin duda, el abandono del platonismo semántico en favor de la concepción social del significado. Es tal la tensión entre estas dos cosmovisiones, hay tanta diferencia entre las consecuencias que emanan de cada una, y es tal la dificultad de transitar de la una a la otra, que podemos afirmar que nos encontramos ante un auténtico cambio de paradigma filosófico. Yo creo que este cambio está actualmente en curso, y veo a Wittgenstein y Quine como los dos grandes pioneros

ción, ya explícita en Frege [...]» (Quine, «Dos dogmas del empirismo», 1951, § 5, p. 72); «Lo que ahora afirmo es que nuestra red sigue siendo de mallas demasiado estrechas incluso cuando tomamos el enunciado entero como unidad. La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia» (Quine, 1951, § 5, p. 76).

¹³ «[I]maginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida» (Wittgenstein, 1953, I § 19).

del mismo. Aunque ni siquiera ellos, lastrados por el peso del paradigma anterior, fueron capaces de llevar este cambio hasta sus últimas consecuencias: así se explica, en efecto, su oposición extrema a lo mental, como maniobra de diferenciación del paradigma del que querían huir, pero llevada demasiado lejos; y así se explica su adhesión a la metodología lógico-introspectiva, más propia del platonismo mentalista que de la nueva visión del lenguaje que tan esforzadamente trabajaron por alumbrar.

3. Verdad y vaguedad

3.1. Para terminar este artículo voy a señalar, a modo de ejemplo, dos problemas en filosofía del lenguaje respecto de los cuales la aplicación del modelo procesual del significado puede arrojar alguna luz. Empezaré con la cuestión de la vaguedad.

Vamos a tomar un caso sumamente sencillo, el enunciado (*h*) «Hay humedad». Al hablar de *h* me refiero al acto de habla consistente en pronunciar la oración «Hay humedad» en circunstancias ordinarias, en las que la interpretación razonable de dicho acto de habla es como acto de habla declarativo, realizado con intención de afirmar que el ambiente del lugar de conversación es un ambiente húmedo. Esta presentación presupone un conjunto de asunciones previas que, en rigor, no se pueden hacer en ausencia de una teoría semántica que permita dar cuenta de cada una de ellas independientemente; pero supondremos que hemos podido salvar esos escollos iniciales, por mor del argumento.

La medida del grado de humedad a partir del cual se justifica la emisión de *h* por parte de un hablante competente es algo que no se puede anticipar, es justamente el tipo de dato que no por ser hablantes competentes tenemos la capacidad de explicitar. En efecto, como hablantes tenemos la habilidad de hacer un uso correcto de *h* a partir

de nuestra propia percepción sensorial de la humedad ambiente; pero esa habilidad es bien distinta de la capacidad de explicitar teóricamente el umbral que estamos manejando para hacer ese uso. Para determinar el umbral a partir del cual la emisión de *h* está justificada, necesitaremos contar con una serie de elementos: en primer lugar, una escala de medida de la humedad; en segundo lugar, un aparato de medición; y en tercer lugar, necesitaremos realizar las comprobaciones correspondientes a partir de un muestreo de hablantes suficientemente representativo. Es en esas condiciones en las que podemos intentar determinar un dato numérico correspondiente a la emisión justificada de *h*, y es entonces cuando el problema de la vaguedad se plantea propiamente.

¿En qué consiste el problema de la vaguedad, planteado en tales términos? Pues consiste en el hecho de que no todos los hablantes competentes, ni siquiera un mismo hablante en distintas ocasiones, apreciamos que *h* está justificado en las mismas condiciones de humedad exactamente. El estudio empírico al que me acabo de referir no arrojará un número exacto como umbral para la emisión justificada de *h*, sino un intervalo. E incluso estudios empíricos distintos, realizados en distintas ocasiones, arrojarán intervalos ligeramente diferentes también.

Entonces ¿qué es lo que nos permite comunicarnos, a través de tales diferencias? Pues precisamente el hecho de que nosotros y nosotras, como hablantes competentes, ya contamos de un modo tácito con ellas: estamos dispuestos a admitir la duda en determinados casos —que vendrán a coincidir, aproximadamente, con las franjas de umbral detectadas en los estudios empíricos. Y estamos dispuestos a matizar la aseverabilidad de *h* en distintos grados de firmeza —grados de firmeza que, a su vez, estarán correlacionados con su lugar en la escala de medida. El hecho social, estadísticamente comprobable, de una coincidencia conductual así vertebrada, es lo que dota de significación

a un enunciado prototípicamente vago como *h*, y es lo que explica su uso como instrumento comunicativo a pesar de esa vaguedad.

3.2. La aplicación de este tipo de perspectiva «mundana» puede ayudar también a revisar el concepto de verdad, liberándolo de cargas metafísicas como la teoría de la correspondencia, pero sin caer en la trivialización de las teorías identitaria o desentrecomilladora. Es cierto que, en calidad de hablantes competentes, todos tenemos la habilidad de determinar cuándo un enunciado de nuestra lengua es verdadero, suponiendo que contemos con los elementos de juicio necesarios. Pues bien, a lo que tiene que ayudarnos el modelo procesual del significado es a encontrar características distintivas de la emisión lingüística verdadera que vayan más allá de la constatación de esa habilidad.

Un aspecto revelador, en este sentido, es el modo en que la constatación de que una declaración es verdadera potencia la significación, es decir, alimenta el proceso global del que emana el carácter comunicativo de la oración utilizada, y contribuye a cerrar el ciclo. Mientras que, por su parte, la constatación de que una declaración es falsa (tanto si se trata de una falsedad intencionada, como si el/a hablante estaba siendo sincero/a, pero se equivocó) tiene un efecto desgastador del engranaje comunicativo: invita a un reajuste (a una corrección, o a una rectificación) al respecto de esa declaración, sin el cual la comunicación lingüística resulta dañada.

De hecho, como mencioné en (Picazo, 2014, p. 715), en el supuesto de que un/a hablante emitiese únicamente declaraciones falsas una detrás de otra, y asumiendo que no encontraríamos la manera de reinterpretar sus palabras para darles un sentido aceptable, la comunicación con esa persona se interrumpiría, se volvería imposible. Lo que ocurriría en un caso así no es que seguiríamos indefinidamente tomando sus declaraciones en sentido literal, y extrañándonos por cada

una de ellas. Lo que ocurriría es que llegado un momento dejaríamos de tomar en serio lo que nos está diciendo esa persona, y pondríamos en entredicho el valor comunicativo de todo lo que sale por su boca.

3.3. Además, la transmisión de una falsedad (tanto si se trata de una falsedad intencionada como si se trata de una equivocación) se hace siempre sobre la base de una convención comunicativa previa. Lo cual contrasta con la ceremonia social que origina la significación, la que la inaugura y cimenta su funcionamiento, que tiene que consistir necesariamente en la transmisión de una información verdadera. Así, volviendo al escenario idealizado descrito en § 1.4, el descubrimiento de la utilidad comunicativa de la onomatopeya se produce en el momento en que, quien ha emitido esta en ausencia de comida visible, conduce al grupo al lugar donde está el alimento. La comprobación de que ese alimento existe, y la saciedad obtenida por su ingesta, es lo que refuerza de modo crucial el juego consistente en emitir la onomatopeya para alertar al grupo de que se ha encontrado comida. La veracidad de la alerta conduce a un refuerzo positivo que alimenta la repetición del juego, consolida sus límites, y hace transparente a los miembros del grupo el carácter comunicativo del juego en su conjunto.

Por el contrario, supongamos que, sobre la base de este juego ya establecido, se produce el caso de un miembro del grupo que emite la onomatopeya, pero después no es capaz de llevar al grupo ante la comida. Pues bien, ello tendrá sin duda un efecto desgastador sobre la práctica del juego. En efecto, un caso así desgastará, en un primer nivel, la credibilidad de ese miembro del grupo, es decir, desgastará la significación de la onomatopeya en labios de ese miembro en concreto. En un segundo nivel, y en grado menor, desgastará la significación de la onomatopeya en labios de cualquiera. Y en un tercer nivel, y en grado mínimo, el descubrimiento de esa falsedad rudimentaria

tendrá un efecto desincentivador de la atención hacia cualquier otra emisión comunicativa.

Claro que caracterizar la verdad como algo cuya constatación potencia la significación, y caracterizar la falsedad como algo cuya constatación la debilita, no constituye un análisis definitivo, porque hay muchos otros factores involucrados en el proceso global de la comunicación, que contribuyen a fomentar o a desgastar la significación de diferentes maneras. Pero creo que puede ser un buen paso en la dirección de sacar el estudio de esta noción fuera del terreno del análisis lógico, y acercarlo al terreno empírico y realista del resto de las ciencias sociales.

Agradecimientos

He tenido la oportunidad de discutir versiones preliminares de este artículo en las universidades de Murcia y Granada, y me gustaría expresar mi agradecimiento, en particular, a Juan José Acero Fernández, Lilian Bermejo Luque, David Bordonaba Plou, Paco Calvo, Marta Luisa Cecilia Martínez, María Cerezo, Samuel Cuello Muñoz, Víctor Fernández Castro, Pedro Fernández Martínez, Nemesio García-Carril Puy, Alfonso García Marqués, José Luis Liñán Ocaña, Eduardo Martínez Cano, Fernando Martínez Manrique, Patricio Peñalver Gómez, Manuel de Pinedo García, Vicente Raja Galián, y Alberto Neftalí Villanueva Fernández, por las aportaciones recibidas. Además, estoy especialmente agradecido a Colin Howson, José López Martí y Alejandro Villa Torrano, por numerosas críticas y sugerencias a versiones previas de este artículo, que han contribuido notablemente a su mejora.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona (396–427 d. C.), *Sobre la doctrina cristiana*. Aquí citado por la ed. de B. Martín en *Obras de San Agustín*, vol. XV, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, pp. 45-285.
- Dummett, M. (1986), «Frege's Myth of the Third Realm». Aquí citado por la ed. en M Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 249-262.
- Frege, G. (1884), *Fundamentos de la aritmética: Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*. Aquí citado por la ed. de J. Mosterín, trad. U. Moulines, 2.ª ed., Barcelona: Laia, 1973.
- (1918), «El pensamiento: una investigación lógica». Aquí citado por la ed. y trad. de L. Ml. Valdés Villanueva, en G. Frege, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Tecnos, 1984, pp. 49-85.
- Inwood, M. (1999), *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Locke, J. (1689), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Aquí citado por la ed. de J. A. Robles y C. Silva, trad. E. O'Gorman, 2.ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Picazo, G. (2014), «Truths and Processes: A Critical Approach to Truthmaker Theory», *Philosophia* 42(3), pp. 713-739.
- (2015), «Four Quine's Inconsistencies», *Organon F* 22(2), pp. 163-177.
- Quine, W. van O. (1951), «Dos dogmas del empirismo». Aquí citado por la trad. de M. Sacristán, en W. v. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Ariel, 1962.

- (1968), «Relatividad ontológica». Aquí citado por la trad. de J. Ll. Blasco, en W. V. Quine, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, 1974, pp. 43-91.
- Rodríguez-Pereyra, G. (2009), «Postscript to “Why truth-makers”», en E. J. Lowe y A. Rami (eds.), *Truth and Truth-Making*, Stocksfield: Acumen, pp. 242-250.
- Wittgenstein, L. (1932–1934), *Gramática filosófica*. Aquí citado por la ed. de R. Rhees, trad. de L. Felipe Segura, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- (1932–1935), *Wittgenstein’s Lectures: Cambridge, 1932–1935*, ed. por A. Ambrose a partir de las notas de A. Ambrose y M. Macdonald, Oxford: Blackwell, 1979.
- (1933–1935), *Los cuadernos azul y marrón*. Aquí citado por la trad. de F. Gracia Guillén, Madrid: Tecnos, 1968.
- (1953), *Investigaciones filosóficas*. Aquí citado por la trad. de A. García Suárez y U. Moulines, México: Instituto de investigaciones filosóficas y Barcelona: Crítica, 1988.

Meanings and Processes

GUSTAVO PICAZO

Departamento de Filosofía

Universidad de Murcia

Edificio Luis Vives

Campus de Espinardo, Punto 12

Murcia, 30100 (España)

<http://webs.um.es/picazo/>

picazo@um.es

Abstract: In this paper, I present a conception of meaning in natural language that I call the ‘process model’. According to this conception, meaning must be regarded as the result of a process of interaction in a community of cognitive-linguistic agents, with one another and with the environment. Drawing on this understanding, I argue that the study of meaning should no longer focus on logical analysis, but rather on an empirical perspective similar to the one in the other social sciences. I briefly compare this view with semantic Platonism,

as well as with Wittgenstein's and Quine's approaches to meaning. Finally, I outline a way in which this approach could be applied to two current problems in the philosophy of language: the treatment of linguistic vagueness and the definition of truth. The treatment of all these questions is very cursory, as a sort of travel guide for a future more detailed research.

