

Después de la Epistemología

Roy Harris, 2009

Apuntes para un Seminario



Ps Jaime Ernesto Vargas Mendoza

Asociación Oaxaqueña de Psicología A. C.

2012

Contenido:

Parte 1 La Epistemología en la Tradición Occidental

- 1 Lenguaje: el modelo clásico
- 2 El libro de la naturaleza
- 3 Las imperfecciones de las palabras
- 4 Conocimiento de Humedecido
- 5 El dilema de Darwin
- 6 Positivamente lógico
- 7 La revolución estructuralista
- 8 Más allá de Sasure

Parte 2 Integrando el Conocimiento

- 9 Sobre la creación del conocimiento
- 10 La (i)relevancia de la verdad
- 11 Recontextualizando el contexto
- 12 El arte como conocimiento
- 13 Conocimiento e información
- 14 La ciencia a través de la lupa
- 15 Psicología y científicismo
- 16 Medición como metáfora
- 17 Integrando la percepción
- 18 Conocimiento desmitificado

1 Lenguaje: el modelo clásico

1. Las primeras consideraciones sobre el lenguaje que son de importancia epistemológica aparecen en los trabajos de Platón y Aristóteles. El concepto central queda ejemplificado en los diálogos de Platón y es que, la comunicación verbal es un proceso mediante el cual los seres humanos intercambian sus pensamientos.
2. Para que este tele mentalismo funcione, se necesita que el interlocutor conozca el significado de las palabras que se emplean. Este lenguaje común es el puente entre ellos. En este lenguaje, las palabras disponibles ya tienen un significado establecido.
3. De acuerdo con este modelo de comunicación lingüística, un lenguaje puede ser considerado como un código verbal elaborado, compuesto de formas lingüísticas conocidas emparejadas con sus significados, unidas mediante combinaciones sujetas a las reglas fijas de la gramática.
4. Una pre suposición lingüística importante es la que se refiere a “la autonomía del código”.
5. Hablar se conceptualiza como pensar en voz alta y viceversa.
6. Este modelo clásico se replantea en varias formas a lo largo de la tradición occidental, a partir de Platón. Su longevidad queda suficientemente demostrada por el hecho de que se sigue enseñando a los estudiantes universitarios. Un texto popular sobre *Introducción a la Lingüística Descriptiva* aún vigente, declara sin preocupación alguna que existen ‘ciertos elementos que pueden enlistarse como esenciales en cualquier proceso comunicativo, incluyendo el lenguaje.’ Cuatro de estos elementos esenciales son (i) un código, (ii) un proceso de codificación, (iii) un codificador y (iv) un decodificador. El código es ‘un arreglo arbitrario de un conjunto de señales. Un lenguaje es solo una variedad especializada de código y la ciencia de la lingüística trata, en su de limitación estricta, solo con estos aspectos de la comunicación’ (Gleason, 1961: 374).
7. La cuestión más básica sobre el lenguaje pareciera ser: ¿sobre qué bases se asignan los nombres a las cosas?
8. Se puede dejar por sentado en el modelo clásico, en todo caso, que el significado de las palabras no solo es un objeto posible de conocimiento, sino un objeto

necesario de conocimiento, si queremos hacer posible la comunicación lingüística. Dada cualquier palabra, cualquier individuo X puede o no puede saber su significado. Cuando la palabra en cuestión es parte de un lenguaje común, ese conocimiento es un conocimiento común. Se trata de un conocimiento privado o personal cuando los individuos, como en el caso de Hermógenes, claman el derecho de usar las palabras para designar cualquier cosa que ellos elijan. Aunque en la antigüedad nunca oímos palabras cuyo significado no fuera conocido.

9. El modelo clásico pre supone una semántica 'externa al lenguaje'. Las palabras tienen significados en virtud de sus correlaciones con objetos no lingüísticos.
10. La originalidad de la solución en la epistemología de Platón radica en proponer que las palabras derivan sus significados no por aplicarse a las personas, las cosas y las propiedades en el mundo cotidiano, en el que el orador y el escucha se encuentran, sino de las formas eternas e inmutables que subyacen a ese mundo.
11. Aristóteles, quien rechazaba las Formas Platónicas, propuso una visión alternativa del modelo clásico. Él expuso exactamente la solución que Platón rechazaba, relacionando las palabras con aspectos cotidianos y observables del mundo. Sin embargo, estos observables, él los concebía como poseedores de una existencia propia, independiente de la mente e independiente del lenguaje.
12. Esta interpretación reocéntrica del significado tiene consecuencias de largo alcance. Un enunciado verdadero tiene que ser un enunciado sobre cualquier cosa que se nombre en el enunciado. Esta suposición, como la elaboró y sistematizó Aristóteles, se volvió la base de la lógica occidental.
13. Para nuestro propósito, lo importante es que la lógica aristotélica es una abstracción epistemológica del tradicional modelo clásico, i.e. del concepto de un código que proporciona definiciones fijas de los términos empleados al establecer premisas y conclusiones. En efecto, sobre la base de la autonomía del código, Aristóteles construyó una nueva forma de conocimiento: saber que *Sócrates es mortal* se deriva de *Todos los hombres son mortales* y *Sócrates es un hombre*. Lo que posteriormente los teóricos llamarían conocimiento 'racional' originalmente se basa en una tácita apelación a este código idealizado (i.e. una forma de lenguaje común cuya estructura es incuestionable y donde las palabras como *hombre* y *mortal* tienen definiciones invariantes).
14. Si no existen Formas sempiternas, estas no pueden explicar nada sobre el lenguaje humano. Aristóteles entonces estuvo obligado a buscar una fuente alternativa de la uniformidad semántica asumida por el modelo clásico. Para ello encontró el

cuerdo o 'convención' (nomos). Esto no es completamente convincente. Aristóteles nunca nos explicó cómo le hace la 'convención' para seleccionar los constantes pares de forma y significado que se requieren. En su lugar, apoyó al modelo clásico añadiendo la suposición de que el mundo es el mismo para todos los observadores. Segundo, entre el objeto nombrado y su nombre interpuso una liga o vínculo mental, que es una imagen de aquello nombrado. Declaró que la palabra hablada es una ficha o símbolo de esa imagen.

15. Algunas versiones del modelo clásico con frecuencia postulan que de alguna forma este vínculo se estableció por un condicionamiento. Nuevamente, esta suposición se muestra en la neurociencia contemporánea. Por ejemplo, Steven Pinker hace la insostenible suposición de que 'todo hablante del Inglés ha pasado por un acto idéntico de aprendizaje mecánico (rote) en su infancia, que vincula el sonido con el significado' (Pinker 1944: 84).

2 El libro de la naturaleza

1. Aún en la antigüedad empezaron a aparecer fracturas superficiales en el modelo clásico. Ya desde el (diálogo) Fedro, Sócrates divide las palabras en dos clases: aquellas sobre las que hay un acuerdo común y aquellas otras que son controversiales.
2. Para Sócrates, las palabras con un significado con acuerdo común, son las que se usan para sustancias materiales familiares, mientras que las palabras 'controversiales', son palabras que se usan en los juicios de valores.
3. Las implicaciones epistemológicas no acaban ahí. Pareciera que el modelo clásico proyectara un ideal en el que el mismo lenguaje, vestido como un sistema de correlaciones entre las palabras y el mundo, ya incorporara un vasto cuerpo de conocimiento, atomizado en un vocabulario de palabras 'no controversiales'.
4. Francis Bacon, filósofo de la ciencia del Siglo XVII, elaboró un reto directo para esta visión del lenguaje. Bacon sostenía que el lenguaje, lejos de cristalizar hechos conocidos sobre el mundo externo, podía constituir un impedimento para el conocimiento.
5. Bacon utilizó una expresión memorable al denominar como *idola fori* (ídolos del mercado) a los nombres que resultan de suposiciones fantásticas y a los que no corresponde nada en realidad o a los nombres de cosas que existen, pero que son confusas o mal definidas y que son derivados a la fuerza y de manera irregular a partir de estas realidades (Bacon 1620: I.ix).
6. Bacon reconoce dos fuentes principales de conocimiento y así lo expresa en su *Progreso del Aprendizaje*: el 'libro de los trabajos de Dios' (la naturaleza) y el 'libro de la palabra de Dios' (la Biblia), afirmando que uno debería esforzarse en lograr un infinito progreso y erudición en ambos (Bacon 1605: I.ii.3).
7. Nótese que la principal metáfora de Bacon es la de la 'lectura'. Es fácil señalar que ésta metáfora no tiene sentido en una sociedad pre literaria y que refleja una civilización en la que, como era el caso de Europa al principio del Siglo XVII, los libros impresos eran la tecnología más avanzada para comunicarse.

8. Bacon creía que aprendiendo este lenguaje de la Naturaleza se liberarían las mentes humanas de la estrecha lógica verbal heredada de Aristóteles y los escolares medievales.
9. Bacon fue más allá al decir que es nuestra obligación investigar (no solo admirar) el mundo natural.
10. La ciencia no solo tiene que penetrar más allá de las apariencias de las cosas, sino que tiene que construir un *nuevo lenguaje* en el que los hallazgos de la ciencia se reporten correctamente. Bacon no sugería que los *idola fori* fueran abundantes, pero su doctrina efectivamente minaba todo el modelo clásico. Antes que la ciencia pueda tener una esperanza de progreso, resulta esencial averiguar qué expresiones son *idola fori* y cuáles no lo son.
11. Los ídolos del mercado son casos donde las palabras representan malentendidos y desatenciones de la mente humana y no las realidades de la creación de Dios. Así que el 'primer distractor del aprendizaje' es 'cuando el hombre estudia las palabras y no la materia' (Bacon 1605: I.iv.3).
12. De acuerdo con Bacon, Platón tiene un error fundamental en su búsqueda del conocimiento y es que ignoró el mundo material (abandonó la investigación empírica) para concentrarse en las Formas eternas como 'los verdaderos objetos de conocimiento'. Sin embargo estas Formas eran piras abstracciones. Así que Bacon forma que Platón se equivocó.

3 Las imperfecciones de las palabras

1. En los primeros años de la Sociedad Real, la única alternativa al enfoque de Bacon sobre el conocimiento era la epistemología psicocéntrica propuesta por John Locke.
2. En este enfoque, el conocimiento no tiene nada que ver directamente con la investigación de los fenómenos naturales y sí con la investigación de la mente, así como de las ideas que contiene.
3. El conocimiento, decía Locke, 'consiste de proposiciones', lo que es, fundir el conocimiento con sus expresiones verbales.
4. Las palabras, de acuerdo con Locke, poseen toda clase de 'imperfecciones' inherentes.
5. Para Locke, la falta de significados naturales quiere decir que las palabras están disponibles, como contenedores vacíos, para llenarse de cualquier idea humana que se elija poner en ellas.
6. El psicocentrismo de Locke claramente permite diferencias en el conocimiento entre diferentes individuos. De acuerdo con Locke, no hay ideas innatas. Todas las ideas provienen del mundo externo por la vía de los sentidos. Pero una persona puede tener ideas más claras que otra.
7. Locke se une al clan de esos filósofos que equivocadamente tratan de vincular el conocimiento con la verdad.
8. Aparentemente, el conocimiento es sin duda subjetivo y se trata de la certeza de la verdad.
9. La razón de algunos acusan a Locke de escepticismo radica en que él concluye que 'no podemos estar ciertos de la veracidad de ninguna afirmación o negación de algo' (Locke 1706: IV.vi.4).
10. Locke trata a la idea y a su nombre como dos aspectos distintos de conocimiento.
11. A la fecha todavía vivimos el grillete que nos ata al impase entre una semántica reocéntrica (Bacon) y una psicocéntrica (Locke).

4 Conocimiento de Hume

1. Si a uno le pidieran que nombrara al filósofo Británico que representa el 'escepticismo', el nombre de Hume sería el primero que vendría a la mente.
2. A Hume se le da el crédito de haber mostrado que no sabemos muchas cosas que pensamos que sabemos. Que no sabemos de la existencia de los objetos físicos o de cuestiones cotidianas como que el fuego quema, que 'no hay razón lógica para esperar que el futuro se perezca al pasado' (Trusted 1979: 54).
3. '¿Mediante qué argumento puede demostrarse que las percepciones de la mente son causadas por los objetos externos?' (Hume 1777: 119).
4. Existe una manera de manejar el problema de la inducción de Hume y consiste en señalar que no existe un 'hueco lógico' en el que se basen las expectativas del futuro a partir de los acontecimientos del pasado. En pocas palabras, el remedio consiste en reconocer que la experiencia de la continuidad espacio-temporal es una de las experiencias humanas básicas. Por lo que es ridículo o absurdo tratar de entender a este continuo como si estuviera formado por una secuencia de rebanadas separadas de tiempo.
5. La confusión de Hume tiene sus raíces en que el modelo clásico del lenguaje, basado en nombres y predicados, nos invita a ver el mundo externo como poseedor de una estructura paralela, es decir como si consistiera de muchos objetos diferentes, cada uno con su nombre, además de un conjunto de atributos que perteneces o no a cada objetos. De manera que, en efecto, el lenguaje proveyera una imagen al espejo del mundo no lingüístico. Pero, cuando decimos Sócrates es clave todo lo que hacemos es otorgar un nombre a un individuo en particular y asignarle a ese individuo en particular una propiedad: ser calvo.
6. El acertijo de la inducción consiste en rascarse la cabeza queriendo demostrar que la 'verdad' en un momento dentro de una serie de momentos, 'se deriva' de la 'verdad' del momento inmediatamente anterior.
7. Los críticos de Hume que tratan de argumentar que la inferencia sobre la conexión entre el amanecer de hoy y el de mañana es lógicamente válida, están cometiendo el mismo error que Hume. El duelo entre el escepticismo de Hume y sus oponentes, es una batalla que nadie puede ganar, mientras se apeguen ambas partes a las falacias lingüísticas que originan el problema.

8. El primer error efectuado por Hume y sus críticos es su incapacidad para delinear una clara diferencia entre el conocimiento que depende del lenguaje y el que no depende. Saber que el fuego quema es algo que se puede saber independientemente de las palabras. Pero este no es el caso con el conocimiento de saber quién fue el primer emperador de Roma.
9. Uno, de hecho, sabe que el fuego quema por el uso práctico que uno hace de ese conocimiento cuando maneja el fuego, en tanto que el saber quién fue el primer emperador de Roma se manifiesta por el uso que se hace de esto al leer historia antigua.
10. Hay que distinguir diferentes tipos de conocimiento, de acuerdo con sus funciones en las cuestiones humanas.

5 El dilema de Darwin

1. El trabajo de Hume no hizo nada para resolver el engranaje intelectual mencionado en el Capítulo 3, aunque sus consecuencias se pueden ver en innumerables ejemplos.
2. Uno de ellos es difícil verlo como un enredo y se ha tomado más bien como un ejemplo de avance intelectual. Es el caso del trabajo de Charles Darwin sobre la selección natural.
3. Sus comentaristas rara vez han notado la peculiaridad de que un trabajo titulado *El Origen de las Especies*, de hecho no proporciona una definición del término clave *especies*.
4. En el Capítulo 2, titulado 'Variaciones de la Naturaleza', Darwin explícitamente declina la discusión de las diversas definiciones del término *especie* propuestas por otros. No explica por qué, solo señala que 'todo naturalista conoce vagamente lo que quiere decir cuando habla de especies'.
5. La explicación es que Darwin se encontró en los cuernos del dilema lingüístico surgido precisamente del conflicto no resuelto entre epistemologías reocéntricas y psicocéntricas. Si proponía su propia definición, sería acusado por los críticos Lockianos de hacer no más que elaborar una idea en su propia mente, pues pareciera que él aceptaba que esto era lo que otros naturalistas hacían cuando definían el término *especies*.
6. Resulta interesante de notar que Darwin recurrió a la misma técnica de evasión semántica con respecto a otro término clave: *instinto*.
7. Con todo esto, no hay un criterio objetivo para determinar las especies (aunque hay que recordar que él no sabía nada de genética).
8. La cuestión interesante que surge es por qué, si Darwin creía todo esto, no declaró que *especies* fuera un término científico sin importancia y lo rechazara. El asunto está en la gran presión que sentía, pues obviamente se apegaba a una concepción reocéntrica de la diferencia entre el significado literal y la metáfora.
9. Aquí vemos un ejemplo temprano de lo que después sería el *topos* en la filosofía de la ciencia: una de las formas típicas en las que el conocimiento

científico supuestamente avanza al convertir las metáforas en descripciones literales.

10. El trabajo de Darwin revela que, como muchos científicos reocéntricamente orientados, cometía el mismo viejo error de fusionar las definiciones 'reales' con las 'léxicas'. Son los fenómenos naturales los que tienen (o no tienen) 'esencias', no las palabras. Pero Darwin, esclavizado en la semántica reocéntrica de la ciencia de esos días, no pudo verlo.
11. Como un distinguido clásico no lo recuerda: la palabra 'especie', que aún usamos es solo la traducción latina del Griego *eidos*, nombre que Platón le dio a sus eternas Formas (Cornford 1932: 78).
12. La larga sombra de Platón cae incluso sobre las páginas de la pieza maestra de Darwin para la biología moderna.

6 Positivamente lógico

1. Al principio pareciera que no hubiera conexión alguna entre el dilema de Darwin y las doctrinas del positivismo lógico. Pero ambos enfoques tienen sus raíces en los problemas epistemológicos derivados del modelo clásico del lenguaje.
2. Los positivistas lógicos interpretaron el modelo en una forma que confunde las oraciones con las proposiciones, muy parecido a lo que Locke hizo, pero aún de manera más explícita. Esta confusión es muy evidente en el libro de A. J. Ayer *Lenguaje, Verdad y Lógica*, donde Ayer dice que una proposición es: “una clase de oraciones que tienen la misma significancia intencional para todos los que la entienden. Así, las oraciones “Yo estoy enfermo”, “Ich bin krank”, “Je Suis malade”, todas son elementos de la proposición “Yo estoy enfermo” (Ayer 1946: 88).
3. Aquí inmediatamente la confusión es adicionada de las nociones psicológicas de ‘significado intencional’ y ‘entendimiento’, aunque deja sin explicar estos dos términos. Ayer niega que esté cometiendo lo que denomina como ‘la doctrina metafísica de que las proposiciones son cosas reales’. Hablar sobre una proposición es ‘una forma de hablar acerca de ciertas oraciones’. Esto, evidentemente es una pretensión metalingüística.
4. Como pretensión metalingüística, ciertamente queda un paso fuera de la gramática tradicional. La visión tradicional en la gramática occidental es que una oración no afirma nada: es solo una forma con palabras que tienen cierta estructura gramatical (sujeto, verbo, predicado). Pero lo que Ayer quiere designar como la proposición “Yo estoy enfermo” difícilmente puede ser una forma con tres palabras, ya que según él, esta proposición también puede aparecer en la forma de una oración en Alemán (Ich bin krank) o en Francés (Je suis malade). Adicionalmente, en la visión tradicional, una oración por sí misma no puede ser verdadera o falsa. La verdad no entra en escena hasta algún individuo en particular la emplea para hacer una declaración. La oración Yo estoy enfermo no nos dice quien es el orador, y hasta que sepamos eso, no se puede juzgar que es lo que se asegura de la salud de alguien. En pocas palabras, el enfoque de Ayer confunde (i) las oraciones o formas hechas con palabras, con (ii) las expresiones, hechas en un lugar y momento en particular y por una persona concreta.

5. Una vez que surgen estas cosas, se vuelve obvio que la alegada proposición es una ficción inventada por el positivista lógico.
6. De acuerdo con Ayer, la búsqueda de una 'teoría de la verdad' es una cacería loca de un fantasma: 'los términos "verdad" y "falsedad" no connotan nada' (Ayer 1946: 88). Decir que 'una proposición es verdadera' es justamente afirmarla. Así que sostener que 'p es verdad' no agrega nada a decir solo p.
7. Solo los positivistas lógicos, pereciera, viven en semejante mundo blanco y negro de veracidad y falsedad.
8. Aquí nuevamente vemos la confusión reocéntrica familiar entre 'definiciones reales' y 'definiciones léxicas'. Si fuera posible dar una definición real de una silla o de la clase de sillas, esta tendría que ir considerablemente más allá de la lista de las propiedades perceptibles relevantes.
9. Para Ayer solo el conocimiento *necesario* lleva el sello final de la aprobación filosófica. El conocimiento derivado de los sentidos es inferior ya que de él solo surgen 'hipótesis, que pueden ser probables pero nunca ciertas' (Ayer 1946: 81). Como toda experiencia sensorial es falible: 'no hay proposiciones empíricas ciertas' (Ayer 1946: 93). Solo las tautologías son ciertas'.
10. Así, al final, la distinción absoluta del positivista lógico entre la certeza del conocimiento *a priori* y la falta de certeza del conocimiento empírico colapsa. Una y otra forma son igualmente falibles.
11. Al final emerge la semejanza entre Darwin y Ayer. Darwin pensaba que contribuía a nuestro conocimiento de la biología y de nuestro lugar en la naturaleza. Ayer pensó que contribuía a nuestro conocimiento de lo que la filosofía podía y no podía hacer. Ambos fallaron por los problemas lingüísticos de la epistemología que adoptaron.
12. Los dos aceptaron la visión tradicional del lenguaje (código más telementalismo). Mientras Darwin encontraba que el código relevante (el lenguaje de la biología del Siglo XIX) no proporcionaba un criterio empírico adecuado para definir términos como *especie* y *variedad*. Ayer, encontró que el código relevante (el lenguaje de la filosofía del Siglo XX) aceptaba el rango completo de términos metafísicos, para los que no se proporcionaba ni el criterio empírico ni el lógico.

13. Necesitamos una epistemología que reconozca *ab initio* que estar cierto de algo no es lo mismo que conocerlo. La certeza es un estado psicológico o actitud, mientras que el conocimiento (debo sostener) no lo es.

7 La revolución estructuralista

1. Una nueva teoría lingüística apareció en los principios del Siglo XX, la cual debió causar serios temores en la epistemología dominante, aunque muchos epistemólogos tendieron a ignorarla. Este nuevo enfoque está representado por el trabajo de Ferdinand Saussure, cuyas conferencias sobre lingüística general aparecieron en prensa solo después de su temprana muerte en 1913.
2. La razón por la cual los epistemólogos debieron prestar atención a Saussure es que él dispuso los fundamentos de un enfoque que divorciaba el conocimiento lingüístico del conocimiento del mundo.
3. Saussure rechazó la idea de que los lenguajes se basaran en lo que él llamaba 'nomenclaturas', es decir, conjuntos de términos individuales, donde cada término en cada conjunto correspondería a alguna cosa en particular.
4. Así, en términos clásicos, Saussure rechazaba la noción platónica de los universales subyaciendo la manera en que los seres humanos perciben y hablan respecto al mundo. Aunque también rechazaba la noción aristotélica de las 'convenciones' lingüísticas, ya que para Saussure una práctica convencional, aunque fuera ampliamente seguida, resulta ultimadamente algo que puede cambiarse mediante una decisión social deliberada.
5. De esta manera, Saussure comparte con Locke. En la mente no hay un legado de ideas o conceptos que se deriven de una realidad externa, independiente de cualquier lenguaje que conozca el orador.
6. Hay una marcada derivación Durkheimiana en el pensamiento lingüístico de Saussure... Durkheim resucitó la doctrina clásica de la autonomía del código, en tanto que Saussure toma esa resucitación llevándola más allá al definir la forma y el significado internamente en referencia al mismo código. Puesto que para él se vuelve tautológico decir que en el habla (la parole) la palabra expresada dispara el mismo concepto en las mentes del orador y el escucha (Saussure 1922: 28).
7. Saussure mantiene el concepto clásico del telementalismo, al igual que la concepción clásica del código fijo compartido entre orador y escucha, pero radicalmente anula la conexión entre el código y la constitución física del mundo externo.

8. De acuerdo con Saussure, lo que se puede saber es de hecho moldeado (en diferentes formas) por los diferentes lenguajes, dado que los lenguajes proporcionan la estructura conceptual necesaria para la articulación del pensamiento.
9. Al cuestionarse ¿de dónde proviene el significado de las palabras? La respuesta de Saussure es: 'De la estructura del código lingüístico a las que esas palabras pertenecen'.
10. En otras palabras, la semántica Sausseriana (como su fonología) es holística sin reservas. La forma y el significado lingüísticos surgen del complejo (único) de semejanzas y diferencias manifestado en el lenguaje (la langue). Entender una forma lingüística o un significado lingüístico no es alcanzar algo que esté fuera del lenguaje.
11. El estructuralismo de Saussure introduce no slo (i) la noción de las formas lingüísticas y los significados lingüísticos, que no dependen de lo que uno sepa o piense que sabe acerca de las cosas y procesos del mundo externo, sino que (ii) además está la idea de que nuestra habilidad para pensar coherentemente sobre este mundo externo (para clasificar ciertas plantas como 'árboles', ciertos animales como 'caballos'), depende necesariamente de la estructura del lenguaje que hablamos.
12. En términos epistemológicos, el conocimiento lingüístico no solo toma prioridad sobre el conocimiento no lingüístico, sino que hace a este último algo posible.

8 Más allá de Saussure

1. Saussure todavía dejó en su lugar los dos conceptos clásicos esenciales del telementalismo y del código fijo, aunque con una interpretación altamente restrictiva. Para el final del Siglo XX, aún estos residuos de las suposiciones tradicionales sobre el lenguaje se vieron bajo el ataque, sobretodo de lingüistas trabajando en una lingüística integracional (Harris 1981, Toolan 1996, Harris 1998).
2. La derivación más radical del integracionismo se alejó de Saussure al rechazar tanto la noción del telementalismo entre orador y escucha, así como de la interpretación de los lenguajes públicos como códigos conocidos por todos los hablantes y audiencia de una comunidad lingüística dada. Así que nada quedó del modelo clásico, que el integracionismo relegó como 'el mito del lenguaje'.
3. En su lugar, los integracionistas propusieron una semiología basada en los dos siguientes axiomas teóricos: (1) Lo que constituye un signo no está dado de manera independiente a la situación en la que ocurre o a su manifestación material en esa situación. (2) El valor de un signo (su significado) es una función de la capacidad integradora que presupone su identificación e interpretación.
4. Desde una perspectiva integracional, no existe un sistema autónomo de signos.
5. La reorientación integracionista de la lingüística propuso desechar al menos las siguientes suposiciones teóricas: (i) que el signo lingüístico es arbitrario (primer principio de Saussure; (ii) que el signo lingüístico es lineal (segundo principio de Saussure); (iii) que las palabras tienen significado; (iv) que la gramática tiene reglas; y (v) que existen los lenguajes.
6. Despojarse de las primeras cuatro suposiciones es, precisamente, afirmar que la lingüística no necesita postular la existencia de lenguajes como parte de su aparato teórico.
7. Desechar (v) resulta doblemente el mayor alcance de las implicaciones epistemológicas de la postura integracionista. Ya no hay más la necesidad de postular, como en el modelo clásico, que A y B tienen que conocer el mismo lenguaje para poder comunicarse. La noción de 'conocer el mismo lenguaje' como pivote del mito tradicional del lenguaje, promovido sobre todo por razones políticas y educativas, sin responder para nada a los rasgos consistentes de la comunicación verbal.

8. 'Conocer un lenguaje' es un concepto que los lingüistas integracionistas pueden jactarse de descartar, ya que no se necesita más mantener la teoría de la comunicación verbal como telementalismo. La comunicación, en una perspectiva integracionista, no es cuestión de 'enviar' y 'recibir' pensamientos. Todo lo que A y B necesitan saber con objeto de comunicarse es cómo integrar sus propias actividades semiológicas con las de su interlocutor (en tales cuestiones como poner atención, hacer contacto visual, responder preguntas, complacer solicitudes, responder a las felicitaciones tanto verbal como no verbalmente, reír ante los chistes, etc).
9. ¿Cómo es que A y B conocen las actividades integracionales apropiadas? La respuesta integracional es que este conocimiento proviene de la experiencia de las actividades en sí mismas... Adquirimos destreza integracional en nuestro trato con los demás, como una condición dada al participar como miembros completamente activos de nuestra sociedad.
10. Se ha dicho que la filosofía ha tomado un 'giro lingüístico' en el Siglo XX (Rorty 1992), pero este ha sido un giro que no ha hecho nada por liberarse del pasmo lingüístico al que ha llevado a la epistemología tradicional.
11. Así que, para recapitular lo dicho hasta aquí, los pasos principales de la tesis que hemos presentado son los siguientes: (1) No existe una epistemología independiente del lenguaje. Todas las tesis epistemológicas hacen suposiciones lingüísticas de algún tipo, tácita o abiertamente. (2) El soporte lingüístico sobre el que descansa la epistemología tradicional sobretodo se conforma de variantes de las versiones del modelo de 'código-más-telementalismo'. Las dos principales variantes en disputa son : (2a) la versión reocéntrica, de acuerdo con la cual, el código se basa en correlaciones entre palabras y aspectos o circunstancias del mundo externo 'real', y (2b) la versión psicocéntrica, de acuerdo con la cual, el código se basa en correlaciones entre palabras e ideas o pensamientos en la mente. Dependiendo de qué versión se seleccione, resultará la diferente concepción de lo que es el conocimiento.
12. Llegó el momento para proponer una teoría lingüística alternativa y un enfoque alternativo del conocimiento basado en ella.
13. El pensamiento pre-clásico pareciera haber tratado el conocimiento como el acceso a lo desconocido, a lo secreto de las cuestiones inefables.
14. El pensamiento clásico, por el contrario, trata al conocimiento como referido a cuestiones públicas, comunicables y debatibles. Esta idea se basa en la supuesta

existencia de un lenguaje público, en el que se pueden basar estas discusiones. Así, el pensamiento clásico, en la práctica, impone una jerarquía epistemológica, en la cual el conocimiento lingüístico toma prioridad sobre el conocimiento no lingüístico. Aún con todo eso, representa lo que fue, en su momento, un intento por mover el conocimiento hacia el dominio público.

15. Para el integracionista, no hay un vínculo telemental entre A y B que 'explique' cómo es que B puede saber lo que A está pensando, basado en las palabras que A expresa. Tampoco existe un código autónomo que 'explique' como ambos, A y B, saben qué es lo que significan las palabras habladas o escritas.
16. Así que la situación es: abandonar la epistemología ya que su basamento lingüístico ha colapsado o encontrar otra manera mejor de hablar (y pensar) sobre el conocimiento y el lenguaje. El integracionismo propone esta mejor manera.
17. Lo que emerge como crucialmente importante es precisamente lo que los teóricos lingüistas previos habían ignorado o marginado: el fundamental papel del contexto comunicacional.
18. En la semiología integracionista, no hay tal cosa como lo que sería un signo descontextualizado.
19. El objetivo de la indagación lingüística cambia del *uso* de los signos a la *elaboración* de los signos. Todo acto de comunicación, sin importar lo banal que sea, es visto como un acto de creación semiológica. Comprender este proceso creativo se vuelve fundamental para entender lo que es el conocimiento y lo que se puede conocer.
20. Así como todo signo presupone un contexto, cada trozo de conocimiento presupone un contexto. No hay conocimientos que floten libremente sin un contexto.
21. El conocimiento, así entendido, es una forma de actividad. Y más importante que nada, esta actividad es vista como un proceso de construcción creativa.

9 Sobre la creación del conocimiento

1. Si el conocimiento es creado, podemos preguntar sobre qué bases semiológicas ocurre esta creación. Y esto, a su vez, requiere de tomar en consideración el mundo comunicacional en el que habitan los creadores del conocimiento.
2. En el nivel más primitivo estamos tratando con signos que anteceden los nombres o cualquier forma de comunicación verbal.
3. Vistas, sonidos, sabores, etc., se tornan útiles solo cuando nos llevan más allá de los mismos estímulos visuales, auditivos y gustatorios.
4. Aparentemente el lenguaje se desarrolló a lo largo de la historia humana con las mismas bases, las cuales compartió con otros primates, los que nunca desarrollaron forma alguna de comunicación verbal.
5. Lo que se alteró con el advenimiento del lenguaje fue la capacidad de los seres humanos para influir en el comportamiento de otros mediante signos.
6. Toda sociedad desarrolló su propio mundo comunicacional.
7. La invención de la escritura extendió las posibilidades de conocimiento más allá de todo lo que la humanidad conocía.
8. Mundos comunicacionales diferentes proyectan diferentes posibilidades de conocimiento ya que disponen de diferentes recursos semiológicos.
9. Los signos no son 'dados' a nosotros por la naturaleza o algún agente cósmico benevolente. Tienen que ser creados. Su creación es en sí misma una creación de conocimiento.

10 La (i)relevancia de la verdad

1. El conocimiento es una forma de actividad creativa, que involucra ser capaz de integrar la experiencia pasada, presente y futura en un programa productivo dirigido a alguna meta.
2. El conocimiento intrínsecamente es dirigido a metas y generalmente involucra la interacción con otros que buscan las mismas metas.
3. Es posible argumentar que muchas personas saben lo que hacen la mayor parte del tiempo, puesto que actúan de la forma que su experiencia les ha enseñado que produce resultados confiables. Este es el sustento básico de la postura epistemológica a veces denominada como fiabilismo (Alston 1989; Schmitt 1992).
4. El fiabilista concede que a veces, en casos particulares, la gente se equivoca, pero esto no es razón para negar que saben lo que están haciendo ya que mantienen sus procedimientos, lo cuales han probado ser confiables en el pasado. Estos a veces son llamados prácticas 'doxásticas' (formadoras de creencias). Otros, menos pomposamente, les llaman 'hábitos'.
5. Los críticos del enfoque doxástico se quejan de que esto borra la diferencia entre creencias verdaderas y creencias falsas y –dicen–, y solo lo que es verdad, se puede decir que es conocimiento.
6. Los integracionistas no ven razón alguna para tratar a la verdad como un criterio importante.
7. Saber por qué, cuándo, dónde, qué, etc., resulta secundario a saber cómo. En pocas palabras, el conocimiento es lo que la experiencia nos lleva a asumir como la forma correcta de actuar e interactuar en circunstancias particulares.
8. Uno evalúa su conocimiento a la luz del éxito o fracaso en los programas de acción e interacción, en los que nos involucramos. Determinar la verdad es relevante solo cuando el éxito o el fracaso depende de ello.
9. No hay por qué tratar de 'garantizar' el conocimiento.
10. Así pues, el integracionista está de acuerdo con el filósofo de Oxford quien concluyó que el conocimiento 'no es ni verdadero ni falso, de la misma manera que un color no es pesado o ligero' (Prichard 1967: 63). Juzgar el conocimiento de acuerdo a un criterio de verdad o falsedad, es cometer un error categorial.

11. El conocimiento lingüístico en la famosa frase de J. L. Austin, es saber 'como hacer las cosas con las palabras' (Austin 1962). De manera que, no está sujeto a juicios de verdad o falsedad.
12. Es importante agregar que, para el integracionista, la percepción sensorial, como tal, no es conocimiento.
13. La mera conciencia pasiva de algún a estimulación sensorial no es suficiente. Con objeto de identificar lo que uno ve, uno debe integrar al menos la experiencia visual presente con la experiencia visual pasada. Todo acto de conocimiento que omita el papel integrador de la memoria, no demanda una atención seria.

11 Recontextualizando el contexto

1. Si el conocimiento no puede ser comunicado, pasado de una persona a otra, no hay mayor cosa para los filósofos (o alguien más) que puedan decir, ya que cualquier cosa que puedan saber, sería incomunicable. Por el otro lado, si la comunicación del conocimiento es algo posible, tienen que haber signos mediante los cuales se efectúe la comunicación. De otra manera lo que A sabe nunca podría comunicárselo a B y viceversa.
2. Se deriva de los axiomas de la semiología integracionista que no hay signos invariantes de contexto neutral. El signo tiene que jugar un papel actual o potencial en la integración de las actividades humanas, proveyendo una liga dinámica entre pasado, presente y futuro.
3. *Todo conocimiento comunicable es un conocimiento local.* Y la razón de que esto sea así es que los signos no existen independientemente de su integración dentro de las actividades particulares que dan lugar a su creación. En otras palabras, el conocimiento no puede comunicarse excepto que con los límites trazados por los parámetros integracionales de los signos relevantes.
4. Conocer, es conocer cómo actuar. El conocimiento siempre depende del contexto. Hace la diferencia al afectar lo que haremos en seguida.
5. El conocimiento hace la diferencia en la vida de las personas, por ejemplo, en la forma en que pueden integrar sus actividades y sobretodo en el tipo de actividades en las que se comprometen.
6. Así que, la contextualización, desde la perspectiva integracional, es tan crucial para cada parte del conocimiento, como lo es en toda interpretación de los signos. No existe un conocimiento libre de contexto, disponible para la discusión o transmisión, así como no hay signos sin contexto.
7. El contexto es todo lo que hay, fuera del código lingüístico como tal.
8. En el caso de la escritura, un integracionista insistiría que un texto tiene que ser leído por alguien, en algún lugar y en cierto momento (contexto).
9. El contexto, para el integracionista, no es un telón neutral o escenario permanente, que está ahí todo el tiempo, independientemente de que lo notemos o no. El contexto implica un involucramiento del self (lo que es uno).

12 El arte como conocimiento

1. La aplicación más obvia de las tesis integracionistas que afirman que *conocer es una forma de actividad* se encuentran en actividades artísticas tales como la música y la pintura. Saber cómo tocar un piano es un conocimiento que solo se puede demostrar sobre el teclado.
2. La disponibilidad de un piano es parte del *contexto intrínseco* de conocer cómo tocarlo, así como tener un hogar es parte del contexto intrínseco de conocer el camino a casa.
3. Pregunta: ¿Sería posible, aún en ausencia de un piano, describir cómo tocarlo (contando, por ejemplo, con un diagrama del teclado)? ¿Ser capaz de dar esta descripción, sería evidencia de que el pianista sabe cómo tocarlo?
4. Respuesta: ‘Semejante descripción sería información sobre cómo tocar el piano, no conocimiento de cómo tocarlo (ver el siguiente Capítulo). Sería posible que alguien diera esta información sin saber tocar nada’.
5. Desde la perspectiva integracionista es importante diferenciar entre (i) el conocimiento musical creado por el compositor, (ii) el conocimiento musical creado por el ejecutante de la música de alguien más, y (iii) el conocimiento musical que crea el escucha al gozar de ella. Los tres hacen contribuciones diferentes en cualquier episodio de comunicación musical. Sus papeles no son intercambiables. El oyente, como tal, no necesita saber lo que necesita saber el ejecutante. El ejecutante, a su vez, no necesita saber lo que necesita saber el compositor.

13 Conocimiento e información

1. Muy tempranamente en la tradición occidental, el signo lingüístico sufrió una bipartición teórica en 'forma' y 'significado'. Tanto las formas como los significados fueron tratados como objetos estáticos de conocimiento. El estudio de las formas lingüísticas actualmente viene a ser el estudio de abstracciones descontextualizadas tales como los fonemas, los morfemas y las oraciones. El estudio de los significados ha venido a ser el estudio de abstracciones aún más remotas conjuradas por generaciones de lexicógrafos y lógicos, como sería el estudio del significado de las palabras y las proposiciones.
2. Llevado este proceso de reiteración de abstracciones hasta su institucionalización en disciplinas como la lingüística y la filosofía, es como se ha fortalecido la tendencia de subestimar el conocimiento confundéndolo con la información.
3. Los códigos juegan un papel crucial en la reducción del conocimiento a información. Todos los códigos 'trabajan' imponiendo simplificaciones semánticas en cualquier cosa que sea 'codificada'... El código, en otras palabras, impone su propio análisis y organización sobre los materiales que codifica.
4. La acumulación sistemática de montañas ítems codificados se puede delegar con seguridad a las máquinas (o a los archivistas y libreros), pues se trata de de una operación puramente mecánica. La nueva tarea intelectual para el *Homo sapiens*, que ninguna máquina puede hacer, es construir una nueva teoría del conocimiento sobre diferentes bases. Esto es lo que ofrece la propuesta integracionista.
5. Aunque esto es algo que no se puede hacer en una sola noche, pues la reducción del conocimiento a información ha progresado tanto que solo intentarlo requiere de una disposición mental diferente a la inculcada actualmente en la lingüística y en la denominada 'ciencia cognitiva' y otras disciplinas académicas. Ninguna de estas cosas se aplican en formas de conocimiento que pueden pasarse directamente sin necesidad de códigos. El estudiante de arte aprende a dibujar un florero viendo cómo lo hacen otros... Muchas formas de conocimiento son accesibles por métodos similares, que en general se describen como aprendizaje 'imitativo' o 'por ensayo y error'.
6. Hay que decirlo con toda claridad y énfasis: el conocimiento útil es el único que debe ocuparnos.

14 La ciencia a través de la lupa

1. Para muchos contemporáneos, la categoría más impresionante e indiscutible de conocimiento es el 'conocimiento científico'. Los gigantes intelectuales en este campo son figuras como Newton, Harvey, Helmholtz, Darwin y Einstein. Gracias a sus esfuerzos y el de sus seguidores, se considera que los seres humanos ahora han adquirido un sólido cuerpo de conocimiento sobre el universo, la vida en la tierra y el cuerpo humano.
2. Esta creencia comúnmente se acompaña de una tendencia deplorable pero insistente en glorificar a la ciencia. Se espera que nos traguemos generalizaciones tales como 'La ciencia hace esto'. 'La ciencia hace esto otro', 'La ciencia nos enseña que...', como si estuviéramos tratando con alguna agencia monolítica sobrehumana, fuente de toda sabiduría, en lugar de tratar con los diversos, fragmentados y no siempre consistentes esfuerzos de científicos individuales en diferentes momentos y lugares. Esto es el 'cientificismo'.
3. Bacon dispuso los fundamentos de la creencia en un solo y verdadero 'método científico'. A este le llamó 'método inductivo'. Se suponía que consistía en coleccionar una masa de hechos observables, con los que el científico trabajaba para sacar generalizaciones válidas sobre los fenómenos bajo investigación. (Las generalizaciones de más amplio rango eran consideradas como 'leyes' científicas y frecuentemente se expresaban críticamente mediante fórmulas simbólicas como $pV = nRT$ (ecuación universal de los gases) y la de Einstein $E = mc^2$).
4. Esta explicación baconiana más tarde fue abandonada a favor del método 'hipotético-deductivo', de acuerdo con el que, el científico construye una hipótesis tentativa y luego procede a ver qué observaciones controladas la confirman o la rechazan.
5. Esta forma de establecer el conocimiento a su vez fue desplazada por Popper, quien señaló una deficiencia en la conclusión: las pruebas observacionales favorables solo pueden establecer que la hipótesis (hasta ese momento) no es falseable (que su falsedad fuera demostrable), pero podría ser falseable en pruebas futuras. El 'falsificacionismo' de Popper se volvió la doctrina estándar de la filosofía de la ciencia en el Siglo XX.

6. Leer a Popper es leer a Aristóteles, quien ha perdido la confianza en el código público aristotélico... Su enfoque, como el de Aristóteles, es reocéntrico.
7. El conocimiento científico es hipotético y a veces no verdadero, solo deja una verdad con probable certeza (Popper 1976: 110).
8. Hay quien ha hecho la bizarra afirmación de que mucho del conocimiento humano no es 'sabido' por nadie, 'Solo existe en papel' (Magee 1973: 71). Esta existencia en papel es lo que los integracionistas llaman 'información'.
9. Así que, para los integracionistas, un conocimiento sin el aspecto personal es un sinsentido epistemológicamente pedante.
10. Lo que Popper parece no ver es que la verdad es una noción metalingüística cotidiana y con mucho no problemática, pero que no tiene sentido cuando se le trata como una abstracción divorciada del lenguaje.
11. Tan pronto como la verdad es idealizada como una meta distante, como una abstracción refinada, localizada en un vacío sempiterno, hemos abandonado la ciencia y nos hemos introducido profundamente en los misterios metafísicos.
12. Afortunadamente hay científicos que toman una visión muy diferente de la indagación científica y del lenguaje de los científicos. Uno de los más interesantes es Roger Jones, profesor de física y matemáticas, quien ha llegado a dudar de que sea posible cualquier conocimiento objetivo del mundo físico. Jones nos dice que lo que los científicos quieren presentarnos como reportes objetivos de una realidad independiente de la mente son en realidad nada de esto, sino metáforas, cuyo propósito está en ayudarnos a entender lo que vemos o pensamos que estamos observando. De ahí el título de su libro: 'La física como una metáfora' (Jones 1983).
13. La argumentación de Jones contra la objetividad científica va como sigue: hay una sola manera que el científico tiene para compilar la descripción de los fenómenos y esta es la cuantificación. Si algo no puede medirse, los científicos no pueden estudiarlo. Pero toda medida (nos dice Jones) es finalmente subjetiva y esta subjetividad no puede ignorarse... De esta manera, sin importar qué tan profundo hurguemos en los fundamentos de la indagación científica, siempre encontraremos un elemento subjetivo que no podemos eliminar
14. Lo que podría agregar una filosofía integracionista de la ciencia, es la noción de que lo que nuestra mente adiciona se deriva de un intento por integrar nuestras

actividades con las de otros seres humanos... Aquí caemos en el dominio macrosocial de la comunicación. No está en nuestra decisión personal, en ningún caso, cuantos centímetros tiene un metro. Una vez que uno adopta el sistema métrico, queda uno comprometido para aceptar ciertas equivalencias, a las que uno no llega subjetivamente.

15. La indagación científica, para el integracionista, se basa en estos criterios. Es una de las funciones públicas de los científicos, el establecer mediante un acuerdo público los criterios que todos puedan aplicar con razonable facilidad, de manera que así también, todos puedan obtener las mismas mediciones al final del día. Este es un requerimiento social, comunicacional, no lógico.

1. 'En el momento actual', escribe Anthony Kenny, 'la metafísica científicista prevalece más en el campo de estudio de la mente: muchos neurocientíficos, psicólogos y filósofos dirigen un programa de ciencia cognitiva cuya meta es precisamente amalgamar la filosofía de la mente con la investigación científica del cerebro' (Kenny 2009: 253). De acuerdo con la vertiente más radical de esta manera de pensar, la meta última consiste en reducir toda referencia 'científica' de la mente a referencias sobre cómo es que trabaja el cerebro. El hablar sobre la mente podría (eventualmente) eliminarse. Hasta el final, la desintegración de la vieja dicotomía entre mente y cerebro o lo mental contra lo físico, será uno de los logros más importantes de la neurociencia actual' (Greenfield 2008: 50).
2. Kenny claramente considera este programa como algo mal dirigido y lo denomina como un 'científicismo cognitivo'. Sus consecuencias epistemológicas son considerables. En efecto, asume que nada puede saberse sobre la mente que no sea reductible a lo que se sabe sobre el cerebro. Desde una perspectiva integracional, esto es ya mismo un gran alarde. Sin embargo, es solo una faceta del programa cognitivo. Junto con revolver el conocimiento de la mente con el conocimiento sobre el cerebro, hay un programa acompañante que es una exacta imagen al espejo del asunto epistemológico donde se reduce el conocimiento a la información.
3. Aunque hay que decir que de todo lo afirmado en los capítulos anteriores nada ha intentado negar que la información tiene sus usos. Pero, desde una perspectiva integracional, usar la información generalmente demanda del usuario (i) la interpretación de alguna forma estática en la que aparece esa información, y (ii) que esta interpretación se integre en algún proceso *adicional* de creación de conocimiento, en un contexto apropiado.
4. Pero, apreciar la utilidad potencial de la información no es excusa para confundirla con el conocimiento, que es como confundir el papel pautado de una sinfonía con la ejecución de esa sinfonía por una orquesta. La información por sí misma no se convierte automáticamente en conocimiento. El conocimiento, como la música, se construye. Y en la creación del conocimiento como en la creación de la música, la integración sistemática de las actividades se posa en el centro del proceso creativo.

16 Medición como metáfora

1. Contar las vacas conforme van pasando crea conocimiento,... luego de llevar a cabo las integraciones apropiadas, uno *sabe* algo que no sabía antes (*cuántas vacas hay*), que a su vez significa saber cómo proceder con cualquiera de muy diversas actividades que involucran ese hato de ganado en particular, que puede incluir el decirle a alguien cuántas vacas son. Si uno le dice a alguien cuántas vacas hay (alguien que no participó en el proceso de contarlas), uno convierte ese conocimiento en información. La información, a diferencia del conocimiento, siempre es de segunda o de tercera mano. Está disponible en principio para tanta gente como haya vinculada en una cadena particular de comunicación. El conocimiento, por otro lado, pertenece al individuo o individuos personalmente involucrados en su creación.
2. Para poder saber cuántas vacas hay en el hato de ganado, uno procede mediante una metáfora... 'uno, dos, tres...' ¿esto no ubica a toda la ciencia en una base metafórica? Si, en cierto sentido lo hace. Pero esta idea resulta desconcertante solo para aquellos que suponen que hay algo profundamente incompatible entre lo factico y lo imaginario. El enfoque integracionista del conocimiento no reconoce tal incompatibilidad, por el contrario, desde una perspectiva integracional, se podría decir que si los seres humanos no tuvieran imaginación, nunca hubieran podido establecer los hechos de nada.
3. Con las metáforas, como con todos los valores semánticos, todo depende del contexto. Aún más, No hay necesariamente una *contradicción* entre una descripción metafórica y una no metafórica del mismo estado de cosas. Ambas descripciones son proposiciones igualmente relevantes para saber lo que se necesite saber.
4. De acuerdo con Aristóteles, una definición nunca se debe dar en términos metafóricos. De otra manera, la argumentación racional es imposible.
5. Sin embargo, hay serios problemas con la distinción que hace Aristóteles entre significado metafórico y significado literal, ya que él rechaza la teoría de Platón, de que las palabras tienen un significado correcto por Naturaleza. Para Aristóteles la convención (o el acuerdo) es la única fuente de autoridad lingüística. Pero lo convencional es un criterio de dos caras. Algunas metáforas son tan convencionales como las no metáforas, en el sentido de ser igualmente familiares

en el lenguaje cotidiano. No hay nada inusual en llamar a alguien 'pendejo' o 'cuche'.

6. A veces se cita a Descartes como un ejemplo clásico de cómo los filósofos se dejan conducir por sus propias metáforas. De acuerdo con Colin Turbayane, Descartes vino a poner demasiado énfasis en la metáfora de la Naturaleza como una máquina.
7. Podemos recordar el famoso ataque de Gilbert Ryle a la concepción cartesiana de la mente como 'el fantasma en la máquina' (Ryle 1949). Pero la metáfora era de Ryle no de Descartes.
8. El abordaje de Descartes sobre la extensión es sin duda metafórico. 'Por "extensión" queremos referirnos a cualquier cosa que tenga largo, ancho y fondo, haciendo a un lado si se trata de un cuerpo real o solo de un espacio' (Descartes 1701: Regla 14). Es difícil encontrar una definición más 'concreta'. La única objeción integracionista respecto a ella tiene que ver con la manera en que Descartes (siguiendo una larga tradición) atribuye el largo, ancho y fondo a *las cosas extensas*. Ya que esta es una objeción crucial, particularmente en el contexto de la discusión sobre las metáforas. Lo que Descartes hizo (desde la perspectiva integracionista) es valorar los resultados de ciertas actividades humanas y promover esa valoración al estatus de propiedades intrínsecas de los objetos medidos. Este riesgo condiciona un completo panorama de conocimiento dudoso. Los integracionistas adoptan un enfoque diferente: los científicos *hacen* medibles las cosas al proporcionar estándares públicos para la medición. 'Extenso' significa, en primera instancia, medible mediante las técnicas de la estandarización establecida.
9. La medición, precisamente por su carácter metafórico es un instrumento para la creación de conocimiento... Pero si las formas de medir son ellas mismas metafóricas, parece que todo lo que los científicos están haciendo es enlistar una metáfora básica con objeto de demostrar el estatus dudoso de metáforas que son menos básicas.

17 Integrando la percepción

1. La ciencia Baconiana se basaba en la creencia del sentido común de que, haciendo a un lado las falsedades, las ilusiones y otras decepciones, los seres humanos percibían el mundo 'como realmente es'. Sin embargo, en filosofía, existe una larga tradición, iniciada con Platón, en la que los sentidos son inconfiables. Y como se asume que lo que sabemos del mundo externo se basa enteramente en la evidencia de los sentidos, la percepción se ha vuelto 'un tema filosófico fundamental tanto por su papel central en la teoría del conocimiento, como por su papel central en cualquier teoría de la consciencia' (Blackburn 1996: 280).
2. De acuerdo con Blackburn, cuestionar la confiabilidad de los sentidos lleva a tratar 'los objetos directos de la percepción' como 'acontecimientos privados en el teatro interno del sensorio' y esto se exagera al denominar a estos acontecimientos como 'datos sensoriales' o 'percepciones'. La solución, piensa él, radica en efectuar mayor investigación de los mecanismos fisiológicos de la vista y el oído, así como de los procesos de 'codificación neuro-fisiológica' con los que 'las funciones cerebrales de alto orden' determinan la forma en que 'interpretamos la información que recibimos'. Desde la perspectiva integracionista, esto no es más que postular un sistema de comunicación interior que lleva 'información' codificada de un 'emisor' a un 'receptor', de la misma manera que en el modelo lingüístico construido de acuerdo al mito del lenguaje. Cuando esto se aplica (metafóricamente o de broma) a lo que 'realmente' ocurre en el cerebro, se vuelve exactamente otra versión de la falacia del homunculus.
3. Nuestro vocabulario cotidiano, *presupone* la validez de nuestras percepciones para los propósitos comunicacionales (esto es, para la integración de las actividades humanas). Si no lo hace así (y solo entonces), estaríamos de acuerdo con Popper en que nunca sabremos de lo que estamos hablando.
4. Así que ¿Qué es lo que subyace a estas diseminadas preocupaciones sobre la percepción? El culpable, yo creo, es otra vez la desde hace mucho establecida semántica reocéntrica de la tradición occidental.
5. Cuando, el significado de las palabras puede ser enseñado al no iniciado señalando las cosas en cuestión mediante la 'definición ostensiva', con la que el maestro puede 'mostrar' al aprendiz lo que las palabras significan.

18 Conocimiento desmitificado

1. Llegando al final de su vida Wittgenstein escribió: 'Nuestro discurso obtiene su significado del resto de lo que hacemos' (Wittgenstein 1969: 229). Algunos lectores estarían tentado a agregar: 'Y el resto de lo que hacemos obtiene su significado de nuestro discurso'. Sin embargo, para un integracionista, esta bifurcación fundamental entre 'discurso' versus 'el resto de lo que hacemos' plantea una dicotomía inaceptable. *Todas* nuestras acciones inteligentes son actividades integradas. Suponer que el 'discurso' es separable del resto es un planteamiento epistemológico sobreviviente del tradicional mito del lenguaje.
2. Wittgenstein continúa diciendo que la manera de decidir si algo es conocimiento o no, es preguntarnos qué *hacemos* con la expresión de la forma 'Yo se que...'. Para un integracionista esto confunde al conocimiento con la pretensión de conocimiento. Es como si dijéramos 'Yo puedo nadar' para entender lo que es nadar. Las dos cosas, nadar y decir que uno puede nadar, involucran diferentes formas de integración.
3. La premisa integracionista es la siguiente: nuestras actividades integradoras crean y expresan nuestro conocimiento. La mente tiene como una de sus principales funciones la integración contextualizada de la experiencia presente, pasada y futura. Este es su papel constructivo en la evolución de la humanidad. De ahí es de donde proviene el conocimiento. No hay una fuente más básica o secreta.
4. Este enfoque proyecta involucrarse en un programa inmensamente difícil: desmitificar el conocimiento. Las principales proposiciones que promueve la desmitificación integracionista incluyen lo siguiente: (i) el conocimiento no es una manera de acceder a algo *fuera* de uno, (ii) todo conocimiento se genera internamente por la capacidad humana de elaborar signos, (iii) el mundo exterior suministra los estímulos para este proceso creativo, pero no predetermina el resultado, (iv) los signos, y el conocimiento, surgen de los intentos creativos para integrar las diversas actividades de las que los seres humanos son capaces.
5. La integración, como la entiende el integracionista, consiste en conseguir reunir los diversos elementos o actividades, en una síntesis coherente. Por ejemplo, un proceso de integración se da cuando uno transforma una imagen óptica en un signo que denota que algo sucede aquí y ahora en nuestra propia vida.

6. Las actividades integradas en las que nos comprometemos (y entonces, las formas de conocimiento que reconocen los integracionistas) son solo posibles debido a que el mundo de visiones, el mundo de sonidos, el mundo de tactos y los mundos de nuestros otros sentidos hacen disponible, son dominios parcialmente integrados. No existen en completo aislamiento, uno de otro.
7. ¿A qué se refiere esta integración parcial? Aquí se vuelve necesario distinguir entre (i) la integración asociativa y (ii) la integración conjuntiva.
8. Todos vamos en la vida construyendo un vasto acervo de asociaciones entre lo visual, lo auditivo, lo táctil y otros modos de experiencia... Esta conexiones pertenecen a lo que yo me he referido como 'contexto intrínseco' del conocimiento. En los casos de la llamada 'cinestesia', el sonido de la flauta puede ser blanco y el sonido del clarinete carmesí.
9. Pero esto es muy diferente de la integración conjuntiva, cuyo ejemplo más simple es la danza. La integración conjuntiva a diferencia de la integración asociativa, involucra la combinación voluntaria de distintas actividades autónomas. El conocimiento que involucra la danza es *saber cómo* integrar los diversos componentes biomecánicos en un solo patrón, como parte de una secuencia continua de actividades.
10. El lenguaje es una forma de comunicación en la que se combinan la integración asociativa con la conjuntiva. Hablar y escribir son actividades biomecánicas independientes. Saber leer es una cuestión de *saber cómo* integrar las dos.