



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

Análisis Crítico sobre la Imaginación y una Propuesta sobre la Interconducta Aparente

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A

Mario Carlos Pérez Vázquez

Director: Dr. Claudio Antonio Carpio Ramírez
Dictaminadores: Dr. Alejandro Tomasini Bassols
Dr. Francisco Javier Aguilar Guevara



Los Reyes Iztacala, Edo de México, junio 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En aquello que no conoces descansa el poder para crear lo inimaginable.

Agradecimientos

A mi maestro, el Dr. Alejandro Tomasini Bassols. Quien, sin conocerme, escuchó mis ideas, me recomendó libros y me orientó. Creo que esta tesis hubiera resultado completamente ininteligible e indefendible sin sus observaciones. El tiempo que le dedica a mis textos es invaluable. Gracias. Que Dios lo bendiga a usted y a los suyos y que le multiplique todo lo que da.

A mi estimado profesor, el Dr. Claudio Carpio. Por ser mi director de tesis, por confiar en el proyecto y por compartirnos de su conocimiento. Me motivó de una manera específica; ahora pretendo un día poder seguirle el ritmo en una conversación sobre psicología. Es un honor tenerlo como maestro. Gracias.

† Al Dr. Daniel García. Porque sin usted yo no hubiera podido alcanzar el objetivo de este proyecto, y hablo muy en serio. También por enseñarme cómo trabaja un psicólogo kantoriano. Le envió mis sentimientos más elevados, mi gratitud y muchas bendiciones en dónde sea que se encuentre, aunque bien sé que usted no necesita nada mundano. Gracias.

Al Dr. Francisco Aguilar. Por aceptar ser mi asesor y por, durante su estancia en la FESI, darme clases sobre diversos temas de interés. Definitivamente me influenció para bien.

Al estimado profesor César Canales. Creo que es un gran tutor académico, pocas personas se interesan genuinamente por el progreso de otros. Gracias por su orientación.

Al apreciado colega, el Dr. Alejandro León. Por ser la primera persona que me habló acerca de Wittgenstein, Tomasini, Ryle, Kantor y Ribes. Me conflictuó horriblemente porque en primer semestre de la carrera yo era el más dualista, pero gracias a sus argumentos me puse a investigar.

A Giovanni Lara (GMLR) y a René Rincón (RRR). Los culpo por incitarme a elegir este tema de tesis. Gracias por no dudar de mí en las situaciones complicadas y por, durante mi proceso creativo, siempre tener argumentos interesantes. Gracias René, por tus observaciones sobre mi “propuesta” final. Creo que no subsané nuestras inconformidades sobre la interconducta aparente, pero en cuanto aprenda más, si es que tengo la capacidad,

procuraré hacerlo. De corazón deseo que crezcan como investigadores, pero deseo aún más que crezcan como seres humanos y que sus vidas estén repletas de bendiciones y abundancia. Gracias.

A la Dra. María de Lourdes Rodríguez. Gracias por mostrarme una manera más refinada de ver el interconductismo y a los interconductistas. Siempre aprendo todo lo que puedo de usted.

A Verónica Flores. Gracias por ser mi amiga, por alentarme a tolerar a las personas, las situaciones difíciles durante la carrera y por los pasteles de chocolate (todas nuestras pláticas son pura catarsis y perritos).

A mi mamá Josefina y a don Abelito por procurarme y por decir “está bien hijo, suena interesante” cuando les intentaba explicar mis avances. Les debo todo, se merecen el cielo.

A Miriam Pérez por siempre escuchar mis ideas, por motivarme todo el tiempo y por repetirme “tranquilo, todo está saliendo bien” (ciertamente todo ha salido bien, tienes razón). Porque te amas, por ser tú.

A mi papá Pancho, mi mamá Lulú, mi mamá Gely, mi mamá Julia, mi brother, Ángel y Leo. Gracias por estar.

A mi profesor de filosofía del CCH, mi amigo José Ángel. Porque probablemente sin su ayuda y sus sabios consejos yo no hubiera afrontado mis problemas autoimpuestos de la manera más sana posible. No cualquiera hace “filosofía de la vida” como usted.

A la profesora de inglés del CCH, Luz María. Gracias por escuchar mi situación y ayudarme a pasar mi última materia. Sólo nos conocemos de ese día, pero recuerdo que me pidió llevarle mi título cuando lo tuviera... Gracias por confiar en mí, siempre la he tenido presente.

En estos momentos sólo siento gratitud hacia la vida. Gracias a todos, gracias a Dios.

Dedicatorias

Investigación dedicada a Dios. Gracias por la existencia misma, por permitirme ser parte de tu maravillosa creación y por los valiosos dones que me has dado. Bendice a mis amados hermanos estudiantes, con amor y humildad te lo pido.

A mi mamá estrellita... En el cielo brillarás ♪.

A mi mamá Chepita. Mi gran guerrera Marijo, a ti te dedico toda la luz de mi corazón. ¡Lo logramos! Teamoteamoteamoteamo.

A Gerardo Daniel, gracias por estar con nosotros, eres fundamental en mi vida, tío. Te amo

A don Abelito, que bueno que llegó a nuestras vidas, lo amamos mucho.

A Mily, eres mi mejor amiga, gracias por existir. Te amo.

A mi tío Alonsito, la familia es lo más valioso que uno puede tener en la vida.

A mi perrito Orión... fuiste el mejor perrito de todos, ojalá te hubieras quedado más tiempo.

Me duele el pecho de tanto amor, gracias por todo.

Mensaje del autor

¿Por qué dedicar una investigación de este tipo en torno a la imaginación? Porque, más allá de los misterios que puede acarrear consigo el tópico, su utilidad en la vida cotidiana es especialmente importante. Desde el inicio del trabajo estuve persiguiendo la idea de que sería sumamente útil desarrollar ciertas estrategias para entrenar la imaginación; y aún no las desarrollo, porque esa es una idea del tipo metodológica, y este trabajo es teórico. Pero creo que me aproximo. Esto porque creo que la imaginación tiene relación con una inmensa variedad de descubrimientos científicos, inventos, creaciones artísticas, etc. Creo que tiene relación con la musa que susurraba las más bellas palabras al oído del sabio Virgilio. También creo que se relaciona con todos los experimentos mentales del inadaptable Einstein. Quizá es la causante de que, durante la peste bubónica, Newton voluntariamente, con una idea en mente, se insertara una aguja en su ojo. Etude Op. 25 No. 5 no surgió de la nada; imagina lo que Chopin sentía mientras la componía. El arquitecto que diseña planos y supervisa las obras usa todo el tiempo el juego de lenguaje de la imaginación. Todos estos ejemplos despertaron mi interés sobre el tópico, y los tuve presentes durante toda la creación de mi proyecto.

Esta tesis lidia con pseudoproblemas de filosofía disfrazados de problemas de psicología. Y pretende mostrar que estos pseudoproblemas, adoptados por los psicólogos mismos, son el resultado de profundas incomprensiones conceptuales. La primera parte de este trabajo se puede resumir en las siguientes palabras: los conceptos psicológicos no designan cosas: entidades, áreas del cerebro, imágenes mentales, etcétera; la palabra ‘imaginación’ no tiene un referente. La segunda parte de la tesis me parece complicada de resumir, pero parcialmente diré que las siguientes palabras la representan: la interconducta aparente no es la imaginación, pese a que se construyó sobre esta; la primera es un evento natural que sólo los interconductistas pueden “ver”, la segunda se corresponde con cualquier hablante del lenguaje natural. La interconducta aparente le puede ser útil a los psicólogos naturalistas para interpretar, verificar y manipular la realidad.

Cuando terminé las “observaciones wittgensteinianas en torno a la imaginación”, me pareció que casi la mitad de mi tesis estaba de sobra, que el resultado pudo haber sido el mismo sin la “historia de las ideas”. Pero también pensé que mis argumentos centrales tenían sustento. Cuando terminé las observaciones wittgensteinianas, no encontré qué más decir al

respecto, me pareció que todo estaba claro. Cuando teorice sobre la interconducta aparente, tuve especial cuidado en no “psicologizar” las observaciones wittgensteinianas; es algo que noto que suelen hacer varios de mis colegas y doctores. Y sobre la teorización de la interconducta aparente, pienso que hay muchas cosas pendientes, pero que se irán desarrollando conforme yo me desarrolle como investigador.

Yo nunca pretendí aclarar el tópico de la imaginación “de una vez por todas”. Además de sonar pretencioso, yo sabía que lo máximo que podía hacer era aclararme mis propias dudas (eso si lograba formularlas de manera clara). Por eso tampoco quise irme por el camino fácil y hacer una tesis sencilla porque “es un mero trámite”, como dirían algunos de mis compañeros. Yo procuré hacer un trabajo modesto, pero que me hiciera sentir satisfecho. Rápidamente me di cuenta de que mi proyecto no iba a cambiar ni si quiera la manera de pensar de mis colegas más cercanos. Quizá es por esa razón que me emocioné tanto y comencé a escribir esta tesis con la motivación de querer cambiar el mundo y a su gente, pero ahora que la terminé ni siquiera me interesa tener la razón. De hecho, difícilmente puedo identificar una sola idea en este trabajo como completamente mía y, aunque me sometí a largos periodos de profundo y exhaustivo análisis, no me interesa ya reclamar mi autoría de ningún párrafo. No estoy diciendo que plagie o copie algún argumento o idea, sino que la influencia de los autores que sigo y de mis maestros está presente en todo el trabajo. Estaré en paz si al menos pude presentar adecuadamente los temas “básicos”.

Aún tengo muchas dudas, así que este trabajo no fue lo que pudo ser. Estoy consciente de no haber aclarado, incluso para mí, muchos temas, simplemente porque ya estoy exhausto. Espero que otros puedan hacer la labor mejor que yo. Pese a lo que menciono, la verdad es que me siento satisfecho; creo que, por el momento, hice lo que estaba en mis manos.

Índice

Resumen.....	i
Introducción	1

Capítulo 1: HISTORIA DE LAS IDEAS DEL CONCEPTO “IMAGINACIÓN”

1.1. La apropiación de las presuposiciones filosóficas en la psicología.....	11
1.2. La imaginación examinada desde la perspectiva de la filosofía tradicional	18
<i>1.2.1. Platón</i>	18
<i>1.2.2. Aristóteles</i>	28
<i>1.2.3. Santo Tomás de Aquino</i>	40
<i>1.2.4. Descartes</i>	46
1.3. El castigo de Sísifo en psicología	54
1.4. La imaginación examinada desde la perspectiva de la psicología tradicional.....	57
<i>1.4.1. Psicoanálisis</i>	57
<i>1.4.2. Gestalt</i>	67
<i>1.4.3. Conclusiones</i>	75

Capítulo 2: LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN ACCIÓN

2.1. Gilbert Ryle.....	78
2.2. Dos paradigmas del lenguaje: Las filosofías de Ludwig Wittgenstein	85
2.2.1. <i>El Tractatus Logico-Philosophicus: la concepción tradicionalista</i>	87
2.2.1.1. <i>Dos pilares en el Tractatus</i>	89
2.2.1.2. <i>La representación de la realidad</i>	90
2.2.1.3. <i>Proposición, pensamiento y retrato</i>	92
2.2.1.4. <i>Las funciones del lenguaje</i>	93
2.2.1.5. <i>La psicología tradicional y la teoría pictórica</i>	94
2.2.2. <i>Las Investigaciones Filosóficas: la concepción praxiológica</i>	97
2.2.2.1. <i>Las palabras como instrumentos</i>	99
2.2.2.2. <i>Los nombres son como etiquetas</i>	101
2.2.2.3. <i>La perspectiva praxiológica y la psicología tradicional</i>	103
2.3. Algunas nociones wittgensteinianas.....	106
2.3.1. <i>Juegos de lenguaje y Formas de vida</i>	108
2.3.2. <i>Semejanzas de familia</i>	113
2.3.3. <i>Criterio</i>	115
2.3.4. <i>Características del lenguaje psicológico</i>	116
2.4. Examen crítico sobre el concepto “imaginación”	120
2.4.1. <i>Teoría del Procesamiento de Información</i>	120
2.4.2. <i>Crítica de argumentos</i>	124

2.4.3. <i>El planteamiento de Skinner sobre la imaginación</i>	126
2.4.4. <i>Crítica al planteamiento de Skinner</i>	129
2.4.5. <i>Estructurando el punto nodal de la problemática</i>	131
<i>Descripción de los usos del concepto “imaginación”</i>	132
<i>Lo observable y lo privado</i>	135
<i>Descripción versus interpretación</i>	141
<i>Adscripción de conceptos y sus usos en primera persona</i>	146
2.5. <i>Observaciones de Wittgenstein en torno a la imaginación.</i>	150
2.5.1. <i>Las reglas de uso de ‘imaginación’</i>	151
2.5.2. <i>La imaginación: lo diferente de las sensaciones</i>	154
2.5.3. <i>La imaginación: lo común con las sensaciones</i>	156
2.5.4. <i>Mi voluntad de imaginar</i>	159
2.5.5. <i>La imaginación y la irrefutable primera persona</i>	161
2.5.6. <i>Lo inimaginable</i>	162
2.5.7. <i>Un mundo sin imaginación</i>	166
2.5.8. <i>Síntesis y conclusiones</i>	168
2.6. <i>Experimentos mentales</i>	169
2.6.1. <i>Tercera persona</i>	170
2.6.2. <i>Primera persona</i>	175

Capítulo 3: LA IMAGINACIÓN EXAMINADA DESDE EL INTERCONDUCTISMO

3.1. ¿Por qué una propuesta desde el Interconductismo?.....	183
3.1.1. <i>La psicología interconductista</i>	185
3.1.2. <i>El modelo de campo</i>	187
3.1.3. <i>La taxonomía funcional de la conducta</i>	190
3.1.4. <i>El desarrollo psicológico según el interconductismo</i>	194
3.2. Aproximaciones interconductuales en torno a la imaginación	198
3.2.1. <i>Kantor y Smith: la interconducta de imaginar</i>	198
3.2.2. <i>Emilio Ribes: la imaginación: “fábrica” de percepciones internalizadas</i>	202
3.3. Imaginar y conducta: una propuesta interconductual de imaginar.....	205
3.3.1. <i>Modus operandi</i>	206
3.3.2. <i>La importancia de la imaginación para la Psicología Interconductual</i>	210
3.3.3. <i>Premisas definitorias</i>	213
3.3.4. <i>La definición</i>	214
3.3.5. <i>Cláusula definitoria de la interconducta aparente</i>	215
3.3.6. <i>El esquema de la interconducta aparente</i>	217
3.3.7. <i>Hipótesis que tienen que ser puestas a prueba experimental</i>	218
4. CONCLUSIONES	223
<i>Referencias</i>	227

Resumen

La presente investigación se compone de tres análisis diferentes, a saber, un análisis histórico-conceptual acerca de la imaginación, un análisis Gramatical del concepto “imaginación” y un Análisis Funcional de la interconducta aparente. Éste último como una propuesta de entender y de interpretar, desde la perspectiva del interconductismo, lo que funcionalmente las personas hacen cuando decimos que imaginan.

Se sostiene que el concepto de imaginación ha sido tomado de su contexto original y se ha usado en prácticas sociales con las que no corresponde. Una de estas es la psicología tradicional, la cual comparte las mismas presuposiciones de gramática superficial de la filosofía tradicional. Estas profundas incomprensiones conceptuales se generan por no distinguir entre preguntas filosóficas y preguntas científicas, por no distinguir entre lenguaje natural y lenguaje técnico en la psicología, pero principalmente por influencia de la gramática superficial. Por ello, no tiene sentido abordar y estudiar en psicología el concepto “imaginación”. Por esa razón se intentó efectuar un análisis Gramatical del concepto y, empleando la terminología del interconductismo, lo que se presenta es una propuesta de la *interconducta aparente*.

Así, pues, se propone el concepto de *interconducta aparente* como integrado a la teoría del desarrollo del interconductismo. Dicho comportamiento se observa en contingencias cerradas y abiertas, en la conducta denominada por Varela y Ribes (2002) inteligente, rutinaria y deficiente. El *comportamiento aparente* se define como la interacción entre el organismo y objetos estímulo en la que el segmento de respuesta está controlado por criterios de ajuste que controlan una interacción aparente.

Se concluye que este concepto no recupera la “esencia” de la palabra ‘imaginación’ y que este último no comparte todas las características que lo identifican con este nuevo concepto. No obstante, esta nueva orientación conceptual es legítima, porque ahora el término acarrea aplicaciones que la palabra del lenguaje natural no tiene y, por lo tanto, al ser parte del lenguaje del interconductismo, puede ser útil para brindar nuevas explicaciones interconductuales y manipular la realidad.

INTRODUCCIÓN

¿Hay en el mundo algo tan inimaginable, tan complejo, que ningún ser humano sea capaz de imaginar? Este difícil problema, que *prima facie* parece ser de orden empírico, es en realidad una de las preguntas más desorientadoras que cabe plantear. Porque, meditemos al respecto, ¿cuál es la manera correcta de hacer frente a ésta interesante cuestión? Eso lo sabremos una vez que identifiquemos el orden del problema. Para ello preguntémonos, ¿la cuestión planteada es un problema de orden filosófico o científico? Por un lado, precipitadamente, podemos considerar que el problema es de carácter científico y que, por ende, daremos con su respuesta a través de la investigación empírica; lo que significa que creemos que el problema es genuino. Pero ¿cuáles son nuestros criterios para distinguir entre un problema científico y un filosófico? Esta pregunta es importante ya que, en la investigación científica, ciertamente, podemos confundir problemas reales con problemas aparentes de una manera similar a cuando víctimas de una ilusión óptica creemos que la mitad de una vara sumergida en el río realmente está torcida. Lo que es el caso es que a veces los científicos que carecen de criterios de distinción entre problemas de distinto orden, al enfrentarse a un problema no saben a qué disciplina pertenece e intentan, por ejemplo, responder a enigmas de orden filosófico (estos a veces disfrazados de problemas genuinos) a través del método científico. También es el caso que a veces los científicos realmente creen que los problemas filosóficos se pueden responder a través de la investigación empírica. Por el contrario, también hay quien piensa que los problemas filosóficos se tienen que responder por medio de la misma especulación filosófica. Por último, también hay quien cree que nuestro problema planteado es de carácter científico, es decir, es de orden empírico, pero que es tan complejo para la ciencia que sólo la especulación filosófica, que rebasa los límites de la ciencia, dará cuenta de éste. Porque la filosofía llega allá a donde la ciencia no puede llegar, suelen pensar. Por ejemplo, retomando nuestra pregunta inicial, ciertamente se puede pensar que ese algo, a pesar de ser inimaginable, existe y es tan complejo que la imaginación humana no puede abarcarlo. De ahí puede seguir la idea de que las cosas inimaginables son radicalmente diferentes de las cosas imaginables. Luego, por ende, podríamos aseverar que la inimaginabilidad radica en la naturaleza de la cosa inimaginable y no en la capacidad mental, cognitiva o psicológica de quien intenta imaginar esa cosa, ya que nadie la puede

imaginar. La gramática puede inducirnos a pensar que como “inimaginabilidad” es un sustantivo, entonces, tiene sustancia, la cual está en algún lugar de las cosas que comparten esta cualidad. Y quizá intentemos desarrollar toda una investigación enfocada en encontrar la inimaginabilidad en el cerebro o en cualquier otro lugar, puesto que la historia de la filosofía nos muestra que los investigadores tendemos a buscar o construir una “cosa” que corresponda con la palabra empleada, en este caso “inimaginabilidad”. No obstante, también hay otra clase de investigadores, una minoría que considera que los problemas filosóficos no se pueden responder por medio del método científico; nunca podremos acceder al mundo de las Ideas, por ejemplo, a través de la investigación científica. También sostienen que los problemas científicos no se pueden resolver con las tesis filosóficas; la cura del cáncer jamás será descubierta a través de especulaciones filosóficas. Y sobre todo sostienen que, y esto es importante decirlo, irónicamente los mismos problemas filosóficos tampoco se resuelven con las tesis propias de la filosofía. El presente proyecto pretende ser parte de este último gremio de investigaciones. En los siguientes párrafos procuraré desarrollar de estos argumentos e intentaré desarrollarlos.

Como correctamente el lector ya habrá intuido, la primera problemática que quiero resaltar es que, en la psicología, muchas veces los investigadores no distinguen entre un problema filosófico y un problema científico. Durante la investigación muchas veces estos teóricos, sin siquiera darse cuenta, se ven construyendo una variedad de tesis filosóficas que generan confusiones en lugar de esclarecer o resolver los problemas de su disciplina. Y, sin lugar a dudas, la problemática se torna completamente oscura cuando notamos que, a diferencia de los problemas científicos, los problemas filosóficos que construyen no tienen solución.

Un problema no adquiere la cualidad de insoluble por su grado de complejidad. Mucha o poca complejidad no determina su solución o disolución; un problema insoluble no es problema genuino. Procuremos desarrollar este argumento. Decimos que Zenón tiene un problema porque se rompió la pierna en medio del bosque y no puede regresar a la ciudad, por ejemplo. Es un problema para Zenón porque dada la situación en la que se encuentra es muy difícil que él lo solucione, ya que tiene todas las posibilidades en su contra. Aquí ‘problema’ es lo equivalente de apuro o complicación, ya que él está en una situación quizá

inesperada y difícil de resolver. También decimos cosas como ‘Noam tiene problemas de comprensión’. Lo que con esto queremos decir es más o menos lo equivalente de ‘Noam no aprende con la misma velocidad con la que las demás personas aprenden’ o ‘Noam no se comporta como normalmente se comportan las personas de su edad’. En todo caso entendemos que a Noam se le dificulta aprender lo que a la norma de su población se le facilita. También decimos de Watson que tiene problemas económicos. Lo que queremos decir es que Watson no tiene suficiente dinero para siquiera pagar sus impuestos. Aquí la palabra ‘problema’ está emparentada con la palabra ‘dificultad’: ‘Watson tiene dificultades económicas’. Adicionalmente, solemos decir que la computadora de la oficina tiene un problema desde que alguien le borró la carpeta system 32. Dicho en otras palabras, la computadora no funciona como normalmente lo hace. Con la oración ‘el niño tiene problemas de conducta’ queremos decir, verbigracia, que ese niño no se comporta adecuadamente, que molesta a sus compañeros de clase, que dice groserías, que golpea a los demás niños, etc. Es decir, su comportamiento es indebido y eso genera conflictos en el aula. Y, por último, también se suele decir ‘los problemas matemáticos son sumamente apasionantes’, aquí ‘problema’ significa complejidad, complicación, etcétera, etcétera. Como podemos observar, la palabra ‘problema’ generalmente apunta a dificultades, impedimentos, complejidades, conflictos, contrariedades para cumplir cierto objetivo, a veces, y suele relacionarse con consecuencias negativas. Es importante resaltar que una de las principales características de un problema es que, en principio, tiene solución, es decir, de uno u otro modo se puede resolver. Zenón puede llamar con su celular al 911 para pedir ayuda, Noam puede ir a clases de regularización, Watson puede pedir un préstamo con bajos intereses, se puede reinstalar el sistema operativo de la computadora, el niño malcriado se puede exponer a un programa de modificación de la conducta, etc. Todos estos son problemas genuinos, en esto son similares que los problemas científicos. Además, estos últimos se dan en un contexto teórico determinado, siempre presuponen conocimiento, son problemas precisos, etcétera. En cambio, hay otro tipo de perplejidades a las que también se les suele llamar “problemas”. Estos están completamente alejados de las prácticas humanas ya que su planteamiento o posible solución no altera nada en la vida de las personas. Nos referimos a los problemas filosóficos, los cuales se caracterizan porque parecen genuinos, *prima facie* son muy interesantes, pero, y esto es importante, no se pueden resolver (Tomasini, 2014). Además de

a los filósofos ¿a quién más le complica la vida no saber cuál es el conocimiento más elevado para un ser humano, si existen los universales o si realmente uno existe porque piensa? Honestamente no me imagino a una persona con complicaciones prácticas en su vida por el problema filosófico de, verbigracia, si dos objetos que solemos llamar ‘silla’ comparten la misma esencia o sólo son una silla en potencia y no comparten ninguna esencia de la silla. No me imagino que una fábrica de sillas tenga dificultades o complicaciones en su producción por culpa de este dilema filosófico. No me imagino a uno de los clientes presentando la queja de que el objeto que compró no es una silla porque la usó para golpear a una persona en lugar de para sentarse y, por lo tanto, no tiene la esencia de las sillas. Un problema real con una fábrica de sillas puede ser que esté perdiendo muchos clientes porque sus sillas están saliendo defectuosas, que tengan una mala publicidad, etc. Del mismo modo, el problema de la inimaginabilidad planteado inicialmente no altera, siquiera, el precio de las cosas inimaginables. Dicho de otro modo, el problema de la inimaginabilidad planteado inicialmente es de orden filosófico porque no tiene relación alguna con las prácticas humanas.

Con esto en mente ya comenzamos a entender, yo creo, por qué al inicio mencionamos que el problema de la inimaginabilidad es en realidad una pregunta desorientadora. En principio porque parece ser un problema genuino. Por tanto, nos puede inducir a, con la intención de resolverlo, tratarlo como un problema genuino, esto es, como un problema científico. Pero darle ese tratamiento sólo ocasionará que nos confundamos más, ya que ese “problema”, en realidad, es de orden filosófico. Los, así llamados, “problemas” filosóficos son cuestiones de orden conceptual y de entendimiento (Wittgenstein, 2014) tal como lo es el tema de la inimaginabilidad. Que al no tener solución y al no tener ninguna relación con la praxis, pierden su cualidad de problema, por muy enigmáticos y misteriosos que puedan ser no son más que aparentes problemas. Ya podemos, entonces, determinar que la cuestión sobre lo inimaginable es, en realidad, un pseudoproblema que, en vez de tener solución, tiene disolución. Y que no se puede responder del mismo modo en el que se responde, por ejemplo, la pregunta ‘¿la vacuna contra el COVID- 19 es efectiva?’. Ya que ésta pregunta se integra en una estructura de conocimiento, en un cierto marco conceptual y se responde *a posteriori*; la vacuna se tiene que poner a prueba en muchos ensayos y sujetos experimentales.

Un pseudoproblema nos lleva en la dirección de la filosofía, si un científico adopta un pseudoproblema terminará haciendo filosofía encubierta. En estas investigaciones encontraremos varias teorías psicológicas que ilustran esto a la perfección. Veremos a varios psicólogos planteando preguntas filosóficas acerca de la imaginación, también los veremos recuperando preguntas filosóficas sobre la imaginación e intentando responderlas desde el ámbito psicológico. Por mi parte, lo primero que pretendo demostrar es que no se puede responder a los enigmas filosóficos de la imaginación con, por ejemplo, la teoría más reciente de la imaginación. Porque la filosofía y la psicología son prácticas sociales completamente diferentes. Es como si se intentara ganar una partida de ajedrez con las reglas de las damas chinas; al final no se estaría jugando nada. Cabe aclarar que el tema de la imaginación no es un caso particular, ya que lo mismo sucede con el pensamiento, los sueños, la memoria, etcétera. De hecho, como también se observará en estas investigaciones, la psicología poco a poco se ha apropiado de una inmensa variedad de “problemas” que la filosofía ha intentado resolver durante siglos. Y con ello los psicólogos, quizá sin siquiera notarlo, también se apropiaron de muchas presuposiciones filosóficas. Huelga decir que la psicología es una disciplina que pretende trabajar con problemas genuinos, esto es, con cuestiones de orden empírico, la psicología tendría que plantearse preguntas diferentes, por ejemplo, ¿qué condiciones promueven el aprendizaje? ¿Qué tipo de contingencias promueven el comportamiento creativo? ¿Cómo se adquiere una habilidad?, etcétera. Estos problemas se pueden resolver a través de experimentos. La importancia de emplear la maquinaria de la filosofía del lenguaje reside en que nos permite disolver los pseudoproblemas por medio de ejercicios de esclarecimiento conceptual. ¿En qué consisten estos ejercicios? Parcialmente diremos que en construir situaciones hipotéticas en las que solemos usar, en este caso, la palabra ‘imaginación’, en identificar su utilidad en la vida humana, etc.

A continuación, intentaré esbozar un punto de vista, inspirado en la filosofía de Wittgenstein, acerca de por qué los investigadores suelen confundir los problemas genuinos con pseudoproblemas. Con la convicción de quien predica una ley, me atrevo a decir que intentar responder a preguntas filosóficas desde cualquier plataforma conceptual, marco teórico o práctica científica, desembocará en la creación de confusiones conceptuales promovidas por la gramática escolar. A estas confusiones las podemos llamar “ilusiones

gramaticales” o, como mis maestros les suelen llamar, enredos conceptuales. Los cuales son el resultado del uso del lenguaje deslindado de la acción humana. Son intentos de responder dudas genuinas que desembocan en tesis o problemas espurios, los cuales llamamos pseudoproblemas. Y lo peor que se puede hacer es tratarlos como problemas genuinos. Estos enredos surgen por incomprendiones en el lenguaje, es decir, se crean cuando, reflexiva o irreflexivamente, los conceptos se usan sin conexión alguna con sus prácticas sociales correspondientes. Esto sucede cuando se cree, a manera de *dictum filosófico*, que cada palabra designa un objeto y que este objeto es su significado (Wittgenstein, 1960). Esta incomprensión del lenguaje hace que se piense que, por ejemplo, el concepto “inteligencia” siempre hace referencia a algo (i.e. un área del cerebro, una parte del cuerpo, un objeto). Y, por ende, que tiene el mismo significado en una conversación entre usuarios del lenguaje natural que en un debate entre psicólogos tradicionales que emplean lenguaje técnico. Ya que, se puede pensar, ambos están hablando de lo mismo, de ese algo que es LA inteligencia. De tal modo que, aparentemente, con la afirmación ‘el bebé es muy inteligente’ se entiende lo mismo en ambos contextos, porque como en ambos contextos se usa el concepto de inteligente se cree que este refiere a lo mismo (esa entidad, ese proceso, esa área del cerebro, etc.), pero esto no es así. En este escrito se encontrarán algunas teorías que sirven para ejemplificar dicha situación y, a la par, también se encontrarán elucidaciones respecto al mal uso de los conceptos, en específico del concepto de imaginación.

En ocasiones los científicos, al igual que muchos filósofos, intentan responder a preguntas planteadas de teorías elaboradas sobre los dictados de la *gramática superficial*. Es decir, de la estricta aplicación de la estructura gramatical; sujeto, verbo y predicado. A manera de ilustración, consideremos la oración ‘me imaginé una utopía’. Si la interpretamos de acuerdo con las reglas gramaticales podemos especular cosas como las siguientes: “¿lo que quiero decir es que se me presentó alguna clase de imagen mental por la cabeza? ¿Y si esto es así, entonces esa imagen es alguna clase de objeto mental? Por otro lado, si usamos la oración ‘él se imaginó x cosa’ para describir la conducta de alguien, podemos pensar que cuando yo digo ‘yo me imaginé x cosa’ estoy autodescribiendo mi conducta”. Ciertamente podemos pensarlo, pero si observamos la oración de acuerdo con la *gramática en profundidad*, esto es, si observamos el sentido que la oración y sus componentes, es decir,

sus palabras adquieren en determinado contexto, si identificamos sus diversas utilidades en la praxis, notaremos que lo que con esa oración se quiere decir es, por ejemplo, ‘tenía esperanzas sobre el nuevo presidente’ o ‘supuse que tal situación sucedería’, etc. Siendo víctimas de la gramática se puede pensar que el sujeto en la oración nos remite a algo, porque “cuando hablo siempre hablo de algo”, se puede pensar. Sumado a esto, se puede especular lo siguiente: “no puedo decir que el cuerpo de, por ejemplo, María, es el que imagina porque eso no tiene mucho sentido. Pero ‘imaginación’, al ser un sujeto gramatical, necesariamente tiene una referencia, así que lo que haré en mi investigación será buscar su referencia”. Las implicaciones negativas de las investigaciones de las personas que se dejan llevar por la gramática son casi por definición inevitables. Ya que, en principio, las preguntas que estos científicos intentan responder son preguntas filosóficas en el sentido de que son de la clase “¿qué es x ?” (Tomasini, 2014), *eg.*, ¿qué es lo bello?, ¿qué es la imaginación?, ¿qué es la inteligencia?, etc. Estas son preguntas tramposas porque se pueden responder de diversas maneras, y probablemente las respuestas serán referencialistas. Es decir, que giran en torno a la idea de que el significado de las palabras es el objeto que éstas designan (Tomasini, 2014). Por ejemplo, de la pregunta ¿qué es una puerta? yo puedo responder señalando una puerta mientras digo ‘esta es una puerta’; el significado de la palabra ‘tigre’ es el tigre al que se hace referencia (lo señalo), el significado de la palabra ‘pluma’ es la pluma que señalo y el significado de ‘Josefina’ es la persona que tiene ese nombre, etcétera, etcétera; sin embargo, hay palabras que no se pueden tratar de esa manera, por ejemplo, ‘tiempo’, ‘emoción’ e ‘imaginación’. Porque podemos preguntarnos: ¿cuál es su referencia?, ¿qué señalo o hacia dónde?, ¿si no pueden ser señaladas es porque carecen de significado?, ¿si carecen de significado carecen de existencia?, etc. Esta clase de preguntas, como dice Wittgenstein, nos causan un calambre mental, nosotros sentimos que no podemos apuntar a nada, por lo que buscamos una “cosa” que sea el referente de la palabra, viéndonos orillados a postular entidades. Este punto se desarrollará más adelante. Dicho sea de paso, lo apropiado en estas situaciones es aplicar la metodología wittgensteiniana para analizar los usos de estos conceptos. Al cambiar la pregunta ¿qué es x ? por preguntas como ¿cómo usamos el concepto x ?, ¿en qué situaciones?, ¿para qué me sirve su aplicación?, ¿cuál es la importancia de x en nuestras vidas? Responder a estas preguntas es responder a la pregunta que originalmente nos inquietaba.

En la psicología tradicional el concepto “imaginación” ha sido estudiado desde una perspectiva referencialista. En su mayoría, como ya mencionamos, no son preguntas científicas las que se hacen sino más bien filosóficas, pero a las cuales se intenta responder desde la ciencia. No porque estas tengan un alto grado de complejidad, sino porque los científicos las formulan en el lenguaje natural y por lo tanto sometándose a los dictados de la *gramática superficial*. Pero en realidad, más que intentar responderlas lo que hay que hacer es desecharlas. Por otro lado, intentar conocer el significado de las palabras a través de las definiciones de diccionario sigue siendo una postura referencialista del lenguaje porque el significado de las palabras no es regido por definiciones en aislado, sino por un *principio contextual*, tal como lo denominó Frege (1972) en su obra *The Foundations of Arithmetic*. En dicho principio Frege nos explica que las palabras tienen significado sólo en oraciones, así, de la oración ‘el perro está ladrando’ la palabra ‘perro’ funciona para referir una entidad. En cambio, en la oración ‘Orión es un perro’ la palabra ‘perro’ funciona para describir una propiedad de Orión. A manera de ilustración, y con la intención de introducir nuestro tema de interés, supongamos que empleamos la definición del concepto de imaginación del *Diccionario de la Lengua Española* de la *Real Academia Española* (vigésima tercera edición, 2014): Se nos dice lo siguiente: ‘imaginación’ es facultad del alma que representa las imágenes reales o ideales, e “imagen” es “Figura, representación, semejanza y apariencia de algo” según el mismo diccionario. Si nos apegamos a esta definición, entonces, la ‘imaginación’ es la facultad del alma que representa representaciones, figuras, semejanzas y apariencias de algo real o ideal, y eso no parece tener mucho sentido. Porque si ‘imagen’ es definida como representaciones e ‘imaginación’ como la facultad del alma que representa las imágenes, resulta un absurdo afirmar que hay algo que represente representaciones, y eso es como hablar del “acto de actuar” y cosas por el estilo. Porque no se está diciendo algo en concreto y se puede advertir la falacia del *Circulus in probando*. Esta falacia consiste en probar A por medio de B, y B por medio de A. O sea, “pruebo” en círculo. Un ejemplo del razonamiento circular es el siguiente: si Leonardo da Vinci escribía al revés, entonces Leonardo da Vinci tenía una gran imaginación. Si Leonardo da Vinci tenía una gran imaginación, entonces inventaba cosas. Si Leonardo da Vinci inventaba cosas, entonces Leonardo da Vinci escribía al revés. Conclusión: Leonardo da Vinci escribía al revés, como queda demostrado.

Frente a este esquema de confusiones conceptuales en la psicología surgió la perspectiva de la psicología interconductual, la cual ha procurado tomar una ruta radicalmente diferente. Una de las características de este enfoque es, por consecuencia de la teoría misma, el rechazo del paradigma referencialista del lenguaje. Es una construcción relativamente novedosa y, por lo tanto, con una variedad de temas potenciales novedosos y poco desarrollados, especialmente en su metodología. Claro que hay mucho que trabajar, por lo que es comprensible su falta de desarrollo en diversos temas y en especial en el tópico de la imaginación. Ribes (1990), uno de los psicólogos más influyentes del interconductismo en Latinoamérica, abordó el tema de nuestro interés, él mencionó que imaginar es actuar “como si” y definió el concepto como “... actuar de cierta manera que no corresponde a las circunstancias que definen los objetos y personas presentes por sí mismos...”. (p. 72). Pero, de acuerdo con esa definición, imaginar y decir algo falso es lo mismo. Y no responde, desde el interconductismo, a la pregunta “¿qué es lo que funcionalmente los organismos hacen cuando decimos que están imaginando?” Esta es una de las preguntas que pretendemos responder en esta investigación.

Estas investigaciones se componen de tres clases de análisis que, si bien me permiten llegar a un fin, arrojan resultados diferentes. Se conforman de un análisis histórico-conceptual, un análisis Gramatical y un Análisis Funcional de la Conducta. Cada análisis está elaborado sobre la base del anterior, así el análisis histórico-conceptual nos permitirá conocer los diversos usos que, a través de la historia, se han hecho del concepto de imaginación. A través de una cuidadosa selección de teorías se intentó esbozar una pequeña parte de los planteamientos de importantes pensadores en la filosofía como lo es Platón, Aristóteles y Descartes. Y en la psicología como lo es Freud, Kantor y Skinner, entre otros. Lo que nos permitió recuperar sus presuposiciones y observar que la mayoría de las teorías comparten una variedad de confusiones conceptuales. Así que, simultáneamente, para poder hacerles frente intenté valerme del aparataje wittgensteiniano, procurando hacer de las nociones wittgensteinianas *juegos de lenguaje*, *formas de vida*, *semejanzas de familia* y *criterios* mis instrumentos de esclarecimiento del concepto “imaginación”. Dicho de otro modo, con la idea de presentar una propuesta sobre la imaginación libre de enredos conceptuales, intenté elaborar ejercicios de esclarecimiento conceptual de “imaginación”. Lo cual me permitió

identificar los rasgos característicos del lenguaje de la imaginación, esto para después poder elaborar un concepto interconductual de la imaginación sobre la base de la palabra del lenguaje natural 'imaginación'.

1. HISTORIA DE LAS IDEAS DEL CONCEPTO “IMAGINACIÓN”

1.1. La apropiación de las presuposiciones filosóficas en la psicología

Todas las ciencias tienen su dominio propio, de no ser así no podrían si quiera llevar a cabo un experimento simple. La psicología, entendida como ciencia natural, tiene su propio dominio, el cual comprende las respuestas que los organismos psicológicos, como los individuos humanos y animales, realizan cuando se adaptan a los diversos objetos estimulantes que los rodean (Kantor, 1985). La psicología científica no abarca ni el dominio de la biología ni el de la física, por ejemplo. No obstante, hay una variedad de disciplinas completamente diferentes, algunas de ellas también son llamadas “psicología”, que también dicen dar respuestas sobre “lo psicológico” (eg., psicología cognitivo conductual, psicología de la Gestalt, psicología humanista, psicofisiología, neuropsicología, sociopsicología, psicobiología, psicofilosofía, etcétera, etcétera) cuyo dominio es ambiguo y, por ende, no las define. Esto sucede porque los investigadores adoptan los supuestos y los problemas de otras disciplinas para poder teorizar, como en este caso, de la física y la biología. Así mismo también adoptan presuposiciones filosóficas, haciendo suyos muchos problemas filosóficos. Intuitivamente podemos notar que hay algo que no hace sentido con la idea de psicologizar la biología, la fisiología o la filosofía. Mi interpretación es que el hecho de que las demás psicologías carezcan de un dominio propio no es mera cuestión de gusto, coincidencia o de simples confusiones. Sino que hay un trasfondo mucho más profundo, a saber, que estos psicólogos, implícitamente, operan bajo el paradigma referencialista del lenguaje, el cual, por cierto, está presente en sus teorías al buscar la referencia de cada concepto psicológico, por ejemplo, al sostener que el pensamiento es un área del cerebro, que la imaginación es la facultad que representa imágenes mentales y que está en la mente, por mencionar un poco. Según el paradigma referencialista del lenguaje, el significado de los conceptos no tiene relación con el contexto, con la praxis, sino que basta con que su significado sea un objeto denotado. Lo cual acarrea incoherencias teóricas e incluso metodológicas. Es decir, estos psicólogos al ser referencialistas pierden de vista el hecho de que los conceptos psicológicos no refieren a algo, ni a una entidad, ni a un área del cerebro ni a un proceso mental o cognoscitivo. Al ser referencialistas presuponen que cada concepto psicológico tiene una

referencia, así que la buscan en sus investigaciones, la señalan y al hacerlo adoptan principios biológicos, físicos o fisiológicos “porque es lo más obvio que la referencia de los conceptos sea una parte del cuerpo”, pero también hay quien no “encuentra” su referencia en la materia, en la cabeza de los seres, y se ve en la necesidad de postular una entidad para que funja como referencia, *e.g.*, una mente, psique, alma, etc. Y como buscar una referencia es un pecado capital, digamos, de los filósofos, pues, decimos que los psicólogos adoptan sobre todo varias presuposiciones filosóficas. Así es como pierden de vista completamente el dominio de la psicología.

Estas “psicologías” bien podrían encontrarse en una *tierra de nadie*, en el siguiente sentido: “todo conocimiento definido pertenece a la ciencia... y todo dogma, en cuanto sobrepasa el conocimiento determinado, pertenece a la teología. Pero entre la teología y la ciencia hay una *tierra de nadie*, expuesta a los ataques de ambas partes: esa *tierra de nadie* es la filosofía” (Russell, 1946, p. 20). Es así como Bertrand Russell concibe la filosofía y sus relaciones con la ciencia. Para Russell, la filosofía es una especie de especulación racional que aspira a un conocimiento que no puede dar, pero que, en algún sentido, es importante para la ciencia. La intuición que Russell tenía es que el conocimiento humano es algo real y que la filosofía es el estudio especulativo de los problemas insolubles. Ésta, en términos generales, es la idea paradigmática de filosofía de los filósofos tradicionales. Más adelante profundizaremos en ella. Por otra parte, el alumno y colega del profesor Russell, el Sr. Wittgenstein, tenía una perspectiva radicalmente diferente: él sostenía que los problemas filosóficos no son problemas genuinos, sino que en realidad son pseudoproblemas que tienen que esclarecerse, son enredos conceptuales que, al no tener utilidad práctica en la vida humana, dejan todo completamente igual. Es decir, un filósofo puede resolver el problema de los universales y no pasa absolutamente nada, el mundo sigue igual. De igual manera, estos problemas filosóficos tampoco aportan nada a la ciencia. Por lo que, según el Sr. Wittgenstein, no tiene que haber ninguna tierra de nadie, lo que sostiene implícitamente es que lo que hay son dominios con sus respectivos y visibles linderos. Para él existe el dominio de la física, de la biología, de las matemáticas y de la psicología, por ejemplo. En el que ningún asunto de un respectivo dominio se puede tratar dentro de un lindero ajeno. La razón por la que algunas teorías de la imaginación se encuentran en la tierra de nadie, esto es, en la filosofía convencional, es porque algunos psicólogos piensan que la disciplina psicológica

resolverá los problemas de la filosofía, en este caso de la imaginación (esta es una idea insertada por el referencialismo, ya que para ellos el significado de las palabras son sus referentes, que son los mismos en cualquier contexto teórico o práctico). Pero eso no sólo muestra una marcada incoherencia teórica, sino que además muestra una profunda incomprensión del lenguaje por parte de los psicólogos. Incomprensiones como estas puede haber en todas las disciplinas existentes, por ejemplo, cuando los físicos, a través de sus métodos, intentan responder la ya clásica pregunta filosófica “¿Dios existe?”. Esto es lo equivalente de sostener que un psicólogo puede condicionar el comportamiento de un electrón, y cosas por el estilo. Pero ‘comportamiento’ no tiene el mismo significado en la física que en la psicología, de la misma manera en la que ‘Dios’ no significa lo mismo en ambas disciplinas. Son cosas que simplemente no tiene sentido plantear, pero que aun así algunos investigadores, ya sean científicos o filósofos, aún intentan responder.

Los conceptos de imaginar, imaginación, imaginario provienen del lenguaje natural. Dado que es un concepto, digamos, complejo, los filósofos se interesaron en él y dado que tiene algo que ver con la mente posteriormente fue de interés también para la psicología. Entre ambos tipos de investigadores la *gramática* promovió la enunciación de tesis metafísicas en las teorías de la imaginación, lo que les generó profundas incomprensiones conceptuales. Esto causó que los investigadores no distinguieran entre preguntas científicas y preguntas filosóficas. Lo que ocasionó que se perdiera la distinción entre problemas científicos genuinos y pseudoproblemas filosóficos (de hecho, esa distinción sigue siendo borrosa) (Tomasini, 2014). Es por eso que, en ocasiones, la ciencia intenta responder a preguntas que originalmente se plantearon en la filosofía, sin que los investigadores se percaten de que éstas vienen cargadas de confusiones conceptuales. Las víctimas de la gramática suelen compartir la perspectiva referencialista, esto es, la presuposición o tesis según la cual todos los sustantivos tienen una referencia, que para los psicólogos puede ser alguna clase de entidad o proceso. Pero buscar la supuesta referencia de estos conceptos, es decir, la entidad o proceso, se ha convertido en un impedimento para el progreso de la investigación científica. Porque, como mencionamos, en psicología ningún concepto hace referencia o significa una entidad, proceso o área del cerebro. Intentemos esbozar una explicación por medio de un ejemplo:

Supongamos que hay tantas tierras repartidas en el mundo como prácticas sociales. Y que en un terreno hay un carpintero que tiene las herramientas propias de su profesión, tiene una escuadra, un serrucho, unas escofinas, una sierra de mano, etc., también tiene ordenado su espacio de trabajo, sus mesas, sus diseños y tiene sus propias técnicas de trabajo; el carpintero sabe lijar, barnizar y cepillar la manera, entre otras cosas. En otro terreno está un herrero que, al igual que el carpintero, tiene sus propios instrumentos y materiales: tiene perfiles cuadrados, redondos, trefilados, varillas, tubulares, cromos, cepillos de alambre, etcétera. También sabe leer planos de herrería y tiene sus propias técnicas. En un terreno más alejado tenemos a un psicólogo naturalista que, al igual que los dos personajes anteriores, tiene sus herramientas de trabajo, un aparataje conceptual, quizá una computadora, un lápiz y un cuaderno, su espacio de trabajo es una silla enfrente de la otra, quizá tiene un pequeño laboratorio con pichones. Él no trabaja con objetos inanimados, sino que su objeto de estudio es la interconducción de los organismos, él observa las interacciones de los organismos, las interpreta, verifica sus interpretaciones, manipula la realidad por medio de sus experimentos, etc. En otra tierra hay un físico experimental que, por medio de sus instrumentos científicos y sus aparatos del laboratorio, observa el comportamiento y las propiedades de la materia, tiene sus técnicas, datos y modos de proceder. Y, finalmente, en un terreno aún más lejano hay un filósofo que no trabaja con objetos, personas o animales, sino que tiene una pluma y un cuaderno y trabaja con problemas filosóficos, ideas y conceptos. Ahora, supongamos que el filósofo cree que, a través de sus métodos filosóficos y con su maquinaria conceptual, puede resolver los problemas que tiene el carpintero, el herrero o el psicólogo. Preguntémosnos ¿cómo un filósofo puede, a través de la especulación filosófica, trabajar la madera de una mesa, por ejemplo? ¿De qué manera el filósofo, a través de silogismos, puede condicionar un sujeto experimental? ¿Cómo podría, por medio de argumentos trascendentales, manipular los electrones? Siquiera pensarlo es completamente descabellado; sin embargo, la mayoría de los filósofos creen que sus especulaciones hacen lo que la ciencia no logra hacer. Y sucede que también muchos psicólogos, a través de sus métodos, intentan resolver los problemas de la filosofía o de alguna otra disciplina. Pero, preguntémosnos, ¿de qué manera un psicólogo a través de técnicas de condicionamiento operante puede resolver un problema moral? ¿Cómo puede descubrir los misterios de la mente, si “mente” es un concepto que originalmente pertenece a la filosofía? Si bien es imaginable, no hay manera

alguna de que esto sea posible. Los problemas de la psicología sólo se pueden solucionar por medio de la psicología, los problemas de la física se solucionan mediante la física, pero los problemas filosóficos se desmantelan mediante la filosofía del lenguaje.

Nos hemos topado con dos perspectivas completamente diferentes. Por un lado, parcialmente está la perspectiva según la cual los problemas de la filosofía se pueden resolver por medio de los métodos y las herramientas propias de otras disciplinas. Y, por el otro lado, está la perspectiva que sostiene que las disciplinas no pueden resolver problemas ajenos y que los problemas propios de la filosofía ni siquiera se pueden resolver por medio de especulaciones filosóficas. Precisamente hay dos maneras de hacer filosofía que son mutuamente excluyentes: la filosofía tradicional y la filosofía del lenguaje (Tomasini, 2009). La primera concepción está repleta de filósofos convencionales que creen que los problemas filosóficos son genuinos y que las respuestas filosóficas son importantes para el progreso de la ciencia. Su paradigma del lenguaje gira en torno a la idea de referencia. En cambio, para la filosofía del lenguaje "...la filosofía tradicional se compone no de genuinos problemas, sino de **pseudoproblemas**, los cuales no requieren una solución, sino una disolución. La filosofía es entendida en este caso como **actividad** de aclaración de pensamientos..." (Tomasini, 2009, p.165). Cuando hablamos de filosofía del lenguaje hablamos de que toda filosofía pasa por el prisma del lenguaje y al analizarlo cuidadosamente podemos dar cuenta de los sinsentidos postulados o implícitos en las tesis filosóficas y, por qué no decirlo, en las teorías psicológicas (*e.g.*, las que hablan de la imaginación o de la consciencia, o del inconsciente, etc.). La manera de proceder del filósofo convencional y del filósofo del lenguaje son radicalmente diferentes: las interpretaciones de las oraciones gramaticales son de los filósofos tradicionales y las descripciones de los usos de las palabras son de los filósofos wittgensteinianos. Y, dicho sea de paso, a través de estas descripciones de los usos de las palabras se pueden disolver las tesis de los filósofos tradicionales. La maquinaria conceptual de la filosofía del lenguaje sirve no para postular tesis filosóficas, sino para deshacerlas. Es por eso que la filosofía del lenguaje no le sirve al físico, al astrónomo, al filósofo o al psicólogo para construir sus teorías, sino que les sirve para identificar y deshacer los pseudoproblemas al neutralizar las construcciones filosóficas que pueden toparse en su disciplina.

Así como hay varias perspectivas psicológicas que comparten las mismas presuposiciones de gramática superficial que la filosofía tradicional, también hay una perspectiva psicológica no tradicionalista. Para ésta última los eventos psicológicos son naturales, son, por lo tanto, observables y públicos y se conforman de interacciones entre organismos con objetos estímulo (Kantor, 1953). Esta psicología naturalista no necesita apelar a entidades o procesos abstractos para brindar una explicación sensata del comportamiento animal y humano. Ya podemos, entonces, sostener que hay dos concepciones de psicología que son radicalmente diferentes: la psicología tradicional y la psicología naturalista. La primera concepción está llena de psicólogos convencionales que consideran explícita o implícitamente que los conceptos psicológicos refieren o designan cosas, un algo (una sustancia, un proceso, un área del cerebro, etc.), es decir, que su paradigma del lenguaje gira en torno a la idea de referencia. Estos psicólogos consideran que las tesis filosóficas son importantes para el progreso de la psicología y que incluso son integrativas, de hecho, también creen que el progreso psicológico algún día responderá las preguntas filosóficas. En cambio, para la psicología naturalista, la psicología tradicional no se compone de eventos reales y hechos públicos, sino de asuntos inaccesibles, es decir, de aparentes hechos privados a los que sólo puede acceder su poseedor, tampoco se compone de constructos de datos coordinados con los constructos de investigación e interpretación (siendo este un requisito mínimo para un sistema coherente) (Kantor, 1953), por lo que no pueden manipular la realidad, sino que son teorías construidas sobre la base de supuestos filosóficos tradicionales cuyo dominio es ambiguo. Para la psicología naturalista la tradición superpuso los eventos psicológicos con constructos teóricos que de ningún modo se derivan del intercomportamiento con los hechos psicológicos (Kantor, 1953). La psicología naturalista es una ciencia natural que se ocupa de los eventos psicológicos, eventos que son tan naturales como los eventos físicos y los biológicos, después de todo, los eventos psicológicos implican la interconducta de organismos con objetos estímulos, y gracias a esta perspectiva los psicólogos naturalistas tiene sus propios métodos de investigación, sus propias herramientas e instrumentos con los que se puede desarrollar conocimiento objetivo psicológico que le permite al investigador interpretar, verificar y manipular la realidad. Por lo tanto, tiene sus propios problemas y sus propios productos del trabajo realizado. Este breve trasfondo nos permite clasificar la psicología convencional y, en específico, algunas teorías

de la imaginación dentro del gremio de la filosofía convencional. Intuitivamente podemos decir, entonces, que toda teoría psicológica construida sobre presuposiciones de gramática superficial es, pues, tradicional.

Ahora bien, esta tesis emplearemos estrategias de argumentación de la filosofía del lenguaje, pese a que pretende pertenecer al gremio de psicología naturalista. Pero el hecho de que ciencia y filosofía del lenguaje no sean lo mismo no significa que no tengan relación alguna. La conexión que yo veo consiste en que la filosofía del lenguaje sirve para esclarecer presuposiciones o conceptos con los que la ciencia opera y que en general son mal interpretados por los psicólogos mismos (Tomasini, 2014). La filosofía del lenguaje funciona solamente cuando las teorías tradicionales están muy desarrolladas al igual que sus enredos conceptuales. Es por eso que la filosofía wittgensteiniana es tan útil para nosotros los psicólogos naturalistas, porque en esta disciplina ya hay demasiado sin sentido y actualmente, al igual que la filosofía tradicional, se patina al intentar avanzar. Afortunadamente aún podemos recuperar los usos genuinos de las palabras psicológicas. Si no fuera así, es decir, si no hubiera tantos enredos en psicología y estos no estuvieran tan desarrollados, en esta tesis sólo se discutirán trivialidades o absurdos. Pero como la realidad es otra, lo que yo deseo sostener es que como ya hay bastantes teorías acerca de la imaginación desde el paradigma tradicionalista que merman el progreso de las investigaciones psicológicas, a lo que tenemos que recurrir es al aparataje wittgensteiniano para recuperar los usos genuinos de los conceptos psicológicos de nuestro interés. Es por eso que, en los siguientes apartados, con la intención de sustentar, ejemplificar lo mencionado e intentar echar luz sobre las confusiones que oscurecen el concepto “imaginación”, intentaré reconstruir algunas teorías filosóficas tradicionales de la imaginación. Después presentaré algunas teorías psicológicas tradicionales de la imaginación y compararé las presuposiciones de ambas, para hacer notar que comparten multitud de problemas que de uno u otro modo emanan de la *gramática superficial*.

1.2. La imaginación examinada desde la perspectiva de la filosofía tradicional

1.2.1. Platón.

Platón ha sido uno de los filósofos más influyentes entre los antiguos como entre los medievales y modernos (Russell, 1946, p. 132). Sus clásicos diálogos han sido la base de los temas que la filosofía occidental trata. No está de más decir que Platón fue un pensador abundante y creativo ya que elaboró una variedad de tesis en muchas áreas de la filosofía. Lo cual se puede entender al conocer las abundantes fuentes de las ideas de las que Platón bebió, es decir, Platón se apropió del aparatage conceptual de Pitágoras, Heráclito, Parménides y Sócrates, tal como explica el profesor Bertrand Russell en su *History of Western Philosophy*. La evolución de las ideas platónicas se puede apreciar a lo largo de sus escritos, desde el Platón socrático hasta su último libro *Las Leyes*. Y estas están distribuidas en una variedad de obras acerca de temas de la metafísica, de teoría del estado, de ética, de estética, de filosofía de la mente, de filosofía del lenguaje, etc. Es por eso que pretender y aparentar en este escrito dar cuenta de las filosofías de Platón, sus etapas y todo lo que esto conlleva sería decir todo menos lo que se quiere decir y, peor aún, sería no decir nada de lo que Platón dijo. Tengamos en mente que el objetivo principal de este capítulo es esbozar algunas ideas del pensamiento platónico para intentar dar cuenta algunas presuposiciones de gramática superficial. De tal modo que al contrastar los planteamientos filosóficos con las teorías de la psicología tradicional presentadas en apartados posteriores podremos notar que las teorías que comparten las mismas presuposiciones también comparten los mismos enredos conceptuales.

En todo caso nuestro objetivo secundario es mucho más realista, no pretendemos siquiera considerar realizar una reconstrucción completa de alguna de las teorías platónicas. Pero eso no significa que lo que presento a continuación carezca de importancia; de lo que nos ocuparemos será de intentar extraer una sola presuposición de gramática superficial, para ello tendremos que reconstruir el símil de la línea platónica. Ya que ahí encontraremos el concepto “eikasia” que es el término que Platón emplea para hablar de lo que nosotros a veces denominamos ‘imaginación’. La presuposición que pretendemos extraer de la teoría platónica dicta que cada objeto o cosa tiene su propia esencia, esto es, aquella característica

invariante que determinan a un ser o cosa sin la cual no sería lo que es. Como veremos, esta es una presuposición de gramática superficial, puesto que Platón implícitamente sostiene que si se nombra de la misma manera a muchas cosas distintas es porque todas estas comparten un elemento en común. Más adelante profundizaremos en esto.

La *psique* está encadenada al cuerpo (y debe liberarse), nos dice el filósofo, pero también es aquella cosa que lo dirige y controla. Llama la atención el hecho de que lo que Platón llama *psique* tiene muchos usos en común con lo que en la actualidad solemos llamar ‘alma’. Según Platón (s.f./2001), somos un alma que nunca ha nacido y que nunca morirá porque es eterna e inmortal. Uno de los argumentos que nos brinda para sustentar tales aseveraciones lo encontramos en la teoría de la reminiscencia. En la cual, *grosso modo*, se menciona que el alma recuerda lo que conoció antes de estar encadenada al cuerpo, ya que el alma existió antes del nacimiento, por lo tanto, seguirá existiendo después de la muerte del cuerpo. El alma no encarnada en su trayecto por el universo conoce el mundo de las entidades perfectas, esto es, el mundo de las ideas. Una vez que el alma encarna en un cuerpo, el individuo tiene recuerdos fugaces acerca de la contemplación de las Ideas y se da cuenta de que los objetos sensibles del mundo no son más que copias de las primeras. Hay, por lo tanto, dos maneras de conocer y dos objetos de conocimiento: los objetos sensibles, objetos de la percepción que se conocen vía el cuerpo y, por otro lado, las entidades perfectas que se conocen vía la mente. Para Platón hay dos realidades: está por un lado el mundo de las ideas, de los entes perfectos, universales y con existencia objetiva. Y está, por el otro lado, el mundo de lo sensible, de lo fugaz, de lo captable por los sentidos, etc. Para él los objetos y los hechos de este mundo no son más que copias imperfectas de los entes del mundo de las ideas. Es por ello que la auténtica realidad para Platón es la del mundo de las ideas. Lo que el filósofo entiende por Idea es una entidad que no es mental y que existe de manera objetiva, o sea es la esencia de las cosas sensibles siempre perfectamente definible.