Keywords: communication; environment; natural language; Platonic idea; social interaction.

0. Introduction

The present paper is divided into three sections – excluding this introductory one. In the first section, I present what I call the 'process model of meaning'. This view states that natural language meaning is the result of a process of interaction, amongst members of the cognitive-linguistic community, with one another and with the environment. I have already provided a first account of this conception in (Picazo, 2014), in the context of an analysis of truthmaker theory. Here I expand that characterisation in various respects, such as the social dimension of meaning, the way in which meaning depends on the interaction with the environment, and the way in which meaning can be understood as something that emerges from a set of material processes.

The second section of this paper is devoted to a brief comparison between the process model and other approaches to meaning, which uphold or oppose the process model in various ways. In particular, I address semantic Platonism – exemplified here by quotations from Augustine, Locke, and Frege. Then, I comment on some of the criticisms directed to semantic Platonism by Wittgenstein, Quine, and

Michael Dummett. Finally, I highlight some of the differences between the process model, and Wittgenstein's and Quine's views.

In the third and final section of this paper, I point out, by way of example, two philosophical problems on which the process model may shed some light, and some directions that should be explored in that respect. These two problems are: the treatment of linguistic vagueness and the definition of truth.

The present paper is hardly conclusive, as an outline of directions for future research that can elaborate these points in greater detail. Its purpose, then, is to serve as a sort of travel guide for that later research.

1. Meanings and processes

1.1. The process model of meaning in natural language is based on a very simple idea: meaning is the result of a process of interaction in a community of cognitive-linguistic agents, with one another and with the environment. This is not a reductive definition, because in order to know what a cognitive-linguistic community is, and in order to know what type of interaction is relevant for meaning, we previously need to be able to identify a language, and hence we previously need to be able to identify meaningfulness itself. However, the definition is informative inasmuch as it spells out the fundamental elements that give rise to meaningfulness – bringing them to our consideration, so that we do not overlook any of them.

An immediate consequence of this premise is that linguistic meaningfulness is just a social phenomenon, and it must be approached, as such, in a similar way as other social phenomena.

1.2. It is illuminating, in this respect, to compare the phenomenon of linguistic meaningfulness with fashion (a clothing fashion, for example). Fashion is an intrinsically social behaviour: it does not make sense to say that a person follows a fashion on her own. If only one person dresses in a certain way, then that way of dressing does not constitute a fashion. Paraphrasing Wittgenstein, it makes no sense to speak of a 'private fashion'.

On the other hand, a fashion does not consist only of many people dressing in a certain way. If they do so by obligation, or by chance, then that way of dressing does not constitute a fashion. By its own nature, a fashion requires an entanglement of social behaviours. A fashion requires a certain amount of imitation ('I like that coloured bracelet you are wearing'); a fashion requires a certain initiation ceremony ('buy yourself one, they are very much in vogue'); and a fashion requires a certain correction ceremony ('but not that one, that's too childish'). A fashion requires that a significant proportion of members of the community, consciously or unconsciously, accept the social coercion that goes along with fashion, and submit to it. When this does not happen – when, for instance, a clothing brand attempts to initiate a fashion and does not succeed – we say that such a fashion has not caught on, that it has not crystallised.

All these features apply to meaningfulness, as the social phenomenon it is. Thus, for instance, for a new word to enter into language, it must catch on, it must succeed in that complex sense in which a fashion catches on. Indeed, the members of the cognitive-linguistic community must accept the new word; they must use it; they must introduce it to those who are not acquainted with it; they must correct each other in the use of it; and they must be prepared to accept corrections when they arise.

Moreover, as in the case of fashion, meaning also cannot be dictatorially imposed: it requires the (generally unconscious) will of us-

ing a word or expression in a particular way. Thus, when a word is forbidden, a euphemism usually appears that replaces it; when we hear something that we know is being said out of mere obligation, we refrain from taking its communicative import at face value; and not even the declared intention of using a word in a particular sense proves that the word will mean that (there are many books, for instance, that introduce definitions or notational conventions, which do not consistently follow afterwards).

Finally, as in the case of fashion, it is impossible that an isolated person suffices to provide a word with meaning. This is so because meaning in natural language depends on communal behaviour, not on what a single person does. Even if a genuinely private language was possible – i.e., a language for self-communication, not dependent or subsidiary to natural language in any sense – meaning in such a language would be of a different character than natural language meaning. That would be so for the simple reason that the mechanism of fixation of meaning in natural language is a social one.

On the other hand, between meaning and fashion there are also differences worth noticing (besides the obvious ones: linguistic expressions communicate propositional content in a way that articles of clothing do not, etc). Indeed, in following a fashion the individual has more conscious control over her clothing choices, and it might be easier to trace the motivations for them, compared to the continuous and speedy choices between different usage alternatives that fluent conversation requires. Moreover, a piece of clothing, for example a hat, may continue to exist even though it is no longer in fashion, or nobody wears it anymore, while the meaning of the word ‘hat’ will disappear if everybody stops talking about hats¹.

¹ This may sound strange, but it is a straight consequence of the process model of meaning. We will come back to this shortly.

1.3. In any case, the interaction process on which meaning rests is not only of a social character: it is also a process of interaction with the environment. Thus, for instance, the ground is the place where things fall down when there is nothing to hold them – save those which are very light, or fly. If things fall down to the ground, it is because of gravity, the attraction that Earth exerts on bodies that are in its proximity. If gravity disappeared, or we all moved to a place of zero gravity, the use of the word ‘ground’ would no doubt be affected.

On the other hand, food is that which suppresses hunger and gives us the necessary energy for living. This is how it is, in virtue of our biological constitution. If our biological constitution changed, and we never again felt hunger or had a need to eat, then the use of the word ‘food’ would no doubt be affected.

Neither gravity nor our need to eat are things that we do, but things that happen, or things that happen to us. Neither gravity nor our need to eat are, properly speaking, ‘uses’. Consequently, although it is correct to say that we use the words ‘ground’ and ‘food’ in relation to these two natural phenomena, it is not completely correct to say that the use of these words exhausts their meaning. The meaning of these words requires that our use of them takes place in interaction with certain natural phenomena, without which that use – the use that these words presently have – would not be possible. It is for this reason that, for a complete explanation of meaning, taking into account these natural phenomena, and our interaction with them, is indispensable.

Moreover, it so happens that such kinds of natural phenomena help to fix the meaning, both in human language and in other animal communication systems, in a crucial way. Thus, for example, the location of a food source has a natural relevance for the community, and communicating it contributes to building up the community. Indeed, not only is there a common interest in eating, but often there

is an interest in cooperating with one another in finding food. Hence, the feeling of hunger when food is absent, combined with the feeling of satiety that eating brings about, crucially help to fix a meaning for that area of shared interest that we call 'food'.

1.4. Furthermore, the interaction with the environment may also help to explain the appearance of the first words of a natural language, in a particularly plausible way. Thus, for instance, the spontaneous uttering of a certain sound at finding food, especially one which anticipates the noise of chewing, might give rise to a ritual of imitation, in which a first onomatopoeia ('yum-yum') begins to take shape. At the beginning, it would not be a meaningful onomatopoeia, but a mere game consisting in uttering 'yum-yum' in the presence of food. Then, after a number of repetitions of the game, the following may occur, as if by chance: one day, a member of the community discovers a food location, goes back to the group uttering the onomatopoeia, and finds out that everybody else surrounds her and accompanies her until she shows them where the food is located. Even though this pioneer member did not at first have a communicative intention, but was only practising the game in non-standard circumstances (in the absence of visible food), the social response to her uttering inaugurates a new game: the game consisting in using the onomatopoeia 'yum-yum' as a communication instrument – as a way to alert the group that a food source (an opportunity to satiate hunger) has been discovered.

For this new use of the onomatopoeia to catch on, two things must become habit: firstly, when a member of the community finds a food source, she often goes back to the group uttering the onomatopoeia; secondly, when a member of the community comes back to the group uttering the onomatopoeia, the group often follows her with the hope of eating (anticipating salivation, for instance). Then,

we can say that we are before a genuinely communicative utterance: an utterance whose meaning will be delimited by the narrow range of socio-environmental actions with which the onomatopoeia is, at that moment, intertwined. I think it is not unreasonable to believe that the iterated practice of such games, through as many frustrated attempts and as many years of evolution as necessary, is at the origin of meaning in the first natural languages.

1.5. This view of natural language meaning is in complete opposition to the conception according to which meanings are ‘floating ideas’, waiting for a mind to grasp them². In (Picazo, 2014, pp. 715–716) I compared the existence of meanings with the existence of rivers. A river is a material entity resulting from a set of material processes. Indeed, the existence of a river depends on the water cycle in its drainage basin, so that if that cycle is cut off, or seriously disturbed, the river will cease to exist. Meaning, for its part, is an immaterial phenomenon, but its existence is also the result of a set of material processes. Indeed, meaning is the result of the interaction amongst members of the cognitive-linguistic community, with one another and with the environment. For a meaning to exist, the relevant kind of social interactions has to take place. Just as a clothing fashion, or many other social phenomena, meaning is an immaterial phenomenon that emerges from behaviour and from other material processes that occur in human societies.

This is why I said before that the meaning of the word ‘hat’ will disappear if everyone stops talking about hats. The very talking about hats is, under my conception, like a hydrological cycle that feeds the

² The use of the phrase ‘floating ideas’ in this context was suggested to me by José López Martí. In (Picazo, 2014, p. 726) I wrote: ‘[M]eaning[s] ... are not static entities which float in the air’.

river comprising the meaning of the word 'hat'. According to this, if everybody stops talking about hats, the delimitation of the concept of a hat disappears, it ceases to be fixed inside its particular limits. This is so because, under this conception of meaning, what fixes those limits is the social use of words corresponding to the concept of hat, i.e., the practice and mutual recognition of communicative uses of such words³.

On the other hand, the fact that a concept has been lost does not mean that it cannot come back to existence. A lost concept can indeed come back to life, just as a dried river can come back to life if it starts raining again in its drainage basin, and water begins to flow through it again on a regular basis. In this sense, it is interesting to note that when a lost concept is reconstructed from historical evidence, one of two things can happen: either the members of the new linguistic community are not interested in making use of the reconstructed concept – but only in investigating the old use – or they intend to use it again for genuine communication with one another.

In the first case, the only criterion of correctness regarding that concept will be the historical proof. This is what happens, for instance, with current investigations of the concept of phlogiston in 17th and 18th century chemistry: the concept is researched today, but nobody intends to incorporate it into today's chemical physics.

In the second case, the situation is quite different: the active use of the concept brings about a fresh correction pattern, as well as the possibility of new nuances of the concept turning up. An example of this second case could be Heidegger's reintroduction of the Greek

³ It is true that those limits, when they exist, are usually vague (i.e., they leave room for doubtful cases). However, that does not imply that there is no application criterion for them. Indeed, a doubt about how to apply a criterion can only come up when there is a criterion to doubt.

concept of *aletheia*, under his own philosophical imprint (cf. e.g. Inwood, 1999, pp. 13–15). To the extent that a part of the philosophical community began to use that concept again, and acknowledged Heidegger's use as a pattern to follow, we can say that the concept was given a new life, or that it restarted with modifications to its previous one⁴.

2. Meanings without processes

2.1. A conception of meaning that is the polar opposite of the process model is what I shall call the 'conception of meanings as floating ideas'. This conception combines two theses: firstly, meanings are identified with ideas or mental contents (i.e., objects that the human mind is able to produce or apprehend); secondly, such ideas are taken to be self-subsistent (i.e., objects that exist without the need for a mind to grasp them).

The thesis according to which meanings are ideas can be found in the following quotations from Augustine of Hippo and John Locke:

⁴ Applying a similar reasoning, it is incorrect to say that thanks to the Rosetta Stone we came to know what Egyptian hieroglyphics mean. Egyptian hieroglyphics ceased to be meaningful from the moment the linguistic community which used them for genuine communication disappeared. What the Rosetta Stone made it possible to discover was what hieroglyphics *meant* at the time they were used by the Egyptian community. To the extent that these signs have not been used again as genuine communication tools, but only as objects of historical investigation, it is not correct to say that they have been brought back to life. In a similar way, a dried river does not fill with water by investigating how much water used to flow through it in the past; neither an old clothing fashion comes back in vogue by the sheer fact of investigating it now. (Alejandro Villa Torrano suggested me to mention Egyptian hieroglyphics and the Rosetta Stone at this point.)

There is no reason for us to signify something (that is, to give a sign) except to express and transmit to another's mind what is in the mind of the person who gives the sign (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 396–427 A.D., Book II, §3);

The use then of Words, is to be sensible Marks of *Ideas*; and the *Ideas* they stand for, are their proper and immediate Signification (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689, Book III, Ch. 2, §1)⁵.

The thesis according to which meanings are self-subsistent entities can be found in the following excerpt from Frege:

[A] sentence *expresses* a thought (Frege, 'Thoughts', 1918, p. 5);

[F]or example the thought we have expressed in the Pythagorean theorem is timelessly true, true independently of whether anyone takes it to be true. It needs no owner. It is not true only from the time when it is discovered; just as a planet, even before anyone saw it, was in interaction with other planets (Frege, 1918, pp. 17–18);

How does a thought act? By being grasped and taken to be true ... If, for example, I grasp the thought we express by the theorem of Pythagoras, the consequence may be that I recognize it to be true and, further that I apply it in making a decision, which brings about the acceleration of masses (Frege, 1918, pp. 28–29)⁶.

⁵ Italics (and capital letters) were in the original, unless otherwise stated.

⁶ As a matter of fact, Frege distinguished between the type of mental content which is idiosyncratic to an individual mind, and the 'universal' mental content, i.e., that which is shared by all minds that have grasped it. He called the former 'idea' (*Vorstellung*), and reserved the term 'thought' (*Gedanke*) for the latter: '[E]very idea has only one owner; no two men have the same idea' (Frege, 1918, p. 15); 'When [a person] grasps or thinks a thought he does not create it but only comes to stand in a certain relation to what already existed – a different relation from seeing a thing or having an idea' (Frege, 1918, p. 18, Note 1); 'Although the thought does not belong with the contents of the thinker's consciousness, there must be something in his consciousness that is aimed at the thought. But this should not be confused with the thought itself' (Frege, 1918, p. 26). This distinction is questionable, inasmuch as we

Dummett has described Frege's position in this respect as mythological, on the basis of three objections: (i) it does not explain how thoughts, being entities of a separate realm of reality, can be about entities of the other realms; (ii) it does not explain how thoughts are grasped by the human mind; (iii) it does not explain, in the end, how thoughts come to be the meanings of our linguistic expressions (Dummett, 1986, pp. 251–252). However, despite the criticisms received, this semantic Platonism continues to be embraced by many contemporary philosophers. A clear example is the following quotation from Rodriguez-Pereyra⁷:

[F]or the rose to be red it is not required that the proposition that the rose is red should be propounded. But that the rose is red requires that there be something meaningful that can be said or thought, namely the proposition that the rose is red. For if the rose is red, then the proposition that the rose is red is true, and therefore the proposition exists. So, necessarily the rose is red if and only if the proposition that the rose is red is true. And so, that the rose is red requires that the proposition be true no less than that that the proposition is true requires that the rose be red (Rodriguez-Pereyra, 2009, §4).

2.2. Two of the greatest opponents of the theory of meanings as floating ideas have been Wittgenstein,

lack an explanation of how each thought connects with whatever in the individual consciousness aims at it (an idea, presumably); but leaving this difficulty aside, it seems that the kind of mental content that the theory of meanings as ideas needs to invoke cannot be a content which is idiosyncratic to a particular mind, but one that is shared by all those minds that, by means of language, communicate it to each other.

⁷ More recent quotations in this spirit are mentioned in (Picazo, 2014, pp. 721–725).

The meaning of a word is to be defined by the rules for its use ... Two words have the same meaning if they have the same rules for their use (Wittgenstein, *Cambridge Lectures 1932–1935*, 1932–1935, I, §2);

[I]f we had to name anything which is the life of the sign, we should have to say that it was its *use* (Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, 1933–1935, p. 4);

The psychological processes which are found by experience to accompany sentences are of no interest to us (Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, 1932–1934, I, §6),

and Quine:

Dewey was explicit on the point: ‘Meaning ... is not a psychic existence; it is primarily a property of behavior’ (Quine, ‘Ontological relativity’, 1968, p. 185 [in reference to J. Dewey, *Experience and Nature*, 1925]);

Uncritical semantics is the myth of a museum in which the exhibits are meanings and the words are labels ... [T]he naturalist’s primary objection to this view is not an objection to meanings on account of their being mental entities, though that could be objection enough. The primary objection persists even if we take the labeled exhibits not as mental ideas but as Platonic ideas or even as the denoted concrete objects. Semantics is vitiated by a pernicious mentalism as long as we regard a man’s semantics as somehow determinate in his mind beyond what might be implicit in his dispositions to overt behavior (Quine, 1968, p. 186).

In fact, the process model is mainly inspired by these two authors, although there are important differences between their conceptions and mine. For example, neither Quine nor Wittgenstein sufficiently emphasised the relevance that the interaction with the environment has for the theory of meaning. And neither of the two sufficiently emphasised the process character of meaningfulness, though it is true that the idea of ‘use’ points to a process.

Moreover, both Wittgenstein and Quine went too far in their dismissal of the relevance of psychological processes for the theory of meaning. Denying that meanings are identical to mental or psychological states does not imply that these type of processes are completely irrelevant for the theory of meaning. The use of wine tasting language, for example, requires a specialisation of the olfactory physiology that the ordinary speaker is not presumed to have. And the fact that the light-dark scale is inapplicable to the meaning of the words 'infrared' and 'ultraviolet', in contrast with what happens to the names of ordinary colours, surely has something to do with the fact that we can perceive ordinary colours, but not infrared or ultraviolet light. Our psychophysiology is part of the interaction process from which the phenomenon of meaning emerges, and its relevance for that process cannot be ruled out beforehand.

Lastly, although Quine was a convinced naturalist, his theory of language does not abound in empirical studies on which to base his theses, or in indications of the type of empirical studies that should be conducted. However, it is rich in armchair disquisitions and thought experiments (such as 'gavagai' and the radical translation), directly focused on introspection, or on the comparison of one's introspective intuitions with those of other researchers. And as far as Wittgenstein is concerned, the methodology that he promoted and followed in his semantic investigation was also eminently analytical⁸. However, if natural language is an empirical phenomenon that emerges from

⁸ 'We are not interested in any empirical facts about language' (Wittgenstein, 1932–1934, I, §30). '[O]ur considerations could not be scientific ones ... We must do away with all *explanation*, and description alone must take its place. And this description gets its light, that is to say its purpose, from the philosophical problems. These are, of course, not empirical problems; they are solved, rather, by looking into the workings of our language ... not by giving new information, but by arranging what we have always known' (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1953, I, §109).

empirical processes, how could empirical research not be relevant for studying it? It is true that the researcher always possesses a first-hand knowledge of her own language, but that is only a practical knowledge (an ability), which by itself does not provide a theoretical explanation of how that language works, and sometimes it makes it even more difficult to find one⁹.

In the end, the inclination toward the methodology of logical-introspective analysis appears to be nothing else but a remnant of semantic Platonism. Indeed, only when I think that language is ‘in my head’, I feel there is no need to look further. On the contrary, under a genuinely empirical approach, that takes meaning to be just another social phenomenon, empirical research appears as the natural tool for studying it¹⁰.

2.3. In perspective, I see the history of the theory of meaning as a succession of stages, through which various layers of complexity have been gradually discovered. In a first stage, the meaning of the word appeared as a self-subsistent and isolated entity – as a solitary heavenly body, moving around in the world of ideas. In a second stage, Frege claimed that the meaning of the word should not be analysed

⁹ In (Picazo, 2015) I point out four places in Quine’s work in which his linguistic competence interferes with his semantic research, driving him to inconsistency.

¹⁰ It is true that the story I gave in §1.4 (and to which I will come back in §3.3) is a pure invention. However, that story is not used here as a thought experiment from which to extract a philosophical thesis. The point of that story, indeed, was just to illustrate the type of facts that empirical investigation should help to corroborate – if not with respect to the very primal moment of the appearance of language, at least with respect to the echoes of that primal moment that could be observable in linguistic interactions today.

independently of the sentence in which it appears¹¹. Some decades later, alluding to this step taken by Frege, Quine in turn claimed that the unit of analysis should not longer be sentential meaning, but the whole of language, together with the corpus of beliefs held by its users¹². In a fourth step (overlapping chronologically with the third one), Wittgenstein urged the placing of meaning in the context of the form of life of the linguistic community¹³. And what I am encouraging now is paying attention to the environment in which the linguistic community lives, to the relevance of the interaction with that environment for the fixation of meaning, and to the processual and genuinely empirical character of linguistic meaningfulness as a whole.

In this way, the initial conception of meaning as a perfect (edgeless) sphere has been gradually leading to a much more complex view, in which natural language meaning resembles a puzzle piece, full of corners and protrusions. A piece that has to fit into various puzzles (the sentence, the language, the knowledge, the community, the environment), because only if it fits into them, and only when it is regarded as embedded in them, can we attempt to explain its role in human cognition and communication.

The most difficult part of this change of mentality is, no doubt, the abandonment of semantic Platonism in favour of the social conception of meaning. Indeed, there is such a tension between these two

¹¹ It is his celebrated context principle, cf. eg. (Frege, *Foundations of Arithmetic*, 1884, Introduction, p. xxii, and §60).

¹² ‘...the reorientation whereby the primary vehicle of meaning came to be seen no longer in the term but in the statement. This reorientation, seen in Bentham and Frege...’ (Quine, ‘Two Dogmas of Empiricism’, 1951, §5, p. 39). ‘[W]hat I am now urging is that even in taking the statement as unit we have drawn our grid too finely. The unit of empirical significance is the whole of science’ (Quine, 1951, §5, p. 42).

¹³ ‘[T]o imagine a language means to imagine a form of life’ (Wittgenstein, 1953, §19).

viewpoints, there are such differences between their respective consequences, and it is so difficult to shift from one to the other, that this shift amounts to a true change of philosophical paradigm. I believe such a change is taking place now, and I see Wittgenstein and Quine as the two great pioneers of it. Though not even they, burdened by the weight of the Platonic paradigm, were able to bring this change to its final conclusion: indeed, they got carried away by their efforts to escape the Platonic paradigm, adopting a too radical anti-psychologism as a result; and they failed to see that the logical-introspective methodology was much more in tune with Platonism, than with the social conception of language that they were struggling to bring about.

3. Truth and vagueness

3.1. To finish this paper, I would like to point out, by way of illustration, two problems in the philosophy of language in which the application of the process model could help to shed some light. The first of them is vagueness.

Let us take a very simple case, the statement (*s*) ‘It’s damp in here’. By ‘*s*’ I mean the speech act consisting of uttering the sentence ‘It’s damp in here’ in ordinary circumstances – so that it will reasonably be taken as a declarative speech act, made with the intention of stating that the place in which the conversation is occurring has a damp ambience. Of course, all this presupposes a number of assumptions that, rigorously speaking, should not be made in the absence of a theory that accounts for each of them. But let us pretend that we are in possession of such a theory, for the sake of the argument.

The degree of humidity regarding which a competent speaker is justified in uttering *s* is something that cannot be easily anticipated. This is precisely the kind of datum that linguistic competence does

not enable us to explicate. Indeed, as competent speakers we have the ability to correctly use *s* from our sensorial perception of ambient humidity; but that ability is different from the capability of specifying a numerical threshold corresponding to it. In order to specify such a threshold, we will need a number of things: first of all, we will need a measurement scale for humidity; secondly, we will need a measuring device; and thirdly, we will need to conduct a number of tests on a sufficiently representative sample of speakers. Only then will we be in a position to determine the level of humidity above which a speaker is justified in uttering *s*. And it is at that moment when the problem of vagueness properly appears.

What does vagueness consist in, addressed in these terms? It consists in the fact that not every speaker, not even the same speaker on different occasions, will judge that uttering *s* is justified in exactly the same humidity conditions. The empirical tests will not yield an exact number as the threshold for the justified utterance of *s*, but rather an interval. Moreover, different tests, conducted on different occasions, will yield slightly different intervals too.

What is it that enables us to communicate with one another, despite such differences? It is precisely the fact that we speakers already take these differences into account, in a tacit way. Indeed, we are prepared to identify doubtful cases – which will approximately coincide with the threshold ranges obtained from the empirical tests. And we are prepared to admit different degrees of assertability for *s* – degrees which will in turn be correlated with the humidity scale itself. The fact that we speakers, statistically considered, behave in this way explains how a statement prototypically vague such as *s* can have a meaning, and how it can be used as a communication tool, despite its vagueness.

3.2. A similar ‘mundane’ perspective might help us to revise the concept of truth. Indeed, the process model could help us to find a way to release the concept of truth from the metaphysical burden of approaches such as the correspondence theory, without falling into the trivialisation of the identity or the disquotational approach. It is true that we all have, as competent speakers, the ability to determine when a statement of our language is true, assuming that we are in possession of the relevant evidence. But what the process model of meaning should help us to do, then, is to identify distinctive features of the true assertion which go beyond the ascertainment of that ability.

In this respect, the way in which the verification of the truth of an assertion enhances its meaningfulness is quite revealing. Indeed, the verification of an assertion boosts the social process from which its communicative character emerges, and helps us to come full circle, so to speak. While, on the other hand, the discovery that an assertion is false (whether it is a deliberate falsehood, or the speaker was being honest but made a mistake) has an eroding effect on the communication flow. Indeed, the discovery of a falsehood invites a readjustment (a rectification, or an amendment) with respect to that assertion – a readjustment without which linguistic communication will be damaged.

As I have mentioned in (Picazo, 2014, p. 715), if all statements a speaker uttered were false, and we found no way of reinterpreting her words so as to give a reasonable meaning to them, communication with that person would become impossible. In such a case, we would not continue to accept her statements indefinitely. We would not continue to repeatedly get puzzled at her statements, one after another. Rather, we would at some point stop taking seriously what that person was saying, calling into question the communicative value of everything that came out of her mouth.

3.3. Moreover, the transmission of a falsehood (whether it is an intentional falsehood or a simple mistake) is always conducted on the basis of a previous communication convention. This is in contrast to the social ceremony that gives rise to meaningfulness, a ceremony that cannot be anything else but the transmission of truthful information. Indeed, let us go back to the idealised scenario described in §1.4. The moment in which the primitive tribe discovers the communicative utility of the onomatopoeia is precisely when she, who has uttered the onomatopoeia in absence of visible food, leads the group to the food source. The sight of the food and the satiation of hunger by eating it, crucially reinforce the game of uttering the onomatopoeia in order to alert the group that food has been found. The veracity of the alert, then, leads to a positive reinforcement that encourages the repetition of the game, strengthens its limits, and makes the communicative character of the game transparent to everyone.

However, let us suppose that once this game or social convention is already in force, a case takes place in which a member of the group utters the onomatopoeia, but is unable to bring the group to the food source. This will no doubt have an eroding effect on the practice of the game. Indeed, such a case will diminish, on a first level, the particular credibility of that group member, eroding the meaningfulness of the onomatopoeia on her lips. On a second level, and to a lesser degree, such a case will erode the meaningfulness of the onomatopoeia on anybody's lips. And on a third level, and to a minimum degree, the discovery of that rudimentary falsehood may have a discouraging effect on any other communicative utterance.

Of course, characterising truth as something which, upon being corroborated, boosts meaningfulness, and characterising falsehood as something which, upon being corroborated, erodes it, is not a conclusive analysis, because there are many other factors involved in the global process of linguistic communication, that contribute to boost

or to erode meaningfulness in various ways. However, I think that it may be a step in the right direction of taking the notion of truth out of the field of logical analysis, and bringing it closer to the field of empirical research, along with the rest of social sciences.

Acknowledgements

I have benefitted from discussing earlier versions of this paper at the universities of Murcia and Granada (Spain). In particular, I would like to express my gratitude to Juan José Acero Fernández, Lilian Bermejo Luque, David Bordonaba Plou, Paco Calvo, Marta Luisa Cecilia Martínez, María Cerezo, Samuel Cuello Muñoz, Víctor Fernández Castro, Pedro Fernández Martínez, Nemesio García-Carril Puy, Alfonso García Marqués, José Luis Liñán Ocaña, Eduardo Martínez Cano, Fernando Martínez Manrique, Patricio Peñalver Gómez, Manuel de Pinedo García, Vicente Raja Galián, and Alberto Neftalí Villanueva Fernández, for helpful comments. In addition to them, I am especially grateful to Colin Howson, José López Martí, and Alejandro Villa Torrano, for numerous criticisms and suggestions on earlier versions of this paper, that have greatly contributed to its improvement.

References

- Augustine (396–427 A.D.), *De Doctrina Christiana*. Quoted here by the ed. and transl. by R. P. H. Green, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Dummett, M. (1986), 'Frege's Myth of the Third Realm'. Quoted here by the ed. in M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 249–262.

- Frege, G. (1884), *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*. Quoted here by the transl. by J. L. Austin, 2nd. rev. ed., New York: Harper, 1960.
- (1918), ‘Thoughts’. Quoted here by the transl. by P. T. Geach and R. H. Stoothoff in G. Frege, *Logical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1977, pp. 1–30.
- Inwood, M. (1999), *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Locke, J. (1689), *An Essay Concerning Human Understanding*. Quoted here by the ed. in Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Picazo, G. (2014), “Truths and Processes: A Critical Approach to Truthmaker Theory”, *Philosophia* 42(3), pp. 713–739.
- (2015), ‘Four Quine’s Inconsistencies’, *Organon F* 22(2), pp. 163–177.
- Quine, W. van O. (1951), ‘Two Dogmas of Empiricism’. Quoted here by the ed. in W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View*, 2nd. ed., Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1961, pp. 20–46.
- (1968), ‘Ontological relativity’, *The Journal of Philosophy* 65(7), pp. 185–212.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2009), ‘Postscript to “Why truth-makers”’, in E. J. Lowe and A. Rami (eds.), *Truth and Truth-Making*, Stocksfield: Acumen, pp. 242–250.
- Wittgenstein, L. (1932–1934), *Philosophical Grammar*. Quoted here by the ed. by R. Rhees, transl. by A. Kenny, Oxford: Blackwell, 1974.

- (1932–1935), *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932–1935*, ed. by A. Ambrose from the notes of A. Ambrose and M. Macdonald, Oxford: Blackwell, 1979.
- (1933–1935), *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*. Quoted here by the 2nd. ed., Oxford: Blackwell, 1969.
- (1953), *Philosophical Investigations*. Quoted here by the transl. by G. E. M. Anscombe, 2nd. ed., Oxford: Blackwell, 1958.



Lenguaje, pensamiento, realidad

(Un breve recorrido a la inversa)

ROBERTO R. BRAVO

Sobre la realidad

Seguro que todo el mundo sabe qué son estas cosas. Pero si le pidieran explicarlas encontraría dificultades para hacerlo. No para dar ejemplos de ellas, sino para decir qué son. Una piedra, un árbol, esta página, son cosas reales pero, ¿por qué? ¿Son más reales que la piedra o el árbol que soñaste anoche? ¿Es más real esta página que las palabras que contiene? ¿Es real su autor, a quien no conoces? ¿...Y las cosas que piensas, que imaginas? ¿No es tu pensamiento real, acaso? ¿Lo es el lenguaje con que expresas estas cosas?

De acuerdo, el árbol que ves por la ventana es real, el que soñaste anoche no. Pero en el sueño pudo estar tu madre, un amigo, objetos que te pertenecen. Y ellos son reales, ¿no? Pudiste soñar que estabas en tu cuarto, o en algún lugar que conoces, que es real también. ¿Por qué son reales ahora y no en tu sueño? ¿Cuál es la diferencia?

Chuang Tzu, filósofo chino del siglo IV antes de Cristo, dijo una vez que había soñado ser una mariposa; pero al despertar ya no estaba seguro si era Chuang Tzu quien soñó que era una mariposa, o una mariposa que soñaba ser Chuang Tzu.

Creemos estar seguros de que lo que percibimos es real, lo que soñamos e imaginamos no. Pero, ¿es real la *realidad virtual*? ¿Son reales los videojuegos? ¿Lo es la «página» escrita que estás leyendo? ¿O es «más real» la página que produce la impresora? ¿Son reales tus planes de salir este fin de semana? Y si los llevas a cabo, ¿cuándo empiezan a serlo? ¿Es real tu idea de un triángulo?... ¿Has estado alguna vez en Indochina? ¿Cómo sabes que Indochina existe, que es real?

Parece que necesitamos un criterio para decidir cuáles cosas son reales y cuáles no..., y en qué medida.

La realidad y el pensamiento

Si lo pensamos bien, parece que hay dos clases de realidad: la que percibimos por los sentidos (las cosas que vemos, sentimos, oímos...) y nuestro propio pensamiento. No las cosas que pensamos, soñamos o imaginamos, las cuales pueden ser reales o no, sino el pensamiento mismo. Puedo pensar en un caballo con alas o en un viaje al pasado y, aunque ese caballo no exista ni el viaje sea posible, mi pensamiento acerca de esas cosas es real; es verdad que estoy pensando en ellas.

Estas dos clases de realidad son muy distintas: podemos comprobar la realidad (o falsedad) de las cosas percibidas, mientras que la del propio pensamiento es evidente por sí misma. ¿No?... Sé que pienso, sé que estoy pensando (o imaginando). También sé que soñé la otra noche. (A veces, en el sueño, me doy cuenta de que estoy soñando).

El francés René Descartes, en el siglo XVII, hizo de esta certidumbre la base de su filosofía: «Pienso, luego existo» le pareció una verdad clara y distinta, imposible de dudar:

Y dándome cuenta de que esta verdad: *pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo buscaba. (René Descartes: *Discurso del método*).

Tengo, pues, certeza —¿la tengo?— *acerca del hecho de que pienso*, pero no acerca del objeto de mi pensamiento, que puede ser cualquier cosa: hechos reales, sueños, deseos imposibles, ideas disparatadas...

Frente a la percepción «directa» de nuestro propio pensamiento, la realidad de la percepción exterior necesita ser investigada, porque nuestros sentidos pueden engañarnos. Un lápiz medio sumergido en un vaso de agua parece partido; si miramos por encima de una superficie muy caliente, veremos las cosas fluctuar; si bebemos un sorbo de café después de morder un dulce, parecerá que el café está amargo, aunque le hayamos echado azúcar; el agua caliente lo parecerá más en la cara que en las manos, aunque su temperatura sea la misma. ¿Nunca te ha parecido oír que alguien te llamaba cuando no era así? Por eso, debemos verificar nuestras percepciones si queremos estar seguros de ellas.

Así, pues, sabemos que pensamos, pero la realidad de nuestro pensamiento la conocemos solo nosotros mismos ya que nadie más, según parece, tiene acceso directo a él (algunos dicen que Dios pero, ¿y si Dios es una idea?); en cambio la realidad externa la compartimos con los demás. Podemos verificar las informaciones de otros acerca de sus percepciones, e invitarlos a ellos a verificar las nuestras. Para eso necesitamos el lenguaje.

El lenguaje: una vía hacia el pensamiento y la realidad

Aquí surge un problema: ya que sólo percibo el pensamiento mío y no el de los demás, ¿cómo sé si ellos piensan? ¿Cómo sé que los seres que me rodean no son personajes virtuales de un sueño, o sofisticados organismos cibernéticos que, en *realidad*, no piensan sino que responden a algún complicado programa de computación? ¿Cómo puedo saber, en caso de que piensen, si sus percepciones son como las mías?

Aparte de mi propio pensamiento, parece que no puedo estar seguro ni de la realidad exterior ni de que existan otras mentes. Es lo que *pensaba* el filósofo escocés David Hume, en el siglo XVIII, para quien no hay conocimiento absolutamente seguro, sino solo creencia razonable fundada en la experiencia:

Toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos, y de una relación habitual entre éste y algún otro objeto.

Por tanto, un hombre sabio adecua su creencia a la evidencia.

Y como la evidencia, derivada de testigos y testimonios humanos, se funda en la experiencia pasada, asimismo varía con la experiencia, y se considera como prueba o como probabilidad, según se haya encontrado que la relación entre los objetos sea constante o variable. (David Hume: *Investigación sobre el conocimiento humano*).

Es decir, aunque no sepamos con absoluta certeza que las demás personas existen, que tienen una mente como la nuestra, podemos suponerlo razonablemente, por la experiencia que tenemos de ellas. Para eso nos basamos en su comportamiento frente a diversos estímulos, comparándolo con el nuestro. Cuando dicen estar alegres, tristes, divertidos o con dolor de muelas, se portan de manera parecida a como hacemos nosotros en esas circunstancias. Y aunque pueden mentir (como podemos mentir nosotros), parece, por lo que observa-

mos, que no lo hacen siempre (igual que nosotros tampoco mentimos siempre).

Y aunque tampoco estemos totalmente seguros de la realidad exterior, la información de las percepciones ajenas acerca de esa misma realidad la hace más fiable. ¿O no?

Mediante el lenguaje no solo comunicamos nuestro pensamiento y conocemos razonablemente, por lo que nos dicen las otras personas, lo que piensan, sino que podemos comparar indirectamente nuestras percepciones. No sé si la sensación que experimento cuando veo el color verde o tengo frío es la misma que sienten los demás; pero todos usamos el lenguaje de manera semejante para hablar de esas mismas cosas. Y comprobamos más similitud cuando el lenguaje es más preciso, usando medidas, por ejemplo. En vez de decir simplemente «hace frío», podemos probar si todos estamos de acuerdo en la temperatura que marca un termómetro, o si tal o cual tono de verde coincide o no con el de un muestrario, etcétera. Así, por acuerdo común mediante el uso que la mayoría hacemos del lenguaje, podemos decir si el árbol que vemos por la ventana es real; o si comprobamos al tacto, o solo por la vista, la página en la pantalla del ordenador; explicar las razones por las que creemos que existe Indochina —¿existe *realmente*?— aunque no hayamos estado allí; y confirmar que solo yo experimenté mi sueño de anoche.

Conclusión: de la creencia en la realidad a la realidad de la creencia

Llamamos reales a las cosas en la medida en que podemos comprobarlas, pero algunas cosas son muy complicadas o muy difíciles de probar: se tardó mucho en saber que la Tierra no era plana, y que el Sol no gira alrededor de ella, como se aprecia a simple vista. La superficie de la mesa aparece lisa a los sentidos, aunque la ciencia nos dice que consta de partículas diminutas (átomos).

No podemos verificar todo por nosotros mismos, por eso creemos razonablemente lo que nos dicen los demás si sabemos que ha sido comprobado por alguien de alguna manera, cuantas más personas y más veces mejor; o aceptamos que es posible si hay posibilidad de comprobación. Como decía el filósofo austriaco del siglo XX, Rudolf Carnap:

Solo podemos confirmar un enunciado del lenguaje cada vez más, sin llegar nunca a una verificación definitiva. [Pero] un enunciado puede ser confirmable si sabemos que tal y tal observación lo confirmaría, aunque no pudiéramos llevar a cabo esa observación. (Rudolf Carnap: «Comprobabilidad y significado»).

Este conocimiento indirecto lo obtenemos gracias al lenguaje, un sistema de signos que nos permite representar y comunicar la experiencia, ya sea de manera aproximada (los idiomas o lenguas naturales) o más exacta (la matemática y los lenguajes científicos). Así, aunque siempre subsista la duda, porque todos podemos equivocarnos al verificar nuestras percepciones, y todos podemos ser engañados, el intercambio de experiencias mediante el lenguaje nos permite aumentar nuestro conocimiento de la realidad... o creerlo así.

Temas para pensar:

1. ¿Es real el pensamiento? ¿Lo es el pensamiento ajeno? ¿Es tan real como un árbol o una piedra?
2. Si un sofisticado computador dice «Pienso, luego existo», ¿significa que existe? ¿Que piensa? ¿Ambas cosas, o ninguna?
3. ¿Cómo sabes si tu vecino no es un robot? ¿Cómo sabes que no lo son tus padres? ¿Cómo sabes que no lo eres tú?
4. Cuando tu perro brinca y se pone juguetón, ¿puedes decir que

- está contento, aunque él no pueda decirlo? ¿Significa lo mismo cuando un amigo te dice que está contento?
5. ¿Cómo sabe un daltónico que existe el color verde? ¿Cómo puede saber que es daltónico? ¿Qué papel juega el lenguaje en esto?
 6. ¿Por qué puedes creer que es real un lugar en el que no hayas estado tú ni nadie que conozcas... como el ex-planeta Plutón, por ejemplo? (Por cierto, ¿por qué *ex*-planeta?).
 7. ¿Dónde está tu pensamiento? ¿En tu mente..., en tu cerebro? ¿En algún lugar de tu cuerpo? ¿Fuera de él?
 8. ¿Podrían las demás personas ser un producto de tu mente, incluidas sus palabras y su pensamiento?
 9. ¿Podrías estar soñando que lees esta página?



La dimensión política del arte

Conexiones difusas entre el hombre y la naturaleza

LUIS N. SANGUINET

1. Introducción

A lo largo de los tiempos, la interacción de la humanidad con la naturaleza ha supuesto un conflicto. Un conflicto de altibajos en los que la naturaleza da y quita al hombre. La naturaleza regala al hombre su existencia, a cambio de arrebatársela inminentemente. Esta discordia del hombre ante el mundo se ha plasmado tanto en lo artístico, como en lo político: con las artes los humanos agradecen su vida a la naturaleza dejando una obra suya a cambio, con la cual expresan sus íntimas preocupaciones sobre la existencia, que pueden ser tan hermosas como aterradoras. Por otro lado, mediante las prácticas políticas, los mismos seres intentan dominar las fuerzas del reino natural.

La humanidad ha reaccionado ante la naturaleza tanto expresando artísticamente su asombro por ella, como intentándola dominar. Las obras de arte, producto cada una de ella de su propio contexto social, reflejan las principales inquietudes y preocupaciones del ser humano, fruto de su encuentro y enfrentamiento con el mundo. Las capacidades atractivas del arte se han visto bajo el influjo de

los poderes políticos bajo los que las sociedades se han organizado, llegando a veces no a dar cuenta del contexto, sino haciéndolo sobre lo que los gobiernos han querido que el arte diga.

Por su capacidad atractiva, el arte ha sido utilizado por el hombre tanto a modo de herramienta política (propagandística), como de arma para combatir precisamente la política. Cuáles son las circunstancias a rasgos generales de esta relación y en lo que ha venido convirtiéndose esta relación de arte y política, tenidos en cuenta ambos como vehículos entre el hombre y la naturaleza, son los temas que el presente texto propone dibujar. Para ello tomo como apoyo el trabajo de George Simmel en *El individuo y la libertad*, donde aborda la complejidad de este problema, poniéndolo en relación con textos que abordan la dimensión estética y política de la relación del hombre con el mundo, de Feuerbach y el Barón de Holbach en la Ilustración; y Nietzsche y Horkheimer como pensadores post-ilustrados, que en sus respectivos siglos apuntan a la modernidad para fundamentar una crítica social, relacionada estrechamente con nuestro asunto aquí presentado.

2. Construcciones humanas

El enfrentamiento del hombre ante la naturaleza, ese encuentro de opuestos entre la inteligibilidad y el libre albedrío, es origen tanto de la política como del arte. Esta última refleja las costumbres y situaciones del contexto social que rodea a los seres humanos. Por esta razón, en toda sociedad en la que haya una clase dominante, esta se preocupará acerca de qué es lo que el arte muestra y cómo lo hace. Esta fue la situación que se vivió durante la Edad Media y hasta la Ilustración¹,

¹ El artista debía crear sus obras atendiendo a la voluntad de gobierno o de la Iglesia, según quien lo ordenara. Los motivos religiosos eran los representados y los líderes

momento histórico en el que las preocupaciones por el lugar que han ocupado los gobiernos feudales y la Iglesia, son puestos en entredicho.

El Barón de Holbach al realizar su crítica a la religión (católica) como ideología en *Sistema de la naturaleza*, describe cómo el hombre construyó la mitología para describir poéticamente los mecanismos de la naturaleza. El método quedaba justificado en épocas en que los escasos medios tecnológicos y el conocimiento de la naturaleza no permitían alcanzar explicaciones concisas. Pero mientras el hombre se ha servido de la razón para explicar y comprender el mundo, el discurso religioso ha quedado excluido del ámbito del conocimiento, por evidenciar su origen además de en la ignorancia, en el miedo.

Dice el barón de Holbach que «*La necesidad es el primero de los males que experimenta el hombre; sin embargo, este mal es necesario para el mantenimiento de su ser*»². En efecto, el ser humano encuentra en la naturaleza adversidades y ventajas, que van en contra y a favor de lo que necesita para mantener su autoconservación, y a estas decide designarlas como bien y mal, como si fueran conceptos presentes en la naturaleza. En vez de reconocer el *mal* como intrínseco al mundo, necesario para definir el *bien*, el hombre intenta evitarlo, condenando las causas que lo provocan. Al mismo tiempo, aquello que en la naturaleza favorece sus intereses, el hombre lo considera útil.

políticos eran quienes se encargaban de supervisar que las obras de arte enaltecieran tanto a las figuras de la Iglesia como a las del Estado. El arte era utilizado —y lo ha seguido siendo hasta que los medios de masas han ocupado y sobredimensionado su lugar— como herramienta para estetizar al poder. Aunque el arte estuviera lejos de la dimensión social de los salones de arte del siglo XVIII, el arte occidental anterior ha cumplido estrictamente el rol de justificar estéticamente el orden religioso y, por ende, el orden social establecido que se apoya en el mismo.

² Barón de Holbach, «Orígenes de nuestras ideas sobre la divinidad», en *Sistema de la naturaleza*, trad. de José Manuel Bermudo *et al.*, Laetoli, Pamplona, 2008, p. 266.

De acuerdo a sus necesidades, el hombre designa lo bueno, lo cual agradece; y lo malo, lo cual lo perturba. Para Holbach, «*el hombre considera su bienestar como una deuda de la Naturaleza, y los males que le envía, como una injusticia que le hace*»³. Ante este maleficio de la naturaleza, las artes dan cuenta de lo trágico que es vivir en un mundo en el cual podemos encontrarnos sufriendo, y en el que tarde o temprano, todo individuo tendrá que desaparecer. Ante las circunstancias que pueden desfavorecer una vida cómoda, el hombre ha buscado apoderarse de territorios con mejores condiciones climatológicas, con mayores recursos naturales y con riquezas más explotables por él mismo. Por esto el hombre pasó de enfrentarse a la naturaleza a intentar dominarla, para posteriormente luchar con otros hombres por los dominios territoriales.

Las edificaciones del hombre han servido tanto artística como políticamente. Las formas en que el hombre dispone geoméricamente objetos de la naturaleza, como por ejemplo piedras o madera, para construir sus hogares, refugios o templos rituales, muestran la mano de obra del hombre, de lo que ha considerado útil, en contraste con las formas irregulares, ambiguas e impredecibles que hay en la naturaleza. Es como si el hombre intentara desafiar al devenir en que se encuentra, construyendo figuras estables. Podemos ver este contraste en las construcciones tan antiguas como el crómlech de Stonehenge, o en las pirámides tan similares en lugares tan lejanos e incomunicados como eran las civilizaciones egipcia y maya.

Los edificios y monumentos dan testimonio de la situación del hombre ante la naturaleza. La tecnología y las técnicas son sin duda algo que permite al hombre salvar adversidades que la naturaleza le supone. El avance de estas tecnologías que definen lo útil ha permitido al hombre ir modificando los paisajes naturales, a los que impone

³ *Ibid.*, p. 249.

formas geométricas tanto en las edificaciones como en las transformaciones de los territorios; tanto de plantaciones, como de urbanizaciones: puede apreciarse cómo las áreas y parcelas de cultivo respetan límites estrictamente definidos, o cómo las calles de la ciudad conectan espacios mediante líneas rectas, que en mayor o menor medida establecen los patrones geométricos urbanos. Las simétricas y rectilíneas construcciones de pueblos, hogares, apartamentos y rascacielos, allí donde el hombre habita, contrastan con las irregulares formas de bosques y montañas. Georg Simmel se refiere precisamente a esta relación entre hombre y naturaleza cuando señala que «*solo al hombre le es dado, frente a la naturaleza, el ligar y el desatar*»⁴. Esto es así en cuanto que el hombre ha intentado imponer normas a la geografía, bien separando territorios, bien uniendo espacios que la naturaleza mantenía separados.

3. Construcciones políticas

Simmel señala el puente y la puerta, como las construcciones del hombre que mejor representan la intención humana de incidir sobre los espacios naturales: «*El puente simboliza la extensión de nuestra esfera de la voluntad sobre el espacio*»⁵ añadiendo que la puerta otorga referencia de manera más explícita el hecho de que el unir conlleva hacer una separación, y viceversa:

La puerta representa de forma decisiva, cómo el separar y el ligar son sólo dos caras de uno y el mismo acto. El hombre que erigió por primera vez una choza, al igual que el primer constructor de caminos, manifestó el poder específicamente humano frente a la naturaleza, en tanto que recortó una parcela de la

⁴ Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, trad. Salvador Mas Torres, Península, Barcelona, 1986, p. 29

⁵ *Ibid.*, p. 30.

*continuidad e infinitud del espacio [...] pone una articulación entre el espacio del hombre y todo lo que está fuera del mismo*⁶.

Esto se refiere también al aspecto mencionado antes sobre el cambio de los paisajes. El hombre ha construido acueductos para hacer llegar el agua allí en donde la naturaleza no lo permitía. Las murallas y muros establecen límites y fronteras no naturales, reservándose el propio hombre mediante accesos fronterizos la voluntad de permitir o denegar el paso. En contraste con este modo de proceder en el mundo, especialmente pronunciado en la civilización occidental, se encuentran otras que lo han hecho manteniendo un mayor contacto con la naturaleza, sin construir ciudades que alejasen al hombre de lo natural: los territorios de los indígenas nativos de allí donde el hombre occidental llegó, vieron transformadas sus fronteras.

Los casos más particulares los tenemos en África y en Estados Unidos: donde los territorios de los nativos quedaban definidos por los terrenos, valles, montañas y ríos; con la llegada del hombre occidental estos espacios se colonizan, pasando a quedar distribuidos por líneas estrictamente geométricas. Así, por ejemplo, se puede observar la diferencia entre el marco que definía al imperio Malí y lo que ahora mismo es el país de Malí. Retomando las palabras de Holbach: «*el hombre se ha llegado a persuadir de que la Naturaleza entera fue hecha para él*»⁷, atendiendo a que en su texto se refiere especialmente al hombre occidental, el cual considera que el mundo ha sido hecho para él: «*que solo a él tenía en cuenta en sus obras, que las causas poderosas a las que esta naturaleza está subordinada no tenía como objetivo sino al hombre en todos los efectos que operaban en el universo*»⁸. Esta causa es la que ha llevado a los enfrentamientos entre los hombres por los territorios, en

⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁷ Barón de Holbach, *op. cit.*, p. 248.

⁸ *Loc. cit.*

su intento de erguirse cada pueblo o civilización como dominadores de la naturaleza y únicos dignos de recibir sus obsequios.

Lo que en un principio era una lucha entre hombre y naturaleza, se convirtió en una lucha entre hombres por el dominio de la naturaleza, después por tierra y más tarde por las posesiones. La misma Naturaleza acabaría fuera del marco de combate al llegar los tiempos de la modernidad. Simmel apunta que «*la vida de la ciudad ha transformado la lucha con la naturaleza para la adquisición de alimento, en una lucha por los hombres*»⁹. Si bien la naturaleza continúa siendo el fin último que motiva las acciones de los ciudadanos, como la capacidad del Estado para aprovechar debidamente las riquezas de su país, aquella desaparece de la vida cotidiana: los medios se perciben como fines en sí mismos, esta es la dinámica imperante en la urbanización de la modernidad, en la cual el dinero se postula como el *fin en sí mismo* por excelencia, común a todos los mortales que habitan en la urbe.

Sobre esta peculiar relación entre de medios y fines que tiene lugar en los tiempos modernos, en el texto de Horkheimer titulado precisamente *Medios y fines*, este apunta:

*La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestra acción y nuestras decisiones últimas, en fin, pasan a depender de otros factores, de factores distintos de la razón. Tienen que ser asunto de elección y de gusto, y hablar de verdad a propósito de las decisiones prácticas, morales o estéticas, se ha convertido en algo carente de sentido*¹⁰.

Atendiendo a los conceptos de esta reflexión, podemos observar que se refiere a cómo los criterios se ordenan y dependen de un gusto, son medios y dependen de un fin que es el gusto, pero sin embargo

⁹ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 258.

¹⁰ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid, 2002, p. 49.

se perciben (los criterios) como fines en sí mismos. De este modo, al igual que la naturaleza en la vida moderna, la utilidad de nuestras acciones se desvanece y se hace imperceptible, en tanto que los medios que nos han permitido realizar nuestras actividades útiles, se han transformado estéticamente y aparecen como fines en sí mismo, en lo que atenderemos en el siguiente punto.

4. Tránsito de lo útil a lo estético

Venimos de señalar cómo la mano de obra del hombre contrasta en sus formas rígidas con la arbitrariedad de los paisajes naturales. Pero con el paso de los tiempos, aquello que el hombre considera como útil, sufre cambios en busca de perfeccionamientos y, más aún, la noción de utilidad va quedando apagada en detrimento de las nociones de belleza que el hombre va construyendo. Por ejemplo: de una simple choza se pasó a una casa que protegiese mejor de las condiciones climáticas, pero la función que cumplen los palacios o grandes, hermosas y ostentosas casas, trascienden lo meramente útil.

El origen de los motivos estéticos está en la utilidad, pues hemos desarrollado el gusto por aquello que en un principio nos fue útil, en un proceso de selección natural. Al respecto de lo estético, en *Estética y sociología*, Simmel señala: «*El escalón más bajo del impulso estético se expresa en la construcción de un sistema que abarca los objetos en una imagen simétrica*»¹¹. No contradice esto lo dicho anteriormente, pues lo simétrico se ha postulado en gran medida como lo útil para el hombre.

En la sociedad oral, es decir, sin escritura, como era la antigua Grecia antes de que se fijaran en soporte escrito los cantos, poesías y tragedias, la comunicación oral era el medio de almacenamiento y

¹¹ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 217.

transmisión de conocimientos y costumbres. La función de los aedos era enseñar a su auditorio el conocimiento de la propia cultura, era una función educativa de la cual dependía el porvenir cultural. Las constricciones narrativas y sobre todo rítmicas facilitaban la memorización de los cantos, gracias a los patrones de repetición, que dan a la poesía unas pautas de simetría. Holbach, analizando el origen de la mitología, señala que esta, «*hija de la física y embellecida por la poesía, tuvo como objeto describir la naturaleza y sus partes*»¹². Gracias a la simetría presente en las formas de las poesías, se asimilaba y transmitía con facilidad entre generaciones el conocimiento que se tenía del mundo, cuando la escritura no era una opción.

La simetría, en la que se sustentan las nociones de armonía y belleza, es por tanto fruto de las prácticas sociales del hombre, es fruto de la sociedad y al mismo tiempo es objeto de la misma. Los mitos en los que se basan las sociedades han caído en el juego de la estetización simétrica. Simmel menciona el *Consejo de ciento* como ejemplo de hechos históricos que se ven modificados para favorecer la rememoración de lo que simboliza para su país, así como asentar los hechos más firmemente como hecho representativo de la historia de su país. Similar es en Uruguay *el desembarco de los treinta y tres orientales*, como pilar fundamental de los hechos que propiciaron la independencia uruguaya: las diferentes listas de los supuestos treinta y tres no concuerdan, y todas incluyen argentinos del interior y paraguayos en sus filas, que no serían propiamente *orientales* (que serían los procedentes de la costa este de Sudamérica, donde se sitúa la República Oriental del Uruguay). La cifra concreta de treinta y tres, con connotaciones masónicas en las que no es aquí menester entrar, por su repetición de un mismo número de forma simétrica, ha permitido asentar al acontecimiento como uno de los más memorables. La cifra estetiza el hecho histórico, hasta el punto de sugerir que fueron algo

¹² Barón de Holbach, «De la mitología y la teología», en *op. cit.*, p. 284.

así como una suerte de elegidos por el destino, que cumplieron con su deber, el cual ha permitido hoy la existencia del país y que además da nombre al departamento en el que tuvo lugar el desembarco: Treinta y tres. De acuerdo a una utilidad histórica, los acontecimientos se embellecen para favorecer su asentamiento de manera cómoda en la sociedad, al tiempo que sugieren una suerte de justificación mediante predestinación.

Respecto de esta cuestión advierte Simmel: «*En el papel que juega la simetría en las configuraciones sociales puede reconocerse legítimamente en qué medida intereses puramente estéticos han sido suscitados por la conveniencia material y viceversa*»¹³. En efecto, los parámetros de simetría además de estetizar la historia han sido estetizados por esta; pues históricamente hemos ido identificando lo simétrico con lo bello, dado que nos era útil. Las poesías griegas se fueron adornando con formas bellas, alrededor de sus bases simétricas de repetición. De igual modo la música basa su armonía y belleza en la simetría musical y en la repetición de compases. Consideramos un rostro bello cuando es simétricamente igual la mitad de un lado a la otra; así cuando una parte del rostro es más grande o pequeña en uno de los lados, se considera fuera del canon de belleza. Los edificios, templos, catedrales, hogares, etc., buscan igualmente una disposición simétrica de sus elementos. La tendencia inicial de la belleza se basa, pues, en la simetría, debido a que esta nos es útil para diferenciarnos de la arbitrariedad reinante en la naturaleza.

El gusto por lo útil inconscientemente se fue puliendo como un gusto por lo estético, hasta el punto en que lo útil se ha desvanecido, en parte fruto de la desaparición de la naturaleza dentro de nuestro esquema social. Sobre esto reflexiona Simmel al señalar: «*Quizá para nosotros es bello aquello que la especie ha comprobado como útil y lo que por ello, en*

¹³ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 218.

*la medida en que aquella vive en nosotros nos causa placer»*¹⁴. Esto nos ha sucedido tanto a nivel biológico como tecnológico: podemos comer y tener relaciones sexuales, bases de la autoconservación del individuo y de la especie, pero hemos conseguido mantener el placer que estos actos útiles y necesarios aún a pesar de no cumplir su funcionalidad; pues los métodos anticonceptivos nos permiten tener sexo sin dejar descendencia, al tiempo que los alimentos que tomamos no son la fuente de energías para salir a cazar, el hombre de ciudad puede fácilmente caer en sobrepeso por ingerir más calorías de las que quema diariamente, e incluso la llamada *alta cocina* es un ejemplo de cómo la comida busca deleitar no solo al gusto del paladar, sino también al gusto visual.

Las bebidas alcohólicas permitieron, gracias a su proceso de fermentación, eliminar las bacterias en el líquido que el hombre bebía, siendo incluso más sano que el agua de hasta hace unos siglos. Sin los métodos necesarios, ni el conocimiento de la existencia de microbios y bacterias, el agua era más perjudicial que el alcohol. Podríamos aseverar hoy que somos los descendientes de los alcohólicos de épocas pasadas, pues estos estaban expuestos a menos enfermedades que los no alcohólicos. Hoy día el agua nos llega limpia y transparente, por lo que nuestro alcohol no tiene ya la utilidad exclusiva de protegernos de bacterias, pero sin embargo sigue formando parte de los gustos sociales principales.

Por otro lado, las utilidades de lo tecnológico han sufrido las mismas consecuencias: herramientas como relojes, vajillas o vehículos, que en su momento suponen un avance en nuestra historia, sufren las consecuencias de su estetización hasta el punto de ir en contra de su utilidad: hay relojes que no se adquieren para conocer la hora, sino para dar muestra de un alto nivel adquisitivo, hasta el punto de que en los relojes hay tantas agujas que complican distinguir cuáles indican

¹⁴ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 223.

la hora; en algunos hogares se mantienen juegos de vajillas especiales, por ser de tradición familiar o por ser especialmente costosos, hasta el punto de que no se sirven nunca en la mesa; los vehículos tuneados llegan a puntos tan extravagantes que ni siquiera sirven para conducirse por calles, sino para exclusivamente ser exhibidos. Lo mismo sucede con coches antiguos, que tienen un valor meramente mostrativo, como piezas de museo. Así, el criterio inicial de utilidad que justifica y explica el origen de determinadas construcciones, deja de valorarse en favor de un gusto estético, que pasa a ser considerado como un fin en sí mismo.

Es el comportamiento que Simmel describe cuando señala que *«los motivos materiales a partir de los cuales tiene origen nuestra sensación estética, están muy lejos temporalmente y, de este modo, le permiten a lo bello el carácter de la forma pura»*¹⁵. El medio adquiere el aspecto de un fin en sí mismo. Al igual que mediante la necesidad el hombre designa lo útil, paralelamente, en la medida en que consigue satisfacer sus necesidades y le proporciona el placer de sentirse satisfecho en sus necesidades, el ser humano desarrolla un gusto por lo que pasa a designar bello. Ahora bien, esto bello, como hemos indicado, se muestra como un fin en sí mismo, pero que de manera no evidente funciona como medio para favorecer los intereses de la cultura en cuestión, por lo que los conceptos estéticos varían de unas culturas a otras.

5. Entre estética y religión

Continuando la reflexión sobre cómo los medios estéticos aparentan ser fines en sí mismos, si, como Holbach aludía, la mitología atiende a su utilidad para describir la naturaleza, otro ilustrado crítico de la religión como Feuerbach profundiza en este aspecto, en el sentido en

¹⁵ Loc. cit.

que la religión carece de un contenido propio, pues este radica en el mismo hombre que la ha construido. «[...] *el proceso de desarrollo de la religión, que es idéntico al proceso de desarrollo de la cultura humana*»¹⁶. En efecto, los hombres que vivieron en mayor contacto con la naturaleza como los griegos antes de sustituir el mitos por el logos, o aquellos nativos indígenas que respetaban las fronteras naturales sin límites definidos, tenían divinidades propiamente naturales: los griegos atribuían como virtudes de sus dioses las cualidades propias de la naturaleza, así como también les atribuían en sus personalidades las cualidades propias de los seres humanos. Los griegos reivindicaban como divinas las características que atribuían a sus dioses, tales como la fortaleza, la perseverancia y las emociones; mientras que los indios de Norteamérica ni siquiera abstraían la religión del plano material, pues para ellos la propia naturaleza era Dios.

Cada cultura se refleja en su religión. Si los germanos tenían al dios de la guerra Odín como su dios más importante, es porque el espíritu guerrero está fuertemente enraizado en su construcción cultural. Paralelamente a estas características acerca de la religión y la cultura, Feuerbach señala: «*Cuando el hombre pasó a habitar en casas, introdujo a sus dioses en templos. El templo no es más que una manifestación del valor que el hombre atribuye a los edificios bellos. Los templos destinados a venerar la religión, son en verdad, templos destinados a venerar la arquitectura*»¹⁷. En este sentido la religión occidental también es otro medio, del cual se difumina su verdadero fin y se muestra como un fin en sí mismo, dado que su discurso pretende tener su propia esencia, fuera incluso del mundo material. Se olvida así que su fundamento,

¹⁶ Ludwig Feuerbach, *La religión como autoalienación del hombre*, en Lenk Kurt: *El concepto de ideología*, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2000, p. 67.

¹⁷ Loc. cit.

su funcionalidad, fue en sus orígenes dar cuenta poéticamente de la naturaleza.

Conforme el paso del mito al logos fue aumentando la relevancia social del segundo, hasta antes de llegar a la ilustración la religión occidental se las tuvo que ver para justificarse mediante razonamientos. Hollbach describe esta circunstancia de la siguiente manera: «*A fuerza de razonar y meditar sobre esta naturaleza tan adornada [por la mitología] [...] los pensadores posteriores no reconocieron ya la fuente de donde habían sacado sus predecesores a los dioses y los ornamentos fantásticos con los que los habían adornado*»¹⁸. Esta ha sido la relación entre la mitología clásica y la religión occidental: la última banalizó los fundamentos de la primera, dándoles un carácter y esencia propios, desligándolos de su utilidad y hasta de sus fundamentos artísticos, y convirtiendo los nuevos conceptos generados en doctrinas y métodos de conducta. Parece que el germen de esta banalización está precisamente en lo que debería ser su concepto antagónico: la razón.

La capacidad del hombre de racionalizar sus acciones, a partir de lo que consideró como bien y mal, abstrayéndolo de ser simples cualidades de la naturaleza que a veces van en contra de su conservación, lo llevó a desarrollar medios para justificar sus fines: los criterios religiosos, normas propias de su doctrina, funcionan para perpetuar a la clase social dominante en el poder por su autoproclamado designio divino. Esto quiere decir que ya no es divina la fuerza por ser una característica de Zeus, sino que la persona que nace hija del Rey heredará su rol social por designio divino, y sean cual sean sus cualidades, su persona tiene un carácter divino que el clero se asegura de perpetuar, ejerciéndose así un apoyo mutuo entre Iglesia y Estado Feudal. Este vínculo es precisamente al cual la Ilustración pondría en cuestión y acabaría desmantelando, pero a costa de que

¹⁸ Barón de Holbach, *op. cit.*, p. 287.

irrumperia en la Modernidad un nuevo dominante de la sociedad: el capital.

6. Entre estética y sociedad

Hemos descrito hasta ahora el gusto como adorno o estilización de lo útil, que por medio del placer llega a hacer olvidar su utilidad inicial, presentándose como un fin en sí mismo. El criterio, señalado como racionalización del gusto, puede por consiguiente acabar banalizando este gusto (al igual que este difumina lo útil), atendiendo a que el hombre puede construir sus propios razonamientos para favorecer sus propios intereses. En cualquier caso, el gusto estético no desaparece de este esquema, pues banalizado o mostrándose como fin en sí mismo siempre se muestra presente, lo que no evita que pueda carecer de fundamentos o servir a fines e intereses de un sector concreto de la sociedad, como en la Edad Media lo han sido la Iglesia y el Estado. El arte era utilizado como filtro del mundo real, para elegir qué y cómo se muestra de la realidad social, pues, a fin de cuentas, esa es la función del arte.

Las nociones estéticas de simetría fueron fuertemente utilizadas a lo largo de toda la historia, esos eran no solo los cánones de belleza y de utilidad para reivindicar el hombre su lugar en el mundo, sino que también lo eran de la casta dominante para afianzarse en el poder: si los gustos sociales son los de equilibrio, simetría, estabilidad, y se dice que se corresponden con Dios, se asienta aún más la permanencia de un sistema rígido, con una selecta clase social que ejerce una jerarquía sobre la mayoría de la población, justificada siempre por designio *divino*. Pero este control autoritario sobre las artes estaba justificado por sus fines, pues estas podían reflejar aspectos de la sociedad que los gobernantes preferían mantener en silencio. Ese era el peligro que les suponía el arte.

La ordenación simétrica presente en las artes adiestra a la sociedad para estructuras sociales piramidales, en las que un único individuo ejerce el poder. Así la sociedad se estetiza a raíz de las políticas artísticas. Pero del mismo modo, las alternativas sociales al Régimen Feudal que surgieron tras la Ilustración son también susceptibles de ser estetizadas. Simmel señala al respecto que «*la cuestión social no es sólo una cuestión ética, sino también estética*»¹⁹, refiriéndose a la capacidad del hombre de manejar sus conceptos estéticos a su favor, según lo requieran las circunstancias e intereses que lo condicionan. Ya en el panorama actual, Simmel añade al respecto de las dos ideologías dominantes, el socialismo y el liberalismo económico, que «*los intereses estéticos pueden dirigirse tan fuertemente, tanto a la primera forma de vida social como a la segunda*»²⁰. Pues en efecto la organización de la sociedad, considera a la sociedad en su totalidad como una obra de arte que debe funcionar en armonía; mientras la valoración del individuo del liberalismo, también relacionable con la del individualismo romántico que propicia ideologías nacionalistas, considera al individuo mismo como una totalidad, que también de manera estética busca desligarse de la idea de sociedad como totalidad.

Las obras artísticas dan siempre cuenta de la sociedad en la que tienen lugar, bien sea para reivindicarla o para reaccionar contra sus intereses, e incluso para reivindicar los intereses particulares, como matizaba Simmel, de un sector concreto de la sociedad. Los valores estéticos dependen de los conceptos de utilidad, que siempre dependen de la perspectiva y del contexto desde el cual la situación se observe. Así las artes pictóricas en la Modernidad sirven precisamente para plasmar las preocupaciones presentes en su sociedad. Para este asunto nos sirve el joven Nietzsche, por su crítica al pensamiento socrático como origen de la racionalización del conocimiento y de la *politiza-*

¹⁹ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 220.

²⁰ *Ibid.*, p. 223.

ción de las artes, que ha acabado deviniendo en lo que hemos denominado Modernidad. Acusa como culpable inicial al

[...] *socratismo estético, cuya ley suprema dice más o menos así: 'Todo tiene que ser inteligible para ser bello'. [...] Con este canon en la mano examinó Eurípides todas las cosas. [...] defecto y retroceso poético, en comparación con la tragedia sofoclea, eso es casi siempre producto de aquel penetrante proceso crítico, de aquella racionalidad temeraria*²¹.

Así apunta Nietzsche a la causa del privilegiado lugar otorgado por el hombre a la lógica, a lo inteligible, por encima de lo concupiscible, enaltecendo los conceptos puramente apolíneos para dejar en el olvido los impulsos dionisiacos del hombre, tan propios de su misma esencia.

El alemán plantea así cómo la racionalización de la vida, en perjuicio de la esencia puramente artística de la vida misma, se apoderó del pensamiento del hombre, precisamente en ese paso del mito al logos, que ha sumido a Occidente en la renuncia de los vínculos más profundos del hombre con su propia esencia y con la naturaleza. Simmel menciona las posturas críticas precisamente de Nietzsche y de Ruskin, para referirse a su reacción en contra de la gran ciudad moderna reivindicando esa esencia de la vida: «*El valor de la vida surge de la misma fuente de la que brota aquel odio contra la economía monetaria y contra el intelectualismo*»²².

Hemos atendido a cómo las abstracciones religiosas del mundo dejaron de lado la esencia humana presente en la mitología. De igual manera el dominio que el Régimen Feudal y la Iglesia ejercieron sobre las artes buscó eliminar lo esencialmente artístico, asegurándose de

²¹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, ³2012, p. 134.

²² Georg Simmel, *op. cit.*, p. 251.

que las obras representaran los valores de equilibrio y simetría necesarios para la perpetuación del sistema, supervisándolas y controlando así los gustos artísticos sociales, al tiempo que les atribuía un origen de mandato divino para justificarlos.

La *verbalización* de las artes, fruto de ese socratismo estético, es lo que permite establecer esas rígidas normas, reglas estéticas, que buscan cercar el campo de acción del arte. Estas reglas presentes en las obras de arte a las que el feudalismo permitía existir o incluso que ordenaba realizar, puesto que controlaba la producción artística, no hacían sino politizar las artes estéticas mediante el uso de la razón: las obras de arte debían ajustarse a los cánones de belleza. El mismo procedimiento de racionalización de la naturaleza del hombre colonial occidental, es sufrido a la par por el arte. Esta formalización de normas artísticas es lo que repudia Nietzsche en el razonamiento occidental que ha sido llevado hasta su peor consecuencia: la Modernidad.

7. La modernidad y el arte

A fuerza de racionalizar todo a su alrededor, el hombre ha llegado a racionalizarse a sí mismo, mirando a su historia como si se encontrara en un lugar histórico privilegiado, desde el cual se permite juzgar y criticar a las épocas anteriores. Ese es el lugar privilegiado que se concede para sí la Modernidad, el de la época que crítica las demás épocas. Esto, además de la dependencia social de las tecnologías, fruto de la urbanización global de su estructura. Estas son las dos principales características que permiten ver dos tendencias definidas, la capacidad de observar el panorama histórico y la reivindicación de sus herramientas tecnológicas como las únicas dignas de ser consideradas útiles. La sincronización de la sociedad con el reloj mecánico es sugerida por Simmel. «[...] *si todos los relojes de Berlín comenzaran repentinamente a funcionar mal [...] todo su tráfico vital y económico se*

*perturbaría por largo tiempo»*²³. El reloj fue un invento que permitía, en efecto, mostrar hasta qué punto la sociedad puede depender de la tecnología para conseguir un ritmo, para que los ciudadanos se muevan al unísono; y, simultáneamente, muestra la preocupación social por el tiempo, base de la historicidad que impulsa a esta época.

La racionalidad, base del espíritu crítico moderno, es la misma que había generado el impulso motor de la Ilustración reivindicando los métodos científicos, que daría forma a la corriente filosófica positivista, y que es transformada por esta en una idolatría por los avances tecnológicos, llevaría a la defensa de las bases estructurales del sistema capitalista. El uso de la razón que surgió como reacción contra las imposiciones y doctrinas dominantes en el Régimen Feudal, al plasmarse en una defensa de la libertad e igualdad de los ciudadanos en el Romanticismo, pasó precisamente a ser una reivindicación propia de cada territorio como el más auténtico. Los derechos de igualdad que defendían la individualidad del ciudadano, llevados al escenario de la industrialización, se convierten en un sometimiento disimulado, que precisamente hace que se desvanezca esa individualidad. La relación ya no es de sometimiento vitalicio como era entre el amo y el esclavo, ahora la relación es contractual entre patrón y empleado. Este tiene la libertad de elegir para qué patrón trabaja, pero a fin de cuentas, su función consiste en renunciar a su tiempo a cambio de dinero.

Ambos procesos —la pérdida de identidad y la intermediación totalitaria del dinero— afectan ostensiblemente al arte al irrumpir el siglo XX. Los distintos estilos de abstracción de la realidad que tienen lugar a comienzos de ese siglo con las vanguardias, acaban por dejar el arte en sí como algo poco definido. La sincronización con las tecnologías de la sociedad llevó al punto de que la fotografía ocupase las intenciones superficiales de la pintura, al menos en cuanto a su

²³ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 250.

intención de representar y fijar la imagen, buscando perpetuar en el tiempo un instante de la realidad. Con la fotografía representando las formas tal cual se pueden ver, las intenciones de la pintura pasan a tomar direcciones totalmente divergentes de lo expresamente real, y reaccionan en contra del espíritu objetivo que señalaba Simmel.

Las pinturas se convierten en abstracciones, en imágenes difusas con el impresionismo, en deformaciones emocionales con el expresionismo, en construcciones que recrean varias perspectivas simultáneamente en el cubismo, o de representar los sueños en las pinturas surrealistas; y sin embargo no se alejan por ello de representar las preocupaciones presentes en sus respectivas realidades sociales. Cada corriente pictórica tiene una relación con el contexto social en el que surge. Los impresionistas resaltan las sensaciones subjetivas por encima del mundo físico, mientras los expresionistas hacen lo mismo subrayando un desgarramiento emocional, principalmente producido por la situación de Alemania tras la Primera Guerra Mundial. Las nociones espaciotemporales de la teoría de la relatividad de Einstein son puestas en juego en las representaciones cubistas, que desafían y relativizan las nociones de la percepción espacial. Mientras las preocupaciones del psicoanálisis fundadas por Freud están presentes en el surrealismo de Dalí y pintores de estilo similar. También puede mencionarse la postura de los futuristas, representantes del movimiento frenético sin descanso de la gran ciudad, pero excesivamente radicales al trasladar sus tintes dictatoriales pro Mussolini a una dictadura pictórica que pretendía su movimiento como el único verdadero y sugiriendo la violencia y la quema para el resto de movimientos artísticos. Para los futuristas, solo la pintura que represente el movimiento y la tecnologización, que es para su exigente gusto lo únicamente bello, es lo único útil; cuando en sus orígenes, el proceso había sido exactamente el inverso.

Simmel señala que las culturas modernas se caracterizan por el «dominio del espíritu objetivo sobre el subjetivo»²⁴. Esa objetividad, que en principio venía en defensa de lo científico, acaba por dejar lo subjetivo fuera de su marco de interés. Esta pérdida de identidad del individuo se da también en el cambio de luchas que señala Simmel: «por embotamiento ante las diferencias de las cosas [...] son sentidas como nulas»²⁵. Este es el *leitmotiv* que da forma a la *indolencia*, como decía Simmel, de la que podemos acusar a la gran ciudad, por la que no solo a pesar de convivir muchas personas que aunque estén cercanas físicamente, pierden el contacto al vivir lejos de la esencia de lo subjetivo, sino que además el espacio vacío entre personas y también entre persona y objeto pasa a estar mediado por el dinero. Este se convierte en el fetiche que intermedia toda valorización, por lo que el proletario se ve enajenado, alienado si usamos términos marxianos, de su tiempo en función del capital. La vida se deprecia en virtud del dinero: los empleados tienen que trabajar durante más tiempo para disponer de más medios adquisitivos.

Las artes vanguardistas reaccionaron en contra de la racionalización y del espíritu objetivo que en busca de abarcar todo el panorama social, estaba devorando también al arte. El colmo de la racionalización artística es para Nietzsche la ópera, pues en su opinión «*está construida sobre los mismos principios que nuestra cultura alejandrina. La ópera es fruto del hombre teórico, del lego crítico, no del artista. [...] Fue una exigencia de oyentes propiamente inmusicales la de que es necesario que se entienda sobre todo la palabra*»²⁶. Nietzsche se refiere a cómo esa racionalización artística omite de su público al oyente estético, en favor de un público correspondido con el crítico moral y docto, que al presenciar un arte verbalizado puede criticarlo racionalmente. Contra

²⁴ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 259.

²⁵ *Ibid.*, p. 252.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 188.

esta actitud surgieron las vanguardias, pues el arte abstracto desafía a esa racionalización, representando imágenes que difieren radicalmente del mundo racional. Si Nietzsche hablaba de la pintura como un arte apolíneo, es porque no vivió para contemplar las vanguardias, que se fundamentaban precisamente en la esencia humana, en expresar emociones mediante colores y formas alejados de la experiencia empírica, adecuándose a lo que para Nietzsche podía haber sido en gran medida una expresión artística primordialmente dionisiaca.

8. El arte contemporáneo

En la Modernidad la política se sirvió de la industrialización para manejar más fácilmente la sociedad, cuyo funcionamiento podía verse cada vez más parecido al de una fábrica. Apunta Simmel que la racionalidad funciona como un «*preservativo de la vida subjetiva frente a la violencia de la gran ciudad*»²⁷. Esta omisión de lo subjetivo en la sociedad, eliminando el contacto humano entre individuos, coloca a los ciudadanos como meros trabajadores de una cadena de producción, en la que cada uno se ocupa de su papel sin tener contacto con los otros que forman junto a él los mecanismos de la maquinaria social y política, en la que no parecen ejercer ningún control a nivel de decisiones. En efecto, ese aparente autocontrol presente en una política de mercados, que según sus defensores consigue autogestionarse justamente, por medio de la valoración mercantil. Volviendo a Simmel, este señala al respecto cómo la «*economía monetaria y dominio del entendimiento están en la más profunda conexión*»²⁸. El dinero, que tras la Modernidad intermedia todo mercantilizando a la sociedad, parece tener una autonomía propia y seguir unos supuestos parámetros de

²⁷ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 248.

²⁸ *Ibid.*, p. 249.

racionalidad objetivables, que pasan a intermediar todos los vínculos que establece el hombre con otras personas o con el mundo.

La economía monetaria ha destruido las relaciones económico-naturales del hombre y, como ya se menciona en el punto tres, la lucha directa entre hombre y naturaleza ha desaparecido. Ahora la relación del hombre es con la mercancía. Todo es mercancía en la actualidad. Lo son las artes y lo es la información, puesto que para sustentarse ambas dependen de intereses económicos, que dependen a su vez de las entidades que las financian, por encima del valor artístico o del rigor informativo. Las obras de arte dejaron de valorarse socialmente en el siglo XX por su valor artístico, pues lo más impactante pasaba a ser el precio que se paga por ellas. Esto por supuesto era mucho más evidente en una sociedad en la que gran parte de la población no conectó con las artes vanguardistas. Estas eran muchas, variadas y reaccionaban contra la racionalidad, por lo que se distanciaron de gran parte de los ciudadanos que, sin intereses artísticos definidos, las percibían como ininteligibles o, en el mejor de los casos, como algo hermenéuticamente cerrado, solo legible para las mentes más doctas.

Por supuesto, las burbujas económicas, que ya se daban en los prolegómenos de la Modernidad, participan también en el arte. Pero si en un principio las obras eran adquiridas por grandes cantidades para luego ser revendidas por una fortuna aun mayor, pasaron a ser directamente signo de valor adquisitivo. En ambos casos vemos cómo el valor artístico no es lo que parece distinguir al arte, sino la cantidad de dinero que alguien está dispuesto a pagar por él. Los fundamentos artísticos quedan en segundo plano, más todavía si tenemos en cuenta que el arte abstracto, al despolitizarse, desligándose de las reglas establecidas racionalmente, hace que se difumine la apreciación artística. Esa situación presente en las obras de arte de principios del siglo XX iría tergiversando el panorama artístico hasta la entrada del siglo XXI, en el que se antoja muy complicado definir qué es arte y qué no lo es.

Al caer el arte en manos del mercado se generó la burbuja más controvertida, la única burbuja que no sufrió las consecuencias del desplome monetario de 2007. Esto sucede por ser un juego en el que solo entran personas con alto valor adquisitivo, no hay posibles damnificados engañados que estén jugándose la vida, como en el resto de burbujas económicas. Si la burbuja del arte explota, caería el valor de todas las obras de arte que poseen los galeristas y magnates, y que solo otros magnates podrían comprarles. El problema es que el objetivo no es deshacerse de la mercancía, como en otras burbujas financieras, sino que las obras permanecen como signo de poder adquisitivo del propietario. Este tiene que asegurarse de que su objeto sigue teniendo valor y para ello seguirá comprando obras del mismo artista, incluso si hace falta y no hay mecanismos legales que se lo impidan, se las comprará a sí mismo. El objeto es que el dinero que gasta en arte le permite desgravar impuestos por *colaborar* con el arte, esa es, quieran reconocerlo o no, la mayor utilidad que tiene el arte para estos coleccionistas, independientemente de que defiendan estar respondiendo a sus gustos artísticos.

El artista-empresario Damien Hirst intentó deshacerse de la idea de que su valorización dependía exclusivamente de los magnates que compraban sus obras, haciendo su propia subasta independiente de las galerías de los coleccionistas millonarios. Pero lo que demostró fue algo bastante más controvertido, pues las galerías intervinieron en nombre de supuestos clientes para participar en las ventas y mantener así el mercado del arte contemporáneo. No es que el artista que los coleccionistas convirtieron en máximo exponente ahora dependa de sí mismo, sino que para mantener su propio poder adquisitivo, estos inversores dependen de la valorización que tenga el artista. En último término ellos dependen de sí mismos, dado que están dispuestos a seguir gastando dinero, para mantener en alza la valorización de sus adquisiciones.

La dificultad de racionalizar las justificaciones del arte contemporáneo hace que su estética dependa de sistemas económicos, exactamente del mismo modo que sucede en la política, donde las entidades de gran poder adquisitivo están por encima del gobierno, como pueden ser el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, que son los equivalentes a los coleccionistas: coleccionan deudas económicas de países a cambio de un mayor poder adquisitivo y de favores institucionales a entidades con las que están vinculadas. Todo esto, maquillado artísticamente por los medios, difumina considerablemente las verdaderas causas y los verdaderos intereses.

9. Conclusiones

En este recorrido hemos observado cómo el ser humano, a raíz de su enfrentamiento con la naturaleza, se desarrolla artística y políticamente. Lo que es útil para la vida del hombre le genera un placer en tanto que cubre sus necesidades. Placer por el cual desarrolla un gusto que favorece a sus intereses y que puede manifestarse tanto política como artísticamente, pero nunca de manera evidente pues el gusto se muestra como un fin en sí mismo y los intereses quedan fuera del marco. Igual que la utilidad de un reloj artesanal puede quedar ignorada al ser este valorado como un objeto artístico, la manifestación de los gustos como fines en sí mismos permite consciente o inconscientemente que los intereses a los que favorece queden ocultos de la vista de quien los experimenta.

La cuestión de los gustos artísticos y políticos, que no son más que la manifestación de la estrecha relación entre el gusto y lo ideológico, radica en que el arte funciona como reflejo de la situación del hombre ante el mundo y, por tanto, de su contexto social, bien sea reproduciéndolo o reaccionando contra él; mientras que la política es la articulación de mecanismos con que los hombres intentan dominar

la naturaleza o competir entre ellos mismos por gobernarla, razón por la que buscan que las artes caigan también bajo su dominio. Las artes albergan una manifestación de las reacciones sociales o incluso esbozan las demandas que aún no se están manifestando explícitamente en la sociedad. El entramado político busca utilizar al arte como una herramienta más de las que están a su alcance para poder ejercer el control de los acontecimientos sociales, y a su vez las artes han buscado despolitizarse. Este círculo vicioso ha acabado por llevar al arte a un punto en el que ya no se sabe qué es y qué no es arte.

En la actualidad, más que el arte, es la información lo que genera el control de la sociedad, a través del control no ya de los gustos sociales (como en la Edad Media), sino de la opinión pública. Lo dramático de tal panorama es la falta de una mirada crítica que tiene que venir de la propia sociedad, pues no existe su lugar en las propias instituciones, pues están dominadas y dependen de intereses externos, fines y gustos, que no pueden percibirse a través de los criterios y medios puestos al alcance de la población.

El arte, al igual que ha sucedido con la información, se ha dirigido en dos direcciones: para sus propietarios es mercancía y para sus espectadores un medio de entretenimiento. Esto deja al arte como una herramienta al alcance de intereses políticos y económicos, al tiempo que sirve a quienes consumen productos (susceptibles de ser considerados arte) para satisfacer sus gustos, bien con el fin de reafirmar sus prejuicios ideológicos, bien por puro entretenimiento falto con frecuencia de espíritu crítico. Sin este espíritu no se percibe que esos mecanismos artísticos son los mismos que utiliza la política a favor de unos intereses que, como en primer término sucede con lo útil, no están a la vista y no se perciben. Arte y política tienen lugar tanto dentro como fuera de los museos y palacios gubernamentales; y es precisamente fuera de estas instituciones donde reciben menos visibilidad y atención, pero, paradójicamente, donde pueden establecer

un contacto más directo y cercano con la sociedad, que en última instancia sigue teniendo a su alcance, sea consciente o no, la posibilidad de decidir las futuras transformaciones de su relación con el mundo.



IMPRIMÁTUR

N.º 3
OCTUBRE — 2015

JOSÉ LUIS MUÑOZ - GUSTAVO PICAZO -
ROBERTO R. BRAVO - LUIS N. SANGUINET

UNA EDICIÓN
DE

Ápeiron
Estudios de filosofía



Director de la colección: Roberto Vivero
www.apeironestudiosdefilosofia.com
redaccion@apeironestudiosdefilosofia.com
ISSN 2386 - 5326
C/ Esparteros, n.º 11, piso 2.º, puerta 32
28012 Madrid
Tfno. 91 164 66 23

© *Ápeiron. Estudios de filosofía*. Todos los derechos reservados
Ápeiron. Estudios de filosofía se edita bajo licencia Creative Commons
Las opiniones vertidas en cada artículo de *Ápeiron. Estudios de filosofía*
son responsabilidad exclusiva de su autor