Platón, a través de la teoría de la reminiscencia, intentó responder una de las enigmáticas preguntas planteadas años atrás en una clásica polémica entre Parménides y Heráclito. La pregunta en cuestión era “¿cómo podemos conocer?”. La respuesta que Platón nos ofrece es que conocer es recordar (Platón, s.f./2001). Esto es así porque el alma habitó en el mundo de las ideas antes de habitar dentro de un cuerpo en el mundo sensible, nos dice el filósofo. Y en ese sentido, la adquisición de un nuevo conocimiento no es más que el

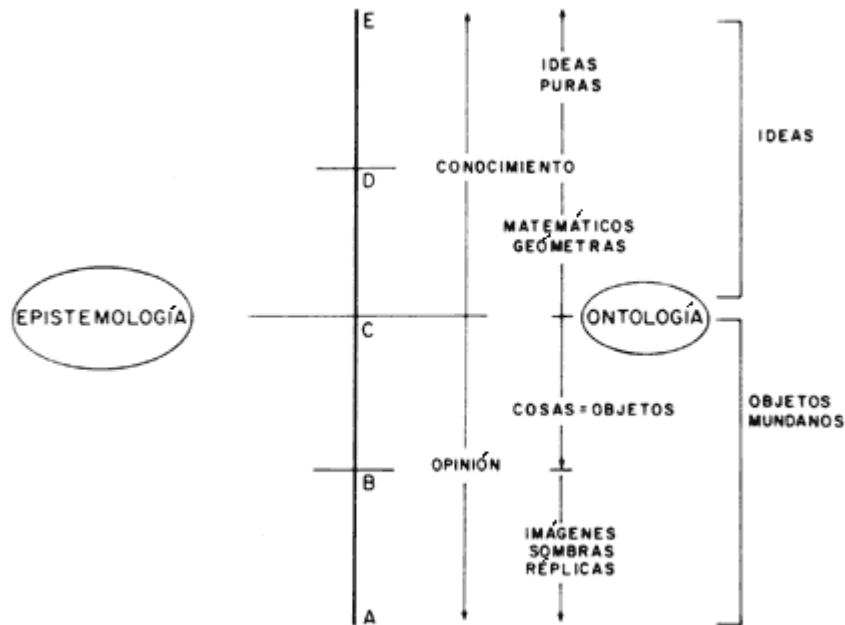
recuerdo que genera un aumento en la comprensión que se tiene acerca de ciertas Ideas a las cuales nos podemos acercar por medio de lo que él llamó *nous*, cuya traducción es ‘intelecto’. Para el filósofo solamente se puede razonar a través de la *psique* (Platón, s.f./2001), lo que implica que para él el razonamiento se da sin que el cuerpo tenga participación alguna. Y es justo de esa manera que se puede captar la realidad esencial sobre el mundo. Dicho de otro modo, según Aristocles (ese es el nombre de Platón), a través del pensamiento puramente mental, es decir, del habla del alma consigo misma, es que nos alejamos de lo perceptual o cognoscible y nos acercamos a las Formas. Recordemos que para Platón los sentidos nos engañan, a diferencia de las Ideas las cuales no son objetos sensibles ni materiales.

En los diversos diálogos de Platón podemos encontrar algunos métodos que, según su autor, nos permiten acceder al conocimiento, o sea al mundo de las Ideas. No obstante, es en el libro VI de *La República* (s.f./1988) en donde nos presenta su concepción más desarrollada acerca de cómo acceder al mundo de las Ideas. En ese apartado es en el que nos centraremos, ya que ahí está la línea platónica y su concepción de imaginación, que es lo que a nosotros nos interesa.

Como ya se esbozó, para Platón hay dos realidades: la de los objetos fugaces de los sentidos y la de las entidades eternas, perfectas, etc., las Ideas. Hay, por lo tanto, dos clases de conocimiento: doxa, de los primeros, y episteme, de los segundos. Se pueden observar en la siguiente imagen:

Figura 1.

Ilustración de las divisiones de la línea platónica.



En esta línea Platón presenta una jerarquización de las formas de conocer dividida en dos categorías. En la línea AE hay dos divisiones laterales, el lado derecho que es el ontológico y el izquierdo es el epistemológico. Cada categoría representa un nivel del ser: 'episteme' que quiere decir 'conocimiento *a priori*' y 'doxa' algo así como 'conocimiento meramente científico'. La doxa está en el mundo del cambio y de la génesis, esto es, donde las cosas nacen y mueren. La episteme, en cambio, se ubica en el conocimiento del mundo de la realidad perfecta e inmutable donde están las Esencias o Formas subsistentes de las cosas. Nótese que si la doxa, la opinión, es la que nos informa sobre las cosas bellas que vemos en el mundo, la episteme es la que nos informa sobre la belleza en sí. Por lo tanto, sólo se puede tener opinión sobre el mundo sensible, es decir, una especie de pseudoconocimiento verosímil. Ya que no es posible que de lo sensible se tenga ciencia o conocimiento porque, como ya se mencionó, sólo se puede acceder al conocimiento cuando se alcanzan las Ideas. Es interesante señalar que este dualismo platónico se corresponde con la diferenciación que Platón hace entre los sentidos y la razón. Porque el objeto de los sentidos es el objeto de la opinión, o sea las cosas imperfectas, cambiantes y sensibles. El objeto de la razón, en cambio, es el objeto de la episteme; lo eterno, lo inmutable, lo inteligible.

La línea se presenta en un orden ascendente, es decir, que sube del conocimiento del mundo sensible al conocimiento del mundo de las ideas. Y va de la doxa hacia la episteme. Cada una de las categorías de la línea se divide en dos niveles que son "... las cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia, al más elevado; el pensamiento, al segundo; al tercero (...) la creencia y al último la imaginación ..." (Platón, s.f./1988, p. 511). La división CE está constituida por dos categorías, la categoría CD corresponde con pensamiento discursivo, en donde se ubican las disciplinas como la geometría. Platón nos dice que esta disciplina no alcanza el conocimiento de las ideas porque en su actividad utiliza figuras sensibles como las figuras de formas geométricas, a pesar de que la reflexión no trata sobre estos objetos sensibles, sino sobre los objetos inteligibles de los que son imágenes. Es decir que los matemáticos no reflexionan sobre la figura geométrica del triángulo dibujado en un pizarrón, sino sobre el triángulo en sí, o sea sobre la Idea de triángulo. En el apartado DE se encuentra la intelección, es decir, la episteme. Platón emparenta la intelección con la disciplina de la dialéctica ya que, a diferencia de la geometría, la dialéctica no utiliza imágenes sensibles, sino que se ocupa exclusivamente de las Ideas. El apartado AC también está conformado por dos categorías: en BC están las cosas sensibles que producen sombras e imágenes. En este segmento Platón coloca las artes productivas como la carpintería. Porque los carpinteros trabajan con las cosas sensibles y saben cómo se puede armar, por ejemplo, una silla. Y en el segmento AB que tiene la menor consistencia ontológica, es decir, es el nivel más bajo del ser, están las sombras y las imágenes que producen los objetos sensibles, estas sombras e imágenes las vemos reflejadas en el agua o en superficies pulidas o brillantes. Esto es, para Platón, lo menos real, digamos, ya que, si los objetos sensibles son copias de las Ideas que están en el mundo inteligible, pues, estas sombras y reflejos son copias de copias, o sea reflejos de los reflejos. Es en este segmento en donde Platón posiciona la *eikasia*, es decir, el conocimiento a través de copias de las copias de las Ideas.

Los griegos no tenían una palabra para lo que nosotros denominamos 'imaginación', como ya sabemos, Platón empleó la palabra *eikasia*. Cornford (1941) al pie de página propone la traducción como "... el estado de ánimo en que las eikónes son tenidas por cosas verdaderas, esto es, algo así como la imaginación...". Baccou (1966) en su traducción de *La República* propone en nota el nombre de "representación confusa", los eikónes son imágenes que se reflejan en el mundo exterior sensible. Reflejo del mundo intelectual. Los eikónes,

por lo tanto, constituyen el mundo de lo opinable, (doxata o horata). Platón nos dice que en este nivel están las disciplinas como la poesía y la pintura, ya que su único fin es imitar las cosas sensibles de una manera aparente y persuasiva, porque lo único que hacen es producir imágenes de lo sensible y crear apariencias con las que cautivan a su público. Los poetas, retóricos o pintores no necesitan ningún conocimiento formal de las cosas que se imitan, a diferencia de los carpinteros que saben crear los objetos que los pintores imitan, el pintor no necesita saber cómo se hace, verbigracia, un plato para poder imitarlo a través de su pintura. Estas disciplinas consisten en elaborar una imitación de la imitación, por lo que para Platón ésta es la ocupación más baja que puede tener una persona. Ya vamos entendiendo que Aristocles usa el término ‘eikasia’ para referirse a la copia de la copia de una Idea. Aristocles menciona que este conocimiento es el más alejado del conocimiento verdadero, y podemos encontrar bien ilustrado el planteamiento en su clásico y conocido argumento platónico: lo que un artista reproduce del mundo no es más que la mera reproducción de algo ya visualizado por otros. Por ejemplo, si un escultor esculpe una silla, el modelo de silla será tomado de alguna silla hecha por un carpintero. Y el carpintero obtuvo el modelo de silla de lo poco que sabe de la silla, es decir, la “silleidad”, esto es, la esencia que tienen en común las sillas. Después el escultor copia la mala reproducción de la silla de alguien más, resultando lógicamente imposible que alguien haga una copia más perfecta que su prototipo esencial.

La clásica alegoría de la caverna nos sirve para ilustrar lo mencionado con mayor detalle. Platón la desarrolló para expandir y ejemplificar sus conceptos acerca de las diversas formas de conocimiento. Dicha alegoría es presentada como un diálogo entre Sócrates y un hermano mayor de Platón y estudiante de filosofía llamado Glaucón:

-Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las

mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

-Ya lo veo -dijo.

-Pues bien, contempla ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

-Qué extraña escena describes -dijo- y qué extraños pioneros!

-Iguales que nosotros -dije-, porque, en primer lugar ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

-¿Cómo -dijo-, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

-¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo? -¿Qué otra cosa van a ver? -Y, si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos? Forzosamente. -¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

-No, ¡por Zeus! -dijo.

-Entonces no hay duda -dije yo- de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados

La caverna representa el segmento BC de la línea platónica, es decir, el mundo de lo visible, de la opinión; así como los prisioneros confunden la realidad con las sombras el hombre confunde la realidad con las apariencias. El segmento AB, en el que Platón posiciona la eikasia, podría identificarse si en la alegoría se describiera alguna superficie pulida en donde las sombras se reflejarán. En el mismo diálogo se narra que un hombre logra escapar de la caverna, el hombre ve al sol y se desvela de las sombras. Refiere al segmento CE de la línea. El hombre tiene que profundizar en aquel arranque de conocimiento, pues no se limita

con lo que vio y descubrió; el conocimiento nunca se acaba. Porque, siguiendo a Platón, tenemos la idea de la perfección de lo que se busca en el mundo de las Ideas y solo se llega ahí por el alma y la razón y no por los sentidos. El escape del hombre es un comienzo; cuando éste sale de la caverna y ve con sus ojos el mundo exterior.

Hasta ahora he intentado presentar, a grandes rasgos, pero de manera cuidadosa, mi interpretación de la teoría del conocimiento de Platón. Con este esbozo conceptual ya podemos hacer algunas observaciones acerca de lo que el ateniense entiende por ‘imaginación’. Aristocles emplea la palabra ‘eikasia’, cuya traducción es ‘imaginación’, para referirse a la copia de la copia de una Idea, *eg.*, el reflejo de una mesa (que a su vez es una copia de la Idea de mesa) en un charco de agua, el reflejo de una pluma en una superficie pulida, etc. La imaginación también es, pues, el reflejo de un objeto sensible en un espejo. Mientras que cuando ponemos un objeto en medio de dos espejos que se reflejan se ve una serie infinita de reflejos. Por lo que la primera observación que quiero hacer es que, así como la *eikasia*, que es la copia de la copia, corresponde con un grado de conocimiento del ser; cada reflejo de los espejos tiene que corresponder con un cierto grado de conocimiento. Las implicaciones de esta observación no son superficiales, ya que de ser así puede haber tantos grados de conocimiento del ser como reflejos de reflejos o copias de copias. Podríamos decir que el primer reflejo de un objeto sensible es la imaginación, el segundo podríamos llamarlo “fantasía”, el tercero “inventiva” y así sucesivamente hasta llegar a un punto en el que ya no podamos ver la infinidad de reflejos. La siguiente pregunta queda abierta ¿el reflejo más pequeño y sobre la superficie menos clara también ocupa un grado de conocimiento? El punto al que quiero llegar con mi comentario es el siguiente: ¿qué nos garantiza que las Ideas no son copias de algo más? ¿Qué nos asegura que las Ideas, de las que habla Platón, no son el reflejo del reflejo del reflejo, *ad infinitum*? Ciertamente, la silla del mundo sensible y la Idea de silla pueden ser una copia de la idea de Idea, y así infinitamente.

Hemos llegado al punto en el que podemos hacer preguntas en apariencia triviales, pero en realidad genuinas. Lo primero que quisiera saber es, además del nombre “silla”, ¿qué tiene en común una silla estándar con una silla moderna? O mejor dicho ¿qué tienen en común dos cosas a las que se les llama “silla” pero que son completamente distintas? Una pregunta similar es: ¿qué tienen en común el color rojo y el color amarillo? ¿Por qué a ambos se les llama “color” si son completamente diferentes? La problemática que con estas preguntas

pretendo resaltar es que el planteamiento de Platón está construido sobre una de las principales presuposiciones de *gramática superficial*; la presuposición esencialista. Esta es la tesis según la cual una palabra refiere a muchos objetos o cosas porque todas estas tienen algo en común, a saber, su Esencia, su Universal, su Forma o su Idea, según la teoría filosófica correspondiente. Decimos que es una presuposición de gramática superficial porque los teóricos asumen o sostienen que los sujetos gramaticales denotan objetos de los cuales sólo hay uno de cada clase. La concepción referencialista del lenguaje está oculta; el significado de la palabra es el objeto que ésta denota. En el caso de la teoría platónica estos objetos ocultos son las Ideas. Platón sostiene que, por ejemplo, el nombre ‘silla’ se aplica en muchos objetos gracias a que todos estos tienen la Idea de silla. Es decir, sólo hay una Idea de cada objeto, por muy diferentes que estos sean, la cual, de alguna manera, reúne todas las características que los objetos deben de tener para pertenecer a la clase de objetos que llevan el mismo nombre. Dicho en otras palabras, y siguiendo con nuestro ejemplo, para que un objeto sea llamado ‘silla’ necesariamente tiene que poseer la “silleidad”, al igual que toda la variedad de objetos que también son llamados así.

Supongamos que le decimos a un alumno lo siguiente: ‘todas las bancas están ocupadas, vas a tener que usar el piso como silla’. Siguiendo el pensamiento platónico, ciertamente podemos sostener que si predicamos ‘el suelo es mi silla’ es porque el suelo comparte la “silleidad”. Pero meditemos al respecto. ¿Qué tienen en común el piso y una silla? ¿Acaso el piso tiene la esencia de la silla? El piso no tiene cuatro patas, pero tampoco todas las sillas tienen cuatro patas, el piso no es un mueble, pero la piedra a la que llamo silla tampoco lo es, el piso puede ser de loseta o madera, la silla no necesariamente, etcétera, etcétera. Creo que todos estaríamos de acuerdo con la aseveración de que algo que comúnmente llamamos silla también puede ser un arma contra una persona y no es porque la silla también tenga la esencia del arma. Si yo pidiera una descripción de las características que tienen en común lo que llamamos “silla” y “arma” no encontraríamos muchas similitudes. Y si yo diera una descripción de una silla estándar (de madera y de cuatro patas) y una silla moderna (de una sola pata y de metal) tampoco encontraríamos muchas similitudes entre una y otra. Veamos: una silla estándar tiene cuatro patas, una silla moderna no necesariamente, la primera está hecha de madera, la segunda de plástico, una es cuadrada, la otra es redonda, etc. También es completamente diferente a ambas una silla de montar

caballos, de hecho, no tendría sentido ponerla en el comedor junto con las demás sillas estándar. Esto es importante porque del mismo modo no tendría sentido colocarle una silla estándar, digamos, a un caballo para montarlo. Ni siquiera se podría montar al animal. Decimos que una piedra en la que nos sentamos es nuestra silla, pero no predicamos lo mismo de una sola grava; no podemos sentarnos en algo tan pequeño. Es justamente por la practicidad y la convencionalidad que tiene sentido usar una palabra en una situación particular y no en otra. Es decir, no hay un elemento en común en todas las sillas, sino que lo que hay son semejanzas entre un objeto y otro. Decir que, por ejemplo, todas las sillas tienen en común la Esencia o la Idea de silla, también es decir implícitamente que sólo existe una situación particular en la que podemos hablar de sillas. Pero nosotros, los usuarios del lenguaje natural, sabemos que esto no es así.

El esencialista, generalmente, asume que los sujetos gramaticales refieren objetos particulares que ocupan cierto espacio y tiempo. Estos son objetos a los que podemos aludir a través de la definición ostensiva. En cambio, en ocasiones se emplean estos sujetos gramaticales para hablar de cosas que no se pueden ubicar en el espacio- tiempo, como, por ejemplo, el amor, el odio, el pensamiento y la imaginación. El punto de vista en ambas situaciones es que hay algo por lo cual una palabra se aplica en varios casos, como ya vimos, para Platón ese algo es la Idea.

Partiendo de que no hay un elemento en común entre varios objetos ya podemos sostener que una silla no es una copia de nada inteligible y objetivo. Del mismo modo, también podemos aseverar que la imaginación tampoco es una copia de los objetos sensibles. El único punto en concordancia que tenemos con Platón es que él entiende por “imaginación” como algo no real. Y ciertamente así usamos en ocasiones la palabra ‘imaginación’. Porque con la oración ‘sólo en tu imaginación eres alguien amable’ le decimos a una persona que realmente no es una persona amable. No obstante, en contra de lo que nos dice Platón, la imaginación no es una recreación o copia de los objetos del mundo que estos a su vez también son copias. Aquello que se imagina no es una copia, no decimos cosas como ‘no sé qué es lo que estoy imaginando porque no conozco el objeto sensible que se proyecta en mi imaginación’. Decimos que un cuadro es una copia del original porque se parecen muchísimo. También decimos que un perfume es original y que otro no lo es porque el olor de uno dura más tiempo que el del otro, es más penetrante, no mancha la ropa, etc. Pero

incluso si la copia es muy fiel a la original podemos confundirnos. Pero no solemos confundir lo que imaginamos con los objetos sensibles. En todo caso eso sería alucinar. Esto sucede porque nosotros no podemos ver, oler, escuchar, etc., aquello que imaginamos. ‘Cierra los ojos, ahora imagina que ves con los ojos cerrados, ¿acaso ves algo?’. Imaginar no es percibir copias. Porque puedes escuchar una canción y no saber cómo continúa. También puedes escuchar una copia de esa canción sin conocer su continuación. Pero no puedes escucharla en tu imaginación sin conocer su ritmo.

Como veremos capítulos más adelante, la tesis según la cual aquello que imaginamos son copias de la realidad también se presenta en varias teorías psicológicas. También observaremos que se presenta la tesis esencialista según la cual siempre que adscribimos imaginación a la conducta de una persona es porque en todas las ocasiones esta persona lleva a cabo el mismo proceso o función psicológica. Lo que cambia es la terminología, ya que su referente no es una Idea, como menciona Platón, sino que es un área del cerebro, la psique, la mente y demás.

1.2.2. Aristóteles.

Para tener una idea de la influencia que tuvo la filosofía aristotélica basta con saber que por más de dos mil años la autoridad de los textos de Aristóteles fue tan indiscutible para la sociedad como lo fue la autoridad de la Iglesia (Russell, 1946). Pero eso también fue un gran obstáculo para el progreso de la ciencia. Pongamos por caso, considerando que el filósofo vivió durante el siglo IV, la creencia proveniente de la física aristotélica según la cual un objeto cae más rápido cuanto más pesado es (Aristóteles, s.f./1995). No fue hasta el siglo XVI que el renombrado físico Galileo Galilei (1981) demostró que esto no era así. Él, valientemente, aseveró que en ausencia de la resistencia del aire todos los cuerpos caen con la misma aceleración, esa aseveración fue correcta. Hay una conocida historia que, a pesar de no tener fundamento documental alguno más que las palabras del discípulo del físico, nos brinda una imagen simbólica correspondiente con el resultado de la realidad histórica y científica. Ya que, según dicha historia, Galileo, a pesar de ir en contra de las creencias de la iglesia y de las personas de su época, tomó dos objetos de igual forma, pero de diferente masa

y los dejó caer desde lo alto de la Torre de Pisa. Dicho experimento demostró que la física aristotélica estaba en un error, nos cuenta su discípulo. Tiempo después las teorías y demostraciones de Galileo le costarían un juicio contra la Inquisición del que dependería su vida, pero esa es una historia que no nos corresponde estudiar aquí. Aristóteles, al igual que la mayoría de los grandes pensadores, procedía en su labor filosófica de maneras muy peculiares, especialmente para un hombre de su tiempo. Ya que él, en palabras del profesor Russell, a pesar de ser el pupilo de Platón fue todo un "... maestro profesional, no un profeta inspirado..." (Russell, 1946, p. 185). Si bien, incluso en el ámbito del conocimiento, para algunos científicos, nos es difícil expresar nuestras ideas sin adornos artificiosos, mitos o metáforas, Aristóteles, el alumno del gran creador de mitos, viviendo en una época en la cual los mitos y las historias eran parte de las obras filosóficas, fue el primer filósofo en sistematizar sus escritos, organizar sus discusiones en apartados, presentar las investigaciones de otros filósofos sobre el mismo tema a tratar y luego refutarlas para postular sus propias tesis. De hecho, esto se relaciona con otra de las peculiaridades aristotélicas, tal como Ryle menciona en su espléndido libro *Plato's Progress* (1966), sorpresivamente en la variedad de trabajos de Aristóteles no encontramos ninguna anécdota acerca de Platón como hombre, o alguna mención de alguno de sus tratados, ni de sus respuestas a las objeciones que se le solían hacer. Dicho de otro modo, Aristóteles no fue el heredero del platonismo, sino que se abrió paso en la historia de las ideas con una filosofía completamente diferente.

Iniciemos presentando el rasgo característico de la filosofía aristotélica, el cual es el naturalismo filosófico. Esto en contraparte con la teoría platónica de las Ideas, ya que para Aristóteles el conocimiento obtenido a través de nuestros sentidos no es engañoso, sino que es el punto de partida del saber humano. Para Aristóteles los seres y objetos concretos de nuestra experiencia son la verdadera realidad, y no sólo son copias de algo mucho más complejo que no se puede conocer vía los sentidos. Si bien es cierto que, como Copleston (1993) menciona en el primer volumen de sus eruditas obras *A History of Philosophy*, Aristóteles no brinda una definición de Naturaleza, en la *Física* Aristóteles nos deja ver entre líneas su concepción de la Naturaleza como la totalidad de los objetos que: a) son materiales y b) están sujetos al movimiento. Es decir, para Aristóteles la Naturaleza es la totalidad "de los objetos capaces de provocar el cambio y de desarrollarlo hasta un fin, de los objetos que

tienen una tendencia intrínseca a cambiar” (Copleston, 1993, p. 320). Los objetos artificiales no pueden moverse a sí mismos, una mochila, un vaso y un escritorio, por ejemplo. No obstante, los objetos que componen la mochila, el vaso y el escritorio sí pueden generar el cambio, no por ser elementos de la mochila o del escritorio, sino por ser cuerpos naturales. Tenemos, entonces, una concepción de Naturaleza como el principio de la realidad. Desde esta óptica Aristóteles elaboró el escrito *De Anima*, una de sus tantas obras en la que podemos encontrar profundas reflexiones filosóficas de primer nivel acerca de la psicología dentro de un marco biológico, el alma, las sensaciones, los cinco sentidos, los sueños, el pensamiento, la imaginación, la memoria, etc. Su tratado del alma puede ser considerado como el primer tratado sistemático de la psicología. No está de más mencionar que su obra fue la influencia principal del psicólogo interconductista J.R. Kantor para desarrollar la teoría de la psicología interconductual, inclusive para Kantor, Aristóteles fue el primer interconductista (Verplanck, 1995). En un sentido de que los fundamentos de la teoría interconductista yacen en la psicología aristotélica como filosofía naturalista, y que ambas perspectivas teóricas se encuentran en algún punto. Entenderlo de otro modo, por ejemplo, pensar que Aristóteles realmente fue un psicólogo interconductista, implicaría sostener que él dominaba la teoría interconductual y formaba parte de la práctica social de los psicólogos interconductistas, lo cual sería caer en un anacronismo absurdo. Podemos percatarnos de que la psicología no es una ciencia joven. Sin embargo, su progreso ha sido mermado por diversos factores, especialmente de índole conceptual.

De toda la variedad de interesantes tópicos que podemos encontrar en el tratado del lógico, nos centraremos en intentar reconstruir la concepción aristotélica de la imaginación. Para lograr tal labor será necesario reconstruir también parte de la teoría aristotélica del alma, ya que perdería todo su sentido la definición de la imaginación aristotélica sin contexto alguno. En este apartado no pretendo elaborar un trabajo exegético de especialista, recordemos que nuestros objetivos son mucho más modestos, es por ello que, siendo congruentes con la clase de análisis que se está efectuando, de lo que nos ocuparemos será de recuperar una sola de las presuposiciones aristotélicas, la cual es que la adscripción de conceptos psicológicos no depende de criterios externos de observabilidad. Esto porque Aristóteles sostiene implícitamente que la imaginación no es una acción humana

contextualizada. Luego, en apartados más adelante, procuraremos hacer ver que algunas teorías psicológicas de la imaginación que comparten la misma presuposición de gramática superficial.

El objeto de conocimiento de la psicología aristotélica es el estudio del alma. Cabe mencionar que el concepto “alma” para Aristóteles significa cosas completamente diferentes de lo que comúnmente nosotros, los hablantes del lenguaje natural, entendemos. Dicho de otro modo, el concepto de alma, para Aristóteles, no es el mismo que nosotros solemos usar. Para el filósofo, a diferencia de lo que nosotros entendemos, “alma” no refiere a una sustancia, un elemento sobrenatural, inmaterial o una entidad objetiva, infinita e inmortal hecha de alguna clase de sustancia diferente a la del cuerpo. Para Aristóteles (s.f./1978) el alma es material y por lo tanto es mortal. A diferencia de Platón que considera que solamente los seres humanos tenemos alma, Aristóteles sostiene que todos los seres vivos tienen alma, ya que su concepción es entendida como aquello que da vida a un cuerpo. El alma aristotélica es entendida como el principio del movimiento o cambio en un ser vivo (Aristóteles, s.f./1978). Así, si alguien tiene vida es porque tiene alma, lo que significa que aquel que tiene vida es capaz de moverse o de cambiar de acuerdo con ciertas formas o modelos. Por lo que “alma” puede fungir como un sinónimo de lo que actualmente en el lenguaje natural llamamos vida. El filósofo suele llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. Entonces para Aristóteles, apodado El Filósofo, todo ser vivo sea vegetal o animal tiene un alma porque tiene vida, sólo que en cada caso hablamos de una clase determinada de alma. Por ejemplo, no es lo mismo el alma de una planta que la de un ave, ya que no es la misma vida. Del mismo modo, no es lo mismo la vida de un ave que la vida de un ser humano.

El Filósofo nos dice que el alma tiene cinco potencias, estas son las cinco facultades del alma a través de las cuales ésta se define (Aristóteles, s.f./1978). A saber, las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva, que se dan de acuerdo con la clase de ser vivo. Ya que el alma es la Forma esencial de cualquier cosa que tenga vida, y no todos los seres vivos tienen la misma forma; en relación con la complejidad de la forma del cuerpo, algunas de estas potencias se dan simultáneamente en algunos seres vivos. El naturalista concibe tres clases de alma (Aristóteles, s.f./1978): el alma nutritiva, el alma sensitiva y el

alma intelectual. En unos seres vivos se dan todas las potencias del alma, en otros se dan algunas y en otros solamente se da una. Conforme se acercan al alma intelectual, los seres vivos van incluyendo las facultades de las almas de menor nivel de sofisticación: el alma nutritiva se halla en las plantas, que es la que poseen todos los seres vivos (plantas, animales y seres humanos). Las plantas son definidas por su alma la cual tiene la capacidad de nutrirse, esto es, de incorporar un cuerpo dentro de su cuerpo y también tienen la capacidad de reproducirse. El principio del movimiento es lo que hace que tengan la capacidad de crecer de una semilla. Las plantas no sienten porque no necesitan moverse a buscar comida, ya que su nutrición se lleva a cabo automáticamente. En los animales, adicional al alma vegetativa, se da un alma con un mayor nivel de sofisticación; esta es el alma sensitiva, al darse esta también se da el alma desiderativa. Ya que los animales necesitan moverse para conseguir comida, por lo que necesitan tener sensaciones para reconocer sus alimentos. Esta alma ejerce tres poderes: el de la percepción sensible, del deseo y del movimiento local. Así como el animal se nutre, es decir, incorpora un cuerpo, también necesita el tacto para identificar sus alimentos y también pueden únicamente incorporar la Forma del otro cuerpo. Es decir, pueden percibir e interactuar con el medio, oler la comida, saborearla, sentir dolor o placer, etc. Además, estas facultades les permiten a los animales no sólo alimentarse, sino también buscar comida, ya que los animales, a diferencia de las plantas, no están arraigados a un sólo lugar sin poder moverse. Las plantas, que solo poseen el alma nutritiva, ante un enemigo no pueden huir, pero los animales, que poseen las almas sensitiva y desiderativa, sí pueden huir ante un estímulo de miedo y también pueden atacar ante un estímulo de comida. Por otro lado, las facultades discursiva e intelectual se dan en el alma propia de los animales racionales, es decir, de los seres humanos. Y esta alma también incorpora todas las potencias de las demás clases de seres vivos. El alma intelectual no sólo incorpora otros cuerpos o sus Formas, sino que también puede interrelacionar estas Formas, esto es, interrelacionar conceptos, trabajar con ellos.

Según Aristóteles (s.f./ 1995) la sensación es la facultad mediante la cual el alma recibe dentro de sí, vía los sentidos, las Formas del objeto sensible sin la materia, “al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro y sin el oro” (p.211). La sensación es una potencia que se actualiza y es fuente primaria y básica del conocimiento. Esta está en

potencia antes de que el ser vivo entre en contacto con los objetos sensibles y cuando se actualiza también se actualizan estos objetos sensibles. Llegando así al conocimiento en acto por parte del ser vivo. Por ejemplo, al contemplar la pintura La Gioconda, primero tenemos a un hombre que, a través de sus órganos sensoriales, sus ojos, está en potencia de captar una pintura que está en potencia. Una vez que el hombre ha visto la pintura, el hombre ha actualizado la potencia de ver, v.g., los labios de la Gioconda, así que los ve en acto. Aristóteles (s.f./1978) sostiene que cada órgano sensorial recibe el objeto sin su materia, en el siguiente sentido: el olfato recibe el olor sin el objeto que huele, el ojo recibe el color sin el objeto que tiene este color, etc. Así como el ojo recibe el color de un árbol sin recibir la materia de este, cada órgano sensorial adquiere la imagen del objeto sin su materia. Cuando el órgano sensorial entra en contacto con el objeto sensible se produce lo que El Filósofo denomina percepción. Y este movimiento de percibir algo tiene dos, podríamos llamar, secuelas; la imaginación y la memoria.

En la obra *De la Memoria y el Recuerdo* (s.f./2016) de Aristóteles, podemos encontrar una descripción más detallada de lo que él entiende por “imagen”. El texto en sí es una pequeña, pero, como es común en sus obras, profunda investigación filosófica desarrollada al sistematizado estilo aristotélico acerca de la memoria y la reminiscencia. Al inicio de su escrito Aristóteles nos dice que la imagen es una especie de residuo sensorial y que la memoria es el poder que, vía la imagen, sólo implica las cosas pasadas. Es decir, la memoria es una aplicación especial de la imagen como imagen de algo en el pasado, pues pasadas las cosas nunca están directamente en los sentidos. El hecho de que podamos recordar es debido a la posibilidad de una especie de residuo sensorial. Así, para recordar cómo son unos zapatos, primero tuvimos que haberlos percibido, después, cuando los zapatos no están en nuestra percepción, al recordarlos se nos representa la imagen de estos. Se podría decir que la memoria es una especie de conocimiento que no implica la actualización de los órganos sensoriales.

La memoria, a diferencia de la sensación, se da sin que el objeto sensible esté siendo percibido y se produce tiempo después de su percepción. De tal modo que el recuerdo del fuego es la imagen del fuego que se percibió anteriormente, así el animal que recuerda el

fuego porque anteriormente se quemó no vuelve a acercarse a este. En palabras de El Filósofo:

Tampoco hay memoria del presente, sino tan sólo percepción de él; puesto que, por la percepción, no conocemos ni lo que es futuro ni lo que es pasado, sino solamente lo que es presente. Ahora bien, la memoria tiene por objeto el pasado; nadie podría pretender recordar el presente, mientras el es presente. Por ejemplo, no se puede recordar un objeto blanco particular mientras uno lo está mirando, como tampoco se puede recordar el tema de una especulación teórica, mientras actualmente se está especulando acerca de ella y se está pensando en ello. Solamente se dice que se percibe lo primero, y que se conoce lo último. Pero, cuando uno tiene conocimiento o sensación de algo sin la actualización de estas facultades, entonces se dice que recuerda (Aristóteles, s.f./2016, p 44).

La imaginación, al igual que la memoria, se genera a partir de la percepción sensorial porque “todas las cosas que son imaginables son esencialmente objetos de la memoria, y aquellas cosas que implican necesariamente la imaginación son objetos de la memoria tan sólo de una manera accidental” (Aristóteles, s.f./2016, p. 45). Es por eso que, según Aristóteles, el material, digamos, de nuestra imaginación es el mismo de nuestra memoria; las Formas de las cosas con las que interactuamos. Para comprender con mayor detalle lo que Aristóteles entiende por *phantasia* es necesario primero conocer un poco lo que para él es “movimiento”, cuya definición es "la actualidad de lo potencial en cuanto a tal" (Aristóteles, s.f./ 1957, p. 80). Lo que con esto nos quiere decir es que el movimiento es una especie de área intermedia, de cambio entre algo existente puramente potencial y algo existente como totalmente en acto. Dado que el movimiento es algo así como el tránsito entre una actualización de una potencia, y dado que la imaginación es una clase de movimiento (Aristóteles, s.f./1978), entonces, la imaginación es, pues, una clase de actualización de una potencia. Lo anterior queda más claro cuando estudiamos un poco la relación que Aristóteles hace entre la percepción y la imaginación. Esta última, nos dice El Estagirita, es el movimiento primero que se produce por la actividad de la sensación (Aristóteles, s.f./1978). Pongamos por caso a una persona que percibe el color verde, luego percibe que es el color de una planta y si la planta se mueve con el viento la persona puede creer que eso verde en

realidad es una serpiente que va a atacar. Esto porque, según Aristóteles, hay tres clases de objetos sensibles: el común, el accidental y el propio; dos son sensibles por sí mismos y el tercero lo es por accidente. En palabras de El Filósofo, "el movimiento que corresponde al primer tipo de percepción es verdadero cuando la sensación está presente, mientras que los otros dos pueden ser falsos tanto si la sensación está presente como si está ausente y de manera muy especial si el objeto se encuentra lejos" (s.f./ 1957, p. 229). O sea que la percepción sobre el tipo de color y de movimiento son verdaderas, pero la percepción sobre lo que se da en el color percibido puede ser falsa.

En relación con el párrafo anterior, Aristóteles nos dice que la imaginación tiene algo de falsedad porque algunas imágenes son más falsas que otras, a diferencia de la sensación que siempre es verdadera. Al respecto Aristóteles (s.f./ 1957) nos dice lo siguiente:

Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas. Amén de que cuando nuestra percepción del objeto sensible es exacta no solemos decir «me imagino que es un hombre»; antes bien, solemos decirlo cuando no percibimos con claridad. Es entonces cuando se dan las sensaciones verdaderas y falsas. Por último y como ya dijimos anteriormente, incluso con los ojos cerrados aparecen visiones (p.226).

Al respecto quisiera hacer unas observaciones sobre sus aseveraciones. Ciertamente no tiene sentido decir que hay imágenes verdaderas o falsas, sino que en realidad es lo que decimos lo que es verdadero o falso, no las imágenes, las sensaciones ni nada que se le parezca. Preguntemonos ¿un pellizco es verdadero? La pregunta en sí misma es absurda, lo que se dice respecto del pellizco puede ser verdadero o falso, pero no el pellizco en sí mismo. Nadie en su sano juicio se fractura un brazo y después se cuestiona si el dolor que siente es verdadero o falso. Pero sí solemos decir que la siguiente oración es verdadera o falsa: ‘se me fracturó el brazo, el doctor lo mostró en la radiografía’.

Volviendo con Aristóteles (s.f./1978), también relaciona la *phantasia* con lo que él entiende por ‘intelecto’. Él nos dice que el intelecto se divide en dos partes, el intelecto agente y el intelecto paciente. El primero es el conocimiento humano colectivo de las cosas, por lo

tanto, es inmaterial y sobrevive a la muerte de los individuos; es algo así como el sentido común. Este intelecto posibilita el conocimiento del intelecto paciente, que es un elemento particular, y en ese sentido no es inmaterial ni sobrevive a la muerte. Como ya se mencionó, para Aristóteles el conocimiento se establece a partir de la experiencia, por lo que, siguiendo su tesis, cuando alguien ve un objeto, el intelecto agente proyecta sobre el intelecto paciente el universal de aquello que la persona percibe. Es por eso que se pueden reconocer, por ejemplo, una pluma, un árbol o una mesa, pese a que esos objetos en específico nunca se hayan visto. Porque nosotros reconocemos en el objeto el universal de aquello que vemos, nos dice el lógico. Si el conocimiento comienza por los sentidos (vista, olfato, oído, gusto y tacto), a través de los cuales se capta un objeto, yo puedo decir que delante de mí hay una computadora, yo, en principio, la observo, la palpo, etc., una vez captada la información esta se unifica sobre el sentido común. Y a través de la imaginación se adquiere una imagen del objeto percibido, en este caso, de la computadora. Y podemos retener esa imagen que creamos, tenemos el recuerdo. Si vemos otro objeto y lo identificamos como una computadora es porque el entendimiento agente abstraigo el universal categorial del objeto, por lo que, en este caso, el universal categorial sería las computadoras. Es por eso que el entendimiento paciente puede identificar que el objeto que tengo delante de mí pertenece a la categoría “computadora”, por lo tanto, puedo saber que dicho objeto es una computadora.

La imaginación permite que en los seres vivos que tienen el alma más compleja se dé el intelecto de un modo similar en el que la percepción de un ser vivo permite que se dé la memoria. Podemos observar que el padre de la lógica concibe la imaginación como una especie de movimiento entre el intelecto y la sensación, ya que como dice Aristóteles (s.f./ 1957) "... de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar." (p. 224-225). A pesar de que el intelecto necesita de la imaginación, su campo de aplicación es el de las ideas. En *De Anima* se nos dice lo siguiente: “careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De alú también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia” (s.f./ 1957, p. 242). La imaginación es, en palabras de Aristóteles, el motor del deseo y de la intelección. Él nos dice que el alma nunca entiende sin una imagen, “incluso pensar es imposible, sin una pintura o reproducción mental

“(p. 45). Aunado a esto, Aristóteles (s.f./2016) nos presenta un caso en donde un hombre tiene que realizar una prueba geométrica. Uno podría creer que esta y otras pruebas implican nada más que el ejercicio puro de la razón, nos dice; sin embargo, esto no es así, porque "aunque no hacemos uso del hecho de que la magnitud de un triángulo es una cantidad finita, sin embargo, lo dibujamos con una cantidad finita” (p.45). Lo que nos da a entender es que a pesar de que nuestra intención sea inteligir al respecto de un triángulo, uno no puede evitar usar una imagen como herramienta, en este caso, la imagen del triángulo.

Hasta aquí hemos intentado hacer ver que para Aristóteles la imaginación es una clase de movimiento entre la sensación y la intelección, que la imaginación puede ser falsa, que ésta se da porque anteriormente se percibió un objeto sensible y que no se puede inteligir sin antes imaginar. Ahora, con todas estas piezas en la mesa, con el propósito de armar el rompecabezas, es necesario volver a preguntarnos ¿qué entiende Aristóteles por imaginación? En primer lugar, es importante tener presente que él usa el concepto ‘imaginación’ para referirse a la facultad, a la actividad de imaginar y en algunos casos a lo imaginado. En segundo lugar, como ahora ya sabemos, cuando él define la *phantasia* como "... aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen..." (s.f./1957, p. 225) hace referencia a las imágenes que se crean de la percepción, a las imágenes de la memoria. Aquellas que permiten que la intelección se dé, e incluso a las imágenes de los sueños. Lo que significa que la *phantasia*, según El Filósofo, hace referencia a la diversidad de las Formas que podemos interiorizar a través de los órganos sensoriales. O sea que la imaginación implica toda clase de fantasmas, espectros, visiones o apariciones. De modo que cuando el lógico habla de la *phantasia* puede estar refiriéndose a la capacidad para retener y representar las imágenes de aquello que se percibe, esto es, la memoria. A la manipulación y combinación de estas imágenes y a la interpretación, juicio o razonamiento en función de los residuos perceptuales.

Como vimos al principio, el nivel de sofisticación de las facultades del alma depende de la clase de seres vivos, por lo que cada alma puede hacer cosas más o menos complejas con las imágenes de la percepción. Es por eso que para Aristóteles hay dos clases diferentes de *phantasia*. En el caso específico del hombre la imaginación como movimiento alcanza la connotación de acto, y como es propio del hombre inteligir acerca de lo que se experimenta,

valiéndose de leyes de asociación, silogismos y razonamientos causales con los que, a partir de dos premisas, se alcanza una conclusión, la imaginación, pues, consta de un movimiento cuyo principio es la intelección. Para ello, en vez de sensaciones “el alma discursiva utiliza imágenes y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue” (Aristóteles, s.f./ 1957, p.239). Es decir, el alma nunca entiende sin el uso de una imagen. Además, podemos suponer que para Aristóteles sería absurda la idea de tener que percibir aquello sobre lo que se quiere entender cada vez que se quiera razonar. Es mucho más sensato considerar que se nos representa la imagen de, por ejemplo, un triángulo cada que queremos entender sobre este. A diferencia de que tengamos que dibujar uno para percibirlo y así razonar sobre este. Entonces, tenemos la imaginación deliberativa que es propia de los seres humanos, ya que con la imaginación el hombre, a diferencia de las demás especies, puede realizar razonamientos prácticos. Y valiéndose de la sensación tiene la capacidad de moverse acercándose o alejándose de algo de acuerdo a lo que ha determinado mediante sus elecciones. Dicha posibilidad, como hemos visto, se desprende del hecho de poder realizar razonamientos prácticos por medio de su exclusiva imaginación deliberativa. La imaginación, en este caso, es aquella que provee al intelecto las imágenes de las percepciones sensoriales de las cuales a través de la intelección se obtienen ciertas conclusiones. En otras palabras, el desear acerca de las imágenes implica su manipulación, interpretación y la elaboración de juicios basados en estas imágenes. Por otro lado, a la imaginación que poseen los animales Aristóteles la llamó “imaginación sensitiva”. Esta imaginación les permite retener, mezclar y manipular imágenes, pero lo que predomina de estas imágenes es el carácter perceptual, ya que estas no alcanzan el nivel de lo racional.

Con todo el panorama presentado, hay una observación que me gustaría hacer. Aristóteles nos dice que la sensación es siempre verdadera, pero como mencioné anteriormente ¿quién en su sano juicio dudaría de una sensación? Nadie que tiene un cuchillo clavado en el estómago se pregunta si el dolor que está sintiendo es verdadero o no. De igual manera, Aristóteles nos dice que la imaginación puede ser verdadera o falsa, pero, una vez más, nadie que se conduce normalmente se pregunta si el gato con aletas de tiburón y cola de reptil que está imaginando es verdadero o falso. De hecho, sólo aquellos que no están en

sus cabales dudan de la veracidad o de la falsedad de lo que “imaginan”. Además, reitero, que es lo que predicamos verdadero o falso, no los hechos factuales.

Otro punto importante a considerar en su teoría, es que el lógico entiende por “imaginación” como toda clase de Formas que se interiorizan vía los sentidos. Y de acuerdo con las facultades que tiene el ser vivo puede hacer diversas cosas con estas imágenes. Lo que implica que para Aristóteles la *phantasia*, a diferencia de las demás facultades que identifica, es la única que no implica la acción contextualizada del ser vivo. Porque al decirnos que la *phantasia* es una especie movimiento, le permite usar el concepto como un comodín para poder explicar otras facultades. Estas imágenes de la percepción se pueden quedar en el vacío, por así decirlo, sin que se usen en los sueños, la memoria y la razón. Lo que implica que la imaginación para Aristóteles es un concepto de uso puramente mental; porque no tiene ninguna clase de actividad incluso humana relacionada. Nadie, además de los filósofos y los psicólogos tradicionales, dice que memoriza, piensa o razona a partir de la imagen de una percepción. Sino que lo hacemos a partir de lo que percibimos. Habría que preguntarnos ¿cuál es la necesidad de postular imágenes, fantasmas, apariencias o representaciones como prueba del conocimiento? En principio una imagen mental no es ninguna prueba de conocer algo; nadie dice que Jessica conoce porque en su psyche tiene la imagen de la percepción. Segundo, porque la mayor prueba de que alguien tiene conocimiento es porque, en términos tautológicos, conoce. Es decir, que se comporta de una manera determinada con lo que nosotros llamamos conocer, *v.g.*, puede realizar adiciones matemáticas porque conoce el procedimiento y los números, le cuenta sus secretos a un amigo porque lo conoce, maneja rápido de noche porque conoce el camino y demás. Y en ninguno de estos casos la persona dice ‘anteriormente percibí el camino, pero puede que la imagen mental que tengo sea falsa’, lo más cercano que sí decimos es: ‘yo conozco el camino, pero puede que se me olvide dónde están los topes’. La implicación es que no se puede conocer a través de las supuestas imágenes perceptuales. Conocimiento, por lo tanto, en términos muy generales, es estar informado y tener la experiencia sobre algo, saber hacer algo, no es tener imágenes post-perceptuales. Lo que yo observo es que el naturalismo aristotélico se vino abajo cuando Aristóteles creyó que la experiencia era algo, *e.g.*, una imagen de la percepción y que con esta imagen se puede memorizar, recordar e inteligir.

Entonces, para Aristóteles tener mucha experiencia en algo es proporcional a tener muchas imágenes post-perceptuales de algo. El problema aún mayor es que estas imágenes pueden ser tanto verdaderas como falsas, lo que nos permite pensar en un escenario donde alguien cree que su experiencia de que el fuego lo quemó es falsa y por dudar de ésta, en futuras ocasiones, termine calcinado. Pero en la realidad, normalmente eso no sucede así.

1.2.3. Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás de Aquino es considerado el más grande de los filósofos escolásticos. De hecho, la iglesia católica lo considera como uno de sus más grandes santos eruditos y, por ende, de los más grandes maestros de la fe para los fieles. A estos santos destacados se les suele otorgar el título de “Doctor de la Iglesia”. Y como Santo Tomás de Aquino fue una gran influencia para el cristianismo que inclusive “logró persuadir a la Iglesia de que el sistema de Aristóteles era preferible al de Platón como base de la filosofía cristiana” (Russell, 1946, p. 458). Naturalmente, se le otorgó el título de *Doctor Angelicus*.

Lo que el santo hizo fue recuperar las palabras de la terminología aristotélica y les dio un uso completamente diferente. Valiéndose de esa conversión filosófica, el dominico elaboró un marco conceptual que le permitió pensar por cuenta propia y presentar sus propios postulados en su famosa obra *Summa Theologica*. En la que Santo Tomás ingeniosamente examina muchísimos ámbitos del saber humano (la guerra, las pasiones del ser humano, el conocimiento humano, el conocimiento de dios, el conocimiento de los ángeles, la memoria, etc.). Entre todos esos dominios Santo Tomás examinó la imaginación y lo hizo vinculándola con lo que él entiende por “conocimiento”, dicha relación tiene un interesante trasfondo que es necesario explicar. Esta reconstrucción nos permitirá dar cuenta de su presuposición de gramática superficial según la cual el concepto de imaginación tiene una referencia. Nuestro objetivo es el mismo de los apartados anteriores; hacer explícita la presuposición de gramática superficial.

Para empezar nuestra exposición hay que tener en consideración que el uso de la noción de alma de Santo Tomás tiene muchas semejanzas con los usos actuales de la palabra ‘mente’. Ya que según el santo el alma es una sustancia diferente del cuerpo del ser humano

que tiene ciertas capacidades o facultades, es una sustancia que ejerce funciones cognitivas: piensa, recuerda, comprende, sueña, olvida, imagina, anhela, etc. Él entiende por “alma” la forma del cuerpo la cual caracteriza al ser vivo (Aquino, s.f./2001). Por ende, las plantas, los animales y los seres humanos tienen alma, vegetativa, sensitiva y racional, respectivamente. Al igual que Aristóteles, el santo nos dice que el alma con un mayor nivel de sofisticación incluye en el cuerpo los poderes de las otras almas inferiores, es por eso que los seres humanos tenemos las facultades del alma de los animales y de las plantas. A pesar de eso, el teólogo aclara que el ser humano tiene sólo un alma; el alma racional. Y que las facultades de las demás almas se hacen presentes sólo de manera virtual (Aquino, s.f./2001). La explicación es que el alma es la Forma, y como esta última es lo que determina que una cosa sea lo que es, sólo puede haber un alma en una cosa, porque cada cosa tiene su propia Forma. Esta sustancia está unida al cuerpo del ser humano y se extiende por todas sus partes, esto es importante porque tiene repercusiones en lo que Santo Tomás entiende por imaginación y, por lo tanto, por conocimiento.

El *Doctor Angelicus* entiende por “conocimiento” como algo puramente en acto, es decir, que, a diferencia de Aristóteles, para él no hay tal cosa como el conocimiento en potencia, simplemente o hay conocimiento o no lo hay. Y guiándose por la filosofía aristotélica, nos dice que el intelecto, que es una parte del alma de cada humano, conoce los objetos sensibles sin incorporar la materia de estos. Para él, el conocimiento genuino no se puede dar a través de los sentidos. Ya que, por ejemplo, ver a un perro, tocar la tierra o probar una manzana, no es más que el mero contacto de un objeto con uno de los órganos sensoriales, nos dice. Lo que implica es que el límite de los sentidos es lo material. Por lo tanto, para el Doctor Angelicus el desconocimiento de algo es, pues, lo que se da en los seres que entran en contacto con el objeto sensorial pero que no reciben las Formas de estos. Y, por el contrario, el conocimiento genuino es aquel en el que se abstrae más allá de la materia general del objeto; la materia signada, que no es más que Formas accidentales, o sea la materia considerada bajo ciertas dimensiones. En palabras de Santo Tomás (s.f./2001):

Por el entendimiento se hace una doble abstracción. Una, por la que lo universal se abstrae de lo particular. Ejemplo: Animal de hombre. Otra, abstrayendo la forma de la materia. Ejemplo: El entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia

sensible. La diferencia entre ambas abstracciones consiste en que, al abstraer lo universal de lo particular, desaparece aquello de que se hizo la abstracción. Ejemplo: Si del hombre se abstrae la diferencia de racional, en el entendimiento no permanece el hombre, sino solamente animal. En cambio, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento. Ejemplo: Si de una lámina abstraemos la forma circular, en el entendimiento quedan por separado los conceptos de círculo y de lámina. (p. 395).

Lo que nos dice es que sólo se logra comprender algo cuando eliminamos completamente del objeto la materialidad. Lo que implica abstraer el universal de lo particular. Dicho en otras palabras, alguien comprende lo que es una mesa, por ejemplo, cuando observa una mesa particular y logra abstraer la forma universal de estas. No obstante, los sentidos son indispensables para llegar a comprender algo, de hecho, como el alma está presente en todas las partes del cuerpo del hombre, si se amputa una parte del cuerpo relacionada con los sentidos el conocimiento se perderá junto con esta (Aquino, s.f./2001). Lo que significa que para Santo Tomás no hay tal cosa como el conocimiento innato. El alma no puede conocer sin el cuerpo, de lo contrario no se entendería cuál es el **propósito** de su vinculación, es decir, de por qué o para qué el alma requeriría del cuerpo si podría conocer sin ayuda de este, nos dice el religioso. Esto es importante, ya que hay que tener muy presente que de lo que nos está hablando es de nada menos que del conocimiento humano, y su razonamiento acerca de por qué el alma requiere del cuerpo para poder conocer resulta desalentador. Ya que, entonces, una de sus tesis centrales se fundamenta en lo que yo llamaría ‘el sentido común de la fe’. Porque esto es más o menos lo equivalente de decir “por algo no conseguí tal empleo”, “una razón debe de haber”, “por algo no pude ir a tal congreso”, “por algo el alma está vinculada con el cuerpo”, “una razón debe de haber para que el alma esté vinculada con el cuerpo” y cosas de ese estilo. Ya abundaremos en ello más adelante.

Ya mencionamos que para Santo Tomás el conocimiento sensorial no es conocimiento genuino ya que sólo es el contacto de un órgano sensorial con un objeto. La respuesta del teólogo a la pregunta ¿cómo podemos conocer? es que hay una especie de conocimiento intelectual (Aquino, s.f./2001). Este conocimiento tiene que ver con, digamos, la representación inmaterial de algo. Supongamos que yo recreo mentalmente mi primera

clase de psicología. Para lograr tal actividad creo que ya está implícito que antes tuve que haber estado en mi primera clase de psicología. Estas representaciones inmateriales se dan porque a través de los sentidos recibimos algo así como imágenes mentales, esto es lo que el santo denomina “fantasmas” y estos se vuelven inteligibles gracias a la abstracción del entendimiento agente. Y estos fantasmas funcionan como utensilios de la mente.

Estos fantasmas son lo que Santo Tomás denomina imaginación. El papel de la imaginación es el de dotar al intelecto de imágenes provenientes de las percepciones sensoriales, de las cuales la razón deduce los universales. “El conocimiento que tenemos por razón natural requiere dos elementos: las imágenes que se toman de lo sensible, y la luz natural inteligible con cuyo poder abstraemos de aquello los conceptos. En ambos elementos el conocimiento humano es ayudado por la revelación de la gracia. Por una parte, la luz natural del entendimiento es fortalecida con la infusión de la luz de la gracia. Por otra parte, las imágenes formadas divinamente en la imaginación del hombre expresan las cosas divinas mejor que las imágenes tenidas naturalmente por los sentidos, como sucede en las visiones proféticas. También algunas cosas sensibles, incluidas las voces, son formadas divinamente para expresar algo divino; como sucedió en el bautismo, que el Espíritu Santo fue visto en forma de paloma, y se oyó la voz del Padre” (Aquino, s.f./2001, p. 180) De esa manera posiciona la imaginación como algo necesario para que el entendimiento se dé. En resumen, según la teoría del dominico, nosotros a través de lo sensual adquirimos imágenes de las realidades incorpóreas. Sólo a través de estas imágenes podemos reflexionar, y sólo reflexionando se comprende algo. Una vez que se comprende algo, se crean imágenes mentales (Aquino, s.f./ 2001).

Aquino también menciona que una vez que una persona atiende a conceptos generales, puede usar la imaginación, es decir, puede crear imágenes mentales. Por esa razón, él menciona que la unión entre la realidad y el conocimiento reside en aquello que observamos, y el reflexionar sobre lo que observamos se puede lograr porque se da con base en los fantasmas; si se quiere entender algo, se crearán imágenes mentales en las que se verá lo que uno quiere entender. Una consecuencia de sus planteamientos es que lo visible, esto es, los objetos sensibles son la base del conocimiento invisible, o sea de los fantasmas; imaginemos a un león con alas, agua de fuego, La Gioconda enojada, etc. El santo nos dice lo siguiente:

La imaginación, partiendo de las especies preconcebidas de monte y de oro, forma la especie monte de oro. Y el entendimiento, a partir de las especies preconcebidas de género y de diferencia, forma la razón de la especie. De modo parecido, a partir de la semejanza de la imagen, podemos formar en nosotros la semejanza de aquello de quien es la imagen. De este modo, Pablo, o cualquier otro que ve a Dios, partiendo de la misma visión de la esencia divina, puede formar en sí mismo las semejanzas de aquellas cosas que ven en la esencia divina que también permanecieron en Pablo después que dejara de contemplar la esencia divina. (Aquino, s.f./2001, p. 176).

Como Dios no es un objeto sensible no puede ser percibido a través de los sentidos y, por ende, no se pueden adquirir fantasmas de él. Pero sí se puede percibir a través de una semejanza, por ejemplo, de la luz divina, nos dice el dominico.

La imaginación y los sentidos se dan gracias al uso de un órgano sensorial. A diferencia del intelecto que recurre a los fantasmas para adquirir el universal existente del objeto. Pero, como mencionamos, se puede perder ese conocimiento si el órgano sensorial es lesionado o extirpado “es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo sin recurrir a las imágenes. De que esto es así, tenemos un doble indicio. Primero, porque al ser el entendimiento una facultad que no se sirve de ningún órgano corporal, de ninguna manera estaría impedido su acto por la lesión de un órgano corporal si para su ejercicio no necesitase el acto de otra facultad que sí utiliza dichos órganos. Las potencias que sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y las otras facultades de la parte sensitiva. Por eso resulta evidente que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por primera vez adquiriera un conocimiento, sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido, se precisa el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Pues observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede en los dementes, o impedida la facultad de la memoria, como sucede en los que se encuentran en estado de letargo, el hombre no puede entender en acto ni siquiera aquellas cosas cuyo conocimiento ya había adquirido. Segundo, porque todos pueden experimentar en sí mismos que, al querer entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que se

puede contemplar, por decirlo de alguna manera, lo que se proponen entender. Por eso, cuando queremos hacer comprender a otro algo, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender” (Aquino, s.f./2001, p. 771). El Doctor de la Humanidad no deja lugar a dudas en el papel que la imaginación desempeña: a través de los órganos sensoriales entramos en contacto con objetos sensibles, a pesar de que estos objetos son particulares en ellos están las Formas, es decir, sus universales (*eg.*, en tres árboles distintos está la Forma del árbol, pero de manera diferente. Ya que estos árboles no son iguales entre sí; unos son altos, otros bajos, unos tienen flores, otros tienen manzanas, etc.). Una vez que uno adquiere estas Formas, el mero contacto entre el órgano sensorial y el objeto trasciende convirtiéndose en conocimiento. Esta transformación entre el conocimiento sensorial al intelectual se logra a través de los fantasmas, o sea de las representaciones mentales que no se habrían dado sin percepción sensorial, y esta percepción no se habría dado si el alma no estuviera en todas las partes del cuerpo y si este no tuviera ese órgano sensorial. Pero no conocemos lo universal de aquello que es particular hasta que el intelecto recurre a estos fantasmas, lo que involucra un proceso de abstracción (Aquino, s.f./2001).

A pesar de que el pensamiento de Santo Tomás es muy ingenioso, también es cuestionable, a mi parecer. Me hace preguntarme, por ejemplo, ¿cómo es posible que conozcamos la cosa en sí a partir de sus semejantes? Porque cuando alguien quiere conocer, por ejemplo, una iguana, no pasa su tiempo buscando percibir una lagartija, que se asemeja a la iguana. Sino que directamente busca imágenes, información, la localización de una iguana y cosas por el estilo. Puede resultar inclusive confuso que, verbigracia, el querer conocer una ecuación integral a través de una ecuación diferencial. Además de que, entonces, estaríamos reflexionando sobre fantasmas que en realidad no involucran la cosa en sí. Sino sobre algo que creemos que se parece a la Forma universal. Por otro lado, Santo Tomás no explica cómo es posible que estos fantasmas se den con el simple hecho de entrar en contacto un órgano perceptivo con una entidad. Es como si se tratara de un acto de magia.

La presuposición de gramática superficial se puede observar con nitidez es la siguiente: la referencia de lo imaginado son los fantasmas, las imágenes mentales. Pero es una confusión, porque, como veremos más adelante, los significados de las palabras no necesariamente tienen referentes. Las demás personas saben cuando nosotros imaginamos y lo que imaginamos, ¿necesitan tener nuestra misma imagen mental para saberlo? Por

supuesto que no. “Imagen mental” es un concepto que sobra cuando hablamos sobre lo que imaginamos. Pero, como hemos repetido, más adelante, en el análisis del concepto “imaginación” abundaremos en ello. Por ahora sólo es necesario conocer el contexto del problema.

1.2.4. Descartes.

La figura de Descartes es, a mi parecer, la de un intelectual innovador, la de una persona que es auténtica porque piensa por sí misma. No por nada es acreedor del título de ‘padre de la filosofía moderna’ y de ‘padre de la geometría analítica’. Fue un gran matemático, fisiólogo y filósofo. Y como gran filósofo que fue creó grandes pseudoproblemas. Pocas filosofías están tan presentes en el sentido común de las personas y en varias disciplinas actuales como la de Descartes. Pero esa misma presencia de su filosofía la tienen sus enredos conceptuales hasta nuestra actualidad. Cuando examinemos algunas teorías psicológicas se entenderá a lo que me refiero, pero por el momento sugiero considerar como las homólogas de la teoría de Descartes todas aquellas teorías psicológicas según las cuales los seres humanos tenemos un cuerpo y una mente.

El pensamiento del filósofo estuvo influenciado por la nueva física y la nueva astronomía de su tiempo. Tal vez por esa razón Descartes fue un pensador auténtico, porque desarrolló su propio y, por ende, novedoso aparato conceptual cuidadosamente estructurado. Y sirviéndose de éste replanteó todos los problemas filosóficos. Las implicaciones son enormes, estas son, un nuevo punto de partida y, por ende, nuevas maneras de generar conocimiento filosófico.

A manera de introducción diremos que, según el racionalista, a excepción de los idiotas y los recién nacido todos los seres humanos tenemos un cuerpo y una mente, ésta última está literalmente metida en el cuerpo (Ryle, 2005). Descartes (s.f./2010) nos dice que todas las funciones psicológicas se llevan a cabo en la mente la cual existe en un espacio distinto al que existe todo lo demás, y a través de “el ojo de la mente” podemos ver imágenes en y con ella como si estuviéramos viendo una película. Como consecuencia, según la teoría cartesiana, los seres humanos tenemos dos clases de lenguaje; el lenguaje público, esto es, el

cuerpo en movimiento el cual las terceras personas pueden observar, y el lenguaje privado, en el cual se da el pensamiento, la memoria, la imaginación, etc., y sólo yo, el propietario de mi mente, tengo acceso a sus contenidos. Es decir, según Descartes, nadie más puede saber lo que estoy pensando, recordando e imaginando. Y del mismo modo yo no puedo saber lo que las demás personas están imaginando. Sin duda alguna, lo que sucede con la filosofía cartesiana puede ser comparado con lo que en la Edad Media sucedió con la filosofía aristotélica. Es decir, incluso ahora, en pleno siglo XXI, la filosofía de Descartes sigue siendo parte del sentido común. Porque, sin temor a equivocarme, les puedo asegurar que yo sería objeto de burla para alguna multitud si les dijera que los seres humanos no tenemos, la así concebida, mente. O si yo les dijera que no tiene sentido siquiera hablar acerca de la existencia de esta. A propósito de este ejemplo, justamente esa división mente - cuerpo ha sido una gran influencia en la psicología moderna.

Una vez más tenemos que ser congruentes con nuestro objetivo. Porque sería presuntuoso intentar reconstruir al menos una de las obras de Descartes en este pequeño apartado, además, siendo sincero, eso sería algo que no se lograría. Es por eso que de lo que nos ocuparemos será de algo mucho más modesto, pero más efectivo para nuestra clase de análisis. Nos ocuparemos de reconstruir lo que el filósofo concibe por 'imaginación' para así recuperar su presuposición gramatical según la cual la imaginación se da en la mente, por medio de un lenguaje privado. Para llegar a esto, unas cuantas palabras acerca de sus planteamientos son imprescindibles.

Lo que Descartes intentó desarrollar a través de su filosofía es la fundamentación y reconstrucción completa del conocimiento humano. Para ello desarrolló el método de la *duda metódica*, esto es, dudar de todo lo que lógicamente se puede dudar (Descartes, s.f./ 1995). Según el filósofo racionalista, dicho método sirve para identificar las verdades absolutas, es decir, aquellas verdades de las que es lógicamente imposible dudar, ya que es sólo sobre las verdades absolutas que puede edificarse el conocimiento verdadero:

...Así, pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras

de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo... (Descartes, s.f./ 1995, p.23).

Lo que Descartes quiere decir es que rechaza como parte de los fundamentos del conocimiento humano cualquier aseveración cuya denegación no sea una contradicción. Valiéndose también de lo que llamó el principio de evidencia el cual, según Descartes, nos ayuda a discernir lo que podemos hacer para llegar a un conocimiento que no pueda ser falso (Descartes, s.f./ 1995). Naturalmente, este principio consiste en no aceptar como verdadero nada que pueda ser falso, de tal modo que cualquier conocimiento que pueda ser falso lo consideramos provisionalmente falso. Lo que el filósofo pretende con esto es encontrar la evidencia, esto es, un conocimiento que se presente a la mente de forma clara y distinta.

A través de dicho método el filósofo rechaza el conocimiento empírico, es decir, todo aquello que se conoce a través de los sentidos. Ya que estos lo engañaron anteriormente, como cuando sumergió la mitad de un palo en el agua y observó que este se veía torcido o roto o cuando confundió a una persona con otra. También se deshace del conocimiento formal, esto es, el conocimiento de las matemáticas, ya que, según Descartes, puede haber algún genio maligno que lo engaña y le hace creer que, *eg.*, $5+5=10$, en cuanto que en realidad el resultado es 11. Pero de ser así, preguntémonos, ¿no existe tal cosa como el conocimiento humano? y si la respuesta es negativa ¿qué lo fundamenta? ¿Cómo llegamos a este? Vayamos al método, es decir, busquemos una afirmación cuya negación no sea una contradicción. Este pensamiento que a continuación presentaré de una manera muy resumida yace plasmado en las dos primeras meditaciones metafísicas de Descartes. Para poder reconstruir parte del pensamiento del filósofo racionalista es indispensable hablar desde la primera persona del singular, ya que es el propio Descartes quien habla así de su propia experiencia. ‘Así, pues, lo que haré será hablar desde el yo, como el individuo que experimenta. Yo acepté durante mi vida varios conocimientos que en realidad son falsos. Lo que haré será crear una duda metódica a partir de la cual dudaré del conocimiento que no sea verdadero del todo. Y todo conocimiento que tenga la más mínima posibilidad de ser falso lo consideraré como provisionalmente falso. De lo primero que dudaré será del conocimiento a través de los sentidos, porque me engañan, por ejemplo, cuando confundo a una persona con otra o cuando no sé si estoy soñando o despierto; ya que suelo tener sueños lúcidos. No

puedo confiar en lo que anteriormente me engañó. Ya dudé de la validez de los sentidos, pero parece ser que las matemáticas no son tan cuestionables... aunque... Yo pienso, puede existir un genio maligno que me haga dudar y decir que los resultados matemáticos son falsos o verdaderos. Pero aún si este genio existe y hace que yo dude, yo seguiré completamente seguro de que estoy dudando, nadie me puede engañar de eso; y si algo me hace dudar hace que piense y si yo pienso, entonces, yo existo. Así llego a una verdad auténticamente evidente, ya que es imposible que piense sin existir. Es decir, que yo sé de mi existencia gracias al pensamiento. Por lo que en estos momentos solo sé que existo y que, al dudar de la existencia de mi propio cuerpo, sólo soy una cosa que piensa.

En términos muy generales, todo esto implica el célebre *cogito ergo sum* del que habla Descartes (pienso luego existo), que es junto con ‘Dios existe’ la única verdad que Descartes encuentra y que resiste el método de la duda metódica. Por lo que son las únicas verdades a la que se puede llegar racionalmente. El punto de ‘si pienso existo’ es que yo puedo dudar de la existencia de los demás, pero no de la mía puesto que si lo intento automáticamente me contradigo. Descartes no adopta la perspectiva de la primera persona por un capricho, el busca un fundamento sólido para el conocimiento y lo encuentra en la certeza de su propia existencia.

Los planteamientos de Descartes se efectúan por medio de esa clase de ejercicios introspectivos. Como ya vimos Descartes (s.f./ 2010) al rechazar la existencia de su propio cuerpo llega entonces a la idea de que el “yo” (que es él) es una “cosa que piensa”, “una cosa” en tanto existe, y existe porque piensa: “... Yo soy una cosa que piensa, esto es, una cosa que duda, afirma, niega, que sabe poco e ignora mucho, que desea, que rechaza y aun que imagina y siente...” (p.31). Y como el “yo” es la cosa que piensa, como conclusión el pensamiento se efectúa sin necesidad de la intervención del cuerpo; por lo tanto, sin que terceras personas sepan lo que estoy pensando. Es indispensable reconstruir lo que Descartes entiende por ‘pensar’, ya que para él este concepto está estrechamente relacionado con lo que él entiende por ‘imaginación’.

Varios de los usos que el filósofo hace de la palabra ‘pensar’ se emparentan con nuestros usos de la palabra mente. En un sentido muy general podríamos decir que la cosa que piensa es la mente. El “yo” tiene distintas modalidades del pensar, como él menciona, “... por más que lo que siento y lo que imagino no tenga quizás existencia fuera de mí, estoy

seguro, sin embargo, de que estos modos de pensar que llamo sentimientos e imaginaciones, existen en mí en tanto son solamente modos de pensar...” (Descartes, s.f./ 2010, p.31). Por lo que Descartes concibe como “pensamiento” todo lo que actualmente nosotros podemos clasificar como parte de la categoría de estados mentales; sensaciones, percepciones, creencias, imaginaciones, dudas, deseos, expectativas, etc. Desde esta filosofía se habla de pensamientos para referirnos a toda aquella actividad que el cuerpo no realiza, pero que la mente sí.

Ahora bien, una modalidad del pensar es la imaginación. Para el filósofo racionalista, “...imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corpórea...” (Descartes, s.f./2010, p.214). Él concibe que las mentes de las personas son como cines, por dar una explicación por analogía, por lo que cada persona puede ver allí sus propias imágenes. Esto en contraste con lo que Descartes entiende por “intelecto”, ya que la diferencia entre ambas modalidades del pensar consiste en el modo en el que cada facultad se aplica a un mismo objeto, ya que la imaginación requiere de una imagen mental y la intelección no. En palabras de Descartes: “... cuando me imagino un triángulo, no supongo tan sólo que es una figura comprendida en tres líneas, sino que también veo estas tres líneas como presentes por el poder del intelecto; esto es lo que llamo imaginar. Si quiero pensar en un quiliógono, juzgo que es una figura que consta de mil lados, con la misma certeza con que he juzgado que el triángulo consta de tres; pero no del mismo modo me imagino aquellos mil lados o los veo como cosas presentes...” (Descartes, s.f./2010, p.61-62). Eso implica que, según Descartes, allí donde no se puede imaginar, sí se puede pensar.

Lo que a nosotros nos interesa es la concepción que el racionalista tiene de imaginación. Ya expusimos que para Descartes esta es, en términos muy generales, una modalidad del pensar. Considero que ahora es conveniente realizar algunas observaciones sobre la concepción que Descartes tiene sobre el pensar. Ya que este es un concepto central en su teoría y, además, como para él el pensamiento está íntimamente vinculado con la imaginación, cualquier observación que se le haga a su concepción de pensar automáticamente se corresponderá con su concepción de imaginar. Como ya se mencionó, Descartes hace del pensar la esencia de la res cogitans, es la actividad por excelencia de la sustancia pensada. Pero habría que preguntarnos ¿de dónde saca esa idea? Que a mi parecer es una idea grotesca porque lo que él hace es seguir el enfoque gramatical. Cabe aclarar que

no es un error tonto el de Descartes, sino una serie de confusiones casi impuestas por un armatoste del cual él no alcanza a zafarse. Podemos reconstruir parte del razonamiento de Descartes a través de la gramática elemental. Por ejemplo, ‘pensar’ en latín y en francés es un verbo. Los verbos nos remiten a acciones, *e.g.*, comer, correr, platicar, etc. Pensar, por lo tanto, tiene que estar apuntando a una acción de alguna clase. Esta acción no la puede realizar el cuerpo porque no podemos decir que el cuerpo piensa, eso no tiene sentido. Lo que descartes dice es, “piensa algo en mí, que en realidad soy yo, sólo que no me he presentado a mí mismo, es decir, no conozco a mi yo” (Descartes, s.f./2010). Entonces, el yo que piensa es el que realiza estas acciones, como la acción de imaginar, por lo tanto, es una actividad particular que no es física. Sino que está contingentemente ligada al habla y a los sonidos que emitimos, pero es independiente. El pensar en este sentido no requiere de palabras, sino que después nosotros ponemos palabras de por medio para que los demás se enteren de lo que estamos pensando. De esta manera nos damos cuenta que lo que Descartes está haciendo es interpretar lo que significa el verbo ‘pensar’. En resumen, Descartes se dice a sí mismo: pensar es un verbo que me remite a una actividad, una actividad no se hace por sí sola, pero la tiene que hacer algo. No es el cuerpo porque no solemos decir que el cuerpo piensa, el cuerpo es un mero instrumento, entonces hay algo más: esto es la mente, o el “yo” (o como se le quiera llamar). Y este “yo” es el que realiza esta extraña actividad que es el pensamiento.

Como es de esperarse, saltan a la vista varias objeciones para la filosofía de Descartes. Porque ‘pensar’ constituye un cierto juego de lenguaje, es decir que es algo esencialmente ligado a la acción humana. Las acciones y las actividades humanas no son meramente físicas, no son movimientos físicos-mecánicos de robots, y mucho menos son “acciones mentales”. Sino que son acciones que tienen cierto significado, lo cual presupone instituciones y cosas por el estilo. Imaginemos que en una partida de ajedrez alguien inicia con una apertura italiana y los espectadores dicen “es una apertura abierta” o “es de las primeras aperturas que aprendí”, etc. El concepto “apertura” y la acción que en un contexto implica sólo tienen sentido porque existe la institución del ajedrez, porque hay reglas y toda una serie de elementos que dotan de sentido el acto de hacer una apertura. En cambio, en fotografía cuando hablamos de apertura nos referimos a algo completamente diferente; en fotografía “apertura” refiere, en términos muy generales, al orificio y su tamaño que tiene el objetivo

fotográfico por el cual pasa la luz. Lo cual presupone cosas completamente diferentes, por ejemplo, el uso de cámaras fotográficas, los objetivos fotográficos, la teoría fotográfica, la teoría del color, tipos de iluminación, etc. Y no tiene nada que ver con el ajedrez, ni siquiera es un movimiento de alguna pieza de un tablero. Ahora imaginemos que llega un hombre primitivo, esto es, un hombre de la época de las cavernas como espectador de la famosa partida de ajedrez de Mikhail Botvinnik contra José Raúl Capablanca y se sienta en la primera fila. En esta emocionante partida Capablanca jugó la defensa nimzoindia, pero, preguntémosnos, ¿el hombre de las cavernas entiende algo de lo que está sucediendo? ¿Entiende siquiera qué es una apertura? Por supuesto que no, porque ese hombre desconoce todo lo que involucra esa apertura, como las instituciones, las reglas y cosas por el estilo. Resulta obvio que las acciones humanas no son como las del cavernícola, sino que estas están institucionalizadas. Es decir, abrir la puerta, comer, sentarse en una banca, escribir, etc., son acciones ya socializadas que tienen un significado particular, no son movimientos meramente físicos. Lo mismo sucede con ‘pensar’, en cada contexto particular esta misma palabra tiene diferentes significados. Es por eso que para captar el significado de la palabra ‘pensar’ necesitamos ver su aplicación en la vida cotidiana, ya que esta nos va a llevar a contextos determinados y entonces vamos a poder extraer lo que se quiere decir cuando alguien dice, *eg.*, ‘pensé mal las cosas’. Y lo que vamos a encontrar es que ‘pensar’ tiene un sin número de significados porque tiene un sin número de aplicaciones ya que no hay una sola cosa a la que ‘pensar’ refiera.

La aplicación del verbo pensar puede ser diversa, veamos algunas: ‘pienso dar clases de psicología’. En primera instancia, si **interpretamos** la oración surgirán las “preguntas filosóficas” como, por ejemplo, “¿es acaso que quiero decir que me pasó por la cabeza alguna clase de fluido eléctrico o que se movilizaron mis neuronas y hubo sinapsis? ¿Quiero decir que se me representó la realidad por medio de imágenes mentales? Esto último tendría sentido porque si pienso con la mente es probable que ahí mismo vea estas imágenes. Entonces ‘pensar’ me refiere a una imagen, pero esta imagen es diferente de las imágenes que vemos en el celular o en los cuadros de la pared; la imagen es una especie de entidad...”, etc. Pero en realidad eso no es lo que se quiso decir. Lo que en realidad se quiso decir es que estoy planeando las clases, que me estoy preparando para el examen y la prueba didáctica,

que presupongo cierto dominio sobre los temas en psicología, etc., eso quiere decir pensar, en este caso. O si cuando alguien dice, por ejemplo, ‘oye Juan, no piensas lo que dices’ no quiere decir que Juan se quedó inerte y no “pescó” algún pensamiento con su mente, que tiene obstruido el centro del pensamiento y por eso no fluyen las ideas libremente por su cabeza. O que la persona perdió la habilidad de representarse mentalmente sus pensamientos. Lo que en realidad se quiere decir con esta oración es ‘hablaste precipitadamente’, ‘fuiste grosero con alguien’, ‘cometiste un error’, entre otros. Ahora, podemos lanzar una pregunta un tanto absurda pero ilustrativa: ¿cuál es el significado de pensar, el primero o el segundo? La respuesta es que pensar tiene todas esas aplicaciones y muchas más, a excepción de las aplicaciones que Descartes hace de dicho verbo. Nadie en su sano juicio diría cosas como ‘estoy pensando en un triángulo’ para decir que está literalmente representándose de algún modo en su mente la imagen del triángulo. Y si estuviera representándose la imagen, sólo podría ser por medio de un dibujo o de una actuación. Cabe aclarar que cuando alguien dice cosas como ‘yo también estoy pensando en la misma imagen que tú’, por ejemplo, quiere decir que entiende lo que la otra persona le describió, que vieron una imagen en un museo y están examinándola, pero no que le transmitió la imagen mental, y eso es algo que no suele decirse, de hecho. El significado de lo que estoy diciendo cuando uso el verbo ‘pensar’, a diferencia de lo que hace Descartes, no es ninguna interpretación, sino que lo estoy obteniendo de ver su aplicación en casos concretos. Lo que con estos ejemplos pretendo sostener es que lo que Descartes hace es ignorar completamente las aplicaciones del verbo ‘pensar’. En resumen: Descartes interpretó las palabras psicológicas e ignoró sus aplicaciones en la vida cotidiana, de ahí que su conclusión sea que podemos pensar sin un cuerpo.

A pesar de las dificultades su concepción es tan atractiva que se convirtió en la “oficial”. Habría que preguntarnos, ¿por qué es tan decisivo Descartes, inclusive si está totalmente equivocado? La primera respuesta que se me viene a la cabeza es que el enfoque gramatical, del cual el racionalista es víctima, brinda respuestas atractivas y seductoras. Además de que, y esto es importante, la gramática avala, legitima sus argumentos. Por ejemplo, se tiene la idea de que ‘mente’, al ser un sujeto gramatical, se refiere a algo del mismo modo en el que ‘perro’ refiere a un perro. Por lo que ciertamente se puede pensar que ‘mente’ refiere a algo, una sustancia que existe, pero de manera diferente a la de las demás

cosas del mundo. Este dualismo cartesiano cuerpo/mente se podrá observar en el siguiente capítulo, en el cual se hablará acerca de las teorías psicológicas de la imaginación. No por nada Ryle (2005) la llamó a la teoría de Descartes “La doctrina oficial” porque es “... una doctrina sobre la naturaleza y localización de lo mental que prevalece... La mayoría de los filósofos, psicólogos y religiosos aceptan... aunque le reconocen dificultades teóricas, suponen que pueden ser superadas sin que la arquitectura de la teoría cambie...” (Ryle, 2005, p. 25). Lo que las teorías psicológicas comparten son las presuposiciones filosóficas, la arquitectura de las teorías es la misma.

1.3. El castigo de Sísifo en psicología: Examen Crítico de algunas Teorías Psicológicas de la Imaginación

Y vi a Sísifo, que soportaba pesados dolores, llevando una enorme piedra entre sus brazos. Hacía fuerza apoyándose con manos y pies y empujaba la piedra hacia arriba, hacia la cumbre, pero cuando iba a trasponer la cresta, una poderosa fuerza le hacía volver una y otra vez y rodaba hacia la llanura la desvergonzada piedra. Sin embargo, él la empujaba de nuevo con los músculos en tensión y el sudor se deslizaba por sus miembros y el polvo caía de su cabeza. (Homero, s./f. 2000, p. 264)

Existen diferentes versiones acerca del castigo de Sísifo, se dice que era un hombre astuto y les mintió a los dioses, que él le dijo al dios Asopo que Zeus raptó a su hija, luego Zeus lo castigó, etc. De cualquier manera, lo que a nosotros nos entranía es la moraleja que el mito transmite, ya que lo terrible de este castigo, lo que caracteriza a este mito arquetípico, es que obligaron a Sísifo a hacer algo que él mismo sabe que es inútil. La metáfora de Sísifo nos sirve como ilustración de lo que acontece en la psicología tradicional, esto es, una constante creación de teorías psicológicas que, al ser elaboradas bajo los dictados de la gramática superficial, implícita o explícitamente presuponen lo mismo: “el significado de las palabras es el objeto que estas denotan” (lo que nos induce a postular objetos y entidades mentales para palabras cuya referencia no sea algo que se pueda definir ostensivamente), “si

se usa el mismo nombre para referir a muchas cosas u objetos es porque todos estos comparten la misma esencia” (lo que nos induce a sostener que cuando usamos, por ejemplo, la palabra ‘imaginación’ en contextos radicalmente diferentes hablamos siempre de lo mismo; un proceso mental o cognoscitivo que se da), por mencionar algunos. Y lo único que cambia de estas teorías es su terminología. Surge una y otra teoría, una puede sostener que la imaginación o la memoria está en la mente la cual está en la cabeza de las personas, la otra teoría puede sostener que la imaginación o la memoria está en el cerebro, el cual está en la cabeza de las personas y, aunque parezca que hay un progreso en la investigación científica o filosófica, lo que ambas teorías sostienen es lo mismo, siguiendo nuestro ejemplo, que el significado de la palabra ‘imaginación’ o ‘memoria’ es un objeto o entidad mental que se ubica en algún lugar (lo más obvio es sostener que este lugar está dentro de la cabeza). Por lo que la tarea del investigador consiste en encontrar su aparente ubicación; así, nos encontramos con científicos brillantes intentando definir la imaginación o la memoria ostensivamente en un encefalograma. Sin percatarse de que sus investigaciones son el resultado de profundas incomprensiones conceptuales. Haciendo un paralelismo con el castigo de Sísifo podemos identificar su característica común: ambas, en principio, carecen de sentido. Estos investigadores, al igual que Sísifo haciendo algo absurdo al empujar la piedra, hacen investigaciones en principio absurdas ya que, como hemos reiterado, están construidas sobre los preceptos de la gramática superficial y por lo tanto sobre usos equivocados de los conceptos. Quizá la única diferencia entre ellos y Sísifo es que este último sí sabía que sus acciones eran inútiles y no podía evitar su castigo. El progreso en psicología se merma cuando los psicólogos investigadores se limitan a aceptar los mandatos de la gramática o las ideas preestablecidas (que, por cierto, también pudieron haber sido inducidas por las reglas gramaticales), tales como la existencia de la mente, el lenguaje privado, la visión interna, los objetos de la consciencia, su ubicación geográfica en el cerebro, etcétera, etcétera.

Retomando la ilustración de Sísifo, la *gramática superficial*, en el caso de la psicología, es la poderosa fuerza que hace volver una y otra vez a la desvergonzada piedra cuesta abajo. La piedra representa las teorías tradicionales y los teóricos a Sísifo. La ilustración tendrá mayor sentido una vez que identifiquemos las presuposiciones de las

teorías de la psicología tradicional como propias de las teorías de la filosofía tradicional. Para ejemplificar y sostener lo mencionado. A continuación, se examinarán dos teorías psicológicas de la imaginación. Intentaremos identificar sus presuposiciones de gramática superficial y considerar la pertinencia de recuperar sus hallazgos teóricos para estas investigaciones.

El concepto ‘imaginación’, como los demás conceptos psicológicos, proviene del lenguaje natural. Solemos emplear dicho concepto para hacer una multitud de cosas y tiene un ámbito de aplicación especialmente en un sentido psicológico. Nosotros, los hablantes del lenguaje natural, a veces decimos cosas como ‘nunca imaginé terminar en esta situación’. Lo que queremos decir con esa oración puede ser ‘no medité sobre las consecuencias’, y aquí el sentido en el que se usa ‘imaginación’ es más o menos lo equivalente de ‘suponer’ o ‘percatarse’, *eg.*, ‘no me percaté de que esto fuera a suceder’. También solemos decir cosas como ‘puedo imaginar lo que sientes’, ‘cuando él vio el cielo imaginó que vendría una tormenta’ o ‘ella no quiere imaginarse cuánto dinero perdió’. En estas situaciones lo que se quiso decir puede ser lo equivalente de ‘no te preocupes, comprendo tu sentir’, ‘él vio el cielo y supuso que iba a llover’, ‘ella no quiere saber nada acerca de su pérdida de dinero’, etc. Así, podemos hacer cosas, compadecernos, sentir empatía, ayudar, predecir, etc. Esta observación es relevante porque cuando examinemos el uso formal de ‘imaginación’, esto es, su utilidad en las teorías de la psicología tradicional notaremos que este concepto pierde toda su conexión con la praxis y opera en el mero nivel de las palabras. Por lo que no podemos ni compadecernos, ni predecir, por ejemplo, pero tampoco podemos hacer algo más. Como veremos a continuación, desde la óptica de la psicología tradicional, una actividad imaginativa no implica una acción humana. La palabra ‘imaginación’ está completamente desprovista de un contexto, por lo que, según estos teóricos, uno puede cerrar los ojos y literalmente ver imágenes y trabajar con ellas. Por ende, siempre que una persona imagina cierra los ojos y ve imágenes mentales. Pero, a diferencia del uso práctico del lenguaje natural, no supone, estima situaciones y demás. Por lo que, para la psicología tradicional con la oración, por ejemplo, ‘estoy imaginando mi futuro’ se quiere decir algo así como “estoy literalmente viendo con los ojos cerrados, pero en mi mente, con el ojo de la mente, una imagen de carácter mental acerca de mi futuro”, y cosas por el estilo. Pero, desde la

perspectiva de la tercera persona, es decir, desde la perspectiva de un observador ¿cómo sabremos si la persona en realidad está imaginando o está dormida, en coma, descansando la vista, pensando, recordando, no puede abrir los ojos, etcétera? No obstante, lo que en realidad se quiere decir con esa oración, es decir, para lo que nos sirve aquí el concepto ‘imaginar’ es para decir, por ejemplo, “puedo suponer a que me dedicaré” y no hace la más mínima alusión a una imagen mental.

La siguiente exposición nos permitirá concluir con uno de los objetivos centrales de estas investigaciones: demostrar que la psicología tradicional comparte las mismas presuposiciones de gramática superficial de la filosofía tradicional y que sus construcciones teóricas son el resultado de profundas incomprensiones conceptuales. Procuraremos hacer notar que, al igual que en la filosofía, lo único que cambia en algunas teorías psicológicas acerca de la imaginación son sus ropajes terminológicos. Los enfoques teóricos en los que se identificarán las presuposiciones de *gramática superficial* serán el Psicoanálisis y la Gestalt.

1.4. La imaginación examinada desde la perspectiva de la psicología tradicional

1.4.1. Psicoanálisis.

El psicoanálisis no surgió de alguna tradición teórica o académica, en el sentido estricto de la palabra no podemos llamarlo una *escuela*, a diferencia de, *eg.*, el humanismo, el conductismo, el cognoscitivismo, etc. Porque el psicoanálisis, en principio, no buscó sistematizar el todo de la psicología en una teoría. Sino que nació de la observación en el área clínica, lo que le permitió a Sigmund Freud generar una técnica en la terapia. Él fue un neurólogo, psiquiatra y, especialmente, el padre del psicoanálisis. Su influencia tuvo un enorme impacto en la psicología, generalmente al vienés se le atribuye como su contribución principal a la comprensión y el análisis del comportamiento humano el “descubrimiento” de lo inconsciente como proyección de los actos del ser humano. De hecho, lo inconsciente es el objeto de conocimiento del psicoanálisis. Pero en realidad no es que lo inconsciente haya sido descubierto por Freud de la misma manera en la que un biólogo descubre una nueva

especie de araña, sino que Freud empleó un modo específico de usar la palabra ‘inconsciente’ dentro de un marco explicativo para generar una clase de conocimiento. El cuadro explicativo de Freud inició con la observación de sus pacientes en el ámbito clínico para después convertirse en una teoría del hombre desde el punto de vista de la sexualidad.

Según algunos psicoanalistas no tiene sentido intentar examinar el psicoanálisis buscando “procesos sistematizados y generalizados”, sino que es recomendable acercarse al discurso psicoanalítico con base en sus propios conceptos, es decir, hacer una lectura *après-coup*. Dicho de otro modo, según los psicoanalistas, para empaparnos del pensamiento freudiano es recomendable examinar el origen del discurso psicoanalítico desde los mismos conceptos del psicoanálisis, de tal modo que al interpretar la lectura podamos resignificar el discurso inicial y así generar conocimiento acerca de lo inconsciente. Pero dicha clase de lectura es inútil para nuestros fines, así que no podremos seguir tales recomendaciones al pie de la letra. Para cumplir con los objetivos de estas investigaciones, nuestra lectura tiene que ser lo que podemos llamar “la lectura de la gramática en profundidad”, esto es, examinar la legitimidad de los usos de los conceptos de la teoría freudiana, ya que justo nos posicionamos no desde una perspectiva interpretativa sino desde la perspectiva del análisis del lenguaje. Recordemos que el objetivo de esta exposición consiste en identificar, en este caso, una presuposición psicoanalítica de gramática superficial. La presuposición que intentaremos extraer es una presuposición esencialista, es decir, que adscribimos imaginación a una variedad de conductas radicalmente diferentes porque todas tienen algo en común; la actividad psíquica, la cual es la esencia de la imaginación. Una vez identificada esta presuposición la compararemos con las que hemos extraído de la filosofía tradicional para poder observar que sus enredos conceptuales se corresponden. Esta es la misma presuposición referencialista que identificamos en Platón, sólo que con ropajes terminológicos distintos.

En la mayoría de los textos psicoanalíticos encontraremos análisis complejos que desembocan en conclusiones seductoras, poco mencionadas y por ende sumamente originales. El saber usar las herramientas del psicoanálisis le permite al psicoanalista o al estudioso de la teoría observar un mundo radicalmente diferente del que suele ver, esto es, un mundo fantástico. Pero fantástico en el sentido de fantasioso, haciendo que el estudioso

comprometido ignore por completo los usos legítimos de las palabras del lenguaje natural, porque, como intentaremos hacer ver, el mismo concepto central del psicoanálisis (el concepto “inconsciente”) es usado de manera completamente descontextualizada de la actividad humana. Y su uso tiene repercusiones sobre lo que los psicoanalistas van a entender por ‘imaginación’. A lo largo de mi exposición trataré de desarrollar este argumento.

Sigmund Freud abordó una variedad de temas relacionados con la psique, por mencionar algunos, los sueños, la sexualidad, la personalidad, los impulsos, los deseos, las fantasías, etc. Entre todos estos temas teorizó sólo tangencialmente, o prefiero decir inconscientemente, sobre la imaginación. Es por ello que lo que haremos a continuación será intentar extraer la concepción psicoanalítica de imaginación. Como no es una concepción terminada en su totalidad nos valdremos de la teoría de la imaginación de una reconocida psicoanalista. Y una vez más nos veremos en la necesidad de reconstruir, aunque de manera muy meticulosa, sólo los aspectos teóricos necesarios para los fines de nuestra exposición. Es importante mencionarlo porque estoy consciente de la gran cantidad de interpretaciones que se dan dentro de la teoría psicoanalítica, de la complejidad teórica del psicoanálisis y sé que un sólo concepto psicoanalítico puede llegar a ser tema de discusión para elaborar toda una tesis doctoral; obviamente ese no es nuestro objetivo.

Quizá deba empezar señalando que Freud, a través de su trabajo como terapeuta, identificó algunas peculiaridades en el comportamiento y el sueño de las personas que él llamó ‘neuróticos’. Mientras que en comportamiento de los neuróticos los deseos del sujeto por uno u otro motivo estaban reprimidos, en sus sueños salían a relucir. Él también identificó algo muy similar en los sujetos diagnosticados con doble personalidad. Lo cual, según Freud, son muestras nítidas de la existencia de dos clases de funciones psíquicas y que, además, ambas son radicalmente diferentes pero necesarias una de la otra. El padre del psicoanálisis concibe tres niveles de conocimiento: consciente, inconsciente y preconscious. Para Freud (1991) la consciencia es una especie de órgano mental perceptivo, en el sentido de que estar conscientes de lo que percibimos es darnos cuenta de nuestra atención, de nuestro conocimiento. Y dicha consciencia es una especie de reflexión de lo inconsciente, lo cual también es el límite de la consciencia. Dicho de otro modo, según el padre del psicoanálisis, por un lado, está lo que sabemos y por otro lado está lo que no sabemos que sabemos. Es

como hacer poesía por impulsos que aparentemente desconocemos, por ejemplo, tal vez Pessoa dice que es poeta porque es triste, pero, según la lógica freudiana, él en realidad no lo hace por tristeza, sino que satisface sus fantasías más profundas, aquellas que la sociedad le impide efectuar, a través de la poesía. Hay distintos grados de percepción mental porque muchas situaciones y cosas no tienen nuestra atención consciente, ya sea por no ser lo suficiente importantes o porque nos generan sensaciones desagradables y son olvidadas inmediatamente después de percibir las. Freud (1992a) sostiene que a través de la hipnosis y los sueños se puede acceder a aquellas sensaciones y percepciones que no tienen nuestra atención consciente. A manera de ilustración, supongamos que Carlos Gustavo está leyendo este capítulo con total atención, él sabe lo que está haciendo, al mismo tiempo Carlos no nota la cantidad de cosas o situaciones que, como solemos decir, tiene en mente, *eg.*, qué le dijo su asesor de tesis, a qué hora va a salir mañana, qué cenó ayer, qué película quiere ver en la noche, los impuestos que tiene que pagar, la teoría de los arquetipos que tiene que terminar, etc. Toda esta información se ubica en el preconscious porque se pueden traer a la mente consciente si él así lo quiere. Pero aquello de lo que no está al tanto y que generalmente no puede traer a, si se le permite la expresión, la conciencia consciente, está en el inconsciente. A muy grandes rasgos este es el sistema principal que Freud desarrolló a partir de la premisa según la cual el comportamiento de las personas nunca es lo que parece y que, aparentemente, ciertas fuerzas que desconocemos nos motivan a actuar de manera determinada. Esta brevísima introducción sobre el sistema psicoanalítico nos será de mucha ayuda para saber a qué nos referimos con los demás conceptos psicoanalíticos que abordaremos.

Freud usó muy pocas veces el término ‘imaginación’. Específicamente él solamente lo usó para referirse a “las imaginaciones de los neuróticos” (Ungar, 2017). No obstante, Freud también nos habla de la *phantasie*, esto es traducido como el fantasear o la fantasía, término que se encuentra relacionado con el concepto psicoanalítico de imaginación. Pero para llegar a nuestro concepto de interés primero tenemos que preparar más el terreno.

El vienes nos menciona que durante la infancia se presentan en la psique dos principios complementarios que rigen la actividad mental. Estos son el principio de placer y el principio de realidad (Freud, 1992b). Este último, a través de la realidad del mundo, regula al sujeto, es decir, es el principio que ocasiona que el individuo aplase los deseos inmediatos

por medio de las condiciones impuestas por la sociedad. Por ejemplo, el hambre puede exigir satisfacción inmediata a través de cualquier comida chatarra, pero el sujeto puede esperar para cumplir su deseo y buscar otras maneras de satisfacer el hambre, verbigracia, por medio de comida más sana posponiendo así el principio de placer. Este último hace referencia a la parte del mecanismo mental que queda libre del principio de realidad y que a su vez lo equilibra. Freud nos dice que la sensación básica es el placer, *eg.*, satisfacer el hambre nos provoca placer, lo que implica la satisfacción de ciertos impulsos, este principio nos motiva a evitar el dolor y a buscar el placer inmediato. Cabe mencionar que lo que en el psicoanálisis se entiende por ‘deseo’ es una dirección de un impulso, esto es, la necesidad de cumplir con cierta satisfacción inmediata (de hecho, lo que se conoce como neurosis es el resultado de un desequilibrio entre estos dos principios).

Hay una parte de la psique humana que solamente está subordinada al principio de placer, esta es la fantasía. Según el padre del psicoanálisis (Freud, 1992a), fantasear es la razón de las creaciones de los poetas, estos inicialmente fantasean en el juego siendo niños y posteriormente el juego se sustituye cuando ellos crecen y crean un mundo de fantasía a través de sus escritos. Lo cual les permite cumplir con las normas de la sociedad y con sus fantasías al mismo tiempo. Las fantasías no terminan de aparecer durante la vida del sujeto porque son realizaciones de sus deseos que, por algún motivo, generalmente de carácter social, no pueden cumplir en la realidad. Por lo tanto, Freud entiende por ‘fantasía’ como la proyección mental o material de un deseo reprimido. Es importante tener en consideración la palabra ‘proyección’, cuando desde el psicoanálisis decimos que el deseo reprimido de Luis se proyecta en su deporte favorito lo que queremos decir es que se representa. En el ejemplo del poeta, podemos decir que sus deseos reprimidos se satisfacen al proyectarse en sus poemas. Freud (1992a) nos dice que las fantasías se originan de ciertos sucesos en la infancia del individuo, pero que también hay otro tipo de fantasías que son inconscientes originadas de algún material psíquico reprimido.

Las fantasías inconscientes fueron el foco de atención para Melanie Klein (1930), una reconocida psicoanalista que, siguiendo el pensamiento freudiano, identificó una relación entre el concepto de fantasía y el de sublimación. Este último es entendido como un impulso sexual generalmente poco aceptado por la sociedad que en apariencia se transforma en algo

que sí es socialmente aceptado, por ejemplo, algún deporte de contacto, un baile, una situación cultural, etc. La relación que Klein propone es que lo simbólico, esto es, las fantasías, son la base de la relación entre el sujeto, el mundo y su realidad. De tal modo que los impulsos sexuales sublimados se pueden satisfacer a través de los detalles simbólicos del mundo. Por ejemplo, los luchadores grecorromanos que al estar en un deporte de contacto tienen erecciones (incluso ha habido casos en los que el luchador eyacula durante la contienda). Posteriormente la psicoanalista Segal (1991) retoma este hilo discursivo de Klein aceptando que la fantasía es aquello que les da cierto sentido a nuestras acciones, es aquello que colorea nuestras actividades, ya que fantasear nos acerca a nuestros deseos. Segal aporta la idea de que el juego, el arte, las ensoñaciones y los sueños son actividades en las cuales la fantasía inconsciente se crea y se manifiesta de manera más directa. Lo que ella hace es clasificar estas actividades valiéndose de dos criterios: la actividad simbólica y la realidad. Así, por un lado, tenemos el sueño y el juego que siendo actividades psíquicas elaboran fantasías inconscientes. Por otro lado, tenemos el juego y el arte como las actividades que nos sirven para convertir las fantasías en realidades. Y, por último, la ensoñación en la que no se distingue entre lo real y lo placentero ya que es un intento inconsciente de cumplir un deseo. Como menciona Freud acerca del ensueño, citado por Launay, Levine y Mauray (1982):

Son productos de la imaginación, fenómenos muy generales que se observan tanto en las personas sanas como enfermas... El contenido de estos productos de la imaginación está dominado por una dominación muy transparente. Se trata de escenas y acontecimientos en los que el egoísmo, la ambición, la necesidad de poder o los deseos eróticos del soñador encuentran su satisfacción (p. 40).

Segal (1991) retoma esta idea freudiana para sostener que la imaginación aparece en el aparato psíquico de las personas cuando la fantasía pierde su carácter egocéntrico. Por “egocéntrico” se refiere a cuando el principio de placer domina sobre el principio de realidad, lo que implica que el sujeto sigue sus impulsos por encima de lo que la sociedad dicta. Por eso la ensoñación es la manera más aproximada de cumplir un deseo, nos dice Segal. En este sentido la característica principal de la fantasía es su naturaleza egocéntrica, pero si la fantasía pierde su carácter egocéntrico se vuelve imaginación. La diferencia entre estas dos

actividades psíquicas consiste en que desde el egocentrismo de la fantasía se crea el mundo “como si”, y la imaginación plantea un “qué pasaría si”. Lo que en esta última actividad se implica es un equilibrio entre el principio de placer y de realidad. Puesto que la imaginación abarca la consideración de los sucesos internos y los externos. Por ejemplo, plantear “qué pasaría si yo canto en medio de una multitud de personas” involucra satisfacer algún deseo reprimido por medio del canto en una situación así, pero también implica considerar las reglas de la sociedad y lo que esta hará la respecto. Y no involucra ninguna acción, a diferencia de la fantasía que, al hacer “como si”, consiste en, por ejemplo, bailar con una persona como si esta fuera otra. Segal lo ilustra de la siguiente manera:

El grueso de la ciencia ficción sensacionalista ... es un mundo “como-si”: un héroe o una heroína marciales conquistan las estrellas, vagan por el espacio y derrotan a los villanos. Este tipo de ciencia ficción es puro escapismo, e incluso facilita la ensoñación, dado que otra persona ha hecho el esfuerzo de urdir la trama. Pero no toda la ciencia ficción es así. Hay historias basadas ... en la realidad. Habitualmente se basan en el “qué-pasaría-si”: imaginar qué ocurriría si algunos parámetros se modificaran, historias acerca de cómo sería el futuro si cambiaran tal y cual cosa, como observar una determinada tendencia social y proyectarla en el futuro - “¿Qué pasaría si esta tendencia prevaleciera?”. Y no necesariamente en el futuro: “¿Cómo sería el mundo si en la historia hubiera pasado tal y cual cosa en vez de tal y cual otra?”, o “¿Qué pasaría si no hubiera gravedad?”. (Segal, 1991, p. 174)

Podemos observar que, según la perspectiva de Segal, la imaginación no niega la realidad, sino que, siempre matizada por los deseos reprimidos, explora sus posibilidades. Lo que genera un equilibrio en el aparato psíquico gracias al mundo imaginario, un mundo de igualdad entre impulsos y realidades.

Por otro lado, para Freud la imaginación es algo completamente inmerso en el principio de placer, puesto que al imaginar podemos cumplir nuestros deseos sin que estos sean pospuestos o disfrazados con alguna actividad cultural. Freud nos dice lo siguiente:

... la naturaleza asocial de la neurosis se deriva de su tendencia más originaria: refugiarse de una realidad insatisfactoria en un placentero mundo de imaginación. En ese mundo real que el neurótico evita gobiernan la sociedad de los hombres y las instituciones que ellos han creado en común; por eso dar la espalda a la realidad es al mismo tiempo salirse de la comunidad humana. (Freud, 1991, p. 78).

Podemos darnos cuenta que para el psicoanalista la imaginación es una especie de escenario en el cual los neuróticos se esconden para cumplir sus deseos. Nuestras suposiciones son confirmadas cuando el padre del psicoanálisis nos dice lo siguiente:

Es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio. Se lo consigue sobre todo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual. Pero el destino puede mostrarse adverso. Satisfacciones como la alegría del artista en el acto de crear, de corporizar los productos de su fantasía, o como la que procura al investigador la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, poseen una cualidad particular que, por cierto, algún día podremos caracterizar metapsicológicamente. (Freud, 1992a, p. 79)

Lo que significa que la imaginación le permite al neurótico gozar de sus deseos a través de ilusiones sin que el principio de realidad se lo impida o posponga. Esto también se puede dar en los sueños y en la ensoñación.

Nuestro objetivo no es intentar cuestionar la coherencia teórica del psicoanálisis. La teoría de Segal está elaborada bajo los preceptos que Freud sostuvo, por ende, comparte los argumentos freudianos. Llegado a este punto, con la intención de resaltar las presuposiciones psicoanalíticas de gramática superficial, quiero hacer algunas observaciones. Iniciemos recordando que, según Segal, el carácter egocéntrico se encuentra en todo aquel sujeto cuyo principio de placer predomine sobre el principio de realidad. También recordemos que fantasear es la característica principal del egocentrismo, que se implica en los sueños diurnos, entre otros. En ese sentido, la diferencia entre la fantasía y la imaginación es “el grado de

negación de la realidad” (Segal, 1990, p.175). Es decir, la fantasía niega la realidad y con ello las reglas impuestas por la sociedad, a diferencia de la imaginación, en la cual se equipara la realidad con los deseos reprimidos. Cabe mencionar que para Segal la realidad es todo aquello de lo que somos conscientes. Por lo que salta a la vista el uso descontextualizado que hace de la palabra ‘fantasía’. Ya que para la psicoanalista no somos conscientes de nuestras propias fantasías, estas dan color a nuestros actos y lo que nosotros hacemos es sólo guiamos de los colores, digamos. Dicho de otro modo, las fantasías desde lo inconsciente dictan las conductas de los sujetos y se representan simbólicamente en juegos, deportes, arte, etc., pero los sujetos no lo saben. La primera observación que quisiera hacer al respecto es que nosotros, los hablantes del lenguaje natural, en ningún momento usamos la palabra ‘fantasía’ para decir que hay deseos que se cumplen por medio de acciones simbólicas. Es decir, dudo que alguien sostenga que jugando dominó cumplió su fantasía de acompañar con el piano las espectaculares ejecuciones de Hilary Hahn con su violín. O que por medio de escribir una historia de ciencia ficción logró cumplir su fantasía de ser fotógrafo profesional. Sino que decimos que alguien cumplió su fantasía cuando literalmente vive la fantasía que tenía. Los usos que hacemos de ‘fantasía’ pueden ser los siguientes: cuando decimos que alguien es fantasioso queremos decir que es poco realista, que no considera los impedimentos que puede tener y demás. Solemos decir cosas como ‘tengo una fantasía contigo’ o ‘tú sabes que mis metas son una fantasía’, entre otros. Lo que la primera oración quiere decir puede ser “me gustas” y lo que en la segunda oración se quiere decir puede ser “tú sabes que mis objetivos son poco realistas”. Pero Segal usa el concepto “fantasía” de una manera más o menos similar a lo que en el lenguaje natural entendemos por ‘alucinar’. Solemos usar esta última palabra para decir que una persona no se da cuenta de que está teniendo percepciones inexistentes que considera como reales. De tal modo que un psicoanalista al ver jugar a un niño con muñecas puede sostener cosas como “el niño aparentemente está jugando, pero lo que en realidad está haciendo es satisfacer sus pulsiones, sólo que no lo sabe”. Así decimos cosas como ‘no sabe lo que hace, está alucinando’ de alguien que cree que es invisible, por ejemplo. El punto al que quiero llegar es que se puede alucinar sin siquiera notarlo, pero no se puede fantasear sin saberlo y mucho menos se satisface una fantasía por medio de una acción que no consista en cumplir la misma fantasía. Nadie dice cosas como ‘no sé si estoy fantaseando o este es el mundo real’ más que en casos muy específicos, por ejemplo, cuando alguien está

bajo el efecto de una droga. Cuando alucino otras personas pueden saber que estoy alucinando. Y del mismo modo pueden saber si estoy fantaseando. Lo que propone Segal es algo absurdo, porque implica que todos fantaseamos sin que nadie tenga criterios, más allá de la terapia psicoanalítica, para identificar una conducta fantasiosa. Pero la palabra ‘fantasía’ no se originó en la terapia psicoanalítica, sino que surgió del lenguaje ordinario, por lo que de hecho todos los usuarios del lenguaje natural conocen los usos y por ende los significados de dicha palabra.

Cabe reiterar que para Segal la imaginación sólo se da en el juego, el arte, las ensoñaciones y los sueños. Por lo que, según la psicoanalista, siempre que adscribimos imaginación a una conducta o siempre que expresamos nuestra imaginación hay una razón oculta; satisfacer un deseo reprimido que, por si fuera poco, uno mismo no conoce. Pero en el lenguaje natural no solemos usar la palabra ‘imaginación’ para decir que una persona hace tal o cual cosa para satisfacer un deseo reprimido de carácter sexual. En el lenguaje natural usamos la palabra ‘imaginar’ para muchas cosas diferentes, por ejemplo, juzgar, suponer, adivinar, actuar, etc., y, contrariamente de lo que sostiene la psicoanalista, en ningún momento la usamos para referirnos a la dirección de un impulso y cosas por el estilo. La presuposición de gramática superficial que yo identifico en su teoría es que usamos la palabra ‘imaginación’ en una variedad de conductas (*eg.*, escribir una obra de teatro, jugar, etc.) porque todas estas, a pesar de ser radicalmente diferentes, tienen un elemento en común, a saber, la actividad psíquica de la imaginación. Esta es una típica forma de, intencionalmente o no, teorizar de acuerdo con las reglas gramaticales, interpretando el lenguaje y, por ende, descontextualizando el lenguaje psicológico. Es decir, lo que Segal sostiene implícitamente es que siempre que adscribimos imaginación a la conducta de una persona que está bailando, jugando, durmiendo y demás, está haciendo lo mismo, esto es, está llevando a cabo la misma actividad psíquica. Por lo que “imaginar”, desde la perspectiva de Segal, es un concepto que sólo alude a lo mental. Y mental es entendido como todo lo contrario de lo físico. Es la idea de un sustrato de realidad, en este caso psíquica, que está más allá de todo lo que es la palabra y que lo conocemos solamente por sus manifestaciones. Esto es magia pura en el terreno de la psicología.

Mi inconformidad es que la teoría psicoanalítica incurre en los mismos enredos que Platón cometió al sostener que hay tal cosa como la silleidad. O en los mismos enredos de Descartes al sostener que, no importa la acción que la persona esté efectuando, si se está representando los objetos de la realidad en la mente, entonces, está imaginando. Recordemos que, para Descartes, dicho en términos poco técnicos, una persona está imaginando siempre y cuando se represente mentalmente una imagen, no importa que esté nadando, cerrando los ojos, escribiendo y demás. Por lo tanto, el psicoanálisis está expuesto a la misma clase de observaciones que se le hicieron a las tesis de los filósofos mencionados. Por ejemplo, podemos preguntarnos lo siguiente: si la imaginación es una actividad psíquica ¿cuáles son nuestros criterios de observabilidad para adscribir imaginación a la conducta de una persona? Segal nos dice que cuando el niño juega imagina, pero ese no es un criterio suficiente ya que no siempre que un niño juega está imaginando. Pongamos el caso del juego de chocar las manos al ritmo de una canción, lo que el niño está haciendo es repetir una serie de movimientos coordinados, pero dudo que alguien quiera sostener que el niño está imaginando esos movimientos. Caso contrario de que el niño haga como si de sus aplausos salieran llamas y cosas por el estilo. La perspectiva de Segal es, por lo tanto, una perspectiva esencialista y, más importante aún, una perspectiva que se construyó sobre la base de presuposiciones de gramática superficial. Por lo que no podemos considerar sus hallazgos teóricos para elaborar nuestra propuesta de la conducta imaginativa.

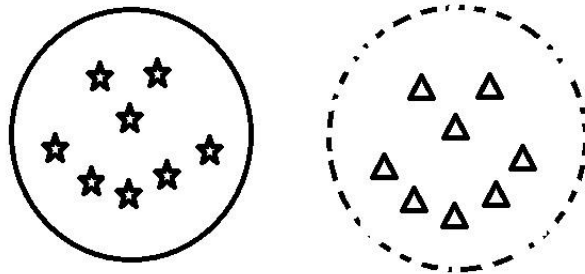
1.4.2. Gestalt.

El término “Gestalt” surgió de las investigaciones de un grupo de psicólogos alemanes que identificaron un común denominador en los, así denominados, procesos de organización del campo perceptivo. Dicho término no tiene una traducción exacta del alemán, pero hace alusión a ‘estructura’, ‘patrón’, ‘forma’ y ‘configuración’ (Wolf, 1953). La característica principal de una estructura (de una Gestalt) es que cada uno de los componentes que conforman una totalidad tienen su valor único en relación con la clase de configuración a la que corresponde; si una Gestalt se divide en sus componentes deja de ser una totalidad y los valores de cada elemento que la componían cambiarán. Si cambiamos un

componente de la Gestalt también cambiará la estructura, pero, por el contrario, si cambiamos la totalidad no cambiaremos la Gestalt ya que esta es algo que tiene cierta significatividad. La fig. 2 ejemplifica lo mencionado:

Figura 2.

Ejemplo de una Gestalt y sus componentes.



A pesar de que los componentes de cada dibujo de la figura 1 son diferentes (una imagen está formada por estrellas y la otra por triángulos) en ambas organizaciones podemos observar lo mismo; un rostro sonriente. Si cambiamos la posición de los componentes, por ejemplo, de los triángulos, ya no veríamos un rostro sonriente, tal vez veríamos un símbolo o una letra, ya que cambiaría por completo la Gestalt y el significado de cada uno de sus componentes (por ejemplo, un triángulo dejaría de ser un ojo y se volvería el punto de la letra i). Según los gestaltistas una escena visual se descompone de forma jerárquica en sus componentes. En esta jerarquía pueden ubicarse elementos globales y locales cuya denominación depende de los lugares que ocupan en la jerarquía, de tal modo que los elementos locales componen a los elementos globales. Es decir, que la manera en la que, *v. gr.*, percibimos un cartel publicitario, es su imagen global que se conforma de imágenes pequeñas (locales) que también se pueden percibir (Navon, 1977). Siguiendo con el ejemplo de la figura 1, los rostros sonrientes son la imagen global y los triángulos o las estrellas son los componentes locales.

Los psicólogos de la Gestalt adaptaron el principio local-global como instrumento conceptual para realizar análisis psicológicos. Por lo que ellos se posicionan desde una perspectiva holística, esto es, la postura según la cual los sistemas y sus propiedades son un campo unificado, son un campo global. Ellos consideran el sistema en su totalidad, pero también sostienen que sólo a través del análisis, esto es, de la división de la Gestalt en pequeñas partes (en sus partes locales) el sistema puede ser estudiado. Por lo que el hombre es visto como un componente de su ambiente, que forma parte de un campo unificado compuesto por sus condiciones sociales, culturales, etc., que integran una totalidad.

La psicología de la Gestalt ha elaborado algunos métodos para, en el ámbito terapéutico, usar lo que ellos denominan imaginación. Una de sus tesis centrales es que todo lo que las personas hacemos se lleva a cabo en el presente; aquí y ahora. Al respecto Naranjo (1989), el psiquiatra e influyente gestaltista, nos dice lo siguiente:

“Para vivenciar tenemos que estar presentes, tenemos que estar aquí y ahora. No podemos vivenciar, experimentar (sólo recrear en la imaginación) lo que es pasado o ausente. La realidad siempre es ahora: Incluso cuando recordamos, nuestra realidad es nuestra acción presente de recordar, nuestras reacciones, aquí y ahora, a nuestros recuerdos“ (p. 60).

Esto es interesante. ¿Significa que no puedo predecir actos de imaginación? Eso puede ser, pero ¿también que no puedo hablar de lo que imaginé en el pasado? Lo dudo. Lo que Naranjo sostiene es que estar presente es vivir aquí y ahora. Pero, según él, estar presente no implica estar físicamente en el lugar, sino estar físicamente, pero en un determinado estado mental o de consciencia; estar presente es estar consciente del momento que se está viviendo. Estar consciente, por lo tanto, significa percibir el aquí y ahora de una manera más pura o elevada, por lo cual dicha experiencia no se puede poner en palabras. Naranjo entiende por “aquí y ahora” más que un lugar y un momento, la presencia que se hace consciente de sí misma. Cabe mencionar que nadie suele expresarse diciendo “estoy consciente” más que en casos muy específicos, por ejemplo, cuando una persona sufrió un fuerte golpe y al despertar y ver a sus amigos preocupados expresa ‘estoy consciente’. Pero por lo general lo que solemos decir es ‘estoy consciente de x situación’, no obstante, según la Gestalt, decir cosas como ‘Gerardo está consciente de x’ significa que Gerardo está en un estado mental con

respecto a algo. Y que eso de lo que se está consciente es un objeto de la consciencia; es una especie de objeto mental. Pero nosotros, los usuarios del lenguaje natural, cuando decimos, por ejemplo, ‘Gerardo está consciente de que está ganando el partido’ no queremos decir que Gerardo está en un cierto estado mental en el cual él puede percibir de una manera más profunda su condición, sino que en realidad queremos decir cosas como ‘Gerardo se da cuenta de que sus rivales están perdiendo’, ‘Gerardo sabe que tiene la ventaja’ y cosas por el estilo. Y en ningún momento decimos cosas como que “estar perdiendo” es un objeto de la consciencia. Salta a la vista una incomprensión del lenguaje por parte de los gestaltistas, podemos intuir que si una persona no está consciente (en el sentido de la Gestalt) entonces está o es inconsciente. Es decir, está físicamente en un lugar, pero no en el estado mental de consciencia y, por ende, no está en el presente. Las implicaciones prácticas son que alguien puede, *eg.*, tender la ropa, debatir sobre filosofía, dar consulta psicológica, describir las sensaciones que está sintiendo, etc., estando y siendo inconsciente y en alguna línea temporal que no sea el presente (dudo mucho que sea el futuro). Y la diferencia entre estar o no consciente es un estado mental que, de algún modo, permite acceder a una mayor percepción y entendimiento de las cosas en ese momento determinado. El problema con esta concepción es que deja de lado todos los criterios que tenemos para adscribir consciencia a una persona. Permítanme explicarme: de ser así, ningún médico podría saber si su paciente está en coma, no lo está o está inconsciente. En el lenguaje natural cuando decimos, *v.g.*, ‘no fui consciente de lo que dije’ o ‘fui un inconsciente al dar clases así’ queremos decir, por ejemplo, ‘hablé sin pensar’, ‘no debí haber dicho eso’, etc., y en el otro caso se quiso decir ‘tenía COVID - 19 y aun así di clases presenciales, no debí’ y cosas por el estilo. Pero en ningún momento queremos decir que no entramos en una especie de trance o que cuando hablamos no teníamos elevada nuestra consciencia y que no pudimos estar mentalmente presentes en un determinado espacio-tiempo. Desde la perspectiva de la Gestalt ¿cómo podemos saber que una persona que está viendo un paisaje está consciente? Y si no tenemos criterios de observación para distinguir entre estar consciente y no estarlo, ¿cómo sabemos cuándo alguien en realidad está consciente? las personas podrían mentir y no podríamos neutralizarlas, o incluso creer que lo están cuando, por no tener dichos criterios, en realidad no lo están. Por otro lado, podríamos considerar que hay algo así como el estado “normal” y el estado mental consciente. Lo que acarrea consigo otra problemática: uno no sabrá cuando

está en un estado mental normal hasta que deje de estarlo, esto es, hasta que, en palabras de la psicología de la Gestalt, esté consciente de lo que verdaderamente sucede. Como podemos observar es un enredo más en estas teorías tradicionales.

El gestaltista Naranjo (1989) también nos dice que al usar la imaginación se puede crear o recrear una situación para experimentar de una manera distinta un acontecimiento que queremos cambiar. Por ejemplo, pedirle perdón a alguien que ya murió, hacer lo que no se hizo cuando en la niñez y demás. Se puede “ser nuevamente un niño en tal o cual situación y decirle a papito lo que no se le dijo en realidad puede ser impresionantemente más efectivo que la pura reflexión o descripción del acontecimiento imaginado” (p.145). A través de este ejercicio se intenta, digamos, acceder al pasado por medio del presente porque, como ya vimos, estar aquí y ahora implica estar consciente. Sumado a esto, Zinker (2000) sostiene que hay distintos grados de consciencia, naturalmente, en el grado más elevado se logra comprender con cabalidad la totalidad de la situación en la que uno se enfoca, nos dice el gestaltista. Por lo que al estar en un grado medio de consciencia sólo se comprende la mitad de la situación. No obstante, cabe preguntar ¿quién comprende algo a medias? Nadie en su sano juicio dice, por ejemplo, que Emilio comprendió que el oso polar está en peligro de extinción, pero que al mismo tiempo no lo comprendió. Eso en sí mismo es absurdo. Cuando decimos que Luisito comprendió mejor su situación que Carlos, queremos decir que la afrontó de mejor manera, que aprendió de ella, etc. No queremos decir que Luisito percibió cosas que sólo se perciben cuando se está en un cierto grado de conciencia.

Fritz Perls (1974), el médico, psiquiatra, psicoanalista y principalmente creador de la terapia Gestalt, sostiene que las personas podemos superar las experiencias pasadas que afectan nuestro presente a través del ejercicio de la silla vacía. El cual consiste en colocar una silla enfrente del usuario, este tiene que traer con su imaginación a una persona con la que quiera o necesite ver, para, por medio de diálogos imaginarios, conversar y solucionar algún problema que está afectando su presente. Prácticamente no hay diferencia alguna entre hablar con una silla vacía y hablar con una pluma o con un pañuelo. Ya que la esencia, digamos, de este ejercicio es hacer como si la silla vacía o la pluma fuera la persona que estamos imaginando. Pero en realidad no necesitamos una situación tan ridícula y tan artificial como esa para echar a andar la imaginación. ¿O sí? Lo que quiero decir,

retóricamente hablando, es que ¿cómo es posible que una situación imaginaria cambie una situación real? Quisiera saber cuál es la presuposición que se oculta al sostener que imaginar una situación tiene las mismas consecuencias prácticas que vivirla. Para ello es importante mencionar que Perls entiende la imaginación como una especie de facultad mental que permite representarnos imágenes, sonidos, sensaciones y demás. Esta es, en espíritu, la misma concepción de imaginación que, como ya sabemos, los filósofos tradicionales suelen sostener. ¿No es interesante que, a pesar del paso del tiempo y de la diferencia que hay entre la filosofía y la psicología, se siga sosteniendo lo mismo, esto es, que la imaginación es una especie de “hacer mental” en la cual literalmente vemos, escuchamos, etc., aquello que imaginamos? La razón de que esto sea así, de que diversos autores sostengan lo mismo y que, como suele expresarlo el Dr. Tomasini, sólo cambien los ropajes terminológicos pero su tesis central sea la misma es porque los psicólogos elaboran sus teorías bajo los dictados de la gramática superficial.

La presuposición de gramática superficial que se identifica en la psicología de la Gestalt es, una vez más, que el significado de las palabras es el objeto que estas denotan. Mi explicación es la siguiente: cuando hablamos de aquello que imaginamos muchas veces no hablamos de nada que podamos definir ostensivamente. Pero también es cierto que cuando hablamos de aquello que imaginamos usamos las mismas palabras que solemos emplear cuando hablamos de aquello que percibimos, es decir, de aquello que sí podemos definir ostensivamente. Dicho de otro modo, por ejemplo, la palabra ‘perro’ hace referencia al perro que estoy señalando el cual es su significado, pero si interpretamos la gramática elemental podemos pensar que al describir un perro que imaginamos con la oración ‘el perro está ladrando’ la palabra ‘perro’ también me remite a un objeto. Pero como no podemos definirlo ostensivamente, entonces, solemos pensar que “perro” es un objeto, naturalmente de carácter mental. Y que al ser un objeto mental también se puede literalmente ver del mismo modo en el que se ve a un objeto del mundo. Por lo que, se puede pensar, que el significado de la palabra “perro” es un objeto mental que se comporta de manera similar al objeto del mundo. Y, para los gestaltistas, lo mismo sucede con todos los nombres propios y los sustantivos que empleamos en el lenguaje de la imaginación. Ellos creen que hay objetos imaginarios reales cuya única diferencia con los objetos del mundo es que unos están en la mente y los otros en

el mundo. Pero que, al ser ambos objetos reales, unos mentales, pero a fin de cuentas reales, las repercusiones de interactuar con ambos son las mismas. Es un sinsentido, es como sostener que si imaginamos que somos asesinados o que mejoramos nuestra relación con alguien que actualmente no nos habla en la vida real también moriremos o que nuestra relación con esa persona automáticamente mejorará. Pero precisamente una de las características de la imaginación es que no alude a realidades. Entendiendo ‘realidad’ como lo que acontece, lo factual. Esa es la hipótesis que yo puedo sugerir acerca de por qué los psicólogos de la Gestalt sostienen que una situación imaginaria produce los mismos efectos en el individuo que una situación real y que incluso puede cambiar las situaciones pasadas. Pero, como ya sabemos y como reiteraremos más adelante, sostener esta presuposición es sostener que el significado de las palabras que usamos siempre es el mismo en diversos contextos. En este caso, es sostener que el significado de ‘imaginación’ es una representación mental de algo. Y que ese significado vale para todos los contextos posibles en los que usemos dicha palabra. Pero cualquier usuario del lenguaje natural sabe que esto no es así, ya que cuando decimos cosas como, *v.gr.*, ‘deberías dejar de imaginar tanto’ no queremos decir que la persona debe de dejar de representarse mentalmente un hecho o un objeto mental, sino que la persona en cuestión está siendo poco realista. De hecho, desde el lenguaje ordinario, cuando decimos que alguien está imaginando tal o cual cosa nunca queremos decir que la persona está teniendo representaciones mentales, lo que queremos decir es que está haciendo como si una cosa fuera otra y cosas por el estilo. O que cuando decimos, por ejemplo, ‘no te puedes imaginar lo que siento’ no queremos decir que la persona no puede representarse mentalmente lo que yo estoy sintiendo, eso sería extraño. Sino que estamos diciendo que la persona no podrá comprender la situación por la que yo estoy pasando. Como podemos ver, el significado del concepto de imaginación es completamente diferente en ambos ejemplos.

Otro método de la Gestalt en donde mencionan se usa la imaginación y que se erige sobre la misma presuposición de gramática superficial es el psicodrama, el cual es:

... una fantasía actuada en la que se puede jugar con nuestros pacientes y se les puede pedir que jueguen por sí solos el juego que denominamos monoterapia, en el que el paciente crea su propio escenario, sus propios actores, sus bastidores, su dirección y su expresión (Perls, 1974, p. 89).

Prácticamente sus usuarios crean una especie de obra de teatro en la cual pueden imaginar lo que ellos quieran. La intención principal es que ellos, a través del presente y por medio de la imaginación reconstruyan experiencias que, según la Gestalt, les pueden ayudar a resolver sus problemas personales. En el psicodrama se clasifica a la imaginación como positiva y negativa: es positiva si genera alivio al usuario y negativa si genera estrés o alguna sensación desagradable. Según la teoría “importa que el terapeuta aguce la atención y afine la sensibilidad al introducir estas experiencias, graduándolas con tino y respetando la autorregulación del paciente como factor principal en el desarrollo de la fantasía” (Polster y Polster, 2001, p. 243). Es decir, el terapeuta funciona como una especie de guía y mediador.

Los psicólogos de la Gestalt cometieron el mismo error que los filósofos tradicionales. Esto es, **interpretar** el lenguaje de la imaginación, es decir, los gestaltistas hicieron una lectura estrictamente gramatical. Por ejemplo, supongamos que Julio está imaginando que habla con su padre que falleció años atrás. Y que dice ‘estoy viendo a mi papá enfrente de mí y estoy platicando con él’. Una lectura gramatical o interpretativa de esta oración puede ciertamente hacernos pensar que Julio literalmente está viendo a su papá y platicando con él. La explicación que, desde una perspectiva de la filosofía del lenguaje, podemos sugerir y que más adelante observaremos que Wittgenstein (1985) sostiene, es que describimos lo que imaginamos con las mismas palabras con las que describimos aquello que realmente vemos, escuchamos, olemos y demás. Esto, sumado con una lectura meramente interpretativa, es la razón por la cual algunos investigadores, premeditada o accidentalmente, suelen crear enredos conceptuales en sus teorías de la imaginación o sobre cualquier otro tópico. Por lo que se puede creer que también vemos, escuchamos, etc., aquello que imaginamos. Es decir, la descripción ‘estoy viendo mi cámara fotográfica’ es la misma cuando la estoy imaginando que cuando realmente la estoy viendo. Sumado a esto, el enredo también se crea al considerar sólo la perspectiva de la primera persona y no se considera la perspectiva de la tercera persona. O sea que cuando alguien imagina algo, nosotros solemos decir, por ejemplo, ‘él está imaginando que habla con su mamá’, pero no decimos cosas como ‘él está viendo y hablando con su mamá’, a pesar de que, como ya mencioné, las descripciones desde la primera persona de quien está imaginando sean las mismas de cuando está viendo. La inconformidad que deseo resaltar en relación con el ejercicio de la silla vacía es que se los

psicólogos de la Gestalt consideran que imaginar y vivir la situación tiene los mismos efectos prácticos. Pero precisamente uno de los rasgos del lenguaje de la imaginación es su naturaleza irreal, el lenguaje de la imaginación abarca el mundo de las posibilidades, no de lo real. Dicho de otro modo, no solemos decir cosas como ‘estoy imaginando que mi perro está vivo’ cuando, en efecto, el perro está vivo. Ciertamente imaginar que estamos viviendo una situación que en algún momento nos causó tristeza puede provocar que nuevamente sintamos esa tristeza. Pero el hecho de que estos psicólogos sostengan que lo que uno imagina puede ser considerado real y que sus efectos prácticos son los mismos nos muestra que están usando de manera incorrecta el concepto de imaginación.

Lo que estos principios muestran es que el lenguaje de la terapia Gestalt opera en el mero nivel de las palabras ya que no respetan las formas legítimas de hablar de los usuarios del lenguaje natural, por lo que sus principios, que si bien parecen profundos y útiles, no tienen relación alguna con la práctica, esto es, con la acción humana. Lamentablemente para los usuarios, los problemas con los que acuden a sus terapias psicológicas son puramente prácticos y no son algo que sólo se soluciona hablando o reflexionando.

1.4.3. Conclusiones.

Hasta ahora hemos intentado reconstruir lo que algunos filósofos y psicólogos influyentes entendían por ‘imaginación’. En la medida de lo posible se procuró realizar observaciones puntuales sobre cada tesis examinada. Podemos observar que no importa la disciplina de la que provengan las teorías, si se elaboraron bajo los dictados de la gramática superficial, sus tesis filosóficas serán las mismas y lo único que cambiará es su terminología.

Pudimos identificar cómo los enredos conceptuales son generados por el paradigma referencial del lenguaje, como lo refiere Tomasini (2014). Observamos que dicho paradigma es más o menos el de la *definición ostensiva*, esto es, definir el significado de las palabras señalando sus referencias, o sea a los objetos a los que se apunta. Como vimos, sucede que en algunos casos se pueden definir conceptos de forma ostensiva. Por ejemplo, si hablo de un perro, una silla, una pluma, etc., pero hay palabras para las que no aplica la concepción

Agustiniana del lenguaje, *e.g.*, cuando se dice ‘el tiempo es veloz’ ya no se puede señalar ‘el tiempo’. El punto es precisamente: tengo una expresión que uso como sujeto, no puedo definirla ostensivamente, pero asumo que a ALGO, no sé qué pero a algo, me remite. Por eso es un nombre. ‘Tiempo’ es el nombre de algo (una dimensión, una realidad, etc.). Es a eso a lo que me induce la gramática.

La gramática predispone nuestra metafísica, como se observó en los apartados anteriores, aún se afirma que imaginar consiste en elaborar representaciones mentales y que aquello que imaginamos son objetos mentales o psíquicos, una especie de sustrato de la realidad que va más allá de las palabras. Creo que en los apartados anteriores queda ilustrado nuestro argumento inicial según el cual las presuposiciones de la psicología tradicional son las mismas que las de la filosofía tradicional. Lo que vamos a descubrir es que las afirmaciones de la psicología tradicional no sirven para nada práctico porque no están asociadas con ninguna actividad, es decir, no hay acciones de por medio. Naranjo puede decir que en la mente hay sustancias de cierta clase, pero Freud puede decir lo contrario y no pasa absolutamente nada. ¿Qué validez pueden tener afirmaciones que, como Wittgenstein dice, son como manivelas en una estructura que no importa hacia donde las mueva porque todo lo demás sigue exactamente igual y no se altera? El problema con estos enredos conceptuales es que surgen básicamente del lenguaje natural y este lenguaje se infiltra en todos los dominios; porque el matemático, el músico, el científico, etc., va a desarrollar su lenguaje técnico introduciendo las presuposiciones de gramática superficial. No es que el lenguaje psicológico sea defectuoso en sí mismo, el problema es que sus conceptos son interpretados desde el punto de vista de la gramática elemental. La metáfora del mito de Sísifo es bien ilustrada, mientras se siga teorizando bajo los dictados de la gramática superficial la desvergonzada piedra seguirá rodando cuesta abajo. Cada intento de mover la piedra es una teoría con ropajes conceptuales nuevos, pero con las mismas presuposiciones filosóficas.

2. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN ACCIÓN

En este capítulo nos ocuparemos de intentar realizar otra clase de análisis, a saber, análisis gramaticales. Puesto que, de ahora en adelante, tenemos un objetivo nuevo. Este consiste en mirar lo que Wittgenstein (2014) llamó *gramática en profundidad*, en este caso del concepto “imaginación”. Es decir, procuraremos realizar ejercicios de esclarecimiento conceptual a través **estrategias argumentativas** (Tomasini, 2014) legadas por Wittgenstein. Esto con la finalidad de neutralizar los usos ilegítimos que los teóricos hacen de dicho concepto.

En el siguiente apartado, a manera de desintoxicación gramatical, se intentará reconstruir el análisis que Ryle (2005) realizó sobre el lenguaje de la imaginación. Puesto que sus argumentos se elaboraron con la intención de criticar las teorías tradicionales de la imaginación, en especial la perspectiva cartesiana mente-cuerpo. La intención, además de presentar una postura radicalmente diferente de las anteriores es, como solemos decir, preparar el terreno para introducir la filosofía de Ludwig Wittgenstein. Esto porque, sin ser dogmáticos, nos atrevemos a decir que él ya esclareció las confusiones conceptuales que la palabra ‘imaginación’ acarrea. Esta afirmación quedará sustentada más adelante. Wittgenstein también nos legó un aparataje conceptual y una variedad de estrategias para hacer frente a cualquier enredo conceptual. Pero antes de aplicar dichas estrategias o de conocer su maquinaria conceptual para después ponerla a trabajar en un análisis propio, haremos un esbozo de la filosofía wittgensteiniana del *Tractatus lógico - philosophicus*. Es importante presentarlo porque en dicha obra recoge la formulación lógica de todas las teorías tradicionales que revisamos anteriormente. Después presentaremos los argumentos con los que Wittgenstein derrumba su antigua filosofía, es decir, la filosofía del *Tractatus*. Dichos argumentos podremos encontrarlos en las *Investigaciones Filosóficas* y en *Zettel*. Esto nos será muy útil porque al invalidar las tesis centrales del *Tractatus* automáticamente derrumbaremos las tesis centrales de las teorías de la imaginación que revisamos anteriormente. Es como matar a más de dos pájaros de un tiro. Y una vez hecho esto

podremos dar vuelta a la hoja y enfocarnos en presentar las nociones wittgensteinianas, las características del lenguaje psicológico y las observaciones que Wittgenstein hace en torno al concepto de imaginación. Una vez que conozcamos con nitidez los usos legítimos de dicho concepto podremos, en el capítulo siguiente, elaborar una propuesta acerca de la imaginación desde una perspectiva libre de enredos conceptuales; la perspectiva de la psicología naturalista.

2.1. Gilbert Ryle.

La filosofía analítica fue una escuela cuyo origen se dio en Oxford y que vino a representar todo un nuevo escenario en filosofía. Ya que los filósofos analíticos a través de nuevos instrumentos y estrategias argumentativas se enfrentaron a las tesis filosóficas clásicas. Lo que la, así denominada, “escuela del lenguaje común” nos aportó, además de discusiones de primer nivel, fue la idea de que los problemas filosóficos se originan de incomprendimientos del lenguaje por parte de los teóricos. Esto es, en espíritu, filosofía del lenguaje. Uno de los terrenos en los que la filosofía analítica se pronunció hasta desbordarse fue en la filosofía de la mente. Y uno de los filósofos analíticos más influyentes que incursionaron en esta área fue Gilbert Ryle con su célebre obra, especialmente entre los psicólogos conductistas, *The Concept of Mind*.

El libro de Ryle se compone de una serie de ensayos cortos y precisos. El centro de sus críticas es el cartesianismo, esto es, la doctrina según la cual todos los seres humanos tenemos un cuerpo y una mente, esta última refiere a todo aquello que se contrapone a lo físico, es como una clase de sustancia de naturaleza completamente diferente de la materia y que está literalmente metida en el cuerpo de los individuos. Al respecto, Ryle examina, siempre desde la perspectiva de la tercera persona, diversos conceptos psicológicos que han sido considerados por los filósofos clásicos como actividades o procesos mentales. Y uno de estos conceptos es el de imaginación.

Lo que Ryle va a echar por tierra son las ideas de que la imaginación y lo imaginado son entidades que existen en un mundo mental, de que ese mundo es el plano de la mente y que ésta funge como el escenario de una obra teatral en el cual tenemos “imágenes visuales”,

“imágenes auditivas”, etc. Dicho de otro modo, Ryle (2005) pretende mostrar que “tratar de responder a la pregunta «¿Dónde existen las cosas y acontecimientos que la gente imagina?» es tratar de responder a una pregunta espuria” (p. 269), objetivo que, a mi parecer, Ryle culmina con éxito. Inicialmente él se vale de expresiones del lenguaje ordinario para hacer una diferenciación entre el concepto de ver y el de figurar, de la cual se sirve a lo largo de su investigación. Él nos dice que una persona ve algo solamente cuando están presentes ciertos elementos del ambiente y de los organismos. *Prima Facie* un humano con ojos, en el ambiente luz y objetos, lo que implica que nadie puede ver con los ojos cerrados o tapados. Él realiza la observación de que normalmente solemos describir a las personas imaginando como “viendo”, *eg.*, animales, libros, autos, etc., que no están presentes, cuando lo que en realidad están haciendo es “figurarse” los libros, animales y demás. Del mismo modo en el que en una representación de un asesinato no hay asesinos ni víctimas reales, “ver cosas con el ojo de la mente” no presupone la existencia de aquello que aparentemente se ve. El argumento inicial de Ryle es que ciertamente puede pensarse que hay dos maneras de ver, pero en realidad no es que podamos ver con los ojos cerrados o abiertos aquello que no está ahí, sino que nos figuramos estos objetos. Su argumento es importante porque en el contexto de la filosofía los teóricos tradicionales sostienen que los individuos al imaginar con los ojos cerrados o abiertos también pueden, literalmente, ver aquello que imaginan.

A lo largo del texto Ryle ilustra mediante expresiones del lenguaje ordinario y ejemplos que cuando se “ve” algo, es decir, cuando al imaginar se dice que se ve algo, realmente ese algo no se ve. El filósofo analítico sostiene que el individuo que imagina sabe que lo que hace es algo diferente de ver, puesto que sólo cuando nos figuramos las cosas tiene sentido describir su fidelidad y nitidez. Caso contrario de literalmente ver algo ya que no tiene sentido decir cosas como «la casa que estoy viendo es muy fiel a sí misma» y demás. Ryle nos dice que la confusión entre ver y figurar se crea al describir “describir lo que se ve en los ojos de la mente y lo que se oye en la cabeza” (p.269). Tenemos por un lado que lo que una persona se figura es controlado por su voluntad. En el momento en el que un individuo desee dejar de figurarse un ratón conductista dejará de hacerlo. Por el contrario, no se puede evitar por mera voluntad ver y oír algo que todo el mundo ve y escucha más que cerrando los ojos o tapándose los oídos. Para ello Ryle realiza una aclaración definitiva:

“imaginamos cosas, pero no vemos imágenes” (p.272); los objetos se ven y los sonidos se oyen. Dicho de otro modo, puede que, por ejemplo, me de vueltas por la cabeza el beat de Jedi mind Tricks pero eso no implica que yo realmente escuche su sonido. A diferencia de reproducir en unas bocinas dicha canción.

Ryle critica la tesis central las teorías que sostienen que cuando visualizamos algo vemos una figura de naturaleza especial, diferente de la materia. Esta confusión se da porque usamos las mismas expresiones para referirnos a lo que nos figuramos y a lo que vemos. En consecuencia, se cree que lo que uno se imagina no está enfrente de nuestros ojos como lo está todo lo demás que sí se ve, sino que lo imaginado está en un espacio completamente diferente de los objetos materiales y se sobrepone a estos. Por lo tanto, cuando una persona imagina, *ej.*, que un mapache sube un árbol, lo que hace es ver la réplica del mapache sobrepuesta en el árbol que sí está viendo. Como es de esperarse, la respuesta del analítico es que es erróneo el hecho de que exista tal cosa como una imagen real exterior imitada por figuras internas que también pueden verse. Es decir, sí podemos imaginar un mapache subiendo un árbol, pero imaginarlo no implica ver la imagen del animal sobrepuesta en el árbol.

Ryle también critica el argumento según el cual la imaginación es un proceso interno que se da independientemente de las acciones que realiza el individuo. Por ejemplo, un niño puede imaginar que es un perro, puede ladrar, gruñir, correr en cuatro patas, etc., pero, de acuerdo con dicho argumento, el niño está imaginando que es un perro si y sólo si se representa mentalmente los colmillos del perro, su ladrido, sus huellas y demás. No tardan en aparecer inconformidades respecto al argumento, lo que ellos sostienen es que si, por ejemplo, Daniel hace como si un zapato fuera una pistola y no está representándose mentalmente una pistola, entonces, no está imaginando. De tal modo que Daniel podría estar imaginando cualquier cosa, es decir, teniendo representaciones mentales mientras ve el techo, nada, bosteza, resuelve una ecuación diferencial, hace como si un plumón fuera una espada, improvisa un cuento, etc. Y el único criterio aparente que nosotros tenemos para saber si él está imaginando o no es que él tenga estas representaciones mentales o, mejor dicho, que él nos comunique que está teniendo o tuvo estas representaciones mentales. En principio, podemos sostener que, de ser así, cualquier persona puede mentir al expresar que está

imaginando algo. Y acertadamente, me parece, Ryle argumenta que estos teóricos, al sostener dicha tesis, excluyen completamente todos los criterios a partir de los cuales solemos decir que alguien imagina, en este caso Daniel. Y de ser así ¿cómo sabríamos cuando alguien imagina? Y peor aún ¿cómo sabríamos que a lo que nosotros le llamamos imaginar es lo mismo que a lo que se refieren otros cuando dicen que imaginan? Ciertamente el lenguaje no funciona así. Nosotros sabemos a qué nos referimos con la oración «Mario imagina que está volando» porque compartimos el mismo lenguaje, su misma convencionalidad y utilidad.

Hay otra clase de argumentos tradicionales que Ryle confronta. Estos argumentos, en esencia, nos dicen que la diferencia entre las supuestas imágenes mentales y las sensaciones es que estas últimas son más vivaces que las primeras. La objeción que el filósofo analítico hace de este argumento la podemos ilustrar de la siguiente manera: quien dice imaginar su hogar de origen puede describir sensaciones, sonidos, etc., y puede hablar de la fidelidad de lo que ve y siente. Por el contrario, no tiene sentido que una persona advierta fidelidad o vivacidad de algo que literalmente tiene enfrente o que está sintiendo. No decimos cosas como «este dolor es fiel al dolor mismo». Como consecuencia podemos concluir que sólo se puede imaginar aquello que no se encuentra presente. Además, cuando una persona dice que ve una pluma, por ejemplo, pero no hay una pluma, nos vemos tentados a pensar que la imagen de la pluma se encuentra en alguna parte, quizá en la mente, nos dice Ryle; sin embargo “... Imaginamos cosas, pero no vemos imágenes...” (p.272) y lo mismo aplica para las diversas clases de imaginación; imaginamos sonidos, pero no escuchamos tales sonidos.

Una crítica más que el filósofo hace es en contra de la tesis que dicta que imaginar consiste en percibir réplicas de los objetos del mundo. Lo que Ryle nos dice al respecto es que cuando una persona imagina que huele el petricor, esto es, el olor que provoca la lluvia sobre tierra seca, en realidad es persona no está percibiendo la réplica del petricor, porque ¿cuál sería la diferencia entre oler réplicas y oler realmente? Se puede diferenciar entre ver un dibujo y ver la réplica de ese dibujo, oler un perfume y oler la réplica de ese perfume, tal vez uno huele más intenso que el otro y dura más tiempo su aroma. Pero simplemente no tiene sentido decir cosas como «estoy viendo la réplica un vaso» para referirnos al vaso que imaginamos. Sólo tiene sentido si literalmente hay una réplica de un vaso. Al hablar de “réplica” se “... denota un género del que las fotografías son una especie y las réplicas

mentales otra; porque “réplica mental” denota réplicas de la misma manera que “asesinato falso” denota asesinatos” (p.277). Ryle nos dice que si lo que imaginamos fueran algo, si realmente existieran los objetos de la imaginación, verlos no sería lo mismo que ver un objeto material, en sus palabras: “... si los hubiera, verlos no sería la misma cosa que creer ver rostros o montañas” (p.278). Una vez más, guiándonos por los argumentos del filósofo analítico, podemos concluir que imaginar no consiste en ver y mucho menos en ver réplicas de algo.

Por otro lado, nos dice Ryle, podemos decir que están imaginando el poeta escribiendo, el escultor en acción y el niño jugando. También lo podemos afirmar del lector del poeta, del crítico de arte y del padre viendo jugar al niño, sin embargo, no porque en estas situaciones tenga sentido adscribir imaginación es acertado sostener que todas estas personas imaginan porque en su mente se desarrolla un proceso en común. Así como no necesitamos que dos personas realicen exactamente el mismo movimiento para decir que son bailarines, tampoco necesitamos que dos personas que recuerdan a su mascota se comporten de la misma manera, una persona puede llorar y la otra puede sonreír, por ejemplo. Afirmar lo contrario, es decir, afirmar que para adscribir recuerdos a la conducta de una persona esta tiene que ser siempre la misma, sería incurrir en un error categorial. Esto es, describir un fenómeno con categorías impropias de dicho fenómeno. Por ejemplo, supongamos que alguien está leyendo mi tesis, termina la introducción, llega al capítulo uno, dos, tres y cuando termina la conclusión se pregunta: pero ¿dónde está el Análisis Crítico sobre la imaginación? El análisis crítico es precisamente el conjunto de todos los capítulos, discusiones, introducción, método, etc., y no algo así como un objeto que sea “EL análisis crítico sobre la imaginación”. En el caso de la imaginación, estos errores categoriales, según Ryle, resultan en mitos, *eg.*, el mito de que imaginar es como ver una película en la mente o es ver imágenes con los ojos de la mente. Aquí el error categorial consiste en tratar la palabra ‘imaginación’ como si hubiera algo que fuera “LA imaginación”, es decir como una entidad o sustancia mental literalmente dentro del cuerpo. Otro error sería sostener que la imaginación es una manera específica de comportarse. Considerar que, *eg.*, siempre que una persona imagina tiene que poner las manos en su cabeza y cosas por el estilo. Estas ideas simplemente descontextualizan la

conducta de imaginar y el lenguaje de la imaginación, lo que implica que no se diga ni se haga nada.

Por último, cabe reconstruir el interesante argumento con el que Ryle ataca la tesis que los teóricos del conocimiento sostienen según la cual lo que acaece cuando uno ve, escucha o huele corresponde al objeto sensible de la percepción y no al elemento del conocimiento. Pero esa afirmación es falsa, nos dice Ryle, ya que, verbigracia, se puede escuchar una canción sin saber cómo continúa, pero no se puede tener una canción dando vueltas en la cabeza y no saber qué ritmo sigue. La lógica del argumento es la misma para hablar de la imaginación visual, es decir, puedo ver hacia el jardín en la oscuridad y no saber si veo a mi perro o a mi gato, hay cierto desconocimiento, pero no puedo decir que vi con el ojo de la mente algo y no saber qué es ese algo. Esos supuestos “ecos de la percepción” no son desconocidos, son algo así como la memoria perceptual. Porque, por ejemplo, una persona puede reproducir una película sin saber lo que ocurrirá en la cinemática, pero cuando imaginamos una película que anteriormente hemos visto o cuando tenemos una canción en la cabeza es porque la conocemos. Así “... lo único que es verdadero según esta teoría es lo que veo con los ojos de la mente y lo que escucho “en la cabeza” está relacionado, de cierta manera, con lo que he visto u oído previamente...” (p. 293) Y de igual manera, nos dice Ryle, una persona no puede imaginar algo que no conoce por medio de la percepción, como un color, un sonido, etc.

Al inicio de este apartado se resaltó el hecho de que Ryle se posiciona desde la perspectiva de la tercera persona para elaborar prácticamente todos sus argumentos y aclaraciones; esa es una razón suficiente para clasificarlo como conductista. Por lo que se le pueden hacer las mismas objeciones a Ryle que los filósofos wittgensteinianos les han hecho a los conductistas respecto al uso arbitrario de la tercera persona. La objeción en cuestión es que Ryle no respeta las diferencias entre la primera y la tercera personas y cree que hay un solo tratamiento para todos los casos de adscripciones psicológicas. Dicho de otro modo, para él la expresión “yo imagino” puede quedar reemplazada por la expresión “él imagina” y no pasa absolutamente nada, él cree que ambas nos sirven para lo mismo. Pero, como Wittgenstein (1985) menciona en *Zettel*, ambas perspectivas no son equiparables, no se puede explicar el lenguaje psicológico de primera persona desde la tercera persona, porque, de ser

así, ¿cómo podríamos hablar de aquello que imaginamos, pensamos, creemos, etcétera? Tendríamos que vernos en un espejo o preguntarles a terceras personas si estamos teniendo una creencia, imaginando, pensando y demás. Para Ryle es básicamente lo mismo decir “yo imagino a Kantor” que “él imagina a Kantor”. El problema de su concepción consiste en ignorar el hecho de que hacemos y decimos cosas completamente diferentes en cada caso. Una cosa es adscribir conceptos psicológicos a otras personas, describir su conducta debidamente contextualizada y otra es intentar auto-adscribirse dichos conceptos a uno mismo, que, dicho sea de paso, intentar hacer esto último es un error gravísimo. Para adscribir, por ejemplo, ‘tristeza’ al comportamiento de una persona tenemos que observarlo en un contexto determinado, veremos que la persona comenzará a llorar, sollozará, etc., pero, por el contrario, no necesitamos ver en un espejo que estamos llorando y sollozando para saber que estamos tristes. Y, más importante aún, cuando decimos “estoy triste” no adscribimos tristeza a nuestra conducta; sino que expresamos nuestra tristeza. Habrá que esperar al siguiente apartado, el apartado sobre la filosofía de Wittgenstein, para profundizar en nuestro argumento.

El mismo Bertrand Russell, que tenía un olfato agudísimo para identificar incoherencias teóricas, en una interesante reseña que hizo del libro de Ryle lanzó una crítica de la que el filósofo de Oxford difícilmente puede librarse. La observación de Russell es la siguiente: “He fracasado en entender por qué el profesor Ryle no considera que otros adjetivos que tienen un *estatus* lógico similar no son ‘mentales’. Uno de sus ejemplos favoritos es el adjetivo ‘frágil’. Cuando uno dice que un pedazo de vidrio es frágil, uno no dice que se romperá, sino sólo que se rompería en ciertas circunstancias. Así como se puede llamar ‘inteligente’ a un hombre incluso aunque esté dormido en este momento, si el exhibiera inteligencia en las circunstancias apropiadas. Pero el profesor Ryle nunca explica o nunca parece que es necesario explicar, cuál es la diferencia entre ‘frágil’ e ‘inteligente’ que hace a este último mental y al primero no. Un hombre común diría que ‘frágil’ denota una disposición de cuerpos e ‘inteligente’ disposición de mentes - de hecho, que los dos adjetivos se aplican a clases diferentes de ‘materia’. Pero decir esto no está abierto para el profesor Ryle y absolutamente no sé qué es lo que él diría” (1959, p. 247). Como podemos apreciar, Russell señala que el término de disposición de Ryle no es suficiente para dar cuenta

de lo mental. Respecto al tópico de nuestro interés, podemos preguntarnos ¿cuál es la diferencia entre la disposición de imaginar y la disposición de fragilidad de un vaso? En otras palabras ¿qué hace que la disposición de fragilidad sea una disposición física y el imaginar una disposición mental? La verdad es que la problemática está presente en la obra de Ryle.

2.2. Dos paradigmas del lenguaje: las filosofías de Ludwig Wittgenstein

Lo que sigue es presentar la perspectiva del lenguaje contraria a la **referencialista**, esto es, la perspectiva **praxiológica** del lenguaje. La clasificación referencialista/praxiológica es presentada por Tomasini (2014) quien se inspiró en las dos grandes obras de Ludwig Wittgenstein, en las cuales queda recogida cada perspectiva del lenguaje; en el *Tractatus Logicus - philosophicus* quedó plasmado el paradigma referencialista y en las *Investigaciones Filosóficas* el paradigma praxiológico del lenguaje. Así mismo, se les suele llamar filósofos tradicionales a aquellos que se valen de la perspectiva referencialista y filósofos del lenguaje a aquellos que tienen una perspectiva praxiológica. Lo que en esta tesis se ha intentado hacer es emparentar o integrar lo que se suele denominar “psicología tradicional” con el paradigma referencialista del lenguaje. Puesto que, como hemos visto, consciente o inconscientemente, premeditada o irreflexivamente, cumple con todos los requisitos de adscripción, especialmente al hacer propia la tesis nombre- objeto. Es decir, al elaborar sus construcciones teóricas sobre la base de la idea de que el significado de los nombres son los objetos que estos denotan. Sumado a esto, podemos llamar “psicología naturalista” a la psicología contraria del paradigma referencialista, la psicología que, al construir sus teorías e incluso al realizar experimentos, es congruente con una visión naturalista. Puesto que se sirve de los elementos de la naturaleza para brindar explicaciones claras y congruentes del comportamiento de los organismos, es la psicología que no necesita postular, como una vez dijo Kantor, fantasmas, espíritus, duendes, noúmenos, espectros, supersticiones, trascendentalismos, misticismos, etcétera, etcétera, para poder dar cuenta de temas tan deformados por los tradicionalistas como, por ejemplo, la imaginación. Así, por un lado, tenemos la perspectiva tradicional del lenguaje en la que se ubica la filosofía y la psicología tradicional y, por otro lado, tenemos la perspectiva praxiológica del lenguaje en

la que se ubica la filosofía del lenguaje que puede servir, como en este caso, para esclarecer los conceptos con los que la psicología naturalista pretende operar.

Lo que ahora nos ocupa es intentar esbozar, aunque de manera muy general, las ideas generales de estas dos filosofías. Esto con cuatro objetivos en mente que se desarrollarán en el siguiente orden: *a)* reconstruir de manera muy general la teoría pictórica del *Tractatus*, esto con la intención de presentar la formulación lógica de todas las teorías referencialistas, *b)* presentar la perspectiva praxiológica de las *Investigaciones Filosóficas*, lo que implica criticar las presuposiciones del *Tractatus* y, por ende, las de teorías tradicionales, *c)* presentar algunas nociones de las *Investigaciones* que nos servirán para lograr nuestro último objetivo que es: *d)* elaborar un análisis gramatical del concepto ‘imaginación’. Lo que a su vez nos permitirá comprender, desde una perspectiva del lenguaje, por qué para los fines de este trabajo no nos será útil recuperar los hallazgos teóricos de las teorías referencialistas de la imaginación que hemos presentado anteriormente. Esto nos permitirá, en el siguiente capítulo, teorizar desde la perspectiva de psicología interconductual acerca de la conducta de imaginar, sobre unas bases sólidas y libres de enredos conceptuales.

Como nuestra clasificación de las dos perspectivas del lenguaje está recogida en las dos filosofías elaboradas por el mismo genio, no está de más dedicarle unas cuantas palabras. Dicho genio es Ludwig Wittgenstein, quien es el pensador definitivo del siglo XX ya que representa un antes y un después en la historia de la filosofía. Porque, en cierto sentido, llevó a cabo toda una revolución antifilosófica a través de sus dos grandes obras que, dicho sea de paso, son mutuamente excluyentes; nos referimos a su *Tractatus lógico-philosophicus* y a sus *Investigaciones Filosóficas*. De hecho, las primeras 100 secciones de ésta última obra son un ataque devastador hacia la primera, esa es la razón por la que se suele hablar de un primero y un segundo Wittgenstein. El primero es el del periodo del *Tractatus* (1922/1961) y el segundo es el del periodo de las *Investigaciones* (1953/1982). Incluso se ha llegado a hablar acerca de un Wittgenstein de un periodo intermedio, un periodo de transición que va de 1929 a 1933 (Tomasini, 2010), pero no es menester nuestro analizar esta postura, que ciertamente tiene sentido. Para mantener la congruencia y el orden de nuestra exposición solamente nos quedaremos con sus dos etapas. Cabe mencionar que, a pesar de que las dos filosofías de Wittgenstein son mutuamente excluyentes, ambas están relacionadas por la

intuición de que la filosofía tradicional es el resultado de una clase de incompreensión relacionada con el lenguaje (Tomasini, 2010).

2.2.1. *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Lo que el *Tractatus* hace es presentar de manera nítida lo que los filósofos y los psicólogos tradicionales suelen presuponer en sus teorías, puesto que su obra es la formulación lógica de todas las tesis filosóficas que plantean implícita o explícitamente que el significado de las palabras es el objeto que estas denotan. Por eso esta filosofía es muy interesante e importante para nuestras investigaciones. Cabe aclarar que no vamos a hacer algo tan pedante como pretender exponer todas las ideas que se encuentran en el *Tractatus*. Lo que intentaremos hacer será algo mucho más realista y útil para nuestras investigaciones, es decir, intentaremos presentar las ideas centrales de la teoría pictórica que, dicho sea de paso, en realidad no es una teoría, más adelante matizaremos esta afirmación. Nos será útil presentarla porque recoge las presuposiciones centrales de gramática superficial que encontramos en las teorías sobre la imaginación presentadas anteriormente. Pero para lograr nuestro cometido necesitamos antes decir unas cuantas palabras acerca de la filosofía que nos ofrece el *Tractatus*.

A manera de introducción, diremos que la principal característica del paradigma del lenguaje que recoge el *Tractatus* es la idea de que el significado de cada palabra es el objeto que estas denotan. Esto porque el primer Wittgenstein considera que el lenguaje nos sirve para describir el mundo por medio de *retratos*, y que estos retratos son proposiciones que tienen que ser o verdaderas o falsas, dependiendo de su congruencia o incongruencia con la realidad. Pero para entender a lo que nos referimos por “retratos” y “proposiciones” es necesario primero esbozar, aunque en términos muy generales, algunas, ciertamente muy pocas, de las ideas centrales presentadas en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Cabe mencionar que una característica interesante de dicha obra es que no presenta ninguna tesis filosófica; lo que encontramos en el tratado son elucidaciones, esto es, aclaraciones sobre la lógica del tema que nos está ocupando; es decir que sus afirmaciones no tienen contenido. Por ejemplo, decir “el tiempo y el espacio son formas de los objetos” es una aclaración lógica sobre las formas de los objetos, estoy diciendo que si puedo ver un objeto debo poder dar sus

coordinadas espacio - temporales. Pero en realidad no estoy diciendo nada nuevo, solamente es una aclaración necesaria en la discusión filosófica.

Iniciemos presentando algunas ideas en el *Tractatus* que son presuposiciones de toda la vida en Wittgenstein, porque son intuiciones que en lugar de modificarse se radicalizaron, ya que son las mismas intuiciones que encontramos en sus *Investigaciones* (Tomasini, 2014). La primera presuposición es acerca de la inexistencia de los problemas filosóficos: no hay problemas genuinos en filosofía. Digamos que esa es una intuición anti- filosófica pero que se dio y se desarrolló desde adentro de la filosofía. Algunos investigadores sostienen que la filosofía es una especie de especulación racional acerca de los temas que todavía no pueden caer bajo el alcance de la investigación científica, y que la filosofía empieza donde la ciencia termina, no porque haya un corte entre una y otra sino porque se cree que la ciencia en sus limitaciones propias no puede ir más allá, por razones de experimentación, observabilidad, entre otras cosas. Un claro ejemplo es Chomsky (1969) que a menudo suele decirnos cosas como "por el momento no tenemos los elementos suficientes para corroborar mis afirmaciones, pero con el avance de la ciencia y la tecnología un día podremos constatarlas...". Es la idea de que la ciencia y la filosofía tienen algo en común puesto que ambas aspiran al conocimiento. Pero Wittgenstein está en contra de esta idea, al conocer su segunda intuición también conoceremos sus razones: el tablero a través del cuál se van a abordar y afrontar los problemas filosóficos es la filosofía del lenguaje. Es importante matizar que en el *Tractatus* nos dice que los problemas filosóficos tienen que ver con incomprendimientos concernientes a la lógica del lenguaje, puesto que en esta etapa Wittgenstein subordina el lenguaje a la lógica. Lo que con esto nos quiere decir es más o menos lo siguiente: hay ciertos requisitos lógicos que una oración tiene que cumplir para tener un significado lógico, a saber, tiene que haber una conexión directa entre un signo y su referencia. Si no se le adjudica una referencia, esto es, un significado, a un signo, se dice, en terminología wittgensteiniana, que la oración, a pesar de ser gramaticalmente perfecta, lógicamente carece de sentido (Tomasini, 2019). A manera de ilustración, supongamos que le pedimos su opinión a un wittgensteiniano acerca de lo que algunos psicólogos de la Gestalt nos dicen sobre la imaginación, esto es, que al usar nuestra imaginación podemos recrear la escena que queramos revivir, y luego le preguntamos su opinión acerca de lo que los psicoanalistas

sostienen; que nuestros deseos reprimidos usualmente son imaginados. Lo más probable es que el tractariano nos responda, quizá con mucha más claridad, que como en esas teorías la palabra ‘imaginación’ no denota nada, lógicamente no tiene ningún significado, por lo que las oraciones en las que aparece no tienen sentido, por lo que, más allá de ser verdaderas o falsas, son absurdas. Lo que sigue es decir que las discusiones sobre la imaginación de los gestaltistas y los psicoanalistas versan sobre absurdos. Y que cuando no se satisfacen los criterios lógicos mencionados (i.e., la conexión entre un signo y su referencia) surgen las preguntas filosóficas, por ejemplo, ¿qué es lo bello? ¿Qué es la consciencia? ¿Qué es la imaginación? ¿Qué es un objeto de la imaginación?, etcétera, y se construyen teorías filosóficas para responderlas, pero, una vez más, diría el tractariano, los signos de las proposiciones de estas teorías filosóficas carecen de referencia, es decir, de nuevo, son discusiones absurdas.

2.2.1.1. *Dos pilares en el Tractatus.*

Para poder comprender la teoría pictórica es necesario que nos familiaricemos con algunos elementos de la obra a la que pertenece. Al ser un tratado de filosofía que tiene como base la lógica, el enfoque del *Tractatus* tiene dos pilares: por un lado, incorpora el **enfoque lógico** de todo, y por todo hablamos del enfoque lógico de la realidad, del lenguaje, de las teorías científicas, del conocimiento, de las matemáticas, de la ética, etc. Como es desde la perspectiva de la lógica excluye la historia, la comunicación, los sentimientos, las intuiciones; todo lo que tenga que ver con lo personal, lo histórico, lo factual. Desde este punto de vista a Wittgenstein no le interesa lo empírico porque ensucia el enfoque puramente formal de la lógica. Por eso el *Tractatus* inicia diciendo "El mundo es todo lo que acontece" (p. 1), "El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas" (p.1). Y nunca nos dice de qué hechos está hablando ni de cuáles objetos, porque eso sería pretender hacer una aplicación y una investigación empírica. Pero eso es justamente lo que a Wittgenstein no le interesa hacer, él realiza una investigación puramente formal, esto es, enteramente a priori. Wittgenstein necesitaba algo que desglosara bien el terreno, así en sus *Notebooks 1914 - 1916*, que son sus anotaciones durante esos años, en relación con el rechazo de todo lo empírico nos dice "¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!" (Wittgenstein, 2014, p. 105)

desechando así lo factual y, al mismo tiempo, incorporando su segundo pilar en el *Tractatus* : el discurso en **primera persona**. Porque es el sujeto el que habla, el sujeto que se expresa desde un punto de vista lógico que nos da la lógica de la realidad. Por lo que Wittgenstein, en el *Tractatus*, hace una descripción lógica desde su punto de vista que, de hecho, puede ser el de cualquiera de nosotros.

2.2.1.2. *La representación de la realidad.*

Como Hacker (1996) nos narra, el joven Wittgenstein del *Tractatus* no era ningún conocedor de la variedad de tesis filosóficas, pero los problemas que abordó en su tratado fueron los problemas más profundos de la lógica y la metafísica. Naturalmente, dichos problemas se le presentaron en los escritos de Gottlob Frege y por el mismo Bertrand Russell, teniendo a este último como tutor personal. Por lo que, en su tratado, a pesar de criticar los argumentos de ambos, aceptó una serie de supuestos que sólo más adelante, en sus *Investigaciones*, repudiaría y criticaría ferozmente. Sería interesante, desde luego, presentar dichos supuestos y su trasfondo, pero dado que intentar hacerlo nos alejaría por completo de nuestros intereses y que en estas condiciones no podríamos presentarlo mejor que el mismo Hacker, habremos de evitar ese tema. Lo que sí diremos es que dicha serie de supuestos, en su mayoría lógicos, como, por ejemplo, que las palabras sirven para nombrar y las oraciones para describir los hechos de la realidad, que todo nombre genuino tiene un significado el cual es el objeto que denota, etc., generaron profundas preocupaciones en el joven Wittgenstein que lo llevaron a querer responder a preguntas como, por ejemplo, ¿cómo podemos representarnos la realidad? ¿Cómo es posible el lenguaje? ¿Cómo es posible que yo hable de la realidad?, etc. Su respuesta quedó plasmada en la Teoría Pictórica, la cual es una interesante explicación lógico-filosófica acerca de la representación de la realidad por medio del pensamiento, el lenguaje y su relación. Su idea central es relativamente simple: el lenguaje se descompone en oraciones, por medio de las oraciones describimos los hechos del mundo, es decir, retratamos hechos, por lo tanto, una oración es un retrato de un hecho. En lugar de los objetos del mundo hay signos, los cuales se comportan en el retrato (la proposición) como los objetos en la realidad. Se les llaman "retratos" porque existe un isomorfismo entre nuestras proposiciones y la realidad; el isomorfismo es una relación entre elementos de uno (o más) conjuntos de manera que se da una relación biunívoca entre ellos

y hay el mismo número de ellos en ambos conjuntos. Dicho de otro modo, tenemos la oración “José es hermano de Julio”, que se representa como ‘ aRb ’, ‘ a ’ está en lugar de José, ‘ b ’ en lugar de Julio y ‘ R ’ simboliza la relación “ser hermano de”. El representante lingüístico del objeto “Juan” es el nombre ‘ a ’ que se comporta en el retrato como Juan en la realidad. No obstante, la oración, por ejemplo, “José es abstracto” no tiene significado porque en esa oración nada le corresponde a la palabra ‘abstracto’ y por lo tanto no tenemos un retrato en el sentido del *Tractatus*, lo que tenemos es un sinsentido. Esa es la manera de retratar la realidad según Wittgenstein.

El paralelismo entre lenguaje y realidad es más o menos como sigue: tenemos el lenguaje y el mundo; el primero es la totalidad de las proposiciones, el segundo es la totalidad de los hechos. Wittgenstein acepta un presupuesto lógico según el cual tiene que haber proposiciones últimas, proposiciones elementales, es decir, proposiciones inanalizables. Como para Wittgenstein la realidad está estructurada de manera lógica, así como hay proposiciones últimas también hay hechos últimos, hechos simples, que no se pueden analizar más. Las proposiciones elementales se componen de signos simples, es decir, nombres, y los hechos simples se componen de objetos, los cuales son los significados de dichos nombres. Es decir, el significado de ‘Abel’ es la persona que tiene ese nombre. Hay un paralelismo entre el mundo y el lenguaje, entre los hechos simples y las oraciones elementales, entre los objetos del mundo y los nombres. No sabemos cuáles son esas proposiciones elementales, hechos simples, nombres u objetos, porque la investigación del *Tractatus* es *a priori*. Los objetos y los nombres dependen del vocabulario que se emplea, por ejemplo, si empleo nombres comunes, Pedro, Julio, Francisco, etc., las oraciones últimas serán oraciones como “Pedro es mexicano”, “Luis es francés” etc., pero si empleo un vocabulario técnico, por ejemplo, en términos de partículas, los objetos serán distintos y las proposiciones elementales también. Es parte del isomorfismo que Wittgenstein nos presenta en sus elucidaciones, es una clara explicación acerca del lenguaje y la realidad. Wittgenstein nos dice algo así como “mira, una oración tiene partes y estas partes tienen que corresponder con los elementos de la realidad. Los elementos de las oraciones, como dijimos, se llaman “nombres” y los significados de los nombres son los objetos denotados”. Esta es la *teoría del significado* que encontramos en el tratado. De acuerdo con ella, verbigracia, en la proposición

“la puerta es café”, tengo el nombre 'puerta' que me remite al objeto “puerta” y el nombre 'café' que me remite al color café de la puerta.

2.2.1.3. *Proposición, pensamiento y retrato.*

Los retratos pueden ser de lo más variado, por ejemplo, los jeroglíficos son retratos, pero los retratos que más nos interesan son las oraciones del lenguaje natural, *eg.*, “estamos en Atizapán”, “me llamo Mario”, “soy de nacionalidad mexicana” y demás. Para Wittgenstein no empleamos los retratos sin pensar lo que estamos diciendo, de hecho, él considera que podemos pensar sin emplear palabras lo mismo que podemos decir. Por ejemplo, yo volteo hacia mi derecha y veo un librero, me doy cuenta de en donde estoy y, al mismo tiempo, me represento mentalmente, esto es, pictóricamente, pero mentalmente, ciertos hechos de la realidad. Es decir, hago un retrato pensado del hecho. Porque en el *Tractatus*, hay que aceptarlo, aún se reconocen dos niveles: el nivel de lo mental y el nivel de lo lingüístico. Este es un supuesto al que sólo más adelante, en sus *Investigaciones*, lanzaría críticas demoledoras. Estos niveles son paralelos, sólo que cuando, verbigracia, yo pienso algo no uso las palabras del español o del inglés, simplemente lo pienso con mi mente. Así que, según el primer Wittgenstein, lo que yo digo se supone que es la expresión de lo que yo pienso. Lo que significa que cuando pienso también retrato hechos, sólo que esos retratos son mentales y corresponden uno a uno con los retratos lingüísticos que empleo. En primera instancia yo lo pienso para mí, me doy mi orden, digamos, y luego digo la proposición. Tenemos, entonces, que un retrato es una entidad lingüística, un pensamiento es un constructo psíquico- mental y hay una correspondencia. Por lo que según el *Tractatus* si alguien dice "estoy en la Universidad" no está pensando "Juan está tuerto" porque se supone que se dice lo que se piensa.

Estos retratos de los hechos se pueden clasificar como uno quiera, pero eso es mera convencionalidad porque lo que en realidad le importa a Wittgenstein es que son los componentes de la realidad. Los hechos pueden ser graciosos o trágicos, por decir algunos, pero en el fondo son neutrales. Wittgenstein en *Las Observaciones a la Rama Dorada de*

Frazer (1992) nos dice “Se podría decir: «tal y tal acontecimiento ha tenido lugar». Ríe si puedes” (p. 54) porque el hecho es neutral. Yo soy el que se posiciona frente al mundo, mi actitud hacia la realidad es lo que los clasifica.

La idea de proposición es una postulación filosófica, a menudo entendida como una entidad abstracta, para dar cuenta de una preocupación que surge en la discusión. Esta se suele definir como el sentido de una oración, hay un trasfondo interesante en esa discusión, puesto que a dicha definición se le suele contraargumentar, por ejemplo, que, tal como se define, la proposición no cuenta con criterios de identidad. Pero no es menester adentrarnos en ello, lo que nos interesa es, con miras en completar el esbozo de la noción de retrato del *Tractatus*, decir unas cuantas palabras acerca de lo que Wittgenstein, al dar cuenta de lo que es una proposición, dijo en relación con el retrato, el lenguaje y el pensamiento.

Wittgenstein nos dice lo que es una proposición, pero para ello nos da una aclaración tal que no se identifica con el pensamiento ni con el retrato. Lo que el vienés nos dice es que una proposición es un retrato usado y pensado “en su relación proyectiva con el mundo” (p. 6). Porque, como ya mencionamos, Wittgenstein parte del supuesto de que pensamos lo que decimos. Es decir, cuando yo hablo expreso lo que pienso a través de una proposición. Parfraseándolo, nos diría más o menos lo siguiente: “Mira, tú emites una proposición cuando usas un retrato cuyo sentido has pensado y lo haces explícito y en este caso lo que hiciste fue transmitir y construir una proposición, digamos, convertirla en un objeto de intercambio”. Son tres cosas distintas que no se confunden; el retrato, el pensamiento y la proposición.

2.2.1.4. *Las funciones del lenguaje.*

Para Wittgenstein el lenguaje tiene funciones que no son lógicas, estas son las funciones expresivas porque el lenguaje sirve para muchas más cosas que sólo describir los hechos del mundo, por ejemplo, puedo expresar mi admiración, mi coraje, mi gusto, etc. Pero cuando se emplea el lenguaje de esta manera, cuando se habla del bien y del mal, de dios, de lo bello, de lo que debería ser, etc., cuando uno habla de eso no retrata hechos, es decir, no describe realidades. Porque si prestamos atención a las oraciones veremos que no hay nombres que correspondan, todos serían sin sentidos o absurdos, según Wittgenstein. Por lo

que lógicamente no hay retratos que estemos haciendo, por lo tanto, no estamos representando nada. Pero el lenguaje no sólo se reduce a lo mero representacional, lo que Wittgenstein hace es ubicar, por ejemplo, el lenguaje moral en donde le corresponde, o sea como lenguaje expresivo. Pareciera que decir, verbigracia, “es bueno torturar a un inocente” es lo mismo que decir “el submarino viajó a 150 km/h”, porque aparentemente en un caso estoy retratando el hecho de que el submarino viaja a tal velocidad y en el otro caso estoy retratando el hecho moral que es que es bueno torturar a un inocente. Pero no es así, porque cuando digo que es bueno torturar a un inocente lo que estoy haciendo es expresar mi posición frente a una situación particular. Eso no es describir hechos, eso es, por así decirlo, darme a conocer, o sea decir cómo me posiciono frente al mundo.

2.2.1.5. La psicología tradicional, la teoría pictórica y la concepción tradicional de la imaginación.

De la perspectiva agustiniana, como más adelante la llama Wittgenstein, se derivan una variedad de supuestos que los filósofos y los psicólogos aceptan sin cuestionar. Como ya sabemos, el *Tractatus* presenta la formulación lógica de las presuposiciones de gramática superficial, las cuales más o menos se pueden sintetizar en las siguientes oraciones: el lenguaje sirve para describir la realidad, las oraciones sirven para retratar los hechos del mundo, los significados de los nombres son los objetos que denotan. De ahí se siguen varios supuestos, por ejemplo, que el significado de un nombre, o sea su referencia, es el mismo en cualquier oración y contexto en el que se usa. Este es un supuesto de esencialismo, ya que en lo que deriva es en la idea de que “como el significado de los nombres es el objeto que denotan, si usamos el mismo nombre para referirnos a muchas cosas diferentes en distintos contextos es porque estamos hablando de lo mismo, ya que todas estas cosas que comparten el nombre, a pesar de ser diferentes, tienen algo en común, esto es, su esencia”. Platón ejemplifica esta clase de presuposición gramatical cuando sostiene que hay muchas sillas diferentes, unas tienen cuatro patas, otras tienen sólo una pata, unas tienen respaldo y otras no, unas no tienen patas, etc., pero que como a todas ellas, a pesar de ser diferentes, se les llama sillas, entonces tienen algo en común; la silleidad.

Este supuesto que nos induce al esencialismo también lo podemos observar en la psicología de la Gestalt, que sostiene que imaginar, no importa el contexto y la oración en la que se emplea, siempre significa “la actividad de hacer representaciones mentales”. No importa que el individuo que imagina esté bailando, nadando, aparentando o cantando, los psicólogos de la Gestalt sostienen que si el individuo se representa mentalmente algo es porque está imaginando, porque LA actividad de representarse mentalmente algo es la imaginación. Es una manera de descontextualizar el lenguaje, y lo mismo sucede con Segal que nos dice que “imaginación” siempre alude a la satisfacción de un deseo reprimido. Pero estos teóricos están dejando de lado el hecho de que las palabras no significan siempre lo mismo. Es decir, no siempre que usamos la palabra ‘imaginación’ nos referimos a lo mismo. En el siguiente apartado veremos a detalle por qué este supuesto es erróneo, por ahora sólo necesitamos identificarlo.

Recordemos la idea central de la teoría pictórica: el signo se comporta en el retrato como el objeto en el hecho de la realidad. Sostenemos que es un supuesto que las teorías psicológicas tradicionales aceptan porque es algo que se muestra en sus argumentos. Pongamos por caso la psicología de la Gestalt que sostiene que si mientras imaginamos decimos algo como “estoy viendo a Jesús de Nazareth” es porque literalmente se está viendo a Jesús de Nazareth. Pareciera que se está describiendo la realidad o, dicho en terminología tractariana, pareciera que se está retratando un hecho de la realidad. Como ya sabemos, esto surge del supuesto según el cual aquello que imaginamos, al ser nombrado, tiene que tener una referencia la cual es su significado. Porque, recordemos lo que sostiene el *Tractatus*, de lo contrario, un signo que no está relacionado con una referencia no tiene significado, por lo que la oración que compone es un sinsentido. Pero cuando se habla sobre lo que se está imaginando no se encuentra una referencia, porque los “objetos imaginarios” no son como los demás objetos del mundo que están a la vista y que fácilmente podemos definir ostensivamente, por ejemplo, un lápiz, un gato y demás, solemos pensar. Por lo que nos sentimos inducidos a pensar que son objetos mentales, sólo que están ocultos y que esas entidades mentales son la referencia, o sea el significado de los nombres. Lo mismo pasa con la palabra ‘imaginación’, se piensa que su significado tiene que ser un objeto denotado, por lo que se suele pensar que **tiene que haber un objeto o proceso** que es el significado de

dicha palabra. En el caso de la Gestalt, dicho significado es LA actividad de representarnos mentalmente las cosas. De esa manera los filósofos y psicólogos postulan entidades, objetos mentales, áreas del cerebro que aparentemente son los significados de las palabras y, por lo tanto, sus referencias. Es lo trágico que sucede con todas aquellas palabras que aparentemente no tienen significado o referencia; los filósofos y los psicólogos emprenden investigaciones enfocadas en encontrar estos supuestos objetos, porque tiene que haber una referencia, y dedican tiempo, presupuesto, apasionantes, complejas pero endebles investigaciones enfocadas en encontrar LA imaginación, El pensamiento, LA memoria, LA consciencia y demás. Esto es a lo que nos induce la gramática superficial. Más adelante conoceremos un poco más a detalle el argumento de por qué no hay tal cosa como EL significado de una palabra, sino que el significado de las palabras es el uso que se hace de estas y que, por lo tanto, no necesariamente el significado de las palabras es su referencia, por ende, no necesariamente los nombres tienen que tener una referencia para ser significativos.

El Wittgenstein del *Tractatus* nos diría que creamos tesis filosóficas, es decir, que postulamos entidades allí donde no las hay porque no entendemos la lógica del lenguaje, ya que en las oraciones usamos palabras que por uno u otro motivo carecen de significado. Pero nosotros, siguiendo al Wittgenstein de las *Investigaciones*, diremos que es porque la gramática escolar nos ha inducido a creer que la realidad es el gran espejo de la gramática; por lo que, si decimos, por ejemplo, “Emilio usa la cabeza para pensar”, se puede creer que en la realidad Emilio piensa con la cabeza y, por ende, que EL pensamiento de Emilio está en la cabeza. Tomar las presuposiciones gramaticales literalmente, a sabiendas de las consecuencias que puede haber, es intentar subordinar la realidad a la gramática; es inducirse a ver una realidad gramatical. Pero, como el Wittgenstein de las *Investigaciones* nos hará ver, lenguaje y realidad son complementarias; si no existe el lenguaje del oro, por ejemplo, ese metal amarillo no sería oro y, quizá, una onza de oro se vendería a 5 pesos mexicanos y no en treinta y siete mil pesos. Porque su utilidad en las formas de vida serían otras.

O se es en espíritu referencialista o no se es. O sostenemos reflexiva o irreflexivamente que los conceptos psicológicos tienen una referencia, es decir, que se pueden definir ostensivamente o negamos rotundamente dicho supuesto. O sostenemos que los conceptos psicológicos del lenguaje natural nos son útiles para elaborar teorías

psicológicas o los desechamos y construimos una terminología de acuerdo con la psicología que nos compete, en este caso con la psicología naturalista. Y el mismo dictamen aplica para cualquier otra disciplina formal: o se sostiene implícita o explícitamente que los conceptos con los que, por ejemplo, las matemáticas operan tienen una referencia o no. En resumen: todo aquel psicólogo que sostiene que un concepto psicológico, por ejemplo, la imaginación, los objetos de la imaginación, la memoria, la inteligencia, etcétera, se pueden definir ostensivamente, esto es, que refieren a un algo, está siendo referencialista porque está operando bajo los dictados de la gramática superficial y sus investigaciones estarán repletas de enredos conceptuales.

2.2.2. *Las Investigaciones Filosóficas.*

Lo que a Wittgenstein le interesa en esta nueva etapa es confrontar lo que ahora tiene que decir con su antiguo modo de pensar. Ya que no es solamente un cambio de tesis, sino un modo de pensar con ciertas características frente a otro. Hacerlo no fue un asunto trivial, inicialmente se requería tener un pensamiento radicalmente diferente, lo que implicó que Wittgenstein desarrollara una perspectiva filosófica completamente distinta. A Wittgenstein le llevó siete años de trabajo cotidiano de discusión, y gracias a este arduo esfuerzo, frente al esquema tradicional, tenemos la concepción praxiológica del lenguaje. El *Tractatus* es un texto que, por diversas razones que no discutiremos aquí, se distingue de la filosofía tradicional, pero que de alguna manera forma parte de ella. En cambio, las *Investigaciones Filosóficas*, en sus primeras cien secciones, son un ataque devastador al *Tractatus*, y como consecuencia también son una crítica todavía más radical y tajante a la filosofía tradicional. En ese sentido, podemos decir que el *Tractatus* no tiene el mismo alcance que tienen las *Investigaciones*. Porque este segundo modo de pensar, a pesar de compartir algunas intuiciones elementales, se desarrolló de una manera completamente diferente: en sus *Investigaciones* Wittgenstein no discute tema por tema, ya que de ser así nunca terminaría de abordarlos todos, sino que ataca directamente las raíces de las tesis filosóficas, es decir, las presuposiciones de la filosofía tradicional. A la par de ponernos el ejemplo de cómo incursionar en esta novedosa y profunda filosofía.

Lo que Wittgenstein nos legó en esta nueva etapa es la idea de que la filosofía es una cierta clase de **actividad** intelectual que, para estar completa, es decir, para culminar en algo, necesita desarrollarse de un modo distinto de cómo se desarrolla la filosofía convencional. Por un lado, tenemos las especulaciones de los filósofos (y los psicólogos) tradicionales sobre temas acerca de los cuales creen que no hay conocimiento genuino, lo que los lleva a generar una infinidad de teorías. Dichas teorías se modifican en función de los datos de la ciencia de la época, de cuestiones culturales, etc. Pero los problemas filosóficos siguen presentes. En este lado, tenemos, entonces, la filosofía estándar, que es una especie de actividad intelectual que se parece a la ciencia, parece ser una investigación sobre algo y nunca culmina en nada concreto. Por el otro lado, tenemos la filosofía de las *Investigaciones*. Se le suele llamar anti-filosofía porque no tiene la finalidad de identificar incoherencias teóricas de los demás sistemas de pensamiento, como normalmente suele hacerse en este ámbito, por lo que no necesita someterse a los supuestos de las teorías filosóficas. Sino que tiene como objetivo neutralizar y demoler las especulaciones filosóficas que pueden surgir en cualquier ámbito de conocimiento (de política, de derecho, de matemáticas, de psicología, etc.). La filosofía del lenguaje es la filosofía de los análisis Gramaticales, esto es, es la actividad consistente en describir las aplicaciones las palabras, lo que nos permite sacar a la luz las reglas de uso de la Gramática en profundidad, lo que a su vez nos permite entender qué tiene o no sentido decir. Desde esta filosofía del lenguaje una oración puede ser gramaticalmente impecable, aunque los usos que se hagan de los conceptos que la componen sean ilegítimos, esta violación de sus reglas de uso es lo que produce enredos conceptuales, que a su vez culminan en tesis filosóficas. Por lo que, desde la filosofía del lenguaje, en lugar de tratar de refutar las tesis filosóficas, se demuestra que, en principio, dichas tesis carecen de sentido.

En las *Investigaciones*, el tablero en el que se van a cuestionar las controversias filosóficas es desde el lenguaje, porque la vida psicológica, cultural, política, etc., pasa por el prisma del lenguaje. Esta primicia entra en conflicto con lo que los tradicionalistas sostienen, por ejemplo, que hay un punto en el que, por decirlo de alguna manera, nos salimos del lenguaje y entramos en contacto con el verdadero material de la realidad. Un caso ilustrativo de esto es lo que nos dice Platón acerca del mundo de las Ideas, es decir, que estas son una especie de entidad inmaterial que están más allá de todo lenguaje. Los tradicionalistas

suelen pensar que el significado de una palabra es como una cosa relacionada con la palabra, pero diferente de la palabra; ellos piensan que ese significado siempre es algo que se puede señalar. Respecto a esto, la filosofía del segundo Wittgenstein nos dice lo siguiente “tus preguntas se refieren a palabras; por lo que tengo que hablar acerca de palabras” (Wittgenstein, 2014, p. 115). Todos los hechos, entidades y postulados filosóficos no son más que el resultado de usos errados de las palabras, es por eso que no tiene sentido seguir hablando de un objeto puro, de la realidad en sí misma y cosas por el estilo. La importancia del lenguaje la encontramos en el sentido en el que se realiza su presencia en todos los aspectos de la vida humana. Y si esto es así, es en el ámbito del lenguaje en donde se va a resolver la controversia.

2.2.2.1. Las palabras como instrumentos.

Wittgenstein nos dejó una perspectiva que hace de las palabras instrumentos, en el mismo sentido en el que cuando tenemos una caja de instrumentos tenemos una variedad de herramientas y aparatos. Porque con las palabras se puede ofender, rezar, contar un chiste, hacer recordatorios, etc., e incluso, en algunos casos, pueden ser las mismas palabras las que se usan para hacer acciones diferentes. Pensemos en las palabras como instrumentos, un martillo, un clavo, un metro, etc., “... Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de estas palabras” (Wittgenstein, 2014, p.27). El martillo puede servir para clavar un clavo, para romper una ventana, para detener una puerta, etc. Está claro que todos son instrumentos y que sirven para algo, pero un desarmador no me sirve como un martillo o como una pinza, no puedo hacer un amarre telefónico, por ejemplo, con un desarmador, pero sí con unas pinzas de electricista. Lo mismo sucede con las palabras, si, por ejemplo, René quiere burlarse de Giovanni porque reprobó un examen, puede decirle ‘eres muy inteligente’. Pero si quiere halagarlo porque en realidad Giovanni sí acreditó el examen, también puede decirle lo mismo. En ese caso René estaría empleando la misma palabra para hacer cosas diferentes, por lo que el significado de ‘inteligente’ en principio no refiere a una entidad y no significa lo mismo en diversos contextos. También hay tantos instrumentos como palabras cuya utilidad ya no es necesaria, como es el caso de ‘pelafustán’ o ‘himeneo’, cuyo uso cobraba sentido sólo en un contexto determinado. Un frasco de pegamento, por

ejemplo, también es un instrumento, pero de naturaleza completamente distinta. Al igual que los verbos, que no son como los sustantivos o como los adverbios ya que tienen funciones diferentes, evidentemente no sólo gramaticales, sino prácticas.

Como vemos, el segundo Wittgenstein desmanteló la idea de que las palabras son el significado de los objetos que estas denotan. Si esa idea fuera correcta, entonces, la adquisición del lenguaje en los seres humanos sería inexplicable y, peor aún, no se habría dado. Supongamos que por medio de definiciones ostensivas se le pretende explicar a un niño lo que es el color rojo. Supongamos que quien le está enseñando, su padre, señala una pared roja y dice ‘Abelito, ese es el color rojo’. Esto puede generar confusiones, ya que si el niño aún no se sirve del lenguaje, es decir, aún no puede realizar preguntas, puede confundirse y creer que la palabra “rojo” significa la pared, la textura, la forma, etc. En palabras del filósofo del lenguaje:

Se puede definir ostensivamente un nombre de persona, un nombre de un color, el nombre de un material, un numeral, el nombre de un punto cardinal, etc. La definición del número dos «Esto se llama ‘dos’» — mientras se señalan dos nueces — es perfectamente exacta.— ¿Pero cómo se puede definir así el dos? Aquel a quien se da la definición no sabe qué se quiere nombrar con «dos»; ¡supondrá que nombras ese grupo de nueces!— Puede suponer eso; pero quizá no lo suponga. A la inversa, cuando quiero asignar un nombre a ese grupo de nueces, él podría también malentenderlo como un numeral. E igualmente, cuando explico ostensivamente un nombre de persona, él podría considerarlo como nombre de un color, como designación de una raza e incluso como nombre de un punto cardinal. Es decir, la definición ostensiva puede en todo caso ser interpretada de maneras diferentes. (Wittgenstein, 2014, p.41)

Wittgenstein nos muestra que es un error entender el lenguaje como un mero sistema de signos, palabras y reglas. Ya que no es así como surgió el lenguaje, este es funcional, operativo, comunicativo y, por lo tanto, de carácter social. En realidad, no es cualquier cosa lo que está en juego para los filósofos tradicionales, estamos hablando ni más ni menos que de su perspectiva de la conexión de la realidad, la conexión con el mundo externo y la forma de acceder al mundo.

En las *Investigaciones* nos encontraremos con la noción del significado como uso. Es decir, el significado de una palabra es la aplicación que hacemos de ella. Como hemos observado, para los tradicionalistas, el significado de una palabra es el objeto denotado, y si a primera vista no hay un objeto, lo que los filósofos y psicólogos suelen hacer es postular entidades para que funjan como dicho objeto. Pero obviamente es muchísimo más sensato pensar que el significado puede no estar ligado con el objeto. Vamos a suponer que tengo una expresión con el nombre de un personaje de una novela, de ‘Meursault’, de *El Extranjero* de Albert Camus. Meursault es un nombre propio, pero ¿cuál es el objeto al que refiere? Si respondemos en favor de la existencia del objeto “Meursault” nos meteremos en problemas al postular, *eg.*, objetos imaginarios, objetos no existentes, etc., y crearemos teorías para intentar demostrar por qué sí se puede pensar en un objeto que no existe, y cosas por el estilo. Desde la perspectiva praxiológica el significado de la palabra ‘Meursault’ va a venir dado en términos de las descripciones que se hacen de este. Ahora, vamos a suponer que tengo la expresión ‘Meursault era indiferente’. ¿Cuál es la diferencia en esa oración para referirme a un sujeto que, por ejemplo, es mi primo y se llama igual y para referirme al personaje de la novela *El extranjero*? ¿Cómo sabremos de quién estoy hablando cuando expresé esa oración? Puede que la respuesta de los tradicionalistas no nos deje conformes. En cambio, desde el punto de vista praxiológico sí se puede diferenciar a mi primo del personaje de ficción, en términos de contextos discursivos. Eso nos permite apreciar que tenemos una misma oración en la que decimos cosas distintas.

2.2.2.2. *Los nombres son como etiquetas.*

Los nombres son como etiquetas y es falso que nos tengan que remitir a objetos. Esta es otra de las aclaraciones que nos presenta Wittgenstein: la de confundir el nombre con el portador de este. O sea, decir que, verbigracia, si se rompe una pluma se rompe el significado de “pluma”, desde la perspectiva praxiológica es un error, ya que puede decirse ‘mi pluma está destrozada’ a pesar de que, en efecto, la pluma esté hecha pedazos. “Dijimos: la oración «Nothung tiene un tajo afilado» tiene sentido también cuando Nothung ya está destrozada. Ahora bien, esto es así porque en este juego de lenguaje se usa también un nombre en

ausencia de su portador.” (Wittgenstein, 2014, p. 53). ¿Por qué podemos hablar de aquello que no existe? En principio porque los nombres no necesariamente refieren un objeto.

Respecto a los predicados y los nombres comunes encontramos el reino del esencialismo. Esto se puede ilustrar con la falacia bien conocida: “¿por qué usamos la palabra silla para referirnos a todos estos objetos tan distintos?”. La respuesta estándar nos dice que es porque tienen un elemento en común, una esencia y por eso es que comparten el mismo nombre. Pero en las *Investigaciones* encontramos que eso es un error. Porque se nombra un objeto que es un paradigma, por ejemplo, la silla clásica, pero hay sillas de todos colores, tamaños, formas, etc. Lo que pasa es que el lenguaje tiene que crecer, es decir, ampliar su rango de aplicación; no podemos quedarnos con la primera silla hasta el fin de los tiempos y tampoco tiene sentido inventar una palabra para cada clase de silla. Y, por consideraciones puramente prácticas, llegará un momento en que los usuarios del lenguaje verán un nuevo invento y dirán, por ejemplo, “eso ya no es una silla”. Entre la silla más reciente y la primera puede no haber ningún elemento en común. Prácticamente todas nuestras palabras, sustantivos y predicados, son términos de *semejanzas de familia* (noción que abordaremos más adelante).

Para los hablantes ordinarios una palabra puede tener diversos sentidos, por ejemplo, la palabra ‘luz’ se puede emplear para hablar acerca de la energía que se genera de una bombilla que ilumina una habitación, también para hablar de una persona que ha ayudado a salir adelante a otra de una situación difícil, *eg.*, ‘eres una luz en mi vida’, se dice. O para hablar del nacimiento de un bebé, *eg.*, ‘Angelica dio a luz a un bebé’. Otro ejemplo acerca de la polisemia de las palabras del lenguaje ordinario puede ser con la palabra ‘hermosa’, *eg.*, ‘tuve una hermosa crisis de ansiedad’, dicha oración expresa ironía, ya que, por el contrario, la persona no considera hermosa la crisis de ansiedad. O ‘tuve una novia hermosa, pero la perdí’, lo que puede expresar arrepentimiento. En ambos enunciados está presente el término ‘hermosa’, pero su significado es distinto. Identificar los diversos sentidos que puede tomar una palabra anula la visión referencialista del lenguaje. Naturalmente, el concepto de imaginación también tiene diversos sentidos, tal como lo hemos estudiado a lo largo de esta tesis.

2.2.2.3. *La perspectiva praxiológica y la psicología tradicional*

Pasemos ahora con esto en mente al terreno de la psicología. Muchos psicólogos piensan que ‘imaginación’, al ser un nombre, denota un objeto determinado, el cual es su significado. En general, por consiguiente, la inmensa mayoría de los psicólogos aceptan implícitamente la teoría pictórica del lenguaje al momento de formular sus teorías y argumentos. En cambio, pocos psicólogos naturalistas piensan, quizá implícitamente, por los supuestos de su teoría, que el significado de la palabra ‘imaginación’, a pesar de ser un nombre, no necesariamente denota un objeto. Sino que su significado viene dado en términos del uso que se hace de dicha palabra, por consiguiente, estos psicólogos también piensan que ‘imaginación’ es una palabra del lenguaje natural, no del lenguaje técnico de la psicología, ya que dicha palabra no se puede usar para nada dentro del marco de pensamiento de la psicología. Y estos psicólogos saben que intentar integrarla en una teoría psicológica no es más una confusión, el resultado de una profunda incomprensión del lenguaje, puesto que la palabra en cuestión no presupone en la práctica los juegos del lenguaje de, por ejemplo, la psicología interconductual. Dicho de otro modo, cuando, verbigracia, decimos de Alonso que tiene una imaginación tremenda, no queremos decir que Alonso, tomando la definición de conducta imaginativa que da Ribes (1990), suele “... actuar de cierta manera que no corresponde a las circunstancias que definen los objetos y personas presentes por sí mismos...”. (p. 72). De hecho, dar una respuesta similar carecería de sentido en la práctica, del mismo modo tomar una palabra del lenguaje natural para usarla en el lenguaje técnico también carece de sentido. Más bien, lo que queremos decir con esa oración puede ser ‘Alonso es una persona muy creativa’ o ‘Alonso adapta herramientas cuando carece de estas’. Pero en ningún momento el lenguaje técnico de la psicología naturalista se emparenta con el lenguaje natural de la imaginación.

Para poder elaborar una teoría de la imaginación desde, por ejemplo, la psicología interconductual, en principio, tenemos que desechar la palabra ‘imaginación’ y recuperar sólo algunos de sus usos, para después, con una terminología propia de la perspectiva interconductista, crear un propio concepto de ‘imaginación’, el cual ya no será el mismo ni referirá a lo mismo que refiere la palabra ‘imaginación’ del lenguaje natural. Este concepto

nuevo, que puede ser “interconducta imaginativa”, “conducta de imaginar”, etc., sólo tendrá sentido y utilidad práctica dentro del marco de la psicología interconductual, de tal modo que si un psicólogo interconductista pretendiera brindar una explicación de la “interconducta imaginativa” a un hablante normal, este último no lograría entender una sola palabra de lo que el psicólogo estaría diciendo.

La filosofía del lenguaje nos permite, a los psicólogos interconductistas y a cualquier otro investigador (por ejemplo, internacionalistas, licenciados en derecho, físicos y demás), evitar los supuestos tradicionales que suelen estar presentes en sus campos de conocimiento, de hecho, nos muestra como desmantelarlos. Lo interesante de esta filosofía, entre muchas otras cosas, es que es una actividad que uno puede practicar por cuenta propia. En este caso, lo que estamos haciendo es en parte filosofía de la psicología, del mismo modo en el que hay filosofía de la política, de la religión, de las matemáticas, etc.

Hacer filosofía a la Wittgenstein es efectuar análisis Gramaticales para poder observar la Gramática en profundidad. Esta es entendida como el sistema de reglas de uso de las palabras. Puesto que los ejercicios Gramaticales consisten en examinar las aplicaciones reales y posibles de los conceptos que suelen resultar problemáticos. Aunque, esto hay que decirlo, en realidad ningún concepto es problemático en sí mismo, sino que el concepto es condenado por aquellos que filosofan sobre este. En la psicología tradicional la mayoría de los conceptos están envueltos en una variedad de perplejidades filosóficas, en principio porque no hay tal cosa como un vocabulario psicológico. Pero, preguntémonos ¿qué expresiones son puramente psicológicas? Sucede que todas son recuperadas del lenguaje natural, por ejemplo, pensar, memorizar, imaginar, comprender, olvidar, anhelar, etc., son palabras robadas del lenguaje natural y sometidas a aplicaciones prácticas/lingüísticas de la psicología que aparentemente son las normales. Pero, por ejemplo, en razón de la aplicación que se da, el concepto de imaginar de los psicólogos no es el mismo que el de una persona del lenguaje ordinario. El hablante natural no necesita los libros de la psicología de la Gestalt, por ejemplo, para saber lo que es imaginar. Eso es una tergiversación psicológica. El hombre normal simplemente imagina, es decir que actúa de cierta manera, no es aquel que especula acerca de lo que es imaginar. Este último hombre está ignorando las reglas de uso del concepto y está estirando las palabras, en un sentido de que las está descontextualizando. Como no hay

un vocabulario psicológico, lo que sí hay es usos psicológicos de las palabras del lenguaje ordinario. Pongamos por caso la palabra ‘energía’, tenemos la palabra en el lenguaje natural, también está en lenguaje técnico en física y está el uso psicológico de energía, que algunos autoproclamados psicólogos suelen relacionar con los chacras, el alma y demás. Como ya sabemos, cuando se hace eso, es decir, cuando los psicólogos no respetan las reglas de uso de las palabras, lo que se está haciendo es filosofía tradicional, y eso es lo que hay que evitar. El hablante del lenguaje natural no necesita de esas teorías. Supongamos que una persona no sabe emplear bien el concepto de imaginar, porque se equivoca y no sabe a lo que nos referimos cuando decimos que alguien imagina. En principio, las teorías acerca de la imaginación no lo sacarían del error; sencillamente, la utilidad de estas teorías en la vida cotidiana es nula. Porque el lenguaje psicológico difiere del sentido del lenguaje natural y los psicólogos mismos no se percatan. Esto realza la importancia de la filosofía del lenguaje, es en estos casos donde, por medio de análisis Gramaticales, comienza el rastreo de los usos, con base en preguntas, contra ejemplos de uso de situaciones hipotéticas, experimentos mentales y demás. Es así como podemos entender qué es lo que tiene o no sentido decir.

La problemática que pretendemos resaltar en este apartado surge cuando se toma un concepto en el lenguaje natural y se usa en un sentido teórico, técnico o científico. Porque, naturalmente, todo lo que sea construcción teórica va a diferir necesariamente en el significado del lenguaje natural. Es por eso que cuando hacemos un análisis Gramatical y llegamos a una verdad gramatical, esta verdad vista desde la filosofía y la psicología es demoledora, pero vista desde la perspectiva de alguien que no tiene problemas filosóficos es una trivialidad (Wittgenstein, 2014).

Intentando imitar las estrategias argumentativas del segundo Wittgenstein y valiéndonos de su maquinaria conceptual, hemos pretendido y pretenderemos más adelante poner en entredicho la validez de las teorías de la imaginación que se fundamentan en las presuposiciones de los “retratos hablados”. Afortunadamente, esta visión del lenguaje ya fue desmantelada por el mismo Wittgenstein en su *magnum opus*, las *Investigaciones Filosóficas*. Como consecuencia toda teoría acerca de la imaginación construida sobre las presuposiciones tractarianas podría resultarnos inválida, quizá absurda; pero si fuera tan sencillo como suena, esta tesis habría terminado hace muchas páginas. Con el demoledor

ataque wittgensteiniano se esperaría que no se crearán más enredos conceptuales, y que entre los pensadores se despreciara el paradigma agustiniano del lenguaje, el problema es que no sucede así. Año con año siguen surgiendo teorías tradicionales de la imaginación. Es por eso que lo que nos ocupa ahora es discutir y demostrar a través de ejercicios mentales que las teorías de la imaginación tradicionales son, como se suele decir, un gigante con pies de barro.

2.3. Algunas nociones wittgensteinianas

Para continuar con esta tesis es indispensable introducir algunas nociones wittgensteinianas para después poner a trabajar la maquinaria conceptual sobre el tópico que nos ocupa. Es decir, para posteriormente poder realizar análisis Gramaticales del concepto “imaginación”. Las nociones proceden de la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein (2014) y fueron presentadas y ejercitadas primeramente en las *Investigaciones Filosóficas*.

Hasta ahora se intentó exponer la manera en la que los tradicionalistas conciben el lenguaje, esto es, superponiendo sus funciones a los dictados de la gramática superficial. El problema es que, de ser así, el lenguaje solamente nos serviría para describir la realidad, es decir, afirmar, negar, preguntar y expresar (Tomasini, 1988). No niego que es una perspectiva que, a primera vista, resulta atractiva porque aparentemente tiene sentido, ya que la gramática legitima estas funciones del lenguaje. No obstante, lo que dicha visión del lenguaje presupone es que éste ya está terminado y lo único que nosotros, los hablantes del lenguaje natural, hacemos es describir el mundo y sus objetos por medio de oraciones. De hecho, como ya vimos, este es el pensamiento que encontramos en el *Tractatus* y es un supuesto que también encontramos en la multitud de teorías tradicionalistas. Cuando Wittgenstein confrontó este antiguo modo de pensar se vio en la necesidad de elaborar una noción novedosa que diera cuenta de su confusión en el *Tractatus*; la noción en cuestión es la de **juegos de lenguaje**.

Desde las primeras dos secciones de las *Investigaciones* se nos presenta una objeción destructiva en contra del esquema nombre-objeto. Si nosotros aceptamos la perspectiva tradicional, en realidad, nos comprometemos con una psicología (y filosofía) determinada. Como ya vimos, esta concepción consiste en buscar y en postular entidades de alguna índole allí donde no las hay. Porque se cree que, si cada vez que se usa una palabra como sujeto de

una oración y se dice, por ejemplo, ‘el tres es un número impar’ entonces ‘tres’ es, pues, una palabra y ello nos hace creer que tiene que designar necesariamente a un objeto. Pero ello nos conduce directamente hacia un pseudoproblema. Otro ejemplo puede ser el concepto de imaginación, pongamos por caso la oración ‘la imaginación del ser humano es interesante’ se puede pensar que imaginación tiene que designar algo. Pero tentativamente diremos que en realidad la imaginación no es una entidad. Respecto a lo que defendemos, alguien nos puede objetar lo siguiente: “si estás hablando, estás hablando de algo, luego, ese algo tiene que tener ser, de alguna manera, o acaso ¿hablas de lo que no tiene ser?” Los pensadores que apoyan esa clase de respuesta no saben que cayeron en una falacia lingüística elemental. Esta falacia es puesta en evidencia desde la primera sección de las *Investigaciones*, ya que los psicólogos tradicionales no distinguen *clases de palabras*. Wittgenstein (2014) nos lo demuestra con un sencillo pero demoledor ejemplo de una persona que va a la tienda a comprar cinco manzanas rojas:

Piensa ahora en este empleo del lenguaje: Envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: «cinco manzanas rojas». Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo «manzanas»; luego busca en una tabla la palabra «rojo» y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales — asumo que la sabe de memoria — hasta la palabra «cinco» y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. — Así, y similarmente, se opera con palabras. — «¿Pero cómo sabe dónde y cómo debe consultar la palabra 'rojo' y qué tiene que hacer con la palabra 'cinco'?» — Bueno, yo asumo que actúa como he descrito. Las explicaciones tienen en algún lugar un final.— ¿Pero cuál es el significado de la palabra «cinco»?— No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra «cinco». (p. 5)

Se puede apreciar que en este ejemplo no hay tal cosa como el “objeto pensado”, sino que las palabras le sirvieron para hacer algo, pero no para nombrar objetos. Queda de manifiesto que las palabras para ser significativas o útiles no tienen que nombrar cosas necesariamente. Este es un caso particular de lenguajes muy primitivos. Porque si yo digo, por ejemplo, ‘la electricidad es una forma de energía’ no estoy dando a entender que la electricidad es un objeto. Además de que los términos teóricos de la ciencia no designan

objetos, sino que se usan para otra cosa y de otro modo. Es por eso que resulta una confusión filosófica decir que el lenguaje significativo se compone de signos que tienen que denotar algo. Así, la primera objeción que recuperamos de la sección número uno es que se tiene que distinguir entre clase de palabras, porque el lenguaje no funciona de manera uniforme. Ya que, como ya vimos, no hacemos lo mismo con todas las palabras, sino que hacemos cosas distintas con cada una.

2.3.1. Juegos de lenguaje y formas de vida.

La noción de juegos de lenguaje es una propuesta para ver el lenguaje no desde la perspectiva de la gramática superficial, sino desde la perspectiva de la acción humana y todo lo que ello presupone. La idea de “juego” es importante, ya que alude a dos cosas inmediatas: una acción reglada y una actividad que está sometida a reglas. Si pensamos en juegos, pues, pensamos en tenis, fútbol, ajedrez, etcétera. Ya que en todos hay reglas.

Para los fines de las *Investigaciones* de Wittgenstein la noción clave es la de **juegos de lenguaje**. Esta noción no se puede presentar en aislado, en principio porque es fundamental tanto por las demás nociones que va a acarrear consigo. En particular con la noción de **formas de vida**, ya que ambas son complementarias. La primera noción nos permite comprender que el lenguaje nos sirve para algo, es decir, que hay un sin fin de actividades, o sea de líneas de conducta vinculadas con el lenguaje y que en gran medida dependen de este. Estas actividades socialmente reconocidas implican la noción de formas de vida. Sería absurdo pensar que todas las actividades del ser humano tienen siempre los mismos componentes lingüísticos. Porque, por ejemplo, no es lo mismo recordar un acontecimiento que invitar a una fiesta a alguien. Y todas estas actividades pasan por el tamiz del lenguaje. Entonces, parte del reto que nos propone esta noción consiste en no dejarse llevar por la estructura gramatical de las oraciones. Porque esta estructura es la misma para todas las actividades humanas. Verbigracia, si se habla de termodinámica, de animales salvajes, de psicología, de estados mentales, de la imaginación, etc., se va a hablar necesariamente con la estructura: sujeto, verbo y predicado. Y si consideramos que esas son

las categorías que nos van a guiar en nuestra teorización estaremos perdidos. Porque de ser así, estaremos dejando escapar lo específico de cada juego de lenguaje.

Quisiera señalar que el concepto de juegos de lenguaje le llevó a Wittgenstein varios años elaborarlo. Porque es un concepto contraintuitivo, es decir, que responde a la idea de que la significación es algo que tiene que estar vinculado con las actividades humanas; eso es un descubrimiento en sí. Y en realidad no es tan simple comprender que la significación no emerge de las estructuras gramaticales, sino que emerge de lo que uno hace con los instrumentos del lenguaje. Lo que esta noción implica es que el significado es algo conectado con la aplicación de las palabras. Por ende, en lo que se tiene que prestar atención para comprender cabalmente lo que con una oración se quiso decir, es en la aplicación de las palabras, y ello requiere entender el contexto, las intenciones de los hablantes, etc. Por ejemplo, Wittgenstein (1985) en *Zettel*, nos dice “Si tengo dos amigos del mismo nombre y escribo una carta a uno de ellos, ¿en qué estriba el hecho de que no le escriba al otro? ¿En el contenido? Pero éste podría adaptarse a ambos. (Todavía no he escrito la dirección.) Ahora bien, la conexión podría estar en lo que antecede a la carta. Pero en ese caso también podría estar en lo que le sigue. Si alguien me pregunta: “¿A cuál de los dos escribes?” y le doy una respuesta, ¿infero la respuesta a partir de los antecedentes? ¿Acaso no se la doy, de un modo parecido a cuando digo “tengo dolor de muelas”? - ¿Podría yo dudar de a quién de los dos estoy escribiendo? ¿Y cómo sería un caso de duda así? En verdad, ¿no se podría dar también el caso de una ilusión de esta índole: creo escribirle a uno y le escribo al otro? ¿Y cómo se daría el caso de una ilusión de esta índole?” (p.7). Lo que nos muestra es que hay un trasfondo en toda oración lingüística. No hay necesidad de postular el estado mental de “referirme a alguien” porque el lenguaje no es algo descontextualizado y puramente categorizado, pero si estamos capacitados para reconstruir una situación vamos a entender a qué persona se refiere la carta. Y eso es lo que en realidad quiere decir “referirse a alguien”, no es entrar en cierto estado mental y cosas por el estilo. Es por eso que todo lo interno en el sentido literal es irrelevante para la significación, lo que importa es la acción humana y esta es equiparable con el lenguaje, es por eso que decir algo es también hacer algo.

Wittgenstein (2014) introduce la noción de juegos de lenguaje en la sección 2 de sus *Investigaciones*, donde describe el juego del lenguaje de la construcción, cuando el albañil “A” dice varilla, ladrillo, pala, etc. El albañil “B” le acerca el objeto correspondiente.

Imaginémonos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita — B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito. — Concibe éste como un lenguaje primitivo completo. (p.19).

Supongamos que le cae una pila de ladrillos al albañil “A” en el pie, este grita de dolor y dice “¡Ayuda!”, “¡Duele!” o incluso grita el nombre del albañil “B” que podría ser “¡Fermín!”, por ejemplo. Puede surgir la siguiente pregunta: ¿eso que dijo corresponde al juego de lenguaje de la construcción? La respuesta es no. Pero sí corresponde al juego de lenguaje del dolor. Esta es la manera de distinguir entre un juego de lenguaje de otro, a partir de las actividades humanas con las que se entretiene. Sería un error intentar distinguir un juego de lenguaje de otro por su estructura gramatical. También sería un error intentar ubicarlo en distintas clases, tipos o segmentos lingüísticos. Dicho de otro modo, Wittgenstein no hizo anatomía del lenguaje, porque el lenguaje no se descompone en juegos de lenguaje. Sino que los juegos de lenguaje se constituyen por su utilidad en la ejecución de actividades socialmente reconocidas, así llama “... Juegos del lenguaje al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretenido” (p.23). Es decir, el lenguaje no tiene forma lógica o esencia gramatical, de ser así, en otros idiomas la estructura gramatical sería la misma, pero “... en ruso se dice “piedra roja” en vez de “la piedra es roja”; ¿Les falta la cópula en el sentido o añaden el sentido *mentalmente*?...” (Wittgenstein, 2014, p.33). Hay juegos de lenguaje más simples que otros, como el que Wittgenstein presenta en la sección 1. Estos se van expandiendo, las palabras se adscriben en contextos determinados y esto da paso a más usos. Se habla de contextos porque la significación es algo que está vinculado con las actividades humanas y en cuantas actividades humanas hay, tantos significados pueden haber. Porque, por ejemplo, si le aplico un examen de conductismo a estudiantes de física y

no responden correctamente una sola pregunta, significa que no comparten ese juego del lenguaje, pero ¿qué hace que sean partícipes o no de ese juego de lenguaje?

La respuesta a la pregunta del párrafo anterior la podemos encontrar en la noción de *formas de vida*. Lo que hace a las personas partícipes o no de un juego de lenguaje son las actividades humanas, actividades socialmente reconocidas como tales. En la sección 19 Wittgenstein (2014) nos dice que "... imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida..." (p.31). Es decir, que una noción implica a la otra. Cada juego del lenguaje articulado acarrea consigo su respectiva forma de vida. Si lo que quiero es dar la receta de huevo frito no tendría sentido que empleara el lenguaje del fútbol. La otra persona se confundiría, más que eso, el ejemplo da cuenta de que usar el lenguaje de manera descontextualizada pierde completamente su función principal, que es hacer cosas, o sea que el lenguaje del fútbol, por ejemplo, "pase", "barrida", "tiro de esquina" y demás, en situaciones normales no nos serviría para explicar cómo hacer huevo frito.

Como podemos observar, la noción de juegos de lenguaje no es una noción empírica, histórica, antropológica o pedagógica. Sino que es una propuesta para ver el lenguaje de cierta manera. Es un concepto heurístico, esto es, una construcción que Wittgenstein elaboró para generar explicaciones de alguna índole. Porque el lenguaje es eso que nosotros usamos todo el tiempo, es como el universo, estamos sumergidos en él y no hay manera de salir del lenguaje, más que en casos muy extremos.

En el contexto filosófico el lenguaje no tiene conexión alguna con la actividad humana "... Lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras no son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su empleo no se presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos!" (Wittgenstein, 2014, p.27). Como ya se demostró, esto también sucede en el contexto psicológico.

El concepto de *forma de vida* no es un concepto biológico. La idea es que a través del lenguaje y las actividades concomitantes que los seres biológicos como los de nuestra especie se humanizan. O sea, lo humano no es una propiedad interna de la especie. Podríamos seguir siendo igual de brutos que los mandriles, sólo que nosotros gracias al lenguaje y todo lo que éste acarrea nos humanizamos. Son formas de vida humana, como posibles modalidades del

hacer de los humanos que viven en sociedad, y esta acción presupone un contexto de instituciones. Por ejemplo, ¿qué es jugar sucio? Depende el contexto, aunque por lo general las personas que usan esta frase quieren decir que alguien hizo alguna de trampa y no necesariamente en un juego.

Cierta clase de enredos conceptuales resultan de tener un juego de lenguaje sin su forma de vida correspondiente. Como, por ejemplo, los psicólogos que intentan emparentar el juego de lenguaje de la imaginación con la forma de vida de la psicología. Es proporcional a intentar usar el juego del lenguaje del ajedrez en la forma de vida del fútbol. Supongamos que cada vez que alguien hace un pase el narrador del juego dice “Peón 1. e4 b6”, cuando un portero despeja la cancha con la mano el narrador dice “los del equipo rojo inician con una apertura italiana”, y que cuando alguien mete un gol, el narrador dice “jaque mate”. Si alguien está escuchando por la radio el partido no entendería absolutamente nada de lo que está pasando. O si, por ejemplo, el capitán del equipo diera las siguientes instrucciones: “defensa siciliana después de la jugada 1. e4 c5” nadie entendería absolutamente nada y, peor aún, el capitán no estaría haciendo nada, porque ese juego del lenguaje no corresponde con esa forma de vida. Algo similar sucede con las teorías psicológicas que intentan emplear los juegos del lenguaje de los hablantes naturales para sus formas de vida. Retomando el tópico de la imaginación, la forma de vida de los psicólogos naturalistas es completamente distinta de la forma de vida de la imaginación, los naturalistas tienen sus propios juegos de lenguaje, por ejemplo, medio de contacto, función de respuesta, criterio de ajuste, interconducta, etc., por eso no se emparenta en el juego del lenguaje de la imaginación.

No hay manera en la que los hablantes salgamos del lenguaje porque no hay “realidad” fuera del lenguaje. Por ejemplo, consideremos rápidamente la forma de vida de tener miedo. En la explicación entra necesariamente la vivencia, ¿cuál es el estado del miedo? Un referencialista podría decir ‘no lo sé, no tengo acceso a sus estados’ pero de ser así nadie entendería o sabría lo que es tener miedo o si cuando se está hablando del miedo se está hablando de lo mismo. Un wittgensteiniano ve en términos de acción lo que una persona quiere decir cuando dice que tiene miedo, porque la conducta es significativa en el contexto lingüístico/práctico. No en un contexto geográfico “... La expresión *juego del lenguaje* debe de poner en relieve aquí que hablar del lenguaje forma parte de una actividad o de una forma

de vida...” (Wittgenstein, 2014, p.37). En dicho caso se tiene de distinguir la acción de la práctica, por lo que, estrictamente hablando, no tendría sentido del todo decir que un gato se divierte con el ratón después de cazarlo, ya que no existe una institución de los gatos divirtiéndose con los ratones.

Como menciona Wittgenstein (2014) en la sección 23 “... Nuevos tipos del lenguaje... nacen, otros envejecen y se olvidan...” (p. 37). El lenguaje está ahí para algo, no es gratuito, de lo contrario las grandes empresas venderían guantes de dos dedos o sólo zapatos derechos, por ejemplo. El lenguaje siempre tiene una relación estrecha con la práctica; si las formas de vida cambian también cambia el lenguaje empleado. Por ejemplo, no tendría sentido que en los años veinte se hablara de internet o de alguna red social, ya que no servirían para nada esas palabras.

Así es más o menos como funcionan estas dos nociones del aparato wittgensteiniano; sin embargo, los juegos del lenguaje psicológico requieren cierto tipo de esclarecimiento que son el lenguaje en primera y en tercera persona. Más adelante se ahondará en ello.

2.3.2. *Semejanzas de familia.*

Esta noción sirve para terminar con el esencialismo filosófico, esto es, la tesis según la cual si una palabra refiere a muchos objetos o cosas es porque todas estas tienen algo en común, una “esencia”. Por ejemplo, se piensa que porque el concepto “silla” se aplica en diversos objetos, pero que de todos modos las llamamos ‘sillas’ es porque tienen algo en común, a saber, “la silleidad”. Lo mismo pasa con los objetos rojos, con los perros, los coches, y así indefinidamente. Los tradicionalistas dicen que el concepto de silla aplica a todas esas cosas que llamamos ‘silla’ porque forzosamente estas tienen algo en común, o sea, su esencia. Y que hay algo así como “la silleidad” que subsiste, a diferencia de las sillas concretas, las cuales existen. Lo que Wittgenstein hace ver es que es simplemente falso que haya un elemento en común en todos los casos en los que se aplica la misma palabra. En particular, no hay algo así que sea LA forma general de la proposición o EL lenguaje.

...En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje... no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos, sino que están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes. Y causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos “lenguaje”... (p.79).

Si hablo de la palabra ‘comida’ puedo hablar de distintas preparaciones, presentaciones, distintos guisados, etc. Dicha palabra se emplea en distintos alimentos no porque todos estos tengan algo en común. Inclusive dos guisados de mole tienen diferentes presentaciones en todo aspecto y huelen distinto. La palabra ‘comida’ se puede usar en distintos alimentos porque se observan *semejanzas*, “¡No pienses sino mira!” (p.79), aconsejaba Wittgenstein. Miraremos las semejanzas entre distintas comidas, por ejemplo, entre un plátano y un taco ¿Todas las comidas son degustables? ¿Todas tienen que estar calientes? Hay semejanzas que se van y otras que aparecen, entonces “Vemos una complicada red de semejanzas que se superponen y entrecruzan. Semejanzas a gran escala y detalle” (p.79). Y esto vale para casi todas las palabras (sustantivos, adjetivos, verbos. No, naturalmente, para los nombres propios).

Wittgenstein introdujo la noción de *semejanzas de familia* porque ésta permite dar cuenta de por qué usamos una misma palabra en múltiples ocasiones y al mismo tiempo de cómo es que el lenguaje crece, cómo es que se expande. La expresión proviene de la forma normal de hablar de los miembros de una familia (complexión, estatura, color de ojos, etc.)

Los conceptos tienen aplicaciones paradigmáticas que se van extendiendo y luego bordes borrosos. Para ilustrar lo mencionado preguntémosnos ¿en qué situaciones se le puede adscribir ‘valor’ a un ser? El concepto se usa en circunstancias específicas, se le puede adscribir valentía a una persona cuando está en una situación desafortunada y no la evade. El concepto se expande, ¿aplica con un perro pastor ovejero que defiende al rebaño de un lobo? Puede ser. ¿Y se aplica con un mosco que pica a alguien que tiene una lata de insecticida? Eso ya no tiene tanto sentido. No es el mundo el que lo dice, la biología no determina nada. Somos los hablantes los que determinamos los límites del concepto. Volviendo a nuestro tema de interés preguntémosnos ¿en qué situaciones se le puede adscribir ‘imaginación’ a un ser? El concepto se usa en circunstancias específicas, se le puede adscribir imaginación a una

persona cuando está componiendo una canción en el piano, por ejemplo. Veamos la expansión del concepto, ¿se aplica con una oveja que anda entre una manada de perros? Podríamos decir que la oveja imagina que es un perro, aunque puede estar sujeto a discusión. ¿Y se aplica con una pulga que brinca sobre un dibujo de un perro? ¿Podríamos decir que la pulga se imagina que ese dibujo es un perro? Eso ya no tiene sentido alguno. ¿Tiene sentido decir que Jacobo está imaginando cuando hace como si fuera sordo? Puede ser, pero ¿tiene sentido decir que imagina cuando dice que tiene una imagen mental? Eso es debatible, porque la forma de vida de la imaginación, la práctica, no implica tener imágenes mentales.

2.3.3. *Criterio.*

La noción “*Criterio*” apunta a un mecanismo público para la adscripción de estados psicológicos, “... no es una noción epistemológica, una noción que apliquemos cuando queremos justificar nuestras pretensiones de conocimiento. Es una noción de gramática en profundidad y por lo tanto es una noción que apunta a conexiones conceptuales, al sentido de nuestras expresiones” (Tomasini, 2014, p. 18). Contribuye a exterminar el argumento del lenguaje privado y facilita el poder hablar de aquello a lo que (aparentemente) no tenemos un acceso directo, *e.g.*, la melancolía de una persona, sus recuerdos, sus emociones, sentimientos, etc. Sin necesidad de ser dualistas y hablar de “lo interno” o reduccionistas y hablar del cerebro. Nos ayuda a entender sobre qué bases hacemos adscripciones de estados psicológicos. Incluso si se hablara de lo interno (en el sentido literal), por ejemplo, un dolor de estómago, no necesitamos preguntar a la persona qué le duele para saberlo. Esto es posible porque recurrimos a elementos del contexto que son relevantes en la situación, es decir, la persona hace una mueca de dolor, soba su estómago con sus manos, hace gemidos de dolor, etc. Como menciona Wittgenstein (2014):

...hay ciertos criterios de conducta para saber que alguien no entiende una palabra: que no le dice nada, que no sabe qué hacer con ella. Y criterios de que 'cree entender' la palabra, de que conecta un significado con ella, pero no el correcto. Y finalmente criterios de que entiende correctamente la palabra. En el segundo caso podría

hablarse de una comprensión subjetiva. Y podríamos llamar «lenguaje privado» a los sonidos que ningún otro entiende pero yo 'parezco entender'. (p. 211)

Esta noción es sumamente útil en los terrenos de la filosofía de la mente y su aplicación implica tomar distancia de la multitud de tesis filosóficas o de teorías psicológicas. Porque pensemos, ¿cómo hago para neutralizar a un mentiroso? La respuesta es, pues, recurriendo a criterios para poder refutar sus aseveraciones. Por ejemplo, Paco le tiene miedo al perro del vecino, lo sé pese a que Paco no lo ha mencionado, e incluso ha dicho que no le tiene miedo al perro. Pero yo observo que Paco regresa corriendo cada vez que sale a tirar la basura y el perro anda suelto. El miedo se manifiesta en la cara, diría Wittgenstein. Cuando sale a la tienda y el perro está cerca Paco abre la boca y aprieta los puños, grita, etc. En todo caso tengo criterios para pensar que Paco le tiene miedo al perro del vecino. Tal como Wittgenstein nos dice, “Los verbos psicológicos: caracterizados por el hecho de que la tercera (pero no la primera) persona del presente se identifica por medio de la observación” (Wittgenstein, 2007, p. 12) lo que nos permite adscribir estados psicológicos a las personas es la observación contextualizada. Ahora bien, ¿cómo podemos saber que Carlos está imaginando? ¿Acaso tenemos que entrar en su mente para saberlo? Por su puesto que no, podemos saber que alguien imagina porque tenemos criterios, sabemos que, por ejemplo, Carlos tiene un coche de juguete en su mano y juega con él mientras que imita los sonidos de un auto. Y es incluso a través de dichos criterios que podemos saber lo que las demás personas imaginan; por medio de su comportamiento significativo, no necesitamos apelar a imágenes mentales, procesos psicológicos, etc., para adscribir imaginación a la conducta de una persona.

2.3.4. Características del lenguaje psicológico.

Se puede observar un cierto refinamiento de Wittgenstein hacia su técnica, desde el primer concepto que analizó en sus *Investigaciones* que es el de aprender, hasta los conceptos que esclarece en su última obra *Sobre la certeza*. Wittgenstein (1985) en su genial libro *Zettel*, valiéndose de su ya dominada técnica, abundó en el esclarecimiento de varios conceptos psicológicos. Su labor siempre consistió en observar e identificar lo que los hablantes del

lenguaje natural solemos hacer con las palabras, sus aplicaciones y, por ende, su utilidad en la práctica. De esa manera el vienés detectó el rasgo característico del lenguaje psicológico, el cual es la asimetría entre la primera y la tercera personas. Una relación asimétrica es una relación tal que cuando se da de A hacia B no se puede dar de B hacia A (*eg.*, si Juan es el papá de Luisito, entonces Luisito no puede ser el papá de Juan). En este caso, esta idea de asimetría indica que cuando usamos los verbos psicológicos en la primera persona hacemos algo radicalmente distinto de lo que hacemos cuando los usamos en la tercera persona. No decimos lo mismo ni empleamos los conceptos psicológicos para lo mismo.

Primera persona: sirve para **expresar** (Wittgenstein, 1987) creencias, pensamientos, ideas, dolores, y todo lo demás. A través del lenguaje en primera persona damos a conocer lo que nos pasa, es decir, comunicamos lo que sentimos, lo que pensamos, lo que creemos y lo que imaginamos. Una vez que la persona ha sido lingüístizada, las expresiones del lenguaje vernáculo son empleadas como reemplazo de las reacciones naturales, lo cual nos permite comunicar nuestras creencias, dudas, pensamientos, etcétera. Así, le enseñamos a los niños a sustituir las reacciones naturales de sensación por el lenguaje de las sensaciones. Verbigracia, cuando un niño se golpea puede comunicar su dolor. Si el niño sólo llora, nosotros no sabremos si le duele algo, si está triste, si está asustado, si tiene hambre, etc., en lugar de expresar su dolor con gemidos, gritos, ademanes y demás, el niño puede comunicar “me duele el codo”, expresión que tiene un sentido y significado sólo en ciertos contextos.

Tercera persona: sirve para **describir** (Wittgenstein, 1985) la acción humana contextualizada (Tomasini, 2014), de esa manera adscribimos dolor, creencias, pensamientos e imaginación a la conducta de las personas. Siguiendo con el ejemplo del lenguaje de las sensaciones, el niño puede hacer muecas de dolor mientras se toca el codo, puede pegar un brinco mientras grita y se toca el codo o puede señalar su codo mientras llora, es así, a través de ciertos criterios contextuales, que podemos adscribir dolor a la conducta de una persona. Y si el niño llora mientras se soba el codo, pero dice que no le duele nosotros podemos derrumbar su autoridad de la primera persona desde la tercera persona y decirle, por ejemplo, “no mientas, no te hagas el fuerte, sé que te duele porque estás llorando mientras te sobas el codo y, además, no permites que yo vea tu codo”. Y del mismo modo todas las adscripciones de los conceptos psicológicos están sujetos a criterios externos de observabilidad.

Como ya se ilustró, Wittgenstein nos hace ver que siempre que usamos los verbos psicológicos en primera persona expresamos, damos a comunicar lo que nos está pasando, pero no nos autodescribimos nada. En cambio, siempre que usamos los verbos psicológicos en tercera persona describimos la conducta contextualizada de otra persona, proporcionamos información sobre ella y hacemos comprensible su conducta. Si no tuviéramos un lenguaje psicológico todos los movimientos que hacemos serían meramente físicos, incluso mecánicos. Y de ser así, no podríamos distinguir movimientos intencionales de movimientos no intencionales, porque todos los movimientos podrían ser reflejos o cosas por el estilo. El lenguaje psicológico dota de sentido la conducta del sujeto. Y su conducta está en todos los contextos posibles y las reacciones de las personas son de lo más variopintas. A través de los conceptos psicológicos y sus reglas de uso, que están implícitas, es que podemos distinguir entre desear y anhelar, creer y suponer, imaginar y pensar, etc., y en última instancia van a ser diferencias muy sutiles de matices muy refinados lo que nos permitirá distinguir entre dos conceptos similares o emparentados y decir, *eg.*, “él no estaba fantaseando, él estaba imaginando”.

¿Qué queremos decir cuando empleamos expresiones como «yo imagino», «ya imaginé», «lo imagino», entre otros? Son expresiones del lenguaje psicológico en primera persona. Para responder la pregunta es necesario construir situaciones hipotéticas, porque es así como podemos conocer el significado de las palabras ‘imaginar’, ‘imagino’, ‘imaginé’ y demás; el significado de dichas palabras viene dado en términos del uso que se hace de estas, de su utilidad en una situación determinada, de lo que con esa palabra se quiso decir y, por ende, hacer. Vamos a suponer que Miriam le está explicando a Mario sobre la economía de China. Después de explicarle que China obtiene gran parte de su producto interno bruto gracias a la exportación, Miriam le pregunta a Mario “¿qué crees que pasaría si China deja de exportar?”. A lo que él responde «¡ya lo imagino!». ¿Acaso Mario está auto-describiéndose? Es decir, ¿acaso, para verificar que realmente lo imaginó, Mario vio hacia adentro de sí o, de alguna manera, se vio en tercera persona? De ser así ¿qué descripción es «¡ya lo imagino!»? La respuesta es que eso no es ninguna descripción. Como dice Wittgenstein, eso es realmente una interjección, es como decir «¡ya entendí!». Es emplear el lenguaje en primera persona para manifestar algo. En el caso de la primera persona yo,

M.C.P.V., para verificar que estoy imaginando no voy al espejo, veo mi cara y digo, por ejemplo, «en efecto, ya imaginé lo que pasaría con la economía de China si este país deja de exportar». Yo no verifico eso, no necesito hacerlo, sino que lo expreso directamente; «¡ya lo imagino!». Pero sí verifico en el caso de los demás, esto es, de la tercera persona. Entonces, ¿qué hacemos con «él imagina»? Bueno, antes de adscribir un estado mental se necesita, como ya se mencionó, la seguridad de que el aprendiz reacciona como nosotros. Porque si no ¿cómo sabremos que se refiere a lo mismo que nosotros cuando usamos esa expresión o cualquier otra? Lo que queremos que quede claro es que esta verificación y adscripción de conceptos psicológicos a la conducta de las personas surge de su manera de conducirse, de seguir las reglas de uso de las palabras que emplean. Una vez que tenemos esa seguridad es importante prestar atención al contexto. Preguntémonos ¿en qué situaciones adscribimos imaginación a la conducta de una persona? Decimos, por ejemplo, «él imagina que su pichón sabe hablar» cuando la persona hace como si hablara con su pichón y como si el animal le respondiera. También solemos decir, por ejemplo, «él está imaginando que su cuarto está pintado de color blanco» cuando alguien describe como se vería su cuarto pintado de color blanco, cuando lo observa y camina a su alrededor. Desde la perspectiva de la tercera persona verificamos si, verbigracia, Pablo está imaginando y, más importante aún, verificamos lo que Pablo está imaginando. Si Pablo dice que está imaginando que es un león, pero comienza a ladrar nosotros, desde la tercera persona, podemos saber que Pablo está imaginando, pero que no está imaginando que es un león, sino que en realidad está imaginando que es un perro. Ahora, también sería un error de entendimiento usar sólo con el lenguaje psicológico de la tercera persona, ya que, de ser así, no podríamos dar a conocer lo que sentimos, pensamos, creemos e imaginamos. En cambio, si sólo usamos el lenguaje psicológico de la primera persona no podríamos reconstruir las creencias, los recuerdos, los miedos, los dolores e imaginaciones de los demás.

Lo que Wittgenstein propone es ver las palabras en conexión con la conducta. Es decir, él nos exhorta a observar los movimientos en los juegos de lenguaje, esto es, las aplicaciones de las oraciones, pero ya no viéndolas como meras proposiciones, sino como movimientos en un juego de lenguaje; como algo que hacemos. Imaginemos que cada vez que decimos algo es como si atornilláramos algo, cortáramos un cable o sacáramos un clavo.

La idea es que hacemos algo con el lenguaje. En resumen, ‘imaginar’ no es nada. Lo que hay es: yo imagino o tu imaginas, así es como se usan los conceptos psicológicos.

En el siguiente apartado se intentará usar la maquinaria wittgensteiniana presentada anteriormente para realizar ejercicios de esclarecimiento del concepto “imaginación”.

2.4. Examen crítico sobre el concepto “imaginación”

El curso de mi argumentación será el siguiente. Primero reconstruiré dos teorías psicológicas de la imaginación, después, desde la filosofía del lenguaje, examinaré sus presuposiciones. Luego enunciaré las premisas que defenderé y, finalmente, señalaré las consecuencias lingüísticas de sus presuposiciones.

2.4.1. Teoría del Procesamiento de Información; La metáfora de la computadora.

Se dedicará esta primera sección del apartado a la presentación, breve y precisa, de lo que se conoce como la “*Teoría del Procesamiento de Información*” desde la perspectiva de “*La metáfora de la computadora*”. La razón por la que esta teoría será presentada es porque es un nítido ejemplo de cómo la psicología estándar adopta las presuposiciones agustinianas de la gramática superficial. Esto se verá más en detalle en el apartado de la crítica. Cabe aclarar que no haré una exhaustiva presentación de esta teoría. Lo que haré será exponer de manera global su tesis central e identificar sus supuestos de gramática superficial. Es por eso que, para nuestras investigaciones, la relevancia de la teoría no está en su contenido superficial, sino en sus supuestos de que los fenómenos cognoscitivos son procesos mentales o cognoscitivos que los seres humanos llevan a cabo, y que dichos procesos son como los que realiza una computadora.

Klahr (1992) es uno de los pioneros en la aplicación del análisis del procesamiento de la información. Él nos dice que “... el ordenador es tan sólo una fuente de inspiración y un medio para representar y probar teorías, no un término de comparación literal...” (p.299). Pero pese a tal explicación de todos modos trata y examina las funciones psicológicas como

si fueran las funciones de una computadora. De hecho, la teoría se conoce como *la metáfora de la computadora* porque, para los cognoscitivos, la cognición humana es equiparada con el procesamiento de información que realiza una computadora. El argumento de Klahr (1992) es que ambos son sistemas que transforman en símbolos manipulables la información que reciben del entorno. Así, la información del exterior entra a través de los dispositivos periféricos de la computadora (mouse, teclado, cámara digital, etc.) que son análogos de los órganos de los sentidos del ser humano (oído, vista, tacto y gusto) y dicha información se interpreta. Esta información se convierte en bits (que son dígitos del sistema de numeración binario) en el caso de las computadoras y en el caso de las personas se convierte en representaciones mentales. Estas son entendidas como figuras mentales, imágenes, entidades que, en la cognición, representan las cosas del mundo externo. Esta analogía induce a los investigadores a pensar que, al igual que los procesos que realizan las computadoras, lo psicológico es un proceso interno porque no se pueden observar ya que “ocurre” dentro del individuo. Es decir, que para los cognoscitivos la memoria, la imaginación, la inteligencia, etc., son procesos internos de las personas, los cuales no implican ningún movimiento físico o actividad fáctica por parte del individuo para darse.

Para estos teóricos, estos procesos psicológicos internos o cognoscitivos son procesos mentales, en el siguiente sentido: son entendidos como la acción psicológica meramente interna en el individuo, no organísmica, sino mental; un proceso cognoscitivo es la ejecución cognoscitiva de pensar, recordar, imaginar, etc. Por lo tanto, la cognición comparte la idea central, en cierto sentido, de lo que los psicólogos y filósofos tradicionales llaman mente; siempre entendida como algo opuesto a la materia.

Según la teoría, una persona recibe a través de sus sentidos un estímulo del medio y emite una respuesta. Pero esta respuesta no siempre viene en términos conductuales, sino que, por ejemplo, una persona que observa un mameluco está recibiendo el estímulo y emite la respuesta en términos de recordar a su hijo pequeño. O sea, de representarse cognitivamente la imagen mental de su hijo. Para esta teoría el cuerpo sólo sirve para recibir la información del medio, pero no tiene relación alguna con los procesos cognoscitivos, estos últimos se dan independientemente de la acción de la conducta. Ahora bien, entre la etapa de recibir el estímulo y la de emitir la respuesta ocurre un proceso interno importante, esto es,

un procesamiento de información (Klatzky, 1980). La forma en la que en la cognición presenta la información procesada depende de la cualidad de cada individuo. Esta información se almacena en lo que estos teóricos llaman la Memoria de Trabajo (MT) la cual es un proceso o función cognoscitiva según la cual el individuo almacena y manipula temporalmente la información, es algo así como un estado en el que el individuo sabe lo que percibe, es decir, el individuo entra en un veloz estado de conciencia de sus percepciones. Después esto, la información se transfiere a la Memoria a Largo Plazo (MLP) en la cual, en forma de símbolos, está todo el conocimiento procesado que se ha experimentado a lo largo de la vida, al cual se puede acceder. A veces se presenta en la cognición por medio de figuras o imágenes cognoscitivas y no sólo como símbolos. Por lo que, para estos teóricos, un individuo imagina cuando recupera de la Memoria a Largo Plazo cierta información que se presenta no como meros símbolos, sino como imágenes cognoscitivas (Klatzky, 1980). Para ellos la importancia de la imaginación consiste en que sin este procesamiento de información no se pueden dar otros diversos procesos cognoscitivos.

¿Cómo es posible que cierta información del exterior no sea completamente transformada en símbolos, sino que se presente en la cognición como imágenes cognoscitivas? Según la teoría, una vez que se ha entrado en contacto visualmente con un objeto del entorno, en el registro sensorial se crea como una copia mental de ese objeto con sus cualidades materiales, por ejemplo, su color, su dimensión, su forma, etc. La cual permanece un momento antes de ser procesada, esto es, transformada por la MT en símbolos mentales; sin embargo, algunos de estos símbolos pueden preservar las cualidades materiales que las representaciones mentales adquirieron en el registro sensorial. Y, precisamente, la imaginación alude a estas cualidades materiales que estos símbolos preservan en la MT. Klatzky (1980) es una especialista de lo que desde la teoría del procesamiento de información se entiende como la percepción y la cognición humana. Ella acuñó el término “imaginación” para referirse a la información que se presenta en la cognición no como símbolos, sino como representaciones mentales de la información espacial, esto es, la clase de imágenes cognoscitivas que aún muestran las cualidades materiales del objeto que representan, verbigracia, su tamaño, su dimensión, su forma y su posición. Shepard (1978) menciona que estas imágenes mentales son análogas a sus referencias, es decir, a los objetos del mundo que

representan. Esto a diferencia de las proposiciones, las cuales son algo así como signos mentales de las oraciones gramaticales que también generan imágenes, pero cuyo origen no es un estímulo visual, por lo tanto, la espacialidad de estas imágenes es inexacta, nos dice. Por ejemplo, en el caso de las proposiciones, de la proposición “el perro está ladrando” se genera mentalmente la imagen de un perro ladrando, que puede ser cualquier perro, ya que dicha imagen cognoscitiva no es la representación de ningún perro que se haya visto. A diferencia de las representaciones mentales que surgen de un perro que se ha visto.

Cooper y Shepard (1973) sostienen que las personas usan la imaginación para representarse el conocimiento espacial, esta es la clase de conocimiento que le permite al individuo conocer la posición de los objetos de su entorno, la espacialidad de su entorno y su relación con este. Estos investigadores realizaron algunos estudios en los que les presentaron a sus participantes pares de imágenes de objetos tridimensionales. Los objetos de los pares de imágenes podían ser los mismos sólo que presentados desde una perspectiva diferente, o podían ser completamente diferentes. Por ejemplo, en una imagen se les presentaba un cubo de tres dimensiones visto desde una esquina, y en la otra imagen se les presentaba el mismo cubo visto desde una de sus caras. Los investigadores les pidieron a los participantes identificar si los objetos de los pares de las imágenes eran los mismos, o si eran diferentes. Según su teoría, los investigadores mencionan que lo que los participantes hicieron para corroborar si las dos imágenes tenían el referente fue rotar mentalmente uno de los objetos de la imagen para verlo desde una perspectiva igual a la que tenía el otro objeto, y así identificar si era el mismo objeto. Los investigadores mencionan que los resultados mostraron que la imaginación sirve para representar mentalmente las percepciones visuales junto con su conocimiento espacial. Pero que no se ocupa de su correspondencia con objetos del mundo real. Lo que los llevó a considerar que la imaginación permite considerar las dimensiones de los objetos meramente mentales, no las reales. Y con la intención de comprobar esta afirmación, Kerst y Howard (1977) realizaron un experimento en el que les pidieron a sus participantes que compararan pares de países, autos, animales, etc., en dos dimensiones: una concreta y una abstracta. La primera dimensión hace referencia especialmente a su tamaño, y la segunda a su ferocidad, poderío militar, rapidez, etc. La conclusión principal fue que no

se supo cómo los participantes consideraron la dimensión abstracta, y tampoco se supo si los participantes estaban usando la imaginación.

2.4.2. *Crítica de argumentos.*

Soy de la idea de que los cognoscitivistas en su cotidianidad, es decir, en las prácticas correspondientes con el lenguaje natural, conocen muy bien las aplicaciones de los conceptos psicológicos. Ellos, como hablantes del lenguaje natural, no tienen problema alguno en adscribir correctamente estos conceptos a las conductas de los demás, ellos saben en qué situaciones otra persona está pensando, imaginando, recordando, etc. Y también saben en qué situaciones expresar sus dolores, creencias, pensamientos y demás. Pero también considero que los cognoscitivistas se desorientan cuando se trata de “leer” tales conceptos, de interpretarlos, de dar cuenta de estos. Ya que se dejan llevar por la Gramática superficial, por ciertas metáforas, por ciertos supuestos que los inducen a considerar que, *eg.*, “como la palabra ‘imaginación’ es un sustantivo tiene que tener un referente; el cual es un proceso de la cognición, que es una especie de entidad ubicada en la cabeza”. De esta manera, al considerar la cognición como algo que está dentro del organismo, esto es, como un proceso interno y, por tanto, privado, ellos mismos la hacen inaccesible. Por lo que tuvieron que valerse de un tema que ya tiene una explicación, en este caso las computadoras, para intentar dar cuenta de algo a lo que aparentemente es imposible acceder directamente, es decir, la cognición. Es por eso que ellos intentan encontrar respuestas acerca de la cognición al tratarla como si fuera el procesamiento interno que realiza una computadora, por lo que se ven orillados a plantear todo tipo de analogías al respecto. Lamentablemente para sus investigaciones, su metáfora, la computadora y sus procesos, y su manera de emplearla, se convirtió en un lastre que hizo aún más inaccesible la cognición. Por otro lado, lo que ellos implícitamente intentan hacer con tales analogías es abordar una práctica social con los juegos de lenguaje no correspondientes, o sea de una práctica completamente diferente. Es decir, aseverar que los seres humanos tenemos una memoria interna, o que transformamos la información del entorno en símbolos internos es como usar el lenguaje de los colores para explicar la teoría musical y después creer que los colores son la música y que un semitono es un color muy opaco, por ejemplo.

Antes de pasar a la siguiente teoría psicológica de la imaginación, quisiera traer a la discusión algunas objeciones que Turbayne (1974) realizó acerca del mal uso de las metáforas como recurso explicativo en las teorías. Su principal argumento es que cuando algunos investigadores intentan explicar ciertos fenómenos a través de metáforas, en ocasiones, se confunden y tratan a la metáfora como si esta fuera el verdadero objeto de su investigación. Así, un investigador puede intentar explicar el conocimiento espacial de los individuos a través de un símil; un auto con GPS que se maneja solo, por ejemplo. El problema surge, nos diría Turbayne, cuando este investigador hace de su objeto de estudio el auto con GPS, en lugar del conocimiento espacial, y trata a este último como si fuera el auto con GPS. De una manera similar, los cognoscitivistas emplean la metáfora de la computadora con la intención de brindar explicaciones acerca de los fenómenos psicológicos. Pero se han vuelto víctimas de la metáfora, ya que sus explicaciones sobre la cognición están elaboradas en términos computacionales. A tal grado que los objetos de sus investigaciones son los procesamientos de la información, y no lo psicológico.

Turbayne (1974) emplea la muy afortunada expresión para los fines de su planteamiento *cruzamiento de especies* para referirse a "... dar a una cosa que ya tiene un nombre propio, otro nombre, sobre la base de la analogía..." (p.24). Él nos recomienda presentar la metáfora junto con la expresión literal para así observar con mayor claridad la dualidad del sentido de las palabras. Tomemos como ejemplo el símil que la teoría hace de los dispositivos periféricos de la computadora y los órganos sensoriales del ser humano. Decimos que "los ojos grandes son ojos" y "la videocámara es un ojo". En principio, cuando digo que los ojos grandes son ojos estoy diciendo que los ojos grandes son una clase de ojos incluidos en la clase general de ojos; o que los ojos grandes están incluidos en la connotación de "ojos". En cambio, cuando digo que la videocámara es un ojo le estoy compartiendo un nombre que se aplica a todas las clases de ojos. Como si yo creyera que la videocámara es otra clase de ojo, igual a los ojos hundidos o los ojos rasgados. Pero lo que en realidad quiero decir es que la videocámara comparte algunas cualidades que tienen los ojos, pero no las suficientes para clasificarla como uno. Según Turbayne, estas confusiones surgen porque la gramática no muestra el sentido de la oración, en este caso no muestra la metáfora que contiene. Ya que, siguiendo con el ejemplo, "la videocámara" realmente comparte el

sustantivo “ojo”, pero no el mismo sentido. Es por eso que al juntar la metáfora con la expresión literal podemos observar la ambigüedad del sentido de las palabras: “las videocámaras y los ojos grandes son ojos”. Cuando hablo de los ojos rasgados o de los ojos grandes me refiero a dos clases distintas de ojos, empleando la palabra “ojos” en el mismo sentido. Pero cuando hablo de los ojos grandes y del ojo- videocámara no hablo de dos clases diferentes de ojos. Ya que la palabra “ojo” está empleada en dos sentidos diferentes. Esto es, en un sentido literal y en uno metafórico.

Para que una metáfora aparezca tiene que haber un “como si”, nos dice Turbayne (1974), *eg.*, explicar la cognición “como si” esta fuera el proceso de información de una computadora. La problemática surge cuando no se distingue la "... diferencia entre utilizar una metáfora y tomarla en su sentido literal; entre usar un modelo y confundirlo con la cosa misma a la que se aplica dicho modelo. Lo primero equivale a fingir que cosa y ejemplo son lo mismo; lo otro supone creer que realmente la cosa es el ejemplo. En el primer caso se utiliza un disfraz o máscara con fines ilustrativos o explicativos; en el segundo, se toma la máscara por el rostro..." (pp. 15 - 16). Esta problemática es importante para los fines de nuestra investigación porque nos muestra una manera particular en la que la gramática induce a los teóricos a genuinas confusiones conceptuales. Algunas oraciones contienen metáforas, pero la gramática no muestra el sentido de estas oraciones, no muestra las metáforas. Por lo que los teóricos, al dejarse llevar por las reglas gramaticales, cometen el error de tratar tales metáforas como realidades; lo que los induce a realizar investigaciones sobre fantasías e irrealidades.

2.4.3. *El planteamiento de Skinner sobre la imaginación.*

B. F. Skinner es uno de los psicólogos más influyentes del siglo XX. Es el creador del condicionamiento operante y fue pionero en la psicología experimental, por lo que sus contribuciones marcaron un antes y un después en la historia de la psicología. La claridad de su pensamiento está presente desde su primera y decisiva obra *The Behavior of organisms* (1938) en la que, a diferencia de las teorías psicológicas de sus tiempos, propone una

psicología de todas las especies de organismos, equiparando lo psicológico del ser humano con lo psicológico de cualquier otro organismo. Su objeto de estudio no es la psique, la mente, la cognición, el cerebro, etc., sino que es el organismo completo en relación con su medio. De manera que, su objeto de estudio, la conducta de los organismos, queda delimitada por lo que un organismo ve que otro hace.

Skinner, en su ilustrativa obra *Sobre el conductismo* presenta los fundamentos del Análisis Experimental del Comportamiento y algunas de sus aplicaciones a los problemas sociales actuales. Simultáneamente, él aborda muy ingeniosamente toda una variedad de interesantes tópicos que, según sus críticos, “el conductismo no estudiaba porque no podía brindar explicaciones satisfactorias y coherentes”; tópicos como, por ejemplo, la memoria, el pensamiento, el comportamiento creativo, la imaginación, etcétera, etcétera. De acuerdo con nuestro análisis, lo que a nosotros nos interesa es precisamente lo que Skinner entiende por “imaginación”. Pero para llegar a ello, primero tenemos que brindar el contexto de sus argumentos, de tal modo que podamos dar cuenta del razonamiento que lo llevó a proponer tal idea.

El conductista nombra el segundo capítulo de dicho libro “Observación y descripción del mundo debajo de la piel”. En principio el título del capítulo puede dar la impresión de un Skinner irónico, puesto que el primer conductista operante lo escribió. Pero esa impresión se desvanece cuando nos damos cuenta de que el conductista, en realidad, hace referencia a conductas literalmente encubiertas, privadas y privilegiadas. Ya que para Skinner (1994), el comportamiento encubierto es “... comportamiento ejecutado a una escala tan pequeña que no es visible para los demás... cuando describimos el comportamiento encubierto... es más probable que estemos describiendo condiciones privadas asociadas con el comportamiento público...” (p. 28). Es decir, para Skinner literalmente debajo de la piel de los organismos acontecen conductas sutiles que no son observables, y que sólo el propio organismo tiene acceso a ellas a través de las sensaciones corporales; es el cuerpo sintiéndose a sí mismo. Skinner nos dice que los organismos humanos no aprendemos a expresar y a describir verbalmente nuestros eventos internos de la misma manera en la que aprendemos a nombrar, por ejemplo, los colores; terceras personas pueden elogiarnos o corregirnos de acuerdo con nuestro desempeño. En cambio, cuando informamos verbalmente lo que sentimos,

empleamos respuestas descriptivas de condiciones internas usando condiciones públicas que se asocian (Skinner, 1994). Así, una caricia se puede asociar con los estímulos privados generados por esta. Se le pueden enseñar a un niño expresiones como “eso se siente agradable”, luego el niño puede decir “eso se siente agradable” al responder a un evento privado. Huelga decir que esta dicotomía no implica una dualidad entre el cuerpo y la mente. Sino una dualidad entre lo externo de la piel de los organismos y lo interno, se dice que los eventos son privados porque su característica principal es su inaccesibilidad observacional.

Con esto en mente, veamos lo que Skinner entiende por ‘imaginación’. Cabe aclarar que la psicología skinneriana es, en algún sentido, sino es que en todos, antimentalista. Por lo primero que, a mi parecer, él exitosamente refuta es el argumento según el cual el organismo al recordar, soñar e imaginar, literalmente ve una copia en su mente o su cerebro del estímulo al que responde. Él nos dice que en realidad el organismo se comporta en ausencia de la cosa vista, es decir, el organismo no ve literalmente lo que imagina, sino que hace como si estuviera viendo, escuchando, oliendo, sintiendo o probando el estímulo al cual responde. Y, muy acertadamente, el conductista nos dice que es importante analizar la historia ambiental del organismo para obtener una explicación nítida acerca de su conducta de imaginar. Para que el organismo vea algo en ausencia de la cosa vista primero tuvo que haber percibido tal estímulo. Por ejemplo, después de haber visto varias veces una película, alguien puede “verla” aun cuando esta no se está reproduciendo, es decir, puede hacer como si estuviera viendo la película. Cabe aclarar que, en estos casos particulares, el conductista emplea la palabra “ver” como sinónimo de “comportarse”. El conductista también menciona que la razón por la que imaginamos *x* cosa es porque al hacerlo producimos estímulos reforzantes para nosotros. Si “vemos” a alguien que extrañamos, o sea si lo imaginamos, recibimos un reforzamiento; puede ser una sensación agradable, la cual se ubica debajo de la piel. Así, si recibimos un refuerzo literalmente viendo a ese alguien que extrañamos es más probable que después lo “veamos”, es decir, lo imaginemos. Y otra razón por la que vemos una cosa en su ausencia es porque nuestra conducta emitida recibirá más tarde un refuerzo, nos dice Skinner.

Skinner nos dice que, a pesar de que los animales no informan verbalmente acerca de lo que imaginan, las mismas contingencias bajo las cuales una persona “ve” cosas que no

están presentes, también son efectivas para los organismos no humanos. Dicho en palabras del conductista “Es posible hacer que los animales respondan a las post-imágenes y, aumentando la privación, podemos inducir a la paloma a responder a un cuadrado «como si fuera un triángulo».” (Skinner, 1994, p. 79). Es decir, si a un pichón se le entrena a responder con un picotazo a una luz roja, después se le presenta una luz azul y se le entrena a responder también con un picotazo, podemos decir que el pichón está imaginando que la luz roja es una luz azul. Ya que está respondiendo al color rojo en su ausencia, está comportándose como si la luz azul fuera roja, además:

El ver no implica algo visto. Adquirimos la conducta de ver bajo la estimulación de objetos reales, pero puede ocurrir en la ausencia de estos objetos, bajo el control de otras variables. (Por lo que hace al mundo dentro de la piel, siempre ocurre en ausencia de tales objetos). También adquirimos la conducta de ver que estamos viendo cuando vemos objetos reales, pero también puede ocurrir en su ausencia (Skinner, 1982, p. 213).

Es importante mencionar que, según Skinner, los organismos no nos comportamos en el vacío, sino que siempre nos comportamos en relación con los estímulos del medio. Es por eso que cuando imaginamos, los estímulos del medio gobiernan otras clases de nuestro comportamiento perceptual. Es decir, cuando imaginamos que cada que escribimos nuestra pluma suena como nuestra canción favorita, lo que sucede es que el estímulo “pluma” controla nuestro comportamiento perceptual de escuchar, de tal modo que “escuchamos”, o nos comportamos, en ausencia del estímulo real, esto es, la canción. Por lo tanto, para Skinner imaginar es comportamiento encubierto.

2.4.4. Crítica al planteamiento de Skinner.

Es importante considerar una de las críticas que se ha hecho, acertada en mi opinión, respecto a la dicotomía que Skinner plantea entre los eventos privados y los públicos. La crítica en cuestión sostiene que, como ya vimos, el objeto de estudio de la ciencia del comportamiento es la acción del *organismo completo* en relación con los objetos del medio.

Es decir, no se consideran las acciones y sus partes del organismo en aislado. Sin embargo, la noción de eventos privados implica que las partes o las acciones aisladas dentro de la piel de los organismos también tienen que ser estudiadas desde la ciencia del comportamiento, lo cual es una contradicción contra el propio objeto de estudio (Hayes y Fryling, 2009).

La primera inconformidad que mencionaremos respecto a la concepción de imaginación de Skinner es que, de ser así, imaginar y confundir una cosa con otra es lo mismo. Supongamos que pones tu lápiz entre un montón de lápices. De ese montón tú tomas un lápiz que no es el tuyo, pero tú genuinamente crees que sí lo es, es decir, te comportas como si ese fuera tu lápiz. Los requisitos que Skinner menciona se cumplen; estás bajo el control de otro estímulo y funcionalmente estás viendo en ausencia de la cosa vista (estás viendo tu lápiz donde no está). Pero ¿podemos llamar a eso un acto de imaginación? Por supuesto que no. Cualquiera, menos Skinner, diría que es un acto de confusión; la persona está confundiendo un lápiz ajeno con el suyo. Pongamos un caso contrario: del mismo montón de lápices Juanito agarra uno y decide imaginar que es su lápiz, pero resulta que en realidad sí es su propio lápiz y no lo sabe. A pesar de no estar, como dice Skinner, bajo el control de otras variables, funcionalmente Juanito no está viendo en ausencia de la cosa vista.

Algún conductista puede intentar refutar el argumento más o menos de la siguiente manera: “si el individuo genuinamente cree que ese es su lápiz, entonces, psicológicamente lo es; por lo que no se está comportando en la ausencia de su lápiz”. Pero se le puede responder que, entonces, no habría diferencia entre imaginar y alucinar, porque, por ejemplo, si psicológicamente creo que una cebra es mi tío Paco, entonces, según el conductista, realmente cuando platico con la cebra estoy platicando con mi tío Paco. Hecho que no es así. Además, lo que se estaría haciendo sería ignorar por completo los criterios de identidad de los objetos y las personas.

La segunda observación sobre el planteamiento de Skinner es que él “estira” el concepto de imaginar para aplicarlo en animales no humanos. Según él, en términos funcionales, un animal o un humano hacen lo mismo, o sea imaginan, al estar en una contingencia igual. Pero en realidad lo que Skinner está haciendo es descontextualizar la conducta de los sujetos. Para ilustrar el argumento pongamos dos ejemplos más: en un caso,

una niña hace la seña de amor y paz sólo cuando saluda a su padre. Un día su hermana le pregunta por la cantidad de paletas que quiere de la tienda, y la niña le responde haciendo la seña de “dos” con la mano. Preguntémonos ¿acaso la niña está imaginando que su hermana es su padre? O ¿acaso la hermana se confundirá y pensará que la niña no quiere paletas, sino que quiere desearle amor y paz? Por supuesto que no. Pero funcionalmente cumple con los requisitos que Skinner propone para adscribir imaginación al comportamiento de alguien. Nosotros, como observadores skinnerianos, podemos decir que la niña está viendo a su papá en su ausencia, por eso responde de la misma manera. Pero lo que realmente estamos haciendo es quitarle el contexto a sus movimientos físicos. Otro ejemplo: si se le enseña a un niño a dar las gracias cada que le dan un dulce, y en una ocasión le dan un cuaderno y el niño dice “gracias”, desde la visión skinneriana tiene sentido afirmar que el niño imaginó, es decir, vio el cuaderno como un dulce. Es obvio que si descontextualizamos el lenguaje (de palabras o de gestos) lo que se crean son confusiones, pero de lo que quiero dar cuenta es que precisamente el planteamiento del conductista nos induce a descontextualizar la conducta, así como el concepto de imaginar.

Aquí lo interesante es que se muestra que hay algo siempre más que lo que Skinner toma en cuenta, algo que NO es conducta en el sentido skinneriano de la palabra. En el siguiente apartado profundizaré en ello.

2.4.5. Estructurando el punto nodal de la problemática.

Es momento de presentar lo que deberá de ser la parte creativa y, por ende, una de las aportaciones de esta tesis. A saber, la exposición de mis propios argumentos, premeditados durante la realización de esta investigación e influenciados por el pensamiento de Ludwig Wittgenstein y otros ilustres filósofos del lenguaje.

A continuación, expondré las tesis que deseo defender y que presento de manera tentativa. Los argumentos serán en su mayoría constataciones, casi trivialidades, pero útiles para nuestros fines. Sucede que en ocasiones algunos psicólogos deciden escuchar al “filósofo que todos llevamos dentro” y al intentar responder una duda genuina, de manera

irreflexiva, podríamos decir, descontextualizan los conceptos psicológicos. Es decir, los usan en prácticas sociales no correspondientes y ajenas de sus aplicaciones. Por lo que estos psicólogos no tienen restricción alguna en emplear los conceptos psicológicos como les plazca; lo que los lleva sistematizar sus dudas, desarrollarlas y, en última instancia, y sin intención alguna, construir enredos conceptuales. Lo que hay que hacer para deshacer tales enredos es, a través de la creación de situaciones hipotéticas, contraejemplos, rastreo de los usos de las palabras, etc., recuperar el uso legítimo de tales conceptos. El hecho de emplear en psicología un aparato conceptual diseñado inicialmente para deshacer enredos filosóficos nos hace pensar que algunos psicólogos hacen filosofía tradicional encubierta. Las observaciones son las siguientes:

- 1.- Para recuperar los usos legítimos de los conceptos psicológicos es necesario recurrir a sus usos cotidianos y contrastarlos con las interpretaciones que los psicólogos hacen.
- 2.- Los teóricos les han dado una referencia a los conceptos psicológicos, y ellos mismos la han hecho inaccesible.
- 3.- Interpretar un concepto psicológico induce a confusiones conceptuales, describir su uso aclara los rasgos de estos conceptos.
- 4.- Ser partícipe de una práctica social implica ser usuario de su lenguaje correspondiente.

1. Descripción de los usos del concepto “imaginación”.

A mi modo de ver, la manera de proceder al teorizar sobre un concepto exige varias condiciones sencillas de ejecutar en la cotidianidad, pero complejas de llevar a cabo en las investigaciones. Yo estoy convencido de que para elaborar teorías libres de enredos conceptuales, el teórico en cuestión tiene que tener presente la naturaleza práctica del o los conceptos con los que trata. Es decir, tiene que aprehender la significatividad de las prácticas sociales en las que estos se aplican. De tal modo que tenga una visión cuasi- técnica de cada

concepto que, al momento de teorizar, le ayude a delimitar en qué situaciones el lenguaje deja de ser parte de la práctica y opera en el mero nivel de las palabras. Dicho de otro modo, el investigador, ya sea frente a un tópico misterioso o evidente, no tiene que olvidar cómo usa el lenguaje en su vida cotidiana. Porque eso lo mantendrá con los pies en la tierra y con claridad en sus investigaciones. No obstante, sucede que, al momento de ponerse manos a la obra, estos teóricos ignoran por completo las reglas de la praxis y proceden de acuerdo con las reglas de la Gramática. Me parece, sin embargo, que en este escrito vamos entendiendo la manera en la que solemos caer en enredos conceptuales disfrazados de genuinos problemas en nuestra disciplina. Y que al intentar resolverlos una y otra vez a través de la creación de más teorías o de la elaboración de experimentos cada vez más complejos, el trabajo del investigador en psicología toma la peculiar imagen de lo que no es sino el castigo de Sísifo.

En un apartado anterior se presentó lo que W., llamó la ‘concepción agustiniana del lenguaje’, así como algunas de sus consecuencias. Es por eso que no profundizaré en la premisa de la que partiré: el concepto de imaginación no es un nombre propio y su aplicación en el lenguaje no denota un objeto a la manera como, por ejemplo, ‘Miriam’ denota a Miriam. Es decir, el significado de las palabras no es el objeto que estas denotan, sino que es el uso que se hace de estas. El uso de la palabra ‘imaginación’ presupone una diversidad de prácticas sociales y operaciones lingüísticas relacionadas con un contexto determinado. Cabe aclarar que con lo anterior no se afirma que esas presuposiciones son o significan la imaginación. Lo que quiero decir es que el concepto sólo puede ser empleado en una variedad de actividades y contextos más o menos determinados.

Hagamos el ejercicio de mirar lo que comúnmente decimos cuando empleamos la palabra ‘imaginación’. ¿Para qué nos sirve? ¿Qué se quiere hacer con dicha palabra cuando se le usa? Al posicionarse como hablante ordinario resulta sencillo responder a esas preguntas, ojalá uno de los slogans para psicólogos fuera “¡pregúntale a un hablante ordinario!” (aquel que no está infectado de psicología tradicional o de filosofía tradicional). Porque un usuario del lenguaje natural no le pregunta a los demás "oye, ¿a qué te refieres cuando dices que la imagen pasó por tu cabeza?". A él le queda claro lo que se quiso decir, que pudo ser, por ejemplo, «repentinamente me acordé de algo» o «se me ocurrió una idea». Antes de usar la palabra ‘imaginación’ en el lenguaje natural esta no era usada para hablar de la metáfora de

la computadora (tampoco es que se pudiera) y mucho menos hacía referencia a un área del cerebro. Naturalmente, hay una noción común de este concepto que es empleada por los hablantes normales. Y es importante mirar la función que cumple dicho concepto en la cotidianeidad.

La idea central del juego de lenguaje de la imaginación y sus derivados como imaginar, imaginado, inimaginable, etc., corresponde con lo aparente, lo probable y lo creativo. Eso que aparenta una persona, las inferencias o suposiciones que se realizan y los objetos o situaciones que se crean. Si se le pregunta a un hablante del lenguaje natural por lo que se quiso decir con el enunciado «Misael, ni en tu imaginación lograrás tener un millón de dólares», este no contestará explicando que Misael no puede representarse mentalmente la imagen donde consigue un millón de dólares. Lo más probable es que los hablantes normales nos ridiculicen por la clase de pregunta que hemos hecho. Y lo tenemos merecido, porque lo que se quiere decir con ese enunciado, por ejemplo, es que la persona no trabaja y por lo tanto no conseguirá tener mucho dinero. Si le preguntamos, por ejemplo, a los cognoscitivistas ¿para qué les sirve el concepto de imaginación?, ¿cómo lo usan? Veremos que nos dan respuestas cada vez más alejadas de la practicidad. Yo, hablante normal, uso el concepto para suponer una circunstancia, puedo decir «me imagino que va a llover». Para aparentar algo o una situación, verbigracia, «esta piedra es una granada», y puedo comportarme como si realmente lo fuera, o puedo decir «el árbol de durazno es hermoso, pero imaginaré que es asqueroso». Lo que sigue es comportarme como si el árbol de durazno que me gusta mucho me pareciera desagradable. A través de mi conducta terceras personas me pueden adscribir imaginación.

Los conceptos psicológicos se pueden adscribir desde la tercera persona, y a través de la comunicación lingüística se sabe que los demás entienden lo que queremos decir cuando empleamos el concepto de imaginación. Si esto es así, una de las razones por las que los psicólogos postulan entidades psicológicas internas es porque ellos se fijan exclusivamente en el uso en primera persona.

2. Lo observable y lo privado

Una de las presuposiciones que, como ya sabemos, suele encarnar en las teorías psicológicas de la imaginación es la de referencia. Esto es, la idea según la cual el significado de ‘imaginación’ es necesariamente el objeto denotado. Es un supuesto al que la gramática nos induce. Puesto que si la palabra ‘imaginación’ es un sustantivo es porque tiene sustancia, por lo tanto, alude a algo, se suele pensar. Sumado a esto, ciertamente se puede considerar que todo lo que es un algo tiene materia, lo cual ocupa un espacio en el mundo. Es decir, se puede considerar que la imaginación es algo que está en algún lugar, el cual, para muchos teóricos, es dentro de la cabeza. Y si eso es así entonces está oculta, lo cual la hace inobservable y, como consecuencia, inaccesible. De hecho, podemos encontrar la misma presuposición en las teorías que no hablan de la imaginación, en las teorías psicológicas de la inteligencia, la memoria, el pensamiento, los sueños, las emociones, los sentimientos, etcétera, etcétera. Porque los enredos conceptuales en las teorías de la imaginación no surgieron de errores de comprensión en torno a la imaginación. Es decir, no es que los teóricos tradicionalistas hayan captado mal con sus sentidos algo así como La imaginación, o que la hayan descrito erróneamente, de la misma manera en la que alguien describe un caballo como un elefante; la verdad es que la imaginación en sí misma no es el problema. Sino que estos enredos surgen de incomprensiones aún más profundas, a saber, de incomprensiones de nuestro lenguaje. Y con esto no queremos decir que los investigadores no saben hablar, escribir o leer bien. Lo que en realidad queremos decir es que los teóricos cometen estos errores sin siquiera percatarse al violar las reglas de uso de los conceptos, al usar un concepto psicológico, en este caso el concepto “imaginación”, en una práctica social no correspondiente. Inclusive algunos teóricos caen en la misma clase de enredos al intentar abordar conceptos que no suelen tener una carga histórica mentalista, dualista o tradicionalista, sino todo lo contrario. Valga como ejemplo el planteamiento skinneriano sobre la conducta y el mundo debajo de la piel. Como ya sabemos, Skinner dice que ‘conducta’, a pesar de ser algo observable, también denota algo encubierto, algo debajo de la

piel a lo que sólo el organismo tiene acceso. Empero, lo que Skinner prácticamente está haciendo es intentar eliminar un término mentalista, por ejemplo, “psique”, reemplazándolo por uno aparentemente válido para el gremio del behaviorismo como lo es ‘conducta’. Es un error porque Skinner introdujo una explicación de la misma clase de explicaciones que brindan los mentalistas. Podríamos afirmar que, siempre y cuando las presuposiciones teóricas sean de gramática superficial, no importa cuantas veces se cambie o se reconstruya la terminología empleada, el resultado siempre concluirá en un enredo conceptual.

Lo que hemos aseverado, en caso de ser válido, tiene implicaciones negativas para las investigaciones psicológicas revisadas. A mí me permite introducir al lector al punto nodal del tema. Como ya vimos, tanto los cognoscitivistas como Skinner le asignaron un referente al concepto de imaginación. En una teoría es un proceso de información que se da dentro de las cabezas de las personas, en la otra teoría es una conducta que se da debajo de la piel. Ambos investigadores, quizá sin darse cuenta, hicieron de la imaginación algo privado, algo que está dentro de los seres y que, por lo tanto, es inobservable e inaccesible. Lo cual también muestra que estos teóricos entienden el concepto de privacidad o de inaccesibilidad en relación con la idea de dualismo. Esta es la tesis filosófica según la cual existen dos caracteres o cosas diferentes en un mismo ser, *ej.*, el ser humano tiene un cuerpo y una mente, una materia y un espíritu, un cerebro y una mente, etcétera. Es decir, estos teóricos entienden que la imaginación, el pensamiento, entre otros, son algo privado diferente de lo visible que, por una u otra razón, son inaccesibles. Lo que los induce a razonar de maneras similares a la siguiente: “si una cosa o fenómeno psicológico está oculto es porque está dentro de algo, consecuentemente, nosotros estamos afuera de ese algo ya que no lo podemos ver. Esta es la dualidad que se resume en; hay fenómenos visibles e invisibles. Hay un adentro y un afuera, está lo interno y lo externo, lo accesible y lo inaccesible, y precisamente la imaginación es un fenómeno interno”. Lo que los hace dar por sentado que estos fenómenos psicológicos son una especie de entidad o cosa que está dentro del organismo, de su piel o en su cabeza. Y que sólo el progreso científico y tecnológico les permitirá ver o acceder directamente a estos fenómenos psicológicos de la misma manera en la que vemos y tocamos una pluma, por ejemplo. O de la misma manera en la que podemos ver a una persona detrás de la pantalla de un monitor. Pero lo que yo deseo sostener es que

en psicología es un error de entendimiento presuponer que los conceptos psicológicos se relacionan con el concepto de privacidad y que éste último necesariamente implica alguna clase de dualismo cuerpo-mente, cerebro-cuerpo y cosas por el estilo. Es por eso que, con la intención de esclarecer las dudas que se puedan tener al respecto y para demostrar que algo que es privado no necesariamente es inaccesible o inobservable, a continuación, intentaré desarrollar algunas aclaraciones en torno al concepto “privacidad”. Lo cual, a su vez, me servirá para criticar la idea según la cual la imaginación es un fenómeno, proceso, movimiento corporal y demás, que se da dentro del ser humano. Tengo la intuición de que, si logramos regresar la palabra ‘privacidad’ a sus usos originales, muchas de las incomprensiones respecto a la imaginación, como la búsqueda de su supuesta referencia o de sus objetos, se desvanecerán.

Sucede que los cognoscitivistas y Skinner no están viendo el lenguaje en conexión con la praxis. El lenguaje adquiere su importancia por su conexión con lo que las personas hacen y dicen. Y si esto es correcto, entonces, resulta obvio que cada significado sea público y compartible. Si un hombre cree que su imaginación es algo privado y nos dice que hay cosas que sólo él puede imaginar, nosotros podemos considerar dos opciones: no entiende nada o está profundamente equivocado. Porque, *v.gr.*, puede que en este momento yo no tenga acceso a lo que esta persona refiere cuando habla de lo que imagina, pero no es algo que sólo él pueda imaginar. Con la intención de dar orden a mi exposición llamaré *T- 1* (Teórico 1) a los teóricos que implícita o explícitamente argumentan que la memoria, el pensamiento, la imaginación, etc., son algo privado, y que el concepto de privacidad apunta a lo inaccesible y privilegiado. Y llamaré *T- 2* a los que compartimos una visión praxiológica del asunto, es decir, a los que partimos de la idea de que la privacidad de la imaginación, del pensamiento, del dolor, etc., no implica su inaccesibilidad o su inobservabilidad. Sino que entendemos que son íntimos porque no se suelen compartir con los demás, pero que no son inaccesibles, ya que al haberse dado en una comunidad lingüística estos por naturaleza pueden ser públicos y compartibles.

La gramática de la palabra «privacidad» está emparentada con la gramática de las palabras «secreto», «escondido», «íntimo». Pero también emparentada de cerca con la de la palabra «oculto» (que está cubierto). Está este uso de la palabra ‘privacidad’: decimos

«respetar mi privacidad», «no cuentes el secreto», similarmente «lo nuestro es íntimo» y «tus pensamientos están ocultos». Con la oración «los secretos son privados» no queremos decir que los secretos son un algo que está literalmente dentro de la cabeza de las personas o que sólo aquel que conoce el secreto puede acceder a este. Lo que en realidad queremos decir con esa oración es que pocas personas conocen esa información o que los secretos no se deben de platicar con los demás, ya que si eso se hace estos perderán su cualidad de privados. Además, terceras personas pueden conocer ese secreto y, por lo tanto, acceder a su privacidad incluso a través de la observación. Por ejemplo, es un secreto real que el rey de España le es infiel a su esposa. Pero uno de sus súbditos se dio cuenta porque observó que la reina discutía constantemente con el rey, que éste prohibió la entrada a ciertos cuartos, porque la reina mandó a amedrentar a una jovencita, etc. Por lo que el súbdito infiel esparce la noticia por todo el país. En ese sentido, la idea de los *T- 2* es que terceras personas sí pueden acceder a cosas o a situaciones privadas u ocultas. Mientras que en sus teorías los *T- 1* se inclinan a considerar que ‘privacidad’ implica inaccesibilidad de terceras personas a algo. A tal grado que ellos podrían sostener que la privacidad de un secreto no se pierde al contarlo, sino que lo contado es una manifestación del secreto y que no se puede tener acceso verdadero al secreto. Ya que, para ellos, es una entidad que está dentro de la cabeza de quien lo sabe y por tanto sólo él tiene acceso privilegiado a este. Ciertamente estos teóricos podrían sostener que hay tal cosa como EL secreto. Si hacemos el ejercicio de cambiar en la oración anterior la palabra “secreto” por la palabra “imaginación” o por cualquier otro concepto psicológico tendremos reconstruida una de sus tesis centrales: “lo imaginado es una manifestación de LA imaginación y no se puede tener acceso verdadero a LA imaginación. Ya que esta es una entidad que está dentro de la cabeza o de la piel de quien imagina y, por tanto, sólo aquel que imagina acceso privilegiado a LA imaginación”. Pero si lo que los tradicionalistas aseveran es correcto, esto es, que la imaginación es un algo inaccesible, entonces, no podemos tener la certeza de saber que una persona se refiere a lo mismo que nosotros cuando habla de la imaginación.

Para los *T- 1* la imaginación es siempre algo inaccesible. Algo que al ser una entidad extraña o un proceso abstracto no se puede observar ni con los ojos ni con la tecnología actual. Pero obsérvese que en ninguno de los juegos de lenguaje presentados anteriormente

se alude a algo que sea privado. Cuando decimos «el baño es privado» no damos a entender que sólo sabe de la existencia del baño quien está dentro. Lo que en realidad se quiere decir es “no entren al baño cuando hay alguien más” o “no molesten a la persona que está en el baño”, por ejemplo. Decimos que el baño no es privado o que deja de serlo cuando, verbigracia, tiene una cámara de video adentro o cuando sus paredes son transparentes y otras personas pueden ver lo que sucede adentro. No obstante, si alguien saca o apaga la cámara y forra las paredes éste puede volver a ser privado. Demos un ejemplo más, la privacidad del cuarto de Russell consiste en que toquen la puerta antes de entrar y que no lo esculquen. Incluso sus familiares o amigos pueden quedarse a dormir ahí, pero cuando se vayan este volverá a ser privado. Como podemos ver, todo lo que es privado puede ser público, e incluso puede volver a ser privado después. De tal modo que, si yo dejo de compartir con los demás aquello que imagino, esto se puede volver privado nuevamente. Y en ese sentido sí podemos hablar de privacidad de la imaginación.

Desde la perspectiva de los *T-1* se cree que cuando hablo de lo que imagino hablo de algo que sólo yo conozco y que los demás no pueden ni podrán imaginar, porque se tiene el prejuicio de pensar que el lenguaje es usado en conexión con lo que pasa “dentro de nosotros”, en el sentido literal de la expresión. Al hablar de mi imaginación puedo examinarme a mí mismo y decir “estoy viendo a un pianista en medio de una cascada y al caer el agua resuena Etude Op. 25 No. 11 de Chopin”. Con ello no estoy diciendo que tengo una experiencia interna debajo de la piel, en mi mente o en mi cerebro. Muchos dirían que sí, que es eso precisamente lo que sucede. Pero supongamos que quiero hablar de esa “experiencia interna”: ¿cómo lo voy a hacer?, ¿cómo puede una persona comunicarse con otra y transmitirle lo que imagina? Si aparentemente (según la concepción tradicional) el lenguaje tiene una especie de corte y una cosa es lo que yo digo cuando hablo de lo que me pasa y otra cosa es cuando hablo de los demás. El problema es que de ser así nadie podría saber lo que le pasa a los demás. Cuando hablamos de la vida interior hablamos en el sentido de la vida mental, pero ¿cómo puede uno en el sentido tradicional adentrarse en la vida mental del otro? Vamos a suponer que la imaginación es, como comúnmente la suelen caracterizar, una facultad interna que opera a base de imágenes, lo cual permite la aseveración de que “sólo yo sé que es lo que imagino”. Pero si alguien me dice eso ¿cómo voy a saber de lo que

habla cuando habla de la imaginación? De esa manera no funciona el lenguaje, ya que todos sabemos a qué nos referimos cuando hablamos de tales o cuales cosas. Esto es así porque seguimos las reglas de los conceptos que usamos, porque nuestras actividades están regladas: es gracias a eso que podemos conocer lo que los demás piensan, desean e imaginan, así también damos a conocer lo que imaginamos. Podríamos decir que el lenguaje cobra forma a través de su tránsito entre personas.

El concepto de privacidad también está relacionado con el concepto de propiedad. Decimos «lo que imagino es privado porque es mío», en un sentido similar solemos decir «mi casa es propiedad privada». Lo que se quiere decir es “Yo imaginé tal cosa” y “nadie puede entrar a mi casa sin mi permiso”. Pero en ninguno de estos dos juegos de lenguaje queremos decir que la casa o la imaginación es inaccesible. De hecho, hay muchas cosas que son mías que también son acceso público, por ejemplo, mi voz, mis gestos, mis escritos y, por supuesto, mi imaginación.

En cierto sentido podemos decir que la imaginación no es de nadie, puesto que dos personas pueden imaginar las mismas cosas. Él y yo imaginamos el mismo tigre, el mismo ritmo, la misma situación, etc. Y esa capacidad imaginativa no es de mi propiedad en el mismo sentido en el que un lápiz es mío (porque yo pagué por él, porque no se lo he regalado a nadie, porque nadie más lo usa, etcétera). En este sentido, la imaginación no es “privada”, es decir, no es inaccesible a otros y mucho menos es de mi propiedad. Yo no tengo ningún documento que avale que yo la compré, mucho menos la llevo en la bolsa del pantalón u ocupa algún lugar en mi terreno. Por otra parte, yo no puedo acceder a cierta información hasta que pague por ello, por ejemplo. Y su inaccesibilidad no la vuelve algo privada en todo momento, es por eso que hay cosas que no son privadas pero que sí son inaccesibles.

A manera de síntesis podemos decir que no todo lo que es de alguien es inaccesible o privado, no todo lo privado es inaccesible, ni todo lo inaccesible es propiedad de alguien. Decir “mi imaginación...” no implica propiedad. Podemos predicar inaccesibilidad a veces cuando hablamos de propiedad, pero no todo lo que es propiedad de alguien es privado tampoco. Hasta aquí hemos intentado dar cuenta de por qué el argumento dualista de la imaginación es insostenible. Ver la imaginación como un procesamiento interno o como

movimientos privados debajo de la piel es una manera errónea de emplear el concepto de privacidad en relación con los conceptos psicológicos.

3. Descripción versus interpretación.

A lo largo de esta investigación hemos estado oscilando entre dos maneras de tratar un concepto; una es **interpretarlo** y la otra es **describir** sus usos. La primera consiste en dejarse llevar por la gramática escolar y teorizar de acuerdo con las reglas gramaticales de la oración. Lo que nos induce a descontextualizar el concepto. Es como quitarle el sonido a un video de dos personas bailando y al editarlo quitar de fondo el salón de fiestas y poner un bosque. No entenderíamos qué hacen esas dos personas en un bosque moviéndose tan extraño, quizá pensaríamos que están haciendo un ritual. Algo similar sucede con los conceptos. De la oración, por ejemplo, «tengo imaginación de sobra» se puede interpretar que literalmente se tiene la imaginación, de la misma manera en la que se tiene entre las manos un lápiz o un libro. De ahí se puede pensar lo siguiente: “como sólo se tiene lo que está compuesto por materia, y decimos que Juanito tiene imaginación, entonces la imaginación es una materia o algo por el estilo”. Pero como no tiene sentido decir que se tiene la imaginación en las manos o en la bolsa del pantalón nos vemos tentados a afirmar que se tiene en la cabeza. Y como Juanito tiene imaginación de sobra, hay una parte de toda su imaginación que no requiere usar, en el mismo sentido en el que no se usan todas las teclas de un teclado de computadora o toda la despensa en un día (porque en la alacena se tiene despensa de sobra). Demos otro ejemplo, de la oración «estoy imaginando a Diógenes» se puede interpretar que la persona está en un estado mental de imaginación, en el que literalmente con sus ojos o con el ojo de la mente ve delante de sí a Diógenes el perro. Pero como nadie más lo ve, quizá, podemos pensar, que los objetos de la imaginación son algo privado. ¿En dónde se ven esas imágenes? Pues, si nadie más las ve es porque están en nuestras cabezas, nos respondemos. Luego estos teóricos pueden pensar que la imaginación, independientemente de la oración en la que sea empleada, refiere siempre a lo mismo; una entidad. Y, por consiguiente, que llamamos diversas conductas imaginativas porque todas estas tienen algo en común, un proceso, tal como sostiene la metáfora de la computadora. Y que independientemente de la acción que se realice, imaginar consiste en ver imágenes mentales.

La otra manera de tratar los conceptos que son previamente interpretados implica, en terminología wittgensteiniana, elaborar análisis Gramaticales de estos. Es decir, describir sus usos originales y mostrar su utilidad en la vida humana para así regresarlos a sus contextos legítimos. Es como regresarle el sonido y el fondo del salón de fiestas al video de las dos personas bailando. Pongamos por caso que con la oración «Daniel imagina que su escoba es una espada láser» no queremos decir que Daniel ve en su mente una espada láser sobrepuesta en la escoba. ¿Qué queremos decir con esa oración? Veamos las aplicaciones de dicha palabra en la vida humana. Puede ser “Daniel está aparentando que su escoba es una espada láser”, “Daniel está jugando con la escoba” o incluso “Daniel barre tan extraño que mueve su escoba como si esta fuera una espada láser”. Demos un ejemplo más, lo que queremos decir con la oración «no lo puedo imaginar» no es que literalmente no podemos representarnos mentalmente una imagen. De hecho, como ya sabemos, imaginar no implica tener representaciones mentales. Lo que en realidad queremos decir con esa oración es “no esperaba que esto pasara”, “es algo fuera de lo común” y demás. Y usar dicho concepto en ese contexto puede servirnos para disculparnos, para expresar nuestro asombro, etc. El hombre que fue descubierto por engañar a su esposa puede decirle “no me puedo imaginar mi vida sin ti”. No tendría sentido que con esa oración quisiera decirle “no me puedo representar mentalmente mi vida sin tu imagen mental” o algo así. Lo que está haciendo es disculparse, pedirle otra oportunidad. Como podemos ver, este segundo tratamiento implica describir las diversas aplicaciones que un concepto puede tener. En tanto que el primer tratamiento implica ignorar sus aplicaciones y su utilidad en la vida humana e intentar brindar interpretaciones aparentemente profundas, pero que al ser inducidas por las reglas gramaticales de la oración nos desorientan.

Podemos hacer descripciones descontextualizadas de una conducta o descripciones debidamente contextualizadas. Como podemos ver, brindar una descripción descontextualizada de una conducta, es decir, decir cosas como “él no puede representarse mentalmente una vida sin su esposa” nos confunde aún más. Una descripción debidamente contextualizada de una conducta nos permite aclarar el uso legítimo del concepto que se le adscribe. La primera clase de descripción se puede dar de diversas maneras: se suelen postular entidades, adscribir procesos, etc. Y también se suele hacer una mera descripción

conductual en aislado, es decir, sin contexto alguno. Esta consiste en dividir los movimientos corporales en partes y describir cada parte por separado. Verbigracia “él arrugó las cejas, cerró los ojos y enseñó los dientes” o “Juan mueve sus pies y sus brazos en presencia de un sonido”. Por otro lado, la otra clase de descripción contextualizada consiste en considerar la conducta completa en una circunstancia determinada. Es decir, describir la conducta debidamente contextualizada. Así, en lugar de decir “él arrugó las cejas, abrió la boca y cerró los ojos” decimos, *eg.*, “él hizo una mueca de dolor”. En vez de decir “Juan mueve sus pies y sus brazos en presencia de un sonido” decimos “Juan está bailando cumbia”. En lugar de decir «le pregunté si me había mentido y se quedó callada» decimos “le pregunté si me había mentido, y con su silencio me respondió”. Lo que sostendré tentativamente es que cualquier clase de descripción descontextualizada es el resultado de usar una palabra en una práctica no correspondiente. Y que, al igual que con los conceptos psicológicos descontextualizados, al intentar brindar una interpretación de esta descripción de movimientos físicos elaboramos los más diversos enredos conceptuales.

La propuesta acerca de la imaginación del psicólogo conductista Skinner es un ejemplo de la descripción descontextualizada de la conducta. Puesto que funcionalmente sus descripciones pueden aplicarse tanto a los movimientos de las máquinas, robots, animales o seres humanos, sin que aparentemente haya diferencia alguna. Pero aunque todos realicen los mismos movimientos corporales no tiene sentido decir que las máquinas piensan, sienten e imaginan. Y estoy inclinado a decir que tampoco tiene sentido decir que los animales imaginan, pero ese es un argumento que desarrollaré párrafos más adelante. Mi punto es que una descripción de la conducta humana implica, como ya dijimos, la circunstancia en la que esta se lleva a cabo. Lo que el conductista hace es describir la conducta como si describiera los movimientos mecánicos de un robot. Pero es la contextualización de la conducta lo que la hace significativa; es el hecho de que la persona está en un momento dado, en relación con ciertos objetivos que se persiguen. Para Skinner imaginar implica que un organismo reaccione ante un estímulo de la misma manera en la que reacciona ante otro estímulo. Y Skinner ilustra este argumento diciendo que se le puede enseñar a un pichón a responder, esto es, a presionar una palanca cuando se le presenta una luz azul y, después de un entrenamiento, también se le puede enseñar a éste a responder de la misma manera a una luz

de color rojo. Pero si contextualizamos la conducta del pichón vamos a decir, en el mejor de los casos, que el animal está condicionado, y que un ser humano no siempre que imagina responde ante un estímulo como si éste fuera otro y que no siempre que lo hace es porque está condicionado.

Para ilustrar mi argumento consideremos la siguiente descripción de alguien imaginando algo: “ella puso una mano en la cabeza y fijó su vista en la pared”. Perderemos el rumbo de nuestra teorización si creemos que una persona hace estos movimientos sólo cuando está imaginando y que sus movimientos son propios de la imaginación. Creer que podemos adscribir imaginación a meros movimientos corporales es como sostener el argumento según el cual la conducta de amistad consiste darle un chocolate diario a un amigo. Supongamos que uno de nuestros amigos está enfermo de diabetes. Y que nosotros conocemos su condición y las consecuencias negativas que puede tener un diabético si todos los días consume azúcar, pero a pesar de eso todos los días le damos un chocolate. Un skinneriano podría afirmar que esa es la conducta de amistad e inclusive la puede cuantificar de acuerdo con el precio del chocolate, el tamaño de la barra, etc. Pero si nosotros contextualizamos la descripción de dicha conducta de amistad notaremos que no tiene sentido adscribirle “amistad”. Puesto que esta acción afecta la salud del diabético. Y no solemos decir que un amigo es aquel que afecta la salud del otro, sino todo lo contrario. Decimos que un amigo es aquel que vela por el otro, que cuida su salud, que se compadece y brinda apoyo, etcétera. El hecho de que en algunas situaciones tenga sentido adscribir amistad a una conducta no determina que con esa conducta se hace lo mismo y significa lo mismo en otros contextos. Yo creo que un ejemplo más podría hacer más convincente mi argumento. ¿Qué pasaría si usamos la palabra ‘gracias’ en un contexto no correspondiente? Decimos que alguien es agradecido cuando, por ejemplo, le da un valor importante a un favor que se le hace, cuando busca regresar el favor, cuando su actitud es cálida, etc. Supongamos que nos quedamos solamente con el movimiento físico de una persona, esto es, con la parte de la conducta en la que una persona dice "gracias", y consideramos que eso es ser agradecido. Supongamos que en una ocasión Ramón le pidió un favor importante a su hermano y este no se lo cumplió. Acto seguido, cuando Ramón lo vuelve a ver le dice "gracias hermano". Pero ¿por qué Ramón está siendo agradecido con su hermano si este no le cumplió ningún favor?,

¿acaso es porque al no hacerle el favor también lo ayudó? Por supuesto que no, el problema es que estamos viendo la oración (y la conducta) en aislado. El sentido verdadero de la oración de Ramón puede ser "que grosero eres porque no me hiciste ese favor" o "gracias por nada". Desde el punto de vista skinneriano podemos pensar que Ramón emitió el sonido "gracias", por lo tanto, está siendo agradecido. Pero, una vez más, si contextualizamos la conducta y consideramos que su hermano no le hizo ningún favor y que Ramón en realidad está enojado, nos daremos cuenta que, a pesar de que Ramón emitió el mismo movimiento corporal y las mismas palabras que suele decir para agradecer algo, él está haciendo algo completamente diferente a agradecer.

Las descripciones descontextualizadas indujeron a Skinner a considerar implícitamente que la palabra 'imaginar' refiere un sólo comportamiento, independientemente del contexto de la oración en la que esta se use. Ese comportamiento no es, naturalmente, sólo palanquear. Porque él brinda varios ejemplos, como describirle la ciudad a su amigo, entre otros. Claramente para Skinner palanquear o describir una ciudad no es siempre imaginar. Sino que para Skinner imaginar consiste en comportarse en ausencia de la cosa vista. Pero su único criterio es que el organismo tuvo que haberse comportado de la misma manera anteriormente ante otro estímulo. Por lo que si uno primero patea un balón y después patea una piedra, según Skinner, uno está imaginando que la piedra es un balón. Pero a esa adscripción le falta un contexto. ¿Qué tal si sólo pateo la piedra porque estoy enojado o estoy haciendo un berrinche? El problema se hace más notorio cuando, en situaciones en las que Skinner entiende por imaginación, aparecen acciones a las que no tiene sentido adscribir imaginación. Por ejemplo, cantar acompañado de una orquesta cuando antes se cantaba acompañado con un piano. Según Skinner tiene sentido decir que el individuo está imaginando que canta acompañado de un piano, porque funcionalmente el organismo está respondiendo de la misma manera en la que responde con un piano. Pero nosotros, hablantes del lenguaje natural, sabemos que la persona no está imaginando, simplemente porque así no usamos dicho concepto. Puede que la persona esté imaginando que entre el auditorio está su artista favorito y se motive, o puede que no esté imaginando nada. También, es cierto, puede que sí esté imaginando que su acompañamiento es de un piano, pero con los criterios que Skinner proporciona no podemos saberlo. El vaquero que intenta esquivar los balazos en el

suelo no está imaginando que baila, a pesar de que sus movimientos corporales son los mismos en un baile que en un duelo. Es por eso que la contextualización es fundamental para entender lo que se quiere hacer. La idea que defiende es que Skinner no brinda los criterios suficientes para identificar una conducta imaginativa y para distinguirla de la conducta de recuerdo, de percepción, etc.

4. Adscripción de conceptos y sus usos en primera persona

La idea que a continuación es menester examinar es la de si tiene o no sentido adscribir conceptos psicológicos a la conducta de los animales. Recordemos que para Skinner imaginar es una clase de conducta que consiste en comportarse en ausencia de la cosa vista. Y un pichón, al responder ante un estímulo como si éste fuera otro, cumple con esta función, por lo que para Skinner los animales imaginan, al igual que los seres humanos. Empero, desde la filosofía del lenguaje podemos presentar un argumento en contra, el cual es el siguiente: sólo imagina aquel que usa la palabra ‘imaginación’, por ende, sólo imagina aquel que participa en las formas de vida de la imaginación; los animales no participan en esas formas de vida, por lo que no tiene sentido adscribir imaginación a sus conductas.

Con la intención de dar cuenta de dicha observación, una vez más vamos a ver cómo se aplica el concepto ‘imaginación’ en el caso paradigmático de los seres humanos adultos socializados, hablantes, etc., y luego veremos qué queda de eso cuando lo intentamos aplicar con un animal. Por lo que la pregunta que tenemos que responder es la siguiente: ¿en qué situaciones no tiene sentido adscribir imaginación a una conducta? Alguien que imagina es alguien que, por ejemplo, puede suponer una situación o aparentar ser otra persona. Así, tenemos que el abuelo de la familia se va de la casa al percatarse de que sus nietos le están tendiendo una trampa para quedarse con su herencia. Nosotros podemos decir que el abuelo se imaginó lo que iba a suceder, por lo tanto, actuó para evitar la trampa. También Lulú aparentar ser su compositor favorito y preguntarse “¿qué canción compondría él?” y ponerse manos a la obra. Alguien podría verla y, al notar que está jugando con todos los efectos de sonido, que tiene un saco blanco, etc., decirle “te estás imaginando que eres John Lennon”.

Ahora examinemos si, de acuerdo con estas dos aplicaciones de la palabra, tiene sentido adscribir imaginación a un animal. Yo creo que en este punto aún podemos decir que un animal imagina: la gacela escucha el crujir de una rama y huye al suponer que una leona la va a atacar. Para nosotros aún tiene sentido decir que la gacela imaginó que la estaban cazando. También podemos decir de un gato que se comporta como si fuera un perro porque da la pata, rueda y levanta la pata para orinar. Cuando vemos que un perro juega y le ladra a su reflejo en el espejo podemos decir que el perro se imagina que su reflejo es otro perro

Los seres humanos también solemos decir que imaginamos cuando hacemos como si un perro fuera un caballo, como si una película de amor fuera de terror o como si una puerta fuera un portal interdimensional. Y esta es la clase de conducta a la que Skinner llama imaginar. Pero preguntémosnos si una persona no sabe lo que es imaginar y no conoce dicha palabra, cuando hace como si una cosa fuera otra ¿tendría sentido decir que imaginó? El niño de Aveyron fue un niño salvaje que fue encontrado en el bosque, que, según los datos históricos, se comportaba como un animal y no sabía hablar. Vamos a suponer que ese niño patea una bellota. ¿Tendría sentido decir que se imaginó que hizo un tiro libre? ¿Por supuesto que no! Porque el niño ni siquiera era usuario de los términos ‘tiro libre’ o ‘fútbol’. Si el niño se comporta como un lobo ¿tiene sentido decir que está imaginando que es un lobo? No tiene sentido. ¿Cuáles son nuestros criterios para decir que el niño de Aveyron imaginó que una película de amor es de terror? En principio dicho niño no sabe nada de géneros cinematográficos. De hecho, no tiene sentido adscribir imaginación a su conducta, puesto que el niño no es usuario del concepto ‘imaginación’, ni si quiera podía hablar. Y no es usuario sobre todo porque dicho concepto no le servía para nada con los animales del bosque francés.

Vamos a dar otro ejemplo. Supongamos que viajamos en el tiempo y que llegamos con una civilización antigua y legendaria. Supongamos que lo que nosotros llamamos “nadar” los integrantes de dicha civilización le llaman ‘zunkear’. Algún psicólogo puede decir que estos personajes en realidad están nadando, sólo que a esa acción le llaman diferente. Mi primera objeción al respecto sería que la palabra ‘nadar’ presupone varias cosas en una comunidad lingüística (una institución, competencias, buceo, clavados, etcétera), a diferencia de lo que en la cultura legendaria pueda presuponer ‘zunkear’. Mi argumento es

que aquel que sabe nadar no sabe zunkear; puede que haga los mismos movimientos corporales, las mismas acciones, pero estas no significan lo mismo. Del mismo modo en el que las personas de la tribu Masái de África escupen a sus conocidos a manera de saludo íntimo, lo cual es parte de sus formas de vida. Y en México escupir a alguien más es un acto grosero, sucio y violento. En una situación se es cordial y en la otra se es agresivo, puesto que se hacen cosas completamente diferentes, tienen significados diferentes.

Skinner sostiene un argumento contrario. Implícitamente él sostiene que la conducta de los animales es igual a la de los seres humanos porque ambas conductas significan lo mismo, por lo tanto, ambos, humanos y animales hacen lo mismo. En este caso, si un ser humano y un animal responden ante un estímulo como si éste fuera otro es porque ambos están imaginando. Para Skinner, por ejemplo, Luis imagina cuando se comporta ante su amigo como si este fuera su esposa, también un pichón imagina cuando picotea un disco ante una luz azul como si ésta fuera de color verde. No obstante, como ya mencioné, es un error de entendimiento adscribir imaginación a la conducta que emiten los animales. Y con esto no quiero decir que los animales tienen sus propios significados de esa conducta, que esta presupone una red lingüística para los animales o algo parecido. Simplemente estoy aseverando que es absurdo decir cosas como que una pulga imagina que la sangre que chupa es agua de Jamaica, por ejemplo. Porque la pulga no es usuaria de la palabra ‘agua de Jamaica’, de hecho, la pulga ni siquiera sabe que lo que chupa es sangre. Y que ese mismo error se presenta cuando adscribimos imaginación a una persona que no es participe de las formas de vida de la imaginación, y no sólo a los animales. Volviendo con el ejemplo, si no tiene sentido adscribir imaginación al niño de Aveyron, que es un humano, mucho menos tiene sentido adscribirla a la conducta de un animal, que no se sirve de la palabra ‘imaginación’ y que, por lo tanto, no es participe en las formas de vida de la imaginación.

Pese a mi argumento anterior, vamos a suponer que sí tiene sentido adscribir conceptos psicológicos a los animales. ¿Cuáles son nuestros criterios para decir que un ornitorrinco imaginó que una película de amor es de terror? ¿Acaso porque se comporta de manera diferente ante la presencia de la película? Es decir, cuando el animal comenzó a imaginar rodó sobre el piso, por ejemplo. Pero ¿cómo sabemos que está imaginando? Yo ruedo sobre el piso cuando me tropiezo, en esa situación no imagino. Otra cuestión a

considerar es ¿cómo sabemos que el ornitorrinco conoce los géneros cinematográficos? Esto lo traigo a cuenta porque hay un rasgo característico de la imaginación, el cual es que uno no puede imaginar con lo que no conoce. Es decir, si yo no supiera qué es el número tres no tendría sentido que yo dijera que imagino que el número tres es un signo de llave. No tendría sentido porque en principio para mí no sería un número, quizá desde un principio sería para mí un signo de llave. Lo imaginado no puede existir por sí solo, no es algo que surge de la nada; la imaginación depende de la realidad. De hecho, la realidad es el instrumento por excelencia de la imaginación. Retomando el ejemplo, el ornitorrinco no sabe qué es una película de terror, y honestamente no creo que alguien desee sostener lo contrario. Por lo tanto, el animal no puede imaginar que la película es de amor.

Vamos a suponer una vez más que los animales imaginan al igual que los seres humanos. Supongamos que en mi cultura tratamos por igual dos canciones de géneros diferentes. Es decir, solemos bailar salsa con música clásica y con rock, ¿acaso estamos imaginando que *We're Not Gonna Take It* es *Mal de Amores* de Kreisler? Por supuesto que no. Simplemente nosotros sabemos que, a pesar de que suenan completamente diferentes, implican o mismo. En el mismo sentido en el que los pichones ven dos colores completamente diferentes, pero reciben la misma recompensa ante ambos.

Por otro lado, soy de la idea que Skinner pudo haber rescatado su propuesta si hubiera reemplazado ‘imaginar’ por ‘aprender’. Ya que es mucho más sensato decir que un pichón aprendió que si responde a la luz roja y a la azul su conducta será reforzada. Claro que podemos volver al argumento anterior y sostener la idea de que el pichón no es usuario de la palabra ‘aprender’. Pero pese a lo que he mencionado sobre la adscripción de conceptos, sostengo que ese reemplazo de palabras pudo serle útil porque eso técnicamente ya se conoce como condicionamiento operante, no como conducta imaginativa. Los conductistas dicen cosas como “el pichón aprendió que si picotea ante la presencia de una luz verde se le dará alimento”. Del mismo modo también dicen cosas como “el pichón generalizó la luz verde, y ahora responde también ante la presencia de la luz azul”. Skinner, en algún sentido, ensució la teoría introduciendo términos del lenguaje natural.

2.5. Observaciones de Wittgenstein en torno a la imaginación

Las observaciones filosóficas de Wittgenstein en torno a la imaginación van más allá del mero rastreo de las aplicaciones de la palabra. Lo que él hace es examinar lo que nosotros, los hablantes del lenguaje natural, solemos hacer con las oraciones que conforman el juego de lenguaje de la imaginación (ya que dicha palabra se usa en oraciones para hacer movimientos legítimos en los juegos del lenguaje). Es decir, las aplicaciones de dichas oraciones en la vida cotidiana sirven para hacer cosas. Wittgenstein parte desde su tratamiento de los verbos y los conceptos psicológicos. Como se mencionó en otro capítulo, el rasgo principal de los juegos de lenguaje psicológicos es su asimetría entre la primera y tercera persona (Tomasini, 2009). Recordemos su plan:

Plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos: Los verbos psicológicos caracterizados por el hecho de que la tercera persona del presente tiene que verificarse mediante observación, en tanto que la primera no. Frases en la tercera persona del presente: información. En primera persona del presente: expresión. «No del todo cierto.» La primera persona del presente afín a una expresión. (Wittgenstein, L. 1985, p. 87).

Siguiendo el tratamiento wittgensteiniano, tenemos que «él imagina», «ella está imaginando...», «él no lo puede imaginar», etc., son descripciones de la conducta humana debidamente contextualizada (Tomasini, 2009). Puesto que se está usando el lenguaje psicológico desde la tercera persona. Desde la cual podemos hacer adscripciones psicológicas a las demás personas. Y estas adscripciones se verifican mediante la observación por parte de otras personas por medio de *criterios*. Por otro lado, la asimetría entre la primera y la tercera personas se da porque hacemos cosas radicalmente diferentes con «yo imagino», «estoy imaginando que...», «nunca imaginé que esto pasaría», etcétera., que con «él imagina», «ella no imaginaba que...», etc. El lenguaje psicológico de la primera persona sirve para expresar lo que nos pasa. Es, pues, simplemente absurdo pensar que nosotros nos auto-adscribimos estados psicológicos recurriendo a la observación. O sea, no nos vemos en un espejo para verificar lo que nos pasa (las sensaciones que tenemos, nuestras emociones,

nuestros pensamientos, aquello que sentimos, etc.). Y mucho menos le pedimos a terceras personas que verifiquen lo que nos pasa, es decir, no les preguntamos a los demás cosas como “¿Maricela, estoy feliz o triste? ¿Estoy sintiendo dolor o no? ¿Estoy imaginando?” Dicho de otro modo, es totalmente descabellado pensar que, en un caso normal, una persona que se quema con un soplete tenga que preguntarle a los demás si su dolor es genuino. Sabemos, pues, que no nos autodescribimos cuando hablamos de nuestra imaginación, esto es, cuando usamos el concepto de imaginación en primera persona. Por lo tanto, decir cosas como “estoy viendo hacia adentro de mí, y noto que estoy imaginando *x* cosa” es un sinsentido.

Es evidente que en una situación normal una persona que sufrió una tremenda quemadura siente dolor, tiene miedo, está triste, etc., así que puede gritar “¡auxilio!”, “¡sálvenme!”, “¡me duele!”, “¡me estoy quemando!”. Pero puede darse el caso de que alguien comunique que siente dolor y que se comporte como si estuviera ardiendo en llamas, pero que eso no fuera verdad. Entonces, alguien más puede verlo, comprender la situación y decirle “tú no te estás quemando. En el mejor de los casos tú sólo te estás imaginando que te estás quemando”. Esto significa que se puede derrocar la autoridad de la primera persona desde la plataforma de la verificación realizada en tercera persona. Pero veremos que Wittgenstein (1985) muestra que esta regla, que se encuentra en la mayoría de los conceptos psicológicos, no se cumple del todo en el caso de «yo imagino», «estoy imaginando», «me lo imaginé». Es decir, el anti-filósofo ilustra que, a diferencia de muchos conceptos psicológicos, el de ‘imaginación’ se comporta de una manera peculiar, puesto que el juego de lenguaje de la imaginación empleado en primera persona en principio no puede ser derrocado por otras personas. Es importante tener esto en consideración desde el inicio para comprender cabalmente el análisis de Wittgenstein. Más adelante profundizaré en lo mencionado.

2.5.1. Las reglas de uso de ‘imaginación’.

Con lo que hemos dicho ya podemos comenzar a examinar el uso de la palabra ‘imaginación’. A estas alturas, las razones de por qué el paradigma referencial del lenguaje

no tiene validez ya fueron hechas explícitas. Dicho de otro modo, ya es poco creíble la tesis según la cual la imaginación es una especie de entidad o proceso que está u ocurre en nuestra alma, mente o cerebro y que lo que uno imagina tiene que ser una especie de sustancia o de objeto mental. Por ende, la idea de la que tenemos que partir es que la imaginación no es un estado, una sustancia o una entidad. En su tajante manera de proceder, Wittgenstein abre la discusión identificando una regla de uso de la palabra ‘imaginar’:

Sócrates dirigiéndose a Teeteto: "¿Y quién imagina, acaso no ha de imaginar algo?" -Teeteto: "Necesariamente." -Sócrates: "¿Y si se imagina algo, no debe ser algo real?" -Teeteto: "Así parece." Si reemplazamos en este argumento la palabra "imaginar" por la palabra "matar", entonces existe una regla para el uso de esta palabra: no tiene sentido decir "mato algo que no existe". Puedo imaginarme un ciervo en esta pradera, aunque no esté ahí, pero no puedo matar a uno que no esté ahí. Y aquí "imaginarse un ciervo en la pradera" significa: imaginarse que el ciervo está ahí. Pero matar un ciervo no significa: matar eso, etcétera. Pero si alguien afirmara «para poder imaginarse un ciervo, es necesario que exista en algún sentido» -se le respondería: no, no es necesario que exista en ningún sentido. Y si aún se replicara: "Así y todo, es necesario que exista el color marrón, para que sea capaz de imaginármelo" -entonces habría que decir: "existe el color marrón" no significa absolutamente nada; a no ser el hecho de que existe aquí o allí como coloración de un objeto; y eso no lo requiero para ser capaz de imaginarme un ciervo marrón. (Wittgenstein, 1985, pp. 16 – 17).

No está de más decir que las secciones que Wittgenstein escribió siempre están ultracomprimidas. Intentar examinar todo lo que él nos quiere decir en una sola sección es una labor que nos exige concentración máxima y especial atención a los detalles. Por ejemplo, en esta sección hay más de tres elementos para analizar que, yo pienso, son ataques destructivos para la psicología y la filosofía tradicionales. Lo primero que quiero comentar puede parecer trivial, puesto que es algo que los hablantes del lenguaje natural hacemos y que ni siquiera cuestionamos. De hecho, cuestionarlo sería algo insensato, pero es algo que los filósofos y también la mayoría de psicólogos suelen cuestionar, y a veces ignorar. Me refiero al hecho de que la palabra ‘imaginación’, al igual que todas las palabras del lenguaje natural, se emplea

en contextos específicos y presupone una red de situaciones ya que usar dicha palabra implica seguir ciertas pautas de acción. Esto se puede presentar de esta otra manera: la palabra ‘imaginación’ tiene sus propias reglas de uso y lo que éstas reglas dictan es que no tiene sentido emplear los juegos de lenguaje de la imaginación para hablar de lo factual, lo real, aquello con lo que se está interactuando o percibiendo. Verbigracia, no tiene sentido decir «me imagino que la letra ‘o’ es una letra ‘o’», pero sí tiene sentido decir «me imagino que la letra ‘o’ es la letra ‘u’»; cuando leo la palabra “arrolladora” me imagino que dice “arrulladora”. Wittgenstein también nos presenta un argumento que se complementa con el anterior. El argumento nos dice que desde el lenguaje de la imaginación tiene absoluto sentido predicar o imaginar lo inexistente. Pongamos por caso la oración «me imagino que un dragón está en mi jardín». El punto es que, más allá de dudar de la existencia de los dragones, solemos decir cosas como «imagino lo inexistente» o «tuve que imaginar este carro para que existiera», y tiene sentido. Pero no tiene sentido decir «veo algo que no existe» o «tuve que ver este carro para que existiera». Lo que percibimos existe, lo que imaginamos no. Hasta aquí hemos captado dos ideas que se implican mutuamente. La primera es que sólo se usa el lenguaje de la imaginación para hablar de lo irreal, es decir, de las posibilidades lógicas e ilógicas de una situación, en tanto que la segunda idea indica que no tiene sentido emplear el lenguaje de la imaginación para hablar de lo real. Esto deja claro que cuando hablamos de la imaginación y de sus “productos” no nos referimos en lo absoluto a un algo, se le caracterice como se le caracterice. Todo esto es un ataque en contra de todos aquellos que implícita o explícitamente sostienen que “cuando hablo siempre hablo de algo, ¿o no? Por lo tanto, si siempre hablo de algo es porque ese algo existe”. Pero defender tal postura es como decir que, si en los objetos del mundo no hay tal cosa como un lápiz que pinta perfumes, dicho en terminología tractariana, por lo tanto, uno no puede retratar tal objeto imaginario con nuestras proposiciones elementales. Si aún estamos intoxicados de filosofía tradicional podemos, cómo dice Wittgenstein, llevarnos las manos a la cabeza y preguntarnos “¿cómo es posible que podamos hablar de un objeto que no existe?”. Y, con la intención de buscar una respuesta, comenzaremos a postular objetos mentales, imaginarios y cosas por el estilo. Yo creo que hay dos maneras de hacer frente a la pregunta: la primera implica prescindir del viejo y limitante prejuicio que dice que el significado de una palabra es el objeto que ésta denota. Y, segundo, tenemos que hacer un esfuerzo para comprender que, como ya sabemos

y hemos estado reiterando, el significado de las palabras es el uso que se hace de ellas. La segunda manera con la que podemos enfrentar la cuestión nos la brinda el mismo Bertrand Russell (1905) en su incuestionable Teoría de las Descripciones. Uno de los resultados que su teoría nos brinda es que podremos hablar de lo que no existe porque empleamos descripciones. Quedémonos sólo con esa explicación, puesto que Russell sí creía que los nombres propios en el sentido lógico denotan un objeto. Volviendo a la sección de Wittgenstein, el simple hecho de que la palabra ‘imaginación’ tenga su propia regla de uso implica hábitos (Wittgenstein, 1953). Y estos implican una comunidad lingüística.

2.5.2. La imaginación: sus relaciones y analogías. Lo diferente de las sensaciones.

El análisis de los movimientos legítimos en el juego de lenguaje de la imaginación nos permitirá entender que en contraste con, por ejemplo, las sensaciones, la imaginación no es una experiencia auténtica. Para sustentar tal afirmación es necesario identificar los rasgos distintivos de la imaginación, lo cual se logra mediante el análisis del concepto de imaginación y esto a su vez a través del examen de las aplicaciones de la palabra en los contextos apropiados. Parte de dicha labor la conseguiremos respondiendo a la pregunta: ¿cuál es la diferencia entre la imaginación y las sensaciones? Esto es parcialmente lo que significa ver la Gramática en profundidad del concepto ‘imaginación’.

Iniciemos señalando lo absurdo que sería intentar distinguir entre la imaginación, las sensaciones y las percepciones por su “vivacidad” (entendamos dicha palabra en un sentido de intensidad). Por un lado, las sensaciones tienen grados y mezclas cualitativos de intensidad (Wittgenstein, 1985). Decimos, verbigracia, ‘se siente más frío que ayer’, ‘me duele poco’ o ‘este ardor es insoportable’. Podemos comparar la intensidad de nuestras sensaciones e incluso ubicarlas en el cuerpo. En el caso de la imaginación, no solemos expresarnos de la siguiente manera: ‘este golpe imaginario me dolió más que el que imaginé ayer’ o ‘ese sonido imaginario me reventó los tímpanos’. Si ese sonido fue imaginario, entonces sólo pudo haber reventado un tímpano imaginario. No tenemos imaginaciones auditivas o visuales más intensas que otras, porque en realidad en esos casos no sentimos, vemos o escuchamos

aquello que imaginamos. Tal como Wittgenstein (1985) dice, a diferencia de lo que sentimos y percibimos, lo que imaginamos no nos informa nada, no nos dice nada correcto o incorrecto acerca del mundo externo. Esto se puede ilustrar con lo que le pasa a una persona que sumerge su mano en agua hirviendo; su mano se quema, el sujeto siente dolor, le da miedo y grita. Pero cuando yo imagino que meto mi mano en agua hirviendo no siento nada; por mucha vivacidad que haya tenido mi acto de imaginación mi mano ni siquiera se moja. Esto deja claro que el concepto de imaginación, a diferencia del de sensación, no es un concepto de experiencia. Y esta afirmación complementa el argumento de la regla de uso del concepto de imaginación el cual, como ya vimos, nos dice que sólo se imagina lo posible, no lo factual. Estas aseveraciones quedan reforzadas con una de las ya clásicas y contundentes verdades Gramaticales de Wittgenstein (1985); “mientras veo un objeto no puedo imaginarlo” (p. 112). En efecto, uno no puede imaginar la percepción sensible que está teniendo. Por otro lado, no creo que alguien quisiera defender la tesis según la cual las sensaciones no tienen causas, es decir, la idea de que uno puede tener las sensaciones que quiera por voluntad propia. De hecho, es exactamente al revés. O sea que las sensaciones tienen causas tangibles o materiales, “...se puede decir “¡Cáusate dolor!”, pero no “¡Ten dolor!” Se dice: “¡Ponte en este estado!”, pero no: “¡Está en este estado!” (Wittgenstein, 1985, p. 13). Un dolor puede ser causado por un golpe, por una enfermedad, por una cortada, etc. Una pregunta desorientadora sería “¿cuáles son las causas materiales de la imaginación?”. Es desorientadora porque la imaginación no tiene causas en ese sentido, es decir, la causa de que yo haya imaginado que hablo francés no es ningún manazo o ninguna quemadura. ¿Acaso si alguien me quema la cara me imagino que soy un búho? ¿Cuándo tengo frío me imagino que estoy volando? Por supuesto que no. Lo que quiero decir, parafraseando a Wittgenstein, es que la imaginación está sujeta a la voluntad, en tanto que las sensaciones y las percepciones no. Porque si uno quiere puede imaginar que siente dolor, basta con comportarse de determinada manera, pero no se puede sentir dolor por voluntad propia (a menos que uno se golpee, se corte y cosas por el estilo). Sumado a esto, las sensaciones, además de grados de intensidad, tienen genuina duración. Decimos cosas como ‘el dolor de garganta sólo me duró medio día’. Por su parte, la imaginación es una actitud proposicional, por lo que sería un completo sinsentido decir ‘imagino esto desde el 29 de abril del 2012’, a diferencia del modo

como expresamos una sensación, que puede ser señalando el lugar del cuerpo donde nos duele.

Todos los argumentos presentados en los párrafos anteriores son un estudio de la sección número 621 de *Zettel* de Wittgenstein (1985). Él lo dice de la siguiente manera.

Imagen auditiva, imagen visual: ¿cómo se distinguen de las sensaciones? No ha de ser por la "vivacidad". Las imágenes no nos suministran información correcta ni incorrecta acerca del mundo. (Las imágenes no son alucinaciones ni fantasías.) Mientras veo un objeto, no puedo imaginármelo. Diferencia entre los juegos de lenguaje: "¡ve la figura!" e "¡imagínate la figura!". La imagen está sometida en la voluntad. La imagen no es una representación.

La interpretación tradicional sobre la imaginación viene dada en términos de objetos imaginarios como representaciones, retratos, copias, impresiones visuales etc., de los objetos del mundo. Ya comenzamos a entender por qué dicha tesis es incurrir en varios errores. Al respecto Wittgenstein nos dice lo siguiente “*El objeto que me imagino no lo infiero de la semejanza entre la imagen y el propio objeto. A la pregunta "¿qué te imaginas?", se puede responder con una imagen*” (Wittgenstein, 1985, p.112). Es decir, siguiendo la lectura que Tomasini (2020) hace, nuestras descripciones de lo que imaginamos pueden venir en términos de una imagen. Podemos decir cosas como “estoy imaginando una biblioteca antigua, es enorme y está limpia”. Esta imagen “... sirve para indicar qué imagino, pero lo que imagino no es una imagen” (Tomasini, 2020, p. 267). A eso se refiere Wittgenstein cuando dice que podemos responder con una imagen.

2.5.3. La imaginación: sus relaciones y analogías. Lo común con las sensaciones.

La información que hemos obtenido hasta ahora se consiguió mediante un ejercicio comparativo el cual nos permitió identificar las diferencias entre la imaginación, las sensaciones y las percepciones. Hasta ahora ya tenemos, por decirlo de algún modo, la mitad de la huella digital del concepto a tratar, o sea, de los rasgos característicos de la imaginación.

Para poder obtener la mitad restante es importante responder por lo menos a la siguiente pregunta: ¿tienen algo en común las sensaciones y la imaginación? La respuesta también nos permitirá conocer por qué a veces solemos decir (y a veces creer) que estamos viendo o escuchando algo cuando en realidad sólo lo estamos imaginando.

Para lograr tal objetivo, Wittgenstein (1985) saca a relucir otra de sus esclarecedoras tácticas. Esta consiste en preguntarse ¿cómo y en qué situaciones aprendemos a usar tal o cual concepto, en este caso el concepto de imaginación? La respuesta nos permitirá observar el uso original del concepto y sus conexiones con los demás conceptos. A manera de ilustración de dicha táctica, siguiendo la analogía de Wittgenstein según la cual las palabras son instrumentos, pensemos en un constructor de nombre Ricardo. Este usa un taladro de manera equivocada. Supongamos entonces que Ricardo intenta hacer un agujero en la pared con su taladro, pero en vez de ponerle a este una broca le pone un alambre. Naturalmente, al intentarlo no logra hacer ningún agujero. Acto seguido, Ricardo intenta usar una broca como taquete en un agujero. Obviamente él no podrá meter ningún tornillo ahí, porque las brocas sirven para hacer agujeros no para meter tornillos. Será mejor que no imaginemos la manera en la que Ricardo usará un taquete. Nosotros ya sabemos que él no va a poder cumplir sus objetivos porque está usando mal los instrumentos. Así que le explicamos: “mira Ricardo, el taladro y la broca son muy diferentes por tal y cual razón, pero tienen una relación estrecha. La broca se pone en el portabrocas del taladro para que ésta gire y haga el agujero en la pared que tú quieres. Tu taladro no está funcionando porque lo estás usando en conjunto con las herramientas equivocadas”. Lo que estaríamos haciendo sería explicarle el uso original del instrumento al mostrarle su relación con los demás instrumentos. Y eso es justo lo que hace Wittgenstein con esa estrategia. En este caso, el esclarece el uso original del concepto de imaginación a través del ejercicio de identificar sus relaciones con otros conceptos. El vienes identifica una conexión entre el concepto de ver y el de imaginar, conceptos que suelen estar relacionados y que, en la psicología tradicional, a menudo se usan de manera equivocada, tal como Ricardo usa el taladro.

Para poder hacer explícita la relación que nos incumbe, Wittgenstein se pregunta ¿cómo y en qué situaciones, para qué aprendo el concepto de ver? Su respuesta es: “Aprendo el concepto de ‘ver’ con la descripción de lo que veo. Aprendo a observar y a describir lo

observado” (Wittgenstein, 2007, p. 21). Pero aprendemos de manera completamente diferente la noción de ‘visión interna’, nos dice. Además “las palabras que describen lo que uno ve son propiedades de las cosas, no se aprende su significado en conexión con el concepto de ‘visión interna’” (p.13). Es decir, el concepto “ver” no se aprende en conexión con el concepto “visión interna”. Lo que significa que éste último ni siquiera es indispensable en los juegos de lenguaje de ‘ver’. Nadie en su sano juicio que esté enfrente de un río diría cosas como «tengo los ojos abiertos, pero en realidad estoy viendo el río con mi visión interna». En caso de que dijera que está literalmente viendo un río con sus ojos cerrados tampoco tendría sentido, porque tampoco se aprende el concepto de ver con los ojos cerrados. Por otra parte, el concepto de imaginación se aprende en conexión con conceptos de experiencia como lo son ver, oír, oler, sentir y probar. Es decir, los componentes del lenguaje de la imaginación son los conceptos de experiencia. Esto significa que, al igual que con estos conceptos de experiencia, para imaginar no necesitamos el concepto de “visión interna” y otros por el estilo, estos prácticamente están de sobra.

Empecemos señalando que mi expresión ‘estoy viendo delante de mí un oso’ puede entenderse en dos sentidos. En el primer sentido quiero decir que lo estoy viendo con mis ojos. Y en el segundo sentido quiero decir que lo estoy imaginando. Ahora, consideremos la oración ‘me estoy quemando en el núcleo del sol’, que es lo equivalente de ‘estoy imaginando que estoy entrando en el sol’. Obviamente, por diversos motivos que están de sobra en esta discusión, esa oración carece de sentido literal. Sin embargo, al ser el lenguaje de la imaginación algo opuesto a lo factual dicha oración tiene sentido imaginativo, digamos, y poca relación con el conocimiento empírico. Estos dos ejemplos nos permiten dar cuenta de la única similitud entre las sensaciones y la imaginación: *las descripciones que hacemos en ambos casos son las mismas* (Wittgenstein, 1985). Esto pasa porque la gramática es la misma y no muestra el sentido de las oraciones, ya que solemos expresar lo que imaginamos como si se tratara de percepciones visuales, auditivas, etc., o sensaciones. Tal parece que esta clase de descripciones gramaticalmente iguales son las que nos confunden y nos hacen pensar que literalmente estamos viendo o escuchando lo que imaginamos y, también que pensemos que nuestros objetos imaginarios so sustancias, objetos, cosas que están en un espacio diferente del de las cosas del mundo real. Pero, y esto es importante, no por ello los conceptos se

comportan de manera diferente. En resumen: nadie siente un dolor que no es real; nadie ve, escucha, palpa, huele o prueba algo que no es real: todos imaginan algo que no es real, algo que no está pasando. Las descripciones que hacemos de aquello que imaginamos son gramaticalmente iguales a las que hacemos de aquello que percibimos o sentimos. Es por eso que nos expresamos de los objetos imaginarios como si estos fueran reales. ¿Cuáles son las implicaciones? Que la única situación en la que tiene sentido decir que lo que he visto es igual a lo que estoy imaginando es imaginando lo mismo que he visto. Y, además, que si alguien dice que está imaginando, por ejemplo, a La Gioconda, pero su descripción de La Gioconda es distinta a la pintura, entonces, no está imaginándola; está imaginando algo diferente. En estos casos la autoridad de la tercera persona rebate la primera persona, podemos decir “no estás imaginando a La Gioconda, porque tus descripciones no concuerdan con la pintura”. Pero hay situaciones en las que no se puede rebatir la autoridad de la primera persona del lenguaje de la imaginación. En el siguiente apartado hablaremos al respecto.

2.5.4. Mi voluntad de imaginar.

Llegado a este punto es necesario hacer algunas aclaraciones en torno a la relación entre la voluntad, la imaginación, la sensación y la percepción, puesto que, pese a lo que hemos examinado, aún hay quien pueda pensar que la única diferencia entre lo que percibimos, sentimos y lo que imaginamos es que esto último está sujeto a la voluntad y lo demás no. Es decir, se puede pensar que lo que lo que percibimos y lo que sentimos es lo mismo que lo que imaginamos que vemos, escuchamos, etc., y lo que imaginamos que sentimos y la única diferencia es que esto último se controla por voluntad. Por ejemplo, se puede pensar que la imaginación y la percepción implican imágenes y que la única diferencia entre ambas es que las imágenes que imaginamos las manipulamos por voluntad y que las que percibimos no. Pero pensar eso sería caer en otro error. Iniciemos reiterando que las imágenes del mundo se le imponen al ojo que las recibe, el oído recibe los sonidos (que también se le imponen) y lo mismo sucede con los demás sentidos. Es decir, no percibimos por voluntad propia. Respecto a las sensaciones, el dolor no pide permiso para existir, este puede ser provocado por un golpe, el frío en el cuerpo puede ser causado por el cambio de la

temperatura, etc., es decir, las sensaciones tampoco están sujetas a nuestra voluntad. Como ya sabemos, las sensaciones tienen causas materiales. Nadie puede sentir dolor por voluntad propia, a menos de que voluntaria o deliberadamente se golpee. Y tampoco nadie puede dejar de sentir dolor por mera voluntad, a menos de que tome un analgésico. En cambio, nadie imagina cosas sin quererlo, como dice Wittgenstein (1985), imaginar es más bien un hacer que un recibir; nuestras percepciones se reciben, independientemente de que esa sea nuestra voluntad, lo que imaginamos no lo recibimos del mundo. Podemos llevar a cabo y sin ningún problema la orden “imagina que no estás viéndome”. En cambio, uno no puede evitar ver algo mientras tiene los ojos abiertos, pero sí puede evitar imaginar ver algo con los ojos abiertos, o al imaginar prescindir de algo teniendo los ojos abiertos. De ser lo contrario, es decir, que sí se percibiera a voluntad, la percepción no nos proporcionaría información del mundo externo, y ya no sería percepción. De hecho, precisamente la imaginación al no tener causas tangibles, esto es, al estar sujeta a la voluntad no nos instruye nada acerca del mundo externo.

Cabe aclarar que, para los fines de esta investigación decir cosas como “la imaginación está sujeta a la voluntad, la percepción no” puede inducirnos a confusiones, porque tal oración puede hacernos pensar en la voluntad como en un “algo”, una especie de motor que cuando se echa a andar nos hace imaginar. También puede hacernos pensar que lo que imaginamos que vemos y lo que en realidad vemos son lo mismo, salvo porque lo que imaginamos es objeto de nuestra voluntad. Pero ese sería un razonamiento errado. Podríamos contraargumentar que también podemos alterar nuestras imágenes visuales a voluntad. Por ejemplo, cuando yo retiro mi mano de mi campo de visión o cuando adelanto o pauso una película con el control remoto, en estos casos estoy alterando a voluntad mis imágenes visuales. Si fuera correcto el argumento según el cual la imaginación es una especie de sensación o de percepción, entonces, no habría diferencia alguna entre lo que uno ve y lo que uno imagina que ve, entre lo que uno siente y lo que uno imagina que siente. Y de ser así todo sería ficción, no nos informaríamos sobre nada del mundo externo y ni siquiera habría reglas de uso de las palabras. En conclusión, es un error pensar que la única diferencia entre la imaginación visual y la impresión visual es que la primera se puede manipular a voluntad, porque entonces me bastaría con mover mi mano (como yo quisiera) frente a mis ojos para

engañarme y así creer que estoy imaginando. De ahí que haya otra gran diferencia con las sensaciones: la imaginación no nos proporciona información del mundo. Es parcialmente lo que queremos decir con “la imaginación está sujeta a la voluntad”. Y es por esa razón que podemos relacionarla con actividades como nadar y dibujar.

Parece ser una diferencia empírica entre la imagen visual y la imaginación visual el hecho de que ésta última se manipule a voluntad. Pero afirmar que su diferencia es solamente empírica sería posicionar en un mismo nivel de experiencia la imaginación con la sensación. Y, como ya vimos, eso no es posible. Lo que imagino no es real por muy intensamente que lo imagine.

Huelga decir que considerar que imaginar es o consiste en una actividad esencial también es un error de razonamiento. Ya que podemos imaginar un perro, imaginar que bailamos con alguien, imaginar que nadamos y así sucesivamente. Y en todas estas situaciones hacemos cosas diferentes. Es por eso que “El concepto de imaginar se asemeja más al de un hacer que al de un recibir. Al imaginar se le podría llamar un acto creativo. (Y, en efecto, así se le llama.)” (Wittgenstein, 1985, p. 115). En cambio, sentir dolor, frío, comezón, etc., no es ninguna actividad.

2.5.5. La imaginación y la irrefutable primera persona.

Wittgenstein enfatiza el tema de la supuesta privacidad de los estados psicológicos que hacen que cada quien sea el juez en su propio caso y no haya objetividad alguna en nuestras adscripciones y auto-adscripciones. Nos dice:

“¡No hay duda: la imagen visual y la impresión visual son del mismo tipo!” Tienes que saber esto por propia experiencia; y en ese caso, es algo que puede ser correcto para ti y para otro no. (Y, por supuesto, esto también es válido para mí, si yo lo digo.) (Wittgenstein, 1985, p. 114).

El hecho de que los demás no puedan rebatir lo que imagino no demuestra o significa que mi imaginación sólo es válida para mí porque sólo yo tengo acceso a esta. O el hecho de

que yo no pueda rebatir lo que Carlos imagina no significa que su estado psicológico de imaginación es privado y, por ende, sólo él sabe lo que imagina. Sino que el hecho de que los demás no puedan rebatir lo que imagino nos habla de una característica que distingue al juego de lenguaje de la imaginación de los demás juegos de lenguaje psicológicos, quizá el lenguaje de los sueños es una excepción. Este rasgo distintivo del lenguaje de la imaginación es que la autoridad de la primera persona, en contextos específicos, no puede ser rebatida por la de la tercera persona. La idea que Wittgenstein sostiene es que, en situaciones específicas, nadie puede venir a decirme que estoy imaginando mal algo. Es justo como Tomasini (2020) nos dice: “afirmar algo como ‘imaginas mal lo que estás imaginando’ o ‘lo que imaginas está mal imaginado’ o aseveraciones por el estilo carecen por completo de sentido.” (p.265). Esto en contraste con, por ejemplo, que alguien me diga que estoy bailando mal, pintando mal, caminando extraño y demás. En estos casos los demás pueden tener razón. O sea que en el lenguaje de la imaginación la autoridad de la primera persona se sobrepone sobre lo que los demás digan de mí. Hay otras situaciones en las que sí puede ser rebatido, por ejemplo, cuando dos hermanos imaginan a su abuela y sus descripciones de su abuela son completamente diferentes. En ese caso un hermano sí le puede decir otras cosas como, por ejemplo, “estás imaginando mal a la abuelita, ella no era asiática”.

2.5.6. Lo inimaginable.

‘¿Qué es lo inimaginable?’ Afrontemos esta cuestión preguntando, primero, ¿cuál es el significado de ‘inimaginable’?; ¿cuál es la utilidad de dicha palabra en la vida humana? La manera en la que replantear la primera pregunta nos ayuda es análoga a la manera en la que la pregunta ‘¿cuánto mide la placa de aluminio?’ nos ayuda a entender la cuestión ‘¿qué es el aluminio?’.

Con las descripciones adecuadas se puede imaginar cualquier cosa (si pudiéramos explicarle a un mexicano lo que es un celular seguramente éste podría imaginarlo). No obstante, cuando hablamos sobre lo inimaginable podemos identificar dos sentidos en los que se usa la palabra: cuando decimos que no podemos imaginar tal o cual cosa no queremos decir que

somos incapaces de hacerlo o que hay algo que en esencia es lo inimaginable, sino que no esperábamos que un acontecimiento sucediera, que fuimos tomados por sorpresa, que no queremos que suceda un acontecimiento (*eg.*, no me imagino siendo un político), etc. ‘En el futuro la humanidad habrá inventado tecnología inimaginable’ pensaba el viajero del tiempo, según H.G. Wells, es decir, la tecnología del futuro estará más allá de todo el conocimiento humano actual. ‘Perdón, jamás imaginé que esto fuera a suceder’, dijo alguna vez un hombre arrepentido, queriendo decir que no fue su intención, que no supuso lo que sucedió, que no lo esperó, pero con eso no quiso decir que no era capaz de imaginarlo.

Pero ciertamente hay un segundo sentido de ‘inimaginable’ que alude a que prácticamente algo no se puede imaginar, este es el sentido que nos interesa examinar en este apartado. Hay situaciones en las que no podemos imaginar algo, esto sucede no porque no tengamos la capacidad de imaginar ese algo, sino porque no tiene ningún sentido siquiera intentarlo. Estas son situaciones en las que intentamos emplear la palabra ‘imaginación’ fuera de los límites de su utilidad práctica, por lo tanto, carece de sentido. Huelga decir que por ‘inimaginable’ no nos referimos a algo que es tan complejo que no se puede imaginar, sino que nos referimos a que prácticamente no se puede imaginar algo porque no se está siguiendo la regla de uso de ‘imaginación’. Todo lo imaginable tiene sentido y todo lo inimaginable carece absolutamente de sentido, es decir, aseverar que estoy imaginando que bebo agua mientras que realmente bebo agua no es, en ningún sentido, imaginar. No tiene ningún sentido usar la palabra ‘imaginación’ así, no nos sirve para nada decir que estamos imaginando sin aludir a posibilidades o potencialidades. Las proposiciones de la clase ‘no puedo imaginar x ’ son, como dice Wittgenstein (1985), proposiciones gramaticales, no empíricas.

Consideremos la siguiente explicación por analogía: cuando recordamos algo hablamos del pasado, describimos hechos que acontecieron. Lo irrecordable, en este sentido, sería decir, por ejemplo, ‘estoy recordando cómo será la vida humana en el 2035’. Los demás me dirán que eso no es recordar, que eso es fantasear, suponer, imaginar, etc., y que estoy usando mal la palabra ‘recordar’; algo similar sucede con lo inimaginable. Los demás tienen criterios para adscribir imaginación a la conducta de una persona y del mismo modo tienen criterios para decir en qué situaciones esa conducta no es imaginativa. Una vez más, como

lúcidamente expone Tomasini (2020), “el lenguaje, el discurso de la imaginación es de entrada un lenguaje y un discurso sobre lo que no es real. ‘Si yo imagino x, entonces x no es real, no existe’ es una verdad conceptual o, si se prefiere, una observación gramatical concerniente al concepto de imaginación. Y a la inversa: si yo veo, toco, examino, etc., algo real, entonces no puedo imaginarlo.” (p. 264). Podemos imaginar que, verbigracia, sólo con pensarlo nos teletransportamos de un lugar a otro o que podemos transformar la materia sólo con mover una mano. Pero no podemos imaginar que estamos enfrente de una computadora cuando precisamente estamos enfrente de una computadora.

Argumentar lo contrario es defender implícitamente la idea de que las oraciones no son más que las representaciones de los hechos del mundo y que estas nos sirven exclusivamente para describir la realidad. No obstante, podemos por medio de la imaginación describir irrealidades. Wittgenstein ilustra el argumento de la siguiente manera: “¡Nada más fácil que imaginarse un cubo de cuatro dimensiones! Se ve así” (Wittgenstein, 1985, p. 48). Es decir, podemos eventualmente imaginar un cubo incluso de mil dimensiones. Si el lenguaje de la imaginación implicara conocimiento tendríamos que decir que aquello que imaginamos ni siquiera es un cubo. Wittgenstein continúa, nos presenta el dibujo de un cubo normal (con doce aristas, seis caras y ocho vértices) y dice que sólo puede dibujar algo así, pero que eso no es lo que él imaginaba. La moraleja de su ilustración es que hay palabras o frases que no son la representación de ninguna imagen y que las oraciones no son su correspondiente con las aparentes imágenes mentales que tenemos. Y mucho menos con las imágenes del mundo exterior. Otro punto que es importante considerar es que imaginar y hablar de lo lógicamente imposible no implica su existencia:

"De hecho, nunca he visto que una mancha negra gradualmente se vaya haciendo más clara hasta que sea blanca, y después que lo blanco se vaya haciendo rojizo, hasta que sea rojo. Pero sé que es posible porque puedo imaginármelo." (Wittgenstein, 1985, p. 50.)

En esta cita Wittgenstein está representando al filósofo tradicional, en realidad él sostiene todo lo contrario. Lo que él quiere decirnos es más o menos lo siguiente: no porque puedas imaginar cualquier cosa y hablar al respecto quiere decir que es real. Pensar que se

puede imaginar lo imposible puede confundirnos (no permitamos que las oraciones del lenguaje de la imaginación produzcan niebla en nuestra mente). Wittgenstein nos invita a buscar las aplicaciones del lenguaje de la imaginación. Hay algo que con la oración, por ejemplo, “puedo imaginar tal y cual cosa...” se quiso decir y hablar de eso no significa que se habla de algo que realmente sucede. La única situación en la que tiene sentido decir que lo que imaginamos se vuelve realidad o que la imaginación genera imágenes visuales es cuando una persona, por ejemplo, dibuja lo que imaginó, toma una foto, etc., crea algo que imaginó. Pensar lo contrario es afirmar que la imaginación tiene su propio órgano sensorial y cosas por el estilo. Lo que Wittgenstein está haciendo es, como solemos decir, matar dos pájaros de un tiro. Es decir, con éste mismo argumento, él refuta la tesis según la cual se puede extender, por así decirlo, la experiencia en el pensamiento o en aquello que imaginamos. De tal modo que, según los tradicionalistas, nosotros sólo podemos hablar de aquello que hemos percibido con alguno de nuestros sentidos. Pero:

“uno puede transmitir por teléfono el habla, pero no el sarampión. Tampoco puedo experimentar el tiempo como limitado, cuando quiero, o el campo visual como homogéneo, etcétera.” (Wittgenstein, 1985, p. 52).

Dicho de otro modo, no imagino un hecho sólo porque este es real. No hay nada más descabellado que aseverar que al imaginar que se muere un familiar dicha pérdida se experimenta. El hecho de que podamos hablar o describir algo, no significa que siquiera podamos ver ese algo.

Sólo aparentemente se puede "trascender cualquier experiencia posible"; en efecto, estas palabras sólo parecen tener sentido, porque se forman siguiendo la analogía de expresiones significativas. (Wittgenstein, 1985, p. 51).

La imaginación no nos brinda información del mundo, imaginar que soy el rey del mundo no es ninguna experiencia.

El juego de lenguaje de la imaginación deja de tener sentido cuando intentamos usarlo para hablar de aquello que nos pasa o qué le pasa a alguien más. Como no tiene sentido decir tales cosas, tampoco podemos imaginarlas. Esos son los límites de la imaginación, esto es,

lo inimaginable. Es curioso porque parece ser que una de las características del lenguaje de la imaginación consiste en no respetar las reglas de uso de palabras en sus aplicaciones literales, descriptivas o directas. Parecería que el lenguaje se desliga de la práctica y opera en el puro nivel de las palabras, pese a eso lo que gracias al lenguaje se logra es expandir el horizonte de formas de vida. Contar cuentos es un ejemplo de ello. Pero sorprendentemente es de esta manera que la imaginación se conecta con la realidad. De tal modo que podemos decir cosas en sí mismas contradictorias para el reino de lo fáctico, cosas como, por ejemplo, «imagino que huelo colores» o «imagino que veo con los ojos cerrados» y tiene sentido. Ahí está lo factualmente imposible dándole sentido al juego de lenguaje de la imaginación.

2.5.7. *Un mundo sin imaginación.*

Antes de concluir con este examen crítico es importante, siguiendo a Tomasini (2020), decir unas cuantas palabras acerca de la importancia de la imaginación en la vida humana. Describir correctamente el lenguaje de la imaginación será como buscar la importancia de la energía eléctrica; una forma de resaltar su importancia sería preguntarnos ‘¿cómo sería la vida humana si careciéramos de energía eléctrica?’ Pues no habría computadoras, usaríamos veladoras para alumbrarnos en la noche, no habría edificios, etc. Tomasini (2020) nos dice que sería imposible ofrecer una respuesta aclaratoria y convincente a la pregunta ‘¿es importante la imaginación?’. Por lo que tenemos que replantear la cuestión. Una mejor manera de formularla es la siguiente: “¿cómo sería la vida humana si careciéramos del juego de lenguaje de la imaginación? ¿Qué se perdería con ello?” (p.270). Naturalmente, el *modus operandi* de Tomasini está inspirado en la filosofía de L. Wittgenstein quien, con la intención de despejar la niebla que rodeaba los conceptos que examinaba, esto al identificar por medio de diversas estrategias la utilidad de los conceptos en la vida humana, solía formularse y responder a esta clase de preguntas. Tomasini nos dice que, puesto que el lenguaje de la imaginación alude a posibilidades y no a realidades, a potencialidades y no a actualidades, que la vida humana, al no tener el lenguaje de la imaginación, perdería “el universo de lo posible” (p.270). Y, en sus palabras, “Sólo hablaríamos de lo que percibimos, de lo que tenemos, de lo que nos pasa, etc., aquí y ahora, pero no hablaríamos de lo que nos **podría**

sucedir, de lo que nos **hubiera** pasado si ..., etc.” (p.271). Yo creo que Tomasini no pudo ser más claro y preciso en sus argumentos. Es por eso que lo que intentaré a continuación será matizar, es decir, explorar los detalles que su planteamiento contiene. En principio, quisiera decir que perderíamos todo lo relacionado con lo potencial y con las invenciones. Pero para llegar a ello primero hemos de desarrollar algunos argumentos con mucha cautela.

De no tener el lenguaje de la imaginación estas investigaciones no podrían haberse dado, ya que no habría tal cosa como las investigaciones en potencia. Un espejo no podría ser un espejo roto, sólo sería o un espejo o un espejo roto. Guadalupe no podría ser amable, molesta o efusiva; no podría sentirse triste si experimenta una situación difícil, no tendría remordimientos o metas; no pensaría cosas como “si tan sólo yo hubiera...” o “yo quiero ser...”. No habría criterios de verificación de ciertas situaciones, por ejemplo, si nace o se crea un virus mortal, una especie de gripe, nadie consideraría lo que **podría** suceder. Nadie diría cosas como “podría haber una pandemia mundial” o “si no se protegen podrían contagiarse”. Ese tránsito entre lo que lo que algo es y lo que puede ser no existiría. Las cosas simplemente serían o no serían. Toda la estructura de pensamiento del ser humano sería completamente diferente, porque no podríamos investigar nada, por ejemplo, por qué o cómo surgió el virus que provocó una pandemia mundial. Nada sería planeado. Y de ser así tampoco habría creaciones o invenciones, al menos intencionales, todo lo producido sería accidental. Todo lo que se usaríamos, por decirlo de alguna manera, ya estaría en el mundo y sólo serviría para una sola cosa. Si llegara a servir para dos o más cosas sería algo accidental. No se podría construir nada, porque no podríamos imaginarlo. Seríamos víctimas del ambiente. Nos quedaríamos sin todas las potencias y sólo tendríamos puras actualidades. Sin el lenguaje de la imaginación, como bien menciona Tomasini (2020), nos quedaríamos con la mera experiencia y nos limitaríamos a reaccionar a lo que nos pasa, lo cual significa que no crearíamos nada para hacer nuestra vida más cómoda. Por ejemplo, si por uno u otro motivo nos sentáramos en una piedra ni siquiera se nos ocurriría que podemos hacer un objeto que sirve para sentarnos. Creo que tendríamos piedras para sentarnos en nuestro terreno simplemente “porque allí estaban”. Pero no tendríamos pensamientos como “¿y si pongo una piedra en mi casa para sentarme? ¿Qué pasaría si le doy una forma más cómoda a mi piedra para sentarme? ¿Con esta madera podría hacer algo para sentarme?”.

Evidentemente, no existiría algo así como el método científico, así como tampoco existiría el lenguaje de la ciencia. El lenguaje de la imaginación ignora el lenguaje del conocimiento científico, pero para hacer ciencia, tal como la concebimos, con hipótesis, intuiciones, verificaciones, manipulaciones de la realidad, etc., se requiere imaginación. No habría técnicos, ni hipótesis, ni suposiciones. Y tal vez no habría tal cosa como el proceso de aprendizaje o el aprendizaje en potencia. Las cosas serían tal como son y no podrían ser de otra manera.

Claro que no podríamos descartar la idea de que en ese supuesto mundo sin el lenguaje de la imaginación hubiera alguna otra forma de vida similar a la de la imaginación. Quizá la vida humana podría tener un lenguaje cuya utilidad fuera similar a la que tiene el lenguaje de la imaginación, del mismo modo en el que en la antigüedad algunas civilizaciones construían su casa con yeso y las que no tenían ese material usaban arcilla.

2.5.8. Síntesis y conclusiones.

En este trabajo intenté presentar dos influyentes teorías sobre la imaginación: la de los teóricos cognoscitivistas y la del conductista operante. Pudimos observar que ambas posiciones, pese a ser mutuamente excluyentes, comparten presuposiciones de gramática superficial. Por un lado, para dar cuenta de la imaginación, los cognoscitivistas postulan procesamientos internos. Ellos entienden la imaginación como la elaboración cognoscitiva de imágenes mentales. Y, por el otro lado, Skinner postuló un mundo debajo de la piel. Para él imaginar es concebido como una clase de conducta que consiste en comportarse en ausencia de la cosa vista. Yo intenté dar cuenta de sus presuposiciones y criticarlas a través de constataciones de los usos de las palabras. Precisamente inspirado por la idea de que sólo a través de las descripciones minuciosas de los usos de las palabras es que podemos desenredar lo que es sino una maraña de cables. Se espera que las descripciones presentadas nos muestren lo que tiene o no sentido aseverar en torno al lenguaje de la imaginación, para así evitar en la medida de lo posible plantear o responder “preguntas filosóficas”. Como, por ejemplo: ‘¿las imaginaciones son imágenes?’, ‘¿en dónde está la imaginación?’, ‘¿un robot

imagina?”, etc. Lo que la concepción praxiológica del lenguaje desvela es que la “problemática” entre lo observable y lo inobservable, entre lo externo y lo interno no tiene solución, sino que tiene disolución, puesto que en realidad es un pseudoproblema. Es por eso que las teorías de la imaginación aquí presentadas no se pueden verificar empíricamente. Y lo que queda en nuestras manos es hacer el ejercicio de mirar sin pensar los usos que hacemos de las palabras en el lenguaje natural y, en este caso, contrastarlo con lo el uso que se hace en las teorías psicológicas. De ese modo podremos conocer cuando los teóricos han estirado demasiado los conceptos hasta el punto en el que no tiene sentido emplearlos.

También intenté elaborar una fiel presentación de las consideraciones wittgensteinianas en torno al concepto de imaginación. Su posición es, a mi parecer, una posición acabada. Ya que él, a través de muy ingeniosos experimentos mentales, echa luz acerca de temas como las imaginaciones y las imágenes, las sensaciones y la imaginación, la importancia del lenguaje de la imaginación desde la primera persona, etc., y no deja lugar para dudas. La filosofía de la psicología de Wittgenstein muestra que es un error tratar el lenguaje de la imaginación como como tratamos el lenguaje de las sensaciones. Puesto que ‘imaginación’ no es un concepto de experiencia.

2.6. Experimentos Mentales

Soy de la idea de que Wittgenstein ya nos dio los rasgos del lenguaje de la imaginación y, sin ser dogmático, me atrevo a decir que, además de compartirnos sus estrategias de esclarecimiento conceptual, desmanteló los enredos fundamentales que el concepto de imaginación puede llegar a tener. Lo que me pareció realmente complicado fue decir algo que él no haya dicho antes, si no lo logre quiero decir en mi defensa que me esforcé intentándolo. Es por eso que los ejercicios que presentaré a continuación, más allá de parecer una reiteración de lo que el antifilósofo nos mostró, son mis guías de acción para, en el siguiente capítulo, teorizar por medio de ejercicios hermenéuticos sobre el concepto de imaginación. Aclarado esto, a continuación, elaboraré experimentos de pensamiento, es

decir, situaciones hipotéticas en las que tiene sentido emplear el concepto “imaginación” en la primera y la tercera personas.

2.6.1. Tercera persona.

1. Lo primero que el arquitecto Gerardo hace para diseñar una casa es elaborar un plano arquitectónico. Para ello, él observa el terreno sobre el que se basará su plano, lo mide, obtiene los niveles del terreno y escucha las peticiones de sus clientes. Simultáneamente, él esboza en una libreta algunas ideas sobre cómo será la fachada minimalista de la casa, la distribución de sus espacios, etc. Yo tengo *criterios* para adscribir imaginación a su conducta en ese contexto. Ya que él está imaginando las posibles construcciones sobre el terreno. Después, él les presenta a sus clientes el plano arquitectónico, esto es, el diseño y la planificación de la casa vista desde arriba. Junto con el render del proyecto, el cual es una imagen en un mundo tridimensional virtual que generalmente representa la posible construcción. Es algo así como una foto de una construcción que aún no se ha hecho. Para explicar el plano a sus clientes, Gerardo va señalando las partes del terreno en donde se va a construir, a veces él también señala el plano, e incita a sus clientes a imaginar la casa terminada. Diciendo cosas como «este cuadro es la recámara y se conecta con el baño, va a estar más o menos por donde ahora está ese árbol de limón» y demás. Con base en esos *criterios*, yo puedo decir que el arquitecto y sus clientes están imaginando la sala, la recámara, el cuarto etc. Se muestra que lo que en esta situación entendemos por “ellos imaginan...” es lo equivalente de “ellos están estimando...”. Así, decimos «Gerardo está imaginando una casa en un terreno baldío». Cabe mencionar que lo que el arquitecto imagina puede no ser lo mismo que imaginan sus clientes. Porque él domina ciertas técnicas, es decir, él trabaja con ciertos conocimientos que inclusive le permiten imaginar un aproximado del presupuesto de la casa. Es importante tener presente que sus clientes también pueden saber lo que él está imaginando, e incluso imaginarlo. El problema es creer que para que ellos imaginen lo mismo, tienen que acceder a las “imágenes mentales” del arquitecto, o cosas por el estilo. Sabemos que ellos imaginan lo mismo porque él, a través de sus palabras y del plano, comunicó lo que imaginaba. Él tampoco les pidió que cerraran los ojos para que con el “ojo interno” ellos pudieran imaginar la casa. Sino que a través de diversos instrumentos

(el plano, un dibujo, el terreno, piedras, etc.) Gerardo pudo comunicarles sin problema alguno lo que él imaginaba. Sabemos que están imaginando lo mismo porque sus descripciones de lo imaginado son las mismas.

Cabe la pregunta ¿cómo se explica el hecho de que una persona no puede imaginar correctamente lo que imagina el arquitecto? La respuesta puede venir en términos de *formas de vida y juegos de lenguaje*. Es decir, aquel que no participa en las formas de vida de la construcción, de la casa, entre otras, es también aquel que no juega el juego de lenguaje de la construcción y del hogar. Para ilustrar esta situación, pensemos en una civilización que nunca ha tenido algún contacto con las ventanas y con las puertas, por lo tanto, sus casas no tienen ventanas y puertas. En dicha civilización no existe el oficio de aluminero, de cerrajero, de vidriero, etc. Si Gerardo les presenta una variante de la Glass House, que es una casa con todas sus paredes y puertas de vidrio, lo más probable es que sus clientes no serían capaces de imaginar correctamente esa casa. El arquitecto puede explicarles que las ventanas son un material transparente, firme pero frágil que cubre agujeros hechos a propósito en la pared. Y sus clientes tal vez imaginen algo así como un hule rígido. De tal modo que cuando la casa esté construida podemos escuchar cosas como «me lo imaginé diferente», «se veía mejor en mi imaginación» o algo así.

2. El arquitecto Gerardo me dejó a cargo de la supervisión de una obra y me dijo «imagínate que haría yo». Lo que él quiso decirme es que yo tenía que hacer lo que él suele hacer en las obras de construcción. Es decir, solucionar los problemas, dar órdenes a los albañiles, conseguir el material necesario, etc. Pero se pudo haber caído en pedazos la loza y él pudo haberme dicho «te lo imaginaste mal, yo hubiera hecho tal y cual cosa». Señalemos que con la orden «imagínate...» él no quiso decir que yo me sentara, cerrara los ojos y me representará mentalmente lo que él hubiera hecho si estuviera en la obra, eso simplemente sería absurdo.

3. El rojo y Lobo están en un microbús que va rumbo a El Molinito de Naucalpan. En una parada se suben tres hombres con gorros puestos, a lo que El rojo le dice a Lobo «imagino que van a asaltar», Lobo observa que su amigo hace cara de preocupación, rápidamente saca su celular y dinero de su bolsa y lo esconde en su zapato. Acto seguido, los tres hombres con gorro asaltan, pero a El rojo no le roban sus artículos de valor ya que no los encontraron. Al

llegar con sus demás amigos Lobo les cuenta lo sucedido y señalando a El Rojo dice «él sí se imaginó que iban a asaltar y guardó sus cosas, pero a mí sí me robaron» (tercera persona). En esta situación Lobo tuvo *criterios* para adscribir imaginación a El rojo. Una vez más, obsérvese que El rojo no usó el concepto de imaginar aislado de un contexto. Él en ningún momento se aisló del mundo, cerró los ojos, se dijo a sí mismo «imagino que van a saltar» y en su mente vio una imagen. De haber sido así, tendría sentido que la palabra ‘imaginación’ se llegara a usar independientemente del contexto. Pero eso no sucede con ninguna palabra, de ser así, daría lo mismo que él hubiera dicho eso mientras se bañaba en su casa o mientras exponía en clases. Pero así no funciona el lenguaje, lo que él quiso decir con su oración fue lo equivalente de «creo que van a asaltarnos» o «supongo que van a asaltar». El Rojo pudo prever la situación porque todo indicaba que iban a asaltar el transporte. El lugar en donde estaban pasando, la hora y la apariencia de las personas que se subieron al transporte probabilizan la ocurrencia de un asalto. Este ejemplo también nos muestra que la palabra ‘imaginar’ puede ser empleada para suponer situaciones o hacer deducciones de algo.

4. ¿En qué situaciones se puede emplear “me imaginé mal algo”? Supongamos que David juega con Axel a aparentar ser personas o animales. Este último le dice a David «ahora imagínate que eres un perro». En el peor de los escenarios, David no va a ladrar, andar en cuatro patas, morder y aullar, sino que él va a quedarse quieto para después decir «ya me lo imaginé». En dado caso de que el enfoque referencial funcionara (que no es así), ¿Cómo sabría Axel que David realmente se imaginó que era un perro? Lo que quiero decir es que tiene que haber comunicación de por medio, además lo que Axel quiso decir fue “compórtate como (si fueras) un perro”. Pero también se le puede preguntar a David ¿qué hacías siendo un perro?, ¿qué raza de perro eras?, ¿cómo era tu ladrado? el hecho de que David responda con descripciones nos permite saber lo que imagina. Así, él puede decir «me imaginé que era un perro chihuahua»; «en mi imaginación yo sólo temblaba y ladraba». Por otro lado, David también pudo haber dicho “miau miau” y Axel pudo haber respondido «te lo imaginaste mal, porque así no hacen los perros». Eso significa que sí hay contextos de imaginación en los que el lenguaje del conocimiento cobra sentido y justo en esos contextos la autoridad del lenguaje psicológico en primera persona puede ser derrumbado.

5. H.P. Lovecraft, el creador del horror cósmico, está en todo su derecho de darnos las características que quiera de su dios Cthulhu, y nadie le va a decir que él se lo imaginó mal. Yo también puedo imaginarlo, pero sería absurdo decir que el Cthulhu de Lovecraft es falso o está mal imaginado sólo porque yo lo imagino diferente. Cuando alguien crea algo de su imaginación esa creación es lo más perfecta y exacta a sí misma; las creaciones imaginarias no pueden ser refutadas. Lovecraft describe al dios-monstruo de la siguiente manera:

“un monstruo de perfil vagamente humano, pero con una cabeza a modo de pulpo cuya cara era una masa de tentáculos, un cuerpo cubierto de escamas y de aspecto gomoso, unas prodigiosas garras tanto en extremidades anteriores como posteriores, y unas largas y estrechas alas en la espalda. Aquella cosa... tenía una corpulencia algo hinchada... Aquello apareció, rezumante en medio del estrépito, y a tientas coló su gelatinosa inmensidad verde por entre la negra puerta... ¡Una montaña caminaba y se tambaleaba!”

Los dibujos de Cthulhu se hacen a partir de la descripción presentada por Lovecraft. De tal modo que si alguien dibuja a la deidad con la cara que Carlos Castaneda describe de don Juan Matus, por ejemplo, se le puede objetar que imaginó mal a Cthulhu. Por otro lado, si esta entidad tuviera en todo sentido sus características muy similares a las de un perro, por ejemplo, nosotros diríamos que el autor tiene muy poca imaginación. Pero como las características de Cthulhu son completamente diferentes a cualquier cosa que conocemos, nosotros le adscribimos mucha imaginación al autor.

El personaje de Cthulhu y sus dibujos son un producto de la imaginación. En situaciones como estas sí tiene sentido decir que la imaginación creó una imagen (una estampa, una representación, un poster, etc.). Los productos de la imaginación son ficticios, o sea que no son reales; sin embargo, pueden generar en nosotros reacciones como si estos fueran reales. Sobre todo porque nuestras reacciones y descripciones respecto a las imaginaciones son de la misma clase de reacciones y descripciones que hacemos de aquello que es real. Pero si Juanito llora, patalea, grita, se desvela y no quiere dormir solo porque dice que debajo de su cama sobresale una uña de Cthulhu (que es un personaje ficticio) es momento de dejar de adscribirle imaginación al niño. Porque, en este caso, Juanito en realidad cree que Cthulhu existe y que está debajo de su cama. Basta con levantar la cama

para verificar que el monstruo no está. Que yo pueda imaginar a Cthulhu no significa que ese ser exista. Quien realmente crea en su existencia no estará imaginando (tal vez los psicólogos y filósofos que creen en la existencia de los objetos imaginarios comparten la misma alucinación).

6. Los fotógrafos que buscan geometría en su composición fotográfica se imaginan triángulos, cuadrados, círculos y líneas en el lente de la cámara para poder tener una foto con mayor movimiento, profundidad o puntos de interés. ¿Cómo es posible que ellos puedan imaginar estas figuras geométricas si tienen los ojos abiertos tras el lente? La respuesta es: porque imaginar no consiste en crear imágenes mentales o cerebrales, sino en realizar una actividad humana. Es por eso que hay imaginación en todos los ámbitos de la vida humana. Cuando digo que los fotógrafos imaginan las figuras geométricas quiero decir que ellos calculan estas figuras y se comportan, esto es, encuadran con la cámara aparentando que hay tales figuras, ellos hacen como si esas figuras estuvieran presentes. Si los fotógrafos realmente ven las figuras geométricas es porque estas están dibujadas en el lente o porque ellos están fotografiando figuras geométricas. Porque no aparecen figuras geométricas en las fotos cuando ellos no las fotografían. Se me puede decir: “es verdad que no hay nada más recto que la línea del horizonte que se ve al final del mar”. Quien me diga eso está mostrando que su impresión visual está cargada de teoría (está viendo el horizonte como una línea recta). No demuestra otra cosa.

7. Cuando el genio Antonio Vivaldi compuso su maravilloso concierto para violín “Las cuatro estaciones” se dice que él anotó en cada partitura un poema que la acompaña. Por ejemplo, en el compás 32 del otoño, pone “E Vbriaco” que significa “borracho” y el sonido del violín comienza a ir de tono mayor a menor dando la impresión de que el violín se está cayendo de borracho. O sea que Vivaldi imaginaba cómo sonaban las personas borrachas. Pareciera que porque podemos oler aquello que vemos o escuchar aquello que tocamos, entonces, también podemos oler colores o ver bailar sonidos. Pero considerar empírico lo lógicamente imposible no vuelve como algo real a la imaginación.

8. No tiene sentido hablar de la imaginación como algo involuntario. Porque el concepto ‘involuntario’ presupone el ocasionar algo sin intención o el verse forzado a hacer

algo. Piénsese en los movimientos involuntarios de un brazo ya sea por una condición biológica o por un forcejeo. En casos especiales los hablantes normales solemos decir «mi mano se está moviendo contra mi voluntad» y cosas por el estilo. Pero no tiene sentido decir «estoy imaginando involuntariamente». Y si esta oración llega a tener sentido, tal vez eso ya no sería imaginar, sino alucinar.

2.6.2. *Primera persona.*

1. La gramática de la palabra ‘imaginar’ está emparentada con la gramática de las palabras «suponer», «aparentar» (hacer como si) y «pensar».

2. Hay este empleo de la palabra ‘imaginar’: decimos «lo estoy imaginando», «mi suposición fue correcta», similarmente «aparento ser un búho», y «jamás lo habría pensado».

3. ¿Puedes imaginarte distintos usos de conceptos que aún no conoces? Sí, nadie cuestiona mi conocimiento imaginario. También puedes imaginar para conocer, *eg.*, «imaginé el resultado de la ecuación» que es como «pensé el...», «supuse ...».

4. «Puedo saber lo que imaginaste». Al decirle esto a alguien, yo explico el significado de la palabra ‘imaginar’. Quiero decir: por tus acciones me doy cuenta de lo que imaginas (demuestra que la imaginación no es ningún misterio). Estaba en un velorio y comencé a imaginar que el cuerpo se levantaba de su tumba y decía que no hay un cielo y todo lo que sigue es vacío infinito. Me reí hacia mis adentros, a veces imagino cosas que no le cuento a nadie, no es que vea cosas que nadie puede ver.

5. «Sólo tú puedes saber qué imaginaste». Se le puede decir a alguien que reacciona de manera anormal ante una situación cotidiana. O a alguien que no quiere comunicar lo que imaginó (si no lo expresas con palabras, lo demostrarás con acciones, yo puedo saberlo en algún momento y en alguna situación, le podemos decir).

6. ¿Cómo cumplo con la orden: «imagínate que esta mesa no tiene color»? Yo podría pensar: “no tiene ningún color y por eso no la puedo ver, pero es una mesa que percibo a

través del extraño sonido que emite, además su perímetro es gris claro, etcétera, etcétera.”. ¿Por qué tiene sentido la orden: «imagínate que no estás imaginando»? Eso se le podría decir a alguien que no quiere darse cuenta de sus errores porque es poco práctico: «ya actívatelo Mario, imagínate que no te la pasas imaginando y haz algo».

7. Al decir «esos líderes coach tienen una imaginación bárbara» quiero decir que lo que proponen es ficticio, que no tiene nada de verdadero y ellos lo hacen pasar por verdadero. A diferencia de si hablo de H. G. Wells, puedo decir «cómo escribía este tipo, tenía una imaginación bárbara». Eso es un elogio porque tiene cuentos fabulosos. Se muestra que el concepto también se emplea para, a manera de sarcasmo, dudar de la veracidad de ciertas acciones. También para hablar del entendimiento de una persona o de sus capacidades creativas, «tú sí te puedes imaginar de lo que yo hablo porque Juan no me entendió» o «Otto Dix puede crear cualquier obra con esa imaginación».

8. Puedo imaginar que el incómodo sonido de un gis en una pizarra suena a mi canción favorita, aunque la canción no esté en “lugar” del sonido del gis. Así cambio mi actitud. ¿Qué le quiero dar a entender a un colega que se queja del sonido del gis con la pizarra durante clases cuando le digo «imagínate que suena a tu canción favorita»? Que no le tome importancia al sonido o que tenga una actitud más alegre. Si yo quisiera reemplazar el sonido de la pizarra por música, pues, reproduciría música con mis audífonos.

9. ¿Qué quiero decir con la siguiente oración: «en aquello que no conoces descansa el potencial para crear lo inimaginable»? - Por ejemplo, cuando yo no encuentro solución a un problema y al afrontarlo a través de estrategias novedosas puedo vislumbrar situaciones que no había considerado.

10. Puedes aparentar que estás cocinando, cantando, pensando, recordando etc. Pero ¿puedes aparentar que imaginas? Si imaginar en varias situaciones consiste en aparentar que una cosa es otra. Así como se puede decir «no estás recordando los edificios, tú estás aparentando que recuerdas, porque tú nunca estuviste en ese lugar», se puede decir «no estás imaginando, estás aparentando que imaginas lo que dibujas; ese dibujo ya lo había hecho alguien más, y tú lo sabes» (aunque para aparentar imaginar algo se necesita mucha

imaginación). Y también se puede decir «imaginas que aparentas conocer el dibujo, pero sólo lo imaginas, porque lo aparentas muy mal». Lo que en otras palabras es el equivalente de «eres muy malo mintiendo», o sea, «si lo imaginas es porque no está pasando, y porque me di cuenta que no está pasando te digo que eres malo mintiendo».

11. La oración «no imaginé estar en esta situación» ¿es una proposición empírica o gramatical? Estoy inclinado a decir lo segundo. Con esa oración no quiero decir que mi capacidad de imaginar una situación es limitada.

12. ¿Se le podría enseñar a una pulga a imaginar? Quizá se le puede enseñar a que en determinadas ocasiones pique un peluche “como si” este fuera perro. Pero para adscribir imaginación a su conducta aún le falta un contexto especial... Y reglas de acción.

13. ¿Por qué no puede una pulga imaginar? ¿Es porque imaginar sólo es propio de los seres humanos?, ¿independientemente de que haya quien no conozca el concepto de imaginar? Si tu respuesta es afirmativa, también afirmas implícitamente que un bebé que aún no habla imagina que su mamila es una flauta. Aunque él no sea usuario del concepto «flauta» pero ¿cómo lo sabes?

14. La psicología tradicional hace adscripciones de estados psicológicos a animales no humanos de la misma manera en la que se le puede adscribir retraso mental a una tortuga que tiene 80 años y no sabe sumar. Los animales no imaginan porque no siguen la regla de uso del concepto “imaginación”. Dicho de otro modo, no tiene sentido decir que los animales imaginan, esto porque no son partícipes de las formas de vida de la imaginación. Nosotros podemos imaginar que alguien está imaginando, aunque el otro individuo en realidad no imagine. Eso le sucedió a Skinner.

15. ¿Es absurdo decir que el niño de dos meses que patatea está imaginando que practica Tae Kwon do? Y si primero se le entrena a patatear cada que escucha la voz de su mamá, después se le da un apapacho mientras su madre habla, y posteriormente el niño sólo patatea cuando recibe apapachos (es decir, se condiciona al niño). ¿Tiene sentido decir que el niño imaginó que la voz de su mamá es un apapacho? Tal vez sí tiene sentido para algunos conductistas. Contextualicemos más la situación.

16. Supongamos que se entrenó a un niño a imaginar que un perro chihuahua es un tigre. Acto seguido, cuando el niño ve al perro chihuahua grita, hace gestos de miedo y corre. Y después se le pide al niño que imagine que su botella de agua es una nave espacial, pero él sólo sabe imaginar cuando ve a un perro chihuahua, o sólo tiene entendido que imaginar consiste en correr y gritar... Pero imaginar no consiste en un movimiento esencial. No importa cuánto se entrene a un ser vivo a imitar el comportamiento imaginativo, si no es usuario del concepto de 'imaginar', esto es, si no sigue las reglas de uso de dicho concepto jamás imaginará algo.

17. No es lo mismo entrenar a una persona a realizar dibujos novedosos, que a dibujar una sola cosa todas las veces. En una situación se dice «uno de los criterios para dibujar correctamente lo que imaginas consiste en que el dibujo sea novedoso para ti», en la otra se dice «uno de los criterios para dibujar algo correctamente consiste en calcar el dibujo». Aunque también se puede decir «todos los días dibujas lo que imaginas, pero todos los días imaginas lo mismo».

18. Diferencia entre imaginar e interpretar: Puedes imaginar un dibujo mientras lo diseñas, pero no puedes interpretar un dibujo que no está hecho. Interpretamos lo factual, imaginamos lo posible.

19. Compara el juego de lenguaje «interpreta una pintura, pero no uses tu imaginación» con «imagina una pintura, pero no la interpretes». En el primer juego de lenguaje puedes hacerlo de acuerdo a un marco teórico establecido o al dominio de una técnica (i.e. según la grafología, su firma nos dice tal y tal cosa), en el segundo juego no necesariamente.

20. ¿Todos imaginamos por igual? Imaginar en sí mismo es una forma de vida que requiere de las experiencias de las personas. A mayor número de prácticas sociales en una persona mayor instrumental imaginativo. Los niños imaginan más tiempo, pero los adultos son capaces de imaginar más cosas (porque tienen interiorizadas más reglas de uso; entre más reglas de uso más mundos posibles).

21. ¿Qué criterios tengo para decir que una persona imagina mejor que otra? Puedo pedirles que lean una novela y después que describan las características físicas del personaje principal (tal vez alguien sea muy malo describiendo, pero también puede actuar o dibujar la escena).

22. Se puede usar la forma de vida de imaginar sobre cualquier otra forma de vida. Incluso sobre su propia forma de vida “imagina que imaginas que eres un perro” (se puede hacer narrando lo que a continuación vas a imaginar. “Entonces yo me estoy imaginando que ando en cuatro patas, y de pronto ladro”). No es que como una especie de matrioshka haya dos procesos mentales simultáneos, uno adentro del otro. Sino que hay una sola actividad en la que se aparenta implicar otra actividad no correspondiente con la situación presente. Todas las formas de vida dependen de otras, así la acción de bailar depende de que alguien sepa caminar (también se puede bailar sentado), de coordinar movimientos, etc. Las formas de vida de la imaginación implican haber tenido alguna clase de contacto con otras formas de vida. Si alguien baila sin seguir las reglas de uso de la acción de bailar lo más probable es que esté imaginando que baila. Una de las características de la imaginación consiste en intencionalmente no respetar las reglas de uso de los conceptos.

23. «Mientras comía oreja de cerdo imaginé que el cerdo muerto a través de su oreja escuchaba como lo masticaba». Dejé de imaginarlo porque me dio asco y tristeza, después volví a comer tranquilo. Puedo imaginar y dejar de hacerlo a voluntad; esto de una manera diferente de cómo se mueve mi ojo involuntariamente cuando me estreso.

24. Leo un cuento mientras me imagino todo lo que está escrito, (tengo los ojos puestos en las letras). Estoy empleando imaginar como ‘entender’ de tal modo que después de leer “El extranjero” de Camus puedo contar la escena final describiendo con mayor profundidad: “El sol ardía y secaba la garganta del extranjero, las olas... etc.” Así yo comunico que fui capaz de imaginar lo que estaba escrito.

25. Cuando quiero dejar de ver imágenes grotescas apago la televisión. Cuando quiero dejar de imaginar tonterías imagino algo diferente. Si imaginar fuera ver imágenes tendría apagada la televisión siempre.

26. Si imaginar fuera ver como bailar es moverse, entonces, podríamos manipular a voluntad propia aquello que vemos; como si se tratase de mover nuestro brazo. O podríamos escuchar lo que queremos escuchar como si se tratase de hablar lo que queremos hablar.

27. Si imaginar fuera lo mismo que ver, entonces, literalmente todo el tiempo veríamos lo que quisiéramos ver. Y nunca tendríamos acceso a, si se me permite la expresión, la “realidad real”. Tampoco podríamos comunicarnos con las demás personas. Sería un mundo de desquiciados, porque, por ejemplo, si le pido a alguien que me pase un lápiz (supongamos que esa persona logró imaginarse correctamente lo que le pedí o que entendió mi orden) se imagina que un lápiz es una piedra y me la pasa, y yo también imagino que esa piedra es un lápiz. Nadie se equivocaría nunca ni cometería errores, seríamos como seres que no tienen ninguno de los cinco sentidos (incluso postrados en una cama) pero que aparentan tenerlos. Y esa es una escena espantosa.

28. Si imaginar fuera ver, tendríamos dos opciones: 1) nunca sabríamos qué es lo que realmente vemos (todo lo que vemos es ficción), 2) nunca sabríamos qué es lo que imaginamos (todo lo que imaginamos es real). Ninguna de las dos opciones tiene sentido. Recordemos: imaginamos a voluntad.

29. Por la misma razón por la que no tiene sentido decir que imagino que muevo mi brazo cuando muevo mi brazo, no tiene sentido decir que si veo como moví mi brazo a voluntad (mover una imagen visual) es porque lo imaginé.

30. La oración «estoy viendo lo que imagino» tiene sentido cuando alguien se refiere a un dibujo que hizo de algo que se imaginó, y cosas por el estilo.

31. «Puedo tener los ojos abiertos y no ver» no es lo mismo que «puedo imaginar que no veo con los ojos abiertos». Para que la primera oración tenga sentido la persona tiene que ser ciega o tiene que tener vendados los ojos. La segunda no tiene sentido cuando alguien es ciego o tiene vendados los ojos. «No te atraveses que no me dejas imaginar figuras en los árboles» no es lo mismo que «no te atraveses que no me dejas ver las figuras de los árboles».

32. Imagino precisamente lo que no veo. Entre los juegos de lenguaje de ver e imaginar hay diferencias gramaticales: «mira mi dibujo, me lo imaginé mientras lo hacía» y

«mira mi dibujo, vi el original mientras lo hacía» este último enunciado sería más como «mira mi dibujo, lo vi de esta estampa y lo copie».

33. «No me imaginé que la viuda no soltara una sola lágrima». Uso el concepto de imaginar para hablar de algo que pudo suceder, pero también puedo emplear el concepto para expresar algo que no supongo o que no esperé que sucediera y recriminármelo. Por ejemplo: «Jamás imaginé que muriera en el parto».

34. «Todos los días me imagino que tengo una pelota de básquet en mi mano, mi hermano hace lo mismo». «Todos los días me imagino un verso distinto, si mi hermano se imaginara el mismo verso lo estaría copiando».

35. Aprendo el concepto de imaginar haciendo y describiendo actividades o cosas que en el momento no están sucediendo. Verbigracia, «imagino que muevo mi brazo», «imaginé que escribía», «él está imaginando que ganó un nobel», etc. ¿Qué es lo que la imaginación excluye?: ver, oír, probar, tocar y oler; lo factual.

36. Cuando me imagino algo no digo, «no sé qué me imaginé» y posteriormente lo veo en algún lugar y digo «Ah... lo que me imaginé es una válvula de escape». Eso sólo sucede a veces cuando percibimos con uno de nuestros cinco sentidos “no sé qué estoy tocando, viendo, escuchando, oliendo, probando” solemos decir.

37. Dentro de todos los juegos de lenguaje de la imaginación, las oraciones «escucho...», «veo tal cosa», «huelo tal cosa», y las otras. Son actividades distintas que pueden llegar a servirse de la misma palabra. Cuando yo digo «puedo ver todas las cosas que quiero hacer» estoy diciendo que imagino todas esas cosas, no que realmente las veo. En el lenguaje de la imaginación solemos usar palabras de experiencia para hablar de posibilidades o apariencias, de no-experiencias, digamos. Tal vez por eso se generan tantas confusiones entre los teóricos de la imaginación.

38. Podemos imaginar diversas formas de vida y juegos de lenguaje. Pero no podemos imaginar formas de vida sin juegos del lenguaje o al revés, o sea un juego del lenguaje que no tenga forma de vida. ¡Haz el ejercicio! En cierto sentido eso es inimaginable.

39. Lo unimaginable también es lo real, lo factual: la orden «imagínate que respiras, pero sigue respirando» carece de sentido. ¿Qué ocurre si tengo una pluma en la mano y escribo, posteriormente digo que estaba imaginando que estaba escribiendo? Algún espectador puede decir “no estabas imaginando que escribías porque sí estabas escribiendo”.

40. Mientras ves el objeto no puedes imaginarlo porque no tiene sentido «imagínate una moneda en mi palma» a «imagínate a esta moneda que está en mi palma, en mi palma».

41. Diferencia de la expresión «salúdame» con «imagina que me saludas, pero hazlo». En la primera situación la persona puede saludarme, en la segunda no tendría sentido que lo hiciera (puede saludar a alguien más como si me saludara a mí, o simplemente hacer el movimiento de saludo).

42. Uno tiene la intención de imaginar de una manera completamente diferente a cuando tiene la intención de ver un perro. En el primer caso se puede reaccionar como si hubiera un perro en el camino, esto es, hacer algo. En el segundo caso se puede voltear a ver un perro.

43. Altero mi impresión visual cuando muevo un objeto que estoy viendo o cuando esto que observo me genera algún sentimiento (ejemplo, mi perro me mordió, ahora veo a un animal salvaje donde antes veía a una tierna criatura). Cuando imagino no necesito nada de eso. Cuando imagino no me valgo de impresiones visuales.

44. Nadie confunde sensaciones imaginarias con sensaciones reales. nadie en su sano juicio diría «no distingo si el fuego me está quemando la mano o es sólo mi imaginación». Ahora sé que si toco el fuego me quemo. Pero ¿por qué cuando imagino que toco el fuego no me quemo? ¿Acaso es incorrecta la información que me proporciona la imaginación? Cuando Einstein imaginó que perseguía un rayo de luz no sabía si esta información era correcta o no, él la verificó después a través de la experiencia.

45. A diferencia de la mayoría de los conceptos psicológicos (quizá a excepción de los sueños), cuando imagino no puedes derrumbar mi autoridad de primera persona desde tu tercera persona, *eg.*, «un “cartizú” es un felino con ondas eléctricas en su espalda que puede saltar hasta 7 metros de altura». No puedes decirme que eso no es un cartizú, me lo imaginé

yo, no tú. A menos que hable de cosas que ya fueron imaginadas, *eg.*, yo estaría equivocado si dijera que Pedro Páramo, esto es, un personaje imaginario es un ovni que viene de Venus. Ya que Juan Rulfo lo imaginó diferente.

3. LA IMAGINACIÓN EXAMINADA DESDE EL INTERCONDUCTISMO

3.1. ¿Por qué una propuesta desde el interconductismo?

A continuación, se intentará reconstruir, de manera muy general pero también con especial atención al detalle, la perspectiva de la psicología interconductual. Esto con dos objetivos en mente: *a)* presentar una psicología no tradicional, esto es, la perspectiva de la psicología naturalista, *b)* sentar las bases sobre las que se construirá nuestra propuesta acerca de una teoría psicológica naturalista de la interconducta imaginativa.

Para presentar la perspectiva de la psicología interconductual es imprescindible hablar del psicólogo que la elaboró; Jacob Robert Kantor. Su construcción teórica surgió en el contexto del desarrollo del conductismo. De hecho, Kantor fue contemporáneo de grandes psicólogos conductistas como lo fueron John B. Watson (1913). Quien en su *Psychology as the behaviorist views it* propuso un sistema psicológico fundamentado en las ciencias naturales y en la experimentación objetiva basada en el estudio del comportamiento. Y el renombrado psicólogo B. F. Skinner quien, entre 1945 a 1947, fue el jefe del departamento donde Kantor trabajaba (Ribes, 1984). El conductista operante pocos años atrás, en 1938, había publicado su célebre obra *The behavior of organisms* en la que sentó las bases conceptuales y metodológicas de lo que se suele llamar “Análisis Experimental del Comportamiento”. Pero, tal vez lamentablemente para nosotros, nunca hubo una colaboración entre Kantor y Skinner. Es importante resaltar el contraste teórico y con ello la revolución de la psicología que el profesor Kantor y los conductistas representaban. Esto porque muy pocos años atrás la psicología tradicional reinaba en los contextos académicos.

Generalmente su objeto de estudio era la relación entre la mente y el cuerpo. Y la visión de Observador (ese es el seudónimo con el que Kantor publicaba en una revista) era algo completamente diferente. Su esfuerzo se concentró en elaborar una psicología que se ajustara a los métodos experimentales y que brindara algo que lo que los otros enfoques psicológicos no brindan; claridad conceptual.

Este breve contexto nos permite entender por qué el interconductismo comparte algunos elementos con la perspectiva conductual, como lo es la necesidad de tener como punto de partida un objeto de estudio no mentalista. No obstante, el interconductismo nace imponiendo un contraste con la mayoría de las demás propuestas en psicología, *eg.*, la psicología Gestalt, el funcionalismo y demás. Como Kantor nos dice, los demás enfoques psicológicos son organocéntricos, esto es, que lo psicológico es entendido como algo situado en el organismo, en el cerebro, en un aparato cognoscitivo o incluso que es una actividad particular del organismo. Lo cual implica toda clase de reduccionismos. Además, en aquel entonces, la definición de “conducta” era ambigua, ya que ésta era “la acción de los organismos” (Watson, 1913). Y dicha definición se traslapa con otras ciencias al grado de incluir la filogénesis como objeto de estudio de la psicología. De hecho, Kantor estaba en desacuerdo con la interpretación watsoniana de las respuestas ante los estímulos en términos de movimientos musculares y acciones glandulares (Kantor y Smith, 1975). Kantor también criticó la concepción de lo psicológico de “el conductista”, refiriéndose a Skinner, ya que este último entendía la conducta como una mera reacción, como un mero incremento en la tasa de respuestas. Lo que Kantor nos dice es que el comportamiento psicológico es comportamiento ajustivo, lo que implica que este se construye a través de contactos históricos entre el organismo y los objetos del medio con los que interactúa. Es por eso que Kantor propuso una redefinición del concepto de conducta, que es lo que él llamó *interconducta*. La cual no es un acto en aislado o un movimiento, sino un *episodio*. En términos generales, la interconducta según Kantor es entendida como una interacción entre un individuo total y un objeto o evento del medio. Párrafos más adelante presentaremos la definición con mayor detalle, pero para eso es importante antes preparar el terreno y así poder entender cabalmente los tecnicismos que ésta incluye.

El interconductista en su esquematizada y minuciosa obra *Interbehavioral psychology: A sample of scientific system construction* menciona que el proceso científico tiene tres fases: sustancia-propiedad, correlación estadística y campo integrado. Y lo ilustra con el caso de la física. “En el campo de la física podemos ver claramente las tres fases en su desarrollo de la termodinámica. El punto sustancia-propiedad marca la fase histórica cuando se consideraba al calor como calórico, un fluido imponderable con ciertas propiedades definitivas el segundo punto de correlación estadística simboliza el desarrollo del concepto de energía y la difusión de su uso como base para varias transformaciones específicas en los términos estadísticos, como los establecidos por primera vez, por Maxwell, Boltzmann y Gibbs. La tercera fase, del campo integrado, se marca por la concepción inercia-energía con su equivalencia implicada de masa y energía. Los eventos térmicos específicos deben considerarse ahora como una integración de un campo de factores únicos” (Kantor y Smith, p.12). Lo que Kantor nos dice a través de este y otros varios ejemplos es que, al igual que la física, la química y demás ciencias, la psicología también tiene que avanzar hacia un modelo de campo integrado. Que es lo que más adelante él propone y nombra “campo interconductual”. El interconductista pretendía presentar los fundamentos que hicieran de la psicología una ciencia.

3.1.1. La psicología interconductista.

La Teoría de Campo propuesta por Observador es un modelo integrativo de los requisitos fundamentales para poder observar, hablar y analizar lo que en la teoría se entiende como lo psicológico. Y, por ende, para poder nombrar e interpretar los eventos psicológicos que se presentan en un campo interconductual. En dicho campo participan simultáneamente diversos elementos, como lo son el medio de contacto, la biografía reactiva, la función de estímulo, entre otros. Todo esto desde una perspectiva naturalista, Es decir, para Kantor los eventos psicológicos son vistos como igual de naturales que los eventos que estudian las demás ciencias, ya que todas las ciencias estudian interacciones entre cosas. Él nos dice que un organismo psicológico es al mismo tiempo tanto un organismo biológico como una cosa física (Kantor y Smith, 1975). Pero el interconductismo se distingue de otras ciencias, en principio, porque las interacciones psicológicas, a diferencia de las biológicas y las físicas,

son *ajustivas e históricas*. Es decir, los organismos psicológicos acumulan reacciones. La conducta psicológica no es la conducta que se produce en función de lo puramente biológico, sino que la interconducta corresponde a las interacciones construidas en la ontogenia de un organismo. Sumado a esto, Kantor brinda una clara definición del objeto de estudio del interconductismo, que es “...la interacción organismos con objetos, eventos u otros organismos, así como sus cualidades y relaciones específicas” (Kantor, 1967, p.65). Dicha definición nos permite entender lo psicológico no como algo interno del organismo (como entidades, procesos, sustancias y demás) o como algo externo (como fuerzas externas, entidades psíquicas o espirituales, etc.). Sino como algo que se establece en una interacción y que forma parte del mismo mundo del organismo, esto es, del mundo factual.

La teoría de campo nos permite identificar una red de interacciones psicológicas en cuanta situación se presenta, en palabras de Kantor:

En la percepción de un simple tabique rojo, los psicólogos suponen que el individuo es un mecanismo neurológico, mientras que el tabique es simplemente un receptor y reflector de los rayos de luz o una presunta fuente de estos rayos. En realidad, las construcciones científicas en psicología deben hacerse a partir de los antecedentes del medio cultural y las circunstancias presentes del individuo y del objeto. Como se percibe un tabique, que significa para el individuo y cómo reacciona a él, son funciones tanto de eventos culturales, como organismos y fisicoquímicos. El químico y el físico pueden negar sus propiedades culturales, pero el psicólogo no puede hacerlo. (Kantor, 1967, p.66)

Lo que el interconductista sostiene es que el objeto de interés del interconductismo son los contactos históricamente construidos entre el organismo y los objetos del medio, es decir, un contacto funcional; la función estímulo-respuesta. Amén de que el objetivo del interconductismo se centra en la interacción entre un organismo y un objeto del medio creada históricamente, lo cual determina la función de los estímulos. Por ejemplo, mientras que para un niño el perro del vecino es un animal agresivo porque este lo mordió, para el vecino su perro es un animal muy juguetón, ya que va por la pelota cuando él se la avienta. Y psicológicamente para un veterinario e incluso para otro niño el perro es algo completamente diferente. Esto porque el estímulo, en este caso “el perro del vecino”, adquiere propiedades

diferentes. Es decir, funciones de estímulo diversas de acuerdo con el organismo que interactúa y con su historia de interacciones. Cabe recalcar que esta función de estímulo no se da sin su correspondiente función de respuesta, esto es, la actividad del organismo coordinada con un objeto estimulativo. En este caso es la actividad del niño mordido en relación con el perro. Estas funciones de estímulo y de respuesta se establecen en el proceso de la historia de contactos funcionales del organismo y los objetos del medio.

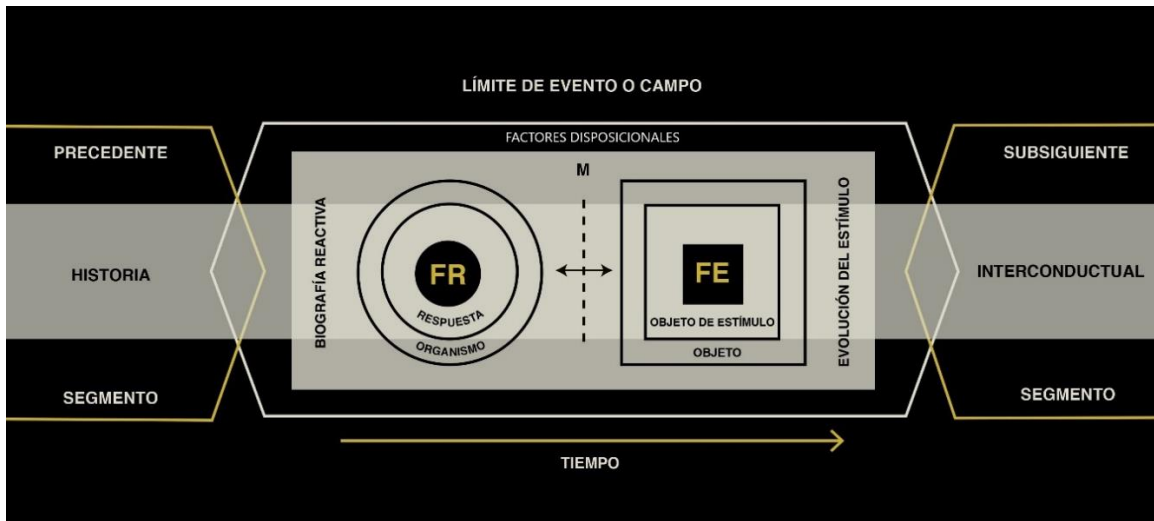
El interconductismo estudia la conducta individual del organismo, no la social. El ejemplo del niño y el perro también nos permite dar cuenta de esto. Porque si cada evento psicológico es un contacto funcional históricamente construido, resulta imposible que dos personas vivan el mismo evento psicológico de la misma manera y al mismo tiempo. Por lo tanto, no tiene sentido basarse en argumentos mentalistas o en elementos que no son parte del enfoque naturalista y de la historia de contactos funcionales para explicar por qué, verbigracia, una persona interactúa de determinada manera con un perro. Una explicación en términos de genética de por qué una persona le tiene miedo a un perro (i.e. porque su papá también les tiene miedo y se lo heredó), es refutable desde el interconductismo. La teoría kantoriana tampoco da cabida a las investigaciones de los topógrafos del cerebro y cosas por el estilo.

3.1.2. El modelo de campo

El interconductismo no pertenece a la psicología tradicional, sino todo lo contrario. ¿Qué es lo contrario de la psicología tradicional? La respuesta es la psicología naturalista. Ya que sus presuposiciones, como veremos a continuación, no son de gramática superficial. Es por eso que esta tesis se adscribe directamente al enfoque interconductual. Para esbozar qué es el interconductismo nos serviremos de la siguiente imagen, la cual representa el modelo de campo interconductual:

Figura 3.

Representación del Segmento Interconductual: FR= Función de Respuesta, FE = Función de Estímulo.



Lo que observamos en la imagen es el segmento interconductual, el cual es el instrumento analítico por excelencia para estudiar las interacciones psicológicas del medio. Como ya se mencionó, el estudio de la ciencia evoluciona desde el nominalismo, el sustancialismo, hasta culminar en teorías de campo. En el caso de la psicología, se han presentado teorías acerca de la mente, los eventos privados, los procesos mentales, los procesos cerebrales, la cognición y un interminable etcétera. Hasta culminar en la propuesta kantoriana: el campo psicológico como un cuadro articulado de segmentos conductuales, es decir, de eventos psicológicos formados por diversos factores. El interés primordial de Kantor por el segmento interconductual reside en la interacción entre la FR y la FE, y no en alguno de los demás factores en aislado que componen el campo. Naturalmente, cada factor es esencial para que se estructure dicho segmento, y es por eso que son elementos articulados. Los elementos que conforman un campo interconductual son los siguientes:

Segmento Interconductual. Es la unidad observacional sobre un hecho aislado. Kantor nos invita a pensar en la actividad continua del organismo como una línea, lo cual nos permite fraccionarla en segmentos. Cada segmento representa una de las unidades analizables más elementales de un evento interaccional. Y esta unidad se conforma de una función de estímulo y su respectiva función de respuesta. (Kantor & Smith, 1975).

Función de Estímulo y Función de Respuesta. La primera es la acción u operación del objeto estimulante sobre el organismo. La segunda se identifica como una actividad del organismo coordinada con un objeto estimulativo. Son como dos caras de la misma moneda, no hay función de estímulo sin su correspondiente función de respuesta. Kantor nos dice que “Los estímulos y las respuestas deben ser diferenciados de las acciones de los organismos y los objetos que constituyen su vehículo o mensajero. Este contraste puede ilustrarse al considerar que: a) diferentes objetos poseen la misma (similar) función de estímulo, mientras que b) el mismo objeto posee distintas funciones de estímulo, y c) diferentes acciones poseen la misma función de respuesta, y mientras que d) la misma acción posee distintas funciones de respuestas” (Kantor, 1967, p.72). A manera de ilustración, en el inciso a) la función de estímulo de una piedra, una botella de agua, un zapato y un celular es para mí un pisapapeles. En el inciso b), por ejemplo, una piedra tiene diversas funciones de estímulo, dependiendo de la situación, ésta puede ser psicológicamente para mí un arma, un martillo, un pisapapeles, un regalo, etc. c) consideremos la acción de tomar agua con un vaso, con las manos como Diógenes, sin usar las manos, etc., se puede llegar a la misma función de respuesta a través de diferentes acciones. El inciso d) puede ser ilustrado con la acción de patear: patear un balón en un partido de fútbol implica meter un gol, mandar un pase o sacarlo de la cancha. En cambio, esa misma acción enfrente de una persona puede consistir en lastimar a la persona.

Medio de Contacto. Refiere a las condiciones que permiten que el organismo tenga contacto con el objeto de estímulo. De lo contrario, si no hubiera dicho contacto, las interacciones psicológicas no podrían ocurrir. (Kantor & Smith, 1975, p. 48). Por ejemplo, en la oscuridad no podremos emitir reacciones visuales hacia las cosas. Como pueden ser elegir, reaccionar a un cuadro, discriminar, etc. Lo mismo sucede con los sonidos, ya que si no hubiera un medio de ondas sonoras no podríamos reaccionar a los sonidos.

Factores disposicionales. Son las condiciones que afectan probabilísticamente la manera en la que se da una interacción. Como lo son las condiciones del organismo, de la situación y de la historia interactiva. La primera refiere a las enfermedades, el sueño-vigilia, la privación-saciedad, etc. Verbigracia, tener hambre puede generar disposición a agredir a las demás personas. La segunda se refiere a, por ejemplo, los ruidos molestos o agradables

que puede haber en un lugar, la temperatura, la luz, etc. Por ejemplo, que durante una clase la luz del salón parpadee constantemente puede generar que los estudiantes se distraigan, se estresen, etc. Y la tercera refiere a los contactos previos; sus condiciones, sus efectos y su frecuencia.

El principio de causalidad estímulo-respuesta es observable y, por lo tanto, inobjetable. Este neutraliza cualquier postulado metafísico, por ejemplo, las causas internas, las imágenes mentales, la mente, los procesos cerebrales y demás. Y el modelo de campo nos permite identificar los elementos en un campo integrado. El cual nos permite rechazar todo aquel postulado acerca de las causas externas “Todas las agencias creativas, todos los poderes y fuerzas, se rechazan. Se considera un evento como campo de factores, los cuales son igualmente necesarios o, dicho con más propiedad, participan por igual en el evento. De hecho, los eventos se describen científicamente al analizar estos factores participantes y al encontrar cómo están relacionados”. (Kantor, 1967. p. 70). Es por eso que desde el interconductismo lo psicológico, el pensamiento, la memoria, la imaginación, etc., no es algo que “está” en un lugar (no es como un gato que está sobre una silla). Sino que es una interacción, un continuo que ocurre en determinado espacio-tiempo. Y este contacto es entendido como la interacción del organismo total con aspectos de objetos, organismos y cualquier cosa o situación que sea dada por su medio físico, ecológico y cultural.

3.1.3. La taxonomía funcional de la conducta.

En contadas ocasiones Kantor visitó México y durante estas visitas conoció y estrechó lazos con un joven Emilio Ribes (para conocer más de este aspecto consultar Obituario: J. R. Kantor (1988-1984) [Ribes, 1984]). Quien años más tarde junto con Florente López tomaron como punto de partida el trabajo de Observador para desarrollar la perspectiva interconductista. Ya que lo que Kantor nos legó fueron las pautas de acción, las instrucciones acerca de cómo tiene que ser un sistema teórico psicológico. Es por eso que el trabajo de Observador es considerado como una metateoría (Ribes, 1994). Más adelante Ribes y López (1985) desarrollaron el sistema teórico interconductual a través de una clasificación cualitativa de las diversas funciones de estímulo-respuesta, estas consideradas como

propiedades funcionales. El criterio de clasificación de las funciones estímulo- respuesta se basa en tres intervalos históricos: *Físicas*: en las cuales el organismo en la interacción responde de manera sensorio-motora a las características del objeto en la interacción. Por ejemplo, la respuesta de aventar una piedra a un vidrio es meramente física si el efecto que se espera es romper el vidrio con la piedra. Ya que para que ocurra la respuesta sólo se necesita la piedra, el vidrio y las del estímulo-objeto. *Organísmicas*: en las cuales los eventos siempre corresponden a alguna actividad propia de la especie, y se relaciona con su supervivencia. *Convencionales*: refieren a las características del objeto que adquiere una o varias propiedades específicas por atribución social. Y genera respuestas que se circunscriben a ciertas prácticas sociales. Verbigracia, un gesto, que en aislado no significa nada, pero dentro de una circunstancia social se le adscribe un significado, y la respuesta del organismo se puede prescribir al contexto social. En esta propiedad morfológica se encuentra lo que se suele denominar como conducta verbal.

La clasificación de las propiedades funcionales nos permite distinguir entre las tres clases de sistemas reactivos (físico-químico, ecológico y convencional) (Ribes y López, 1985). Y se integran al modelo de campo kantoriano. En este sentido, Kantor solamente consideró las condiciones físico- químicas (las que posibilitan cualquier medio de contacto), pero es mucho más sensato pensar que la luz y el ojo que ve, o un oído y las ondas sonoras no son suficientes para decir que un organismo interactúa psicológicamente con el medio. Y tampoco las situaciones ecológicas que probabilizan la supervivencia de la especie lo son, sino que es la convencionalidad la que opera en un mero nivel ontogenético. Por ejemplo, cuando alguien aprecia una melodía no sólo recibe las ondas sonoras, ni busca una situación viable para su supervivencia, sino que aquella persona que aprecia una melodía tiene que ser participe de las prácticas sociales de la apreciación musical, esto es, de dicha convencionalidad. Por lo tanto, también se consideran tres tipos de contacto funcional: el contacto originado por las propiedades físico-químicas, el generado por las propiedades ecológicas y el contacto originado por las propiedades convencionales de los objetos. De tal modo que Ribes y López (1985) integraron estos factores a la definición que Kantor propuso de interconducta. Por lo tanto, la definición queda de la siguiente manera: la interconducta es la interacción del organismo completo con su medio ambiente físico, químico, biológico

y social, desarrollado por la ontogenia y limitado por la filogenia (Ribes y López, 1985). Por razones recién mencionadas, esta será la definición de interconducta que emplearemos para continuar con nuestra investigación.

La clasificación de las propiedades funcionales les permitió a Ribes y López (1985) desarrollar una taxonomía funcional de la conducta en la que se identifican cinco formas de contacto funcional como campos de contingencia. Una contingencia implica relación de dependencia entre eventos. Esto lo hicieron con la intención de integrar en un sólo marco teórico los distintos tipos de eventos psicológicos identificados. De tal modo que cualquier evento psicológico se puede identificar como alguna de las formas de interconducta que se encuentran en la taxonomía. En la cual también se integra el campo físico- químico propuesto por Kantor y, como ya se mencionó, los autores agregaron y desarrollaron los tipos de contacto ecológico y convencional, también integrados.

La taxonomía es una organización jerárquica de las funciones estímulo-respuesta, las cuales se conforman con base en los criterios de *mediación* y *desligamiento*. La definición de ‘mediación’ es “... el proceso por el cual diversos eventos entran en contacto recíproco directo y/o indirecto... constituye, en lo fundamental, un proceso en el que un elemento, participativo de una relación de interdependencias más o menos complejas, es decisivo o clave como propiedad estructurante de la organización del sistema interactivo” (Ribes y López, 1985, p. 52). Dicho en otras palabras, es el proceso mediante el cual un componente afecta la estructura de la organización entre diversos elementos del campo interactivo. El término de desligamiento refiere a “... la posibilidad funcional que tiene el organismo de responder en forma ampliada y relativamente autónoma respecto a las propiedades fisicoquímicas concretas de los eventos, y de los parámetros espaciotemporales que las definen situacionalmente” (Ribes y López, 1985, p. 58). O sea, la noción alude a la descripción del grado de desvinculación que puede ejercer un organismo de las propiedades físico- químicas y espacio- temporales de un evento psicológico. Por ejemplo, una persona que anteriormente lloró al ver la muerte de su mascota, ahora llora, pero no ante la presencia del animal, sino ante la presencia de una foto de su mascota. Las distintas formas de mediación y desligamiento son propuestas como campos contingenciales diferentes. Y sobre la base de estos planteamientos, los autores presentaron cinco tipos de contactos funcionales:

Función contextual: en esta función el organismo es “víctima del ambiente”, es decir, un estímulo regula las propiedades espacio - temporales de la respuesta, y esta última no altera la ocurrencia de los estímulos. El aprendizaje por condicionamiento clásico se encuentra en este nivel.

Función suplementaria: el organismo a través de su actividad regula o altera la ocurrencia de los estímulos, de sus propiedades y sus relaciones. En otras palabras, una respuesta del organismo puede mediar la relación contextual, y el desligamiento permite alterar la ocurrencia de los estímulos. En este campo, se encuentra la conducta operante que identificó Skinner (1938).

Función selectora: en este campo el organismo se ajusta a las propiedades ecológicas de estímulo que son cambiantes en función de otros eventos vinculados.

Función sustitutiva referencial: las respuestas de una persona (el referido) son sustitutivas en campos convencionales en función de contingencias de eventos u objetos no presentes (el referente), mediadas por la convencionalidad lingüística de otro organismo (el referidor). Esta función y la siguiente solamente son propias de los organismos humanos.

Función sustitutiva no referencial: esta función involucra toda una relación entre eventos meramente convencionales. Es decir, una respuesta convencional (identificada como mediadora) altera otras relaciones convencionales (eventos lingüísticos, productos lingüísticos, etcétera). Así, toda acción o interacción lingüística es mediada por acciones lingüísticas, como, por ejemplo, es el caso de resolver una ecuación.

El objeto de estudio de la psicología interconductual abarca a estas cinco formas de contacto funcional. Por tanto, lo que un interconductista ve a su alrededor es una red de interacciones, y tiene criterios para identificar el tipo de mediación y de desligamiento de cada segmento conductual. De esta manera se puede clasificar el tipo de interacción de acuerdo con la taxonomía presentada.

3.1.4. El desarrollo psicológico según el interconductismo.

Lo que los interconductistas entienden por “desarrollo psicológico” se fundamenta en la clasificación de las funciones estímulo-respuesta, propuesta por Ribes y López (1985). Y esta clasificación, como ya sabemos, se basó en el modelo de campo kantoriano.

Durante 1975 y 1992 Ribes fue profesor e investigador de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Iztacala (hoy llamada Facultad de Estudios Superiores Iztacala) de la UNAM. En donde fue maestro de un joven Claudio Carpio. Este último también llegó a interactuar personalmente con J. R. Kantor, quien también alimentó su inquietud por aprender y generar conocimiento en psicología. Y más adelante Carpio (1994), valiéndose de una revisión de la taxonomía ribesiana, propuso, entre otras cosas, el concepto de *criterio de ajuste*. El cual se entiende como el criterio conductual que el organismo debe cumplir en correspondencia con uno de los cinco niveles funcionales de la conducta.

La noción de criterio de ajuste nos permite identificar en cada uno de los niveles funcionales de la conducta un requisito conductual distinto a cumplir: en el nivel contextual, las interacciones satisfacen criterios de *ajustividad*, los cuales consisten en la adaptación temporo- espacial de la morfología del organismo, a las morfologías espacio - temporales del objeto estímulo. Las interacciones suplementarias corresponden al criterio de ajuste de *efectividad*, que requieren “... la producción de efectos directos en la situación interactiva” (Carpio, 2005, p. 62). En el nivel selector, la organización de las interacciones satisface el criterio de ajuste de *pertinencia*, estos ajustes demandan “... variación local de la reactividad efectiva en correspondencia con las variaciones locales de las propiedades morfológicas y funcionales de los eventos y objetos de estímulo” (Carpio, 2005, p. 62). Las organizaciones de las interacciones clasificadas en un nivel sustitutivo referencial cumplen con el criterio de ajuste de *congruencia*, estos requieren “... de la reactividad efectiva en correspondencia con: (a) los eventos y objetos estímulo de una situación que son transformados mediante un evento de morfología convencional previo (i. e., segmento lingüístico), o (b) con eventos y objetos estímulo que sólo son tales en y a través de un sistema reactivo convencional (i. e., lenguaje)” (Morales, Hernández, León, Cruz y Carpio, 2010, p. 13). Y en el nivel sustitutivo no referencial, se satisfacen los criterios de *coherencia*, es decir, de reciprocidad convencional entre segmentos lingüísticos. Carpio (2005) nos dice que estos criterios de interacción del

organismo no se presentan en el desarrollo psicológico de los individuos de manera jerárquica, ni en un orden específico. Puesto que cada organismo cuenta con su propia historia interconductual, estas interacciones se dan de manera variable en cada ser vivo. Y precisamente esta variabilidad nos induce a observar el desarrollo psicológico, en términos de *habilidades y competencias*, de manera independiente en cada organismo. Dichos conceptos son nodales para la teoría del desarrollo psicológico.

El concepto de habilidad se entiende como la correspondencia funcional entre un organismo y un objeto o evento, que le permite cumplir con un criterio conductual. En otras palabras, refiere a la organización funcional de la respuesta que cumple con un criterio de ajuste determinado (Varela & Quintana, 1995). El aprendizaje de estas habilidades se genera entre el organismo y el objeto o situación. No obstante, en una situación novedosa se tiene que amoldar una habilidad particular y llevar a cabo su acción en distintos niveles funcionales de la conducta, lo cual genera *competencias conductuales*. Este concepto refiere a la disposición del organismo a la acción idónea de alguno de los diversos criterios de ajuste según sea el caso. A manera de ilustración, decimos que una persona es *hábil* para saltar la barda de su casa cuando no tiene llaves. También decimos que puede ser *competente* para entrar a diferentes casas sin usar una llave, o para entrar a su propia casa de diversas maneras. Lo anterior nos encamina hacia una definición del desarrollo psicológico. Considerando las premisas centrales y los conceptos nodales, Ribes y López (1985) mencionan que:

Cada una de las especies representa una historia filogenética particular... diversos sistemas orgánicos que permiten el desarrollo ontogenético del individuo hasta ciertos límites. En forma semejante, existen diferencias (especialmente en el caso del hombre) en cuanto a los medios con los que se relacionan los diferentes organismos. Debido a que el medio social (objeto de las ciencias sociales) es el producto de la actividad de los hombres, es evidente que sus características varían considerablemente según las diferentes épocas y lugares... esto implica que los hombres que han vivido en diferentes épocas y lugares han desarrollado su actividad psicológica dentro de los límites que les ha dado dicho medio, el cual, a su vez, es transformado por la actividad concreta de los individuos pertenecientes a las diferentes clases sociales (políticas, religiosas, económicas). En este sentido, el

desarrollo psicológico de un organismo se produce como una interrelación entre la historia filogenética de la especie a la que pertenece y las características del medio en donde interactúa (p.79).

Más adelante Ribes (1996) nos dice que el desarrollo psicológico se estructura desde dos puntos de vista: las interacciones psicológicas como un sistema general de los organismos, y la cultura como un criterio específico de intercambios lingüísticos. Es por eso que desde esta perspectiva no tiene sentido considerar las habilidades y las competencias como algo innato de los organismos, o como algo que todos los individuos adquirimos por igual a través del tiempo.

Ribes (1998, 2000), valiéndose de las nociones anteriores, propone el concepto de inteligencia. Y nos dice que dicho concepto nos sirve para describir las tendencias de los organismos por satisfacer criterios conductuales a través de acciones efectivas y variadas. Por ejemplo, se le puede adscribir comportamiento inteligente al matemático que llegó a la solución de una ecuación a través de desarrollos diferentes. O al filósofo del lenguaje que refuta apropiadamente el esencialismo de un concepto y lo hace de diversas maneras, entre otros. Ver el desarrollo psicológico como el tránsito de habilidades y de competencias conductuales dentro de las cinco interacciones funcionales del comportamiento permitió a Varela y Ribes (2002) entender la inteligencia como sinónimo de *competencia*. Y partiendo de tal concepto, también entendido como una *tendencia*, Varela y Ribes (2002) identificaron cuatro tendencias cuya organización está relacionada con la *efectividad* para cumplir criterios y con la *variedad* en la manera de comportarse. Estos dos criterios apuntan a cuatro posibilidades que son clasificadas en una matriz: la *conducta inteligente*, que satisface los criterios de logro de manera efectiva y variada. De tal manera que, por ejemplo, si una persona se encuentra con un charco de lodo en su camino, esta puede rodearlo, también puede poner una madera encima del charco para cruzarlo pisando la madera, o puede aventar piedras grandes para pisarlas y no mojarse. La *conducta diestra* o rutinaria es efectiva pero no variada, *eg.*, el pintor que cumple con el criterio de dibujar un árbol, pero siempre lo hace de la misma manera y con los mismos colores. O el técnico electricista que soluciona la pérdida de luz de su casa sólo cambiando los fusibles, pero no realiza otra solución, ya sea colocar fusibles de mayor amperaje, o independizar los circuitos de carga con su respectivo centro

de brakes, etc. La *conducta creativa*, la cual no es efectiva pero sí es variada. Por ejemplo, el músico que cambia constantemente el ritmo de sus creaciones, y aun así no consigue crear una pieza musical. Y el *comportamiento deficiente*, que no es efectivo ni variado, sino repetitivo e inefectivo. Como puede ser el caso de una persona que quiere encestar una canasta y lanza repetitivamente el balón hacia el aro sin conseguir su objetivo.

En relación con esta clasificación, y especialmente con la *conducta creativa*, Carpio (1999) argumentó que el comportamiento humano se expande en torno a la creación de criterios de ajuste novedosos, los cuales generan problemas y, por consecuencia, maneras novedosas de solucionarlos. Por lo que la clasificación que presenta Varela y Ribes (2002) es insuficiente, ya que la conducta humana no se limita a la mera satisfacción o no de requisitos conductuales. Defender lo contrario nos compromete a aceptar que los criterios de ajuste existen *a priori* y, por ende, que los organismos no podemos hacer nada para transformarlos o alterarlos. Lo que Carpio propone es que la creación de criterios novedosos se da por la tendencia de la conducta de generarlos. Eso es lo que da sentido a nuevos problemas y, por consiguiente, a nuevas soluciones (Carpio, Canales, Morales, Arroyo, y Silva, 2007). Carpio llamó a esta tendencia “conducta creativa” y la definió como “aquella interacción entre la actividad del organismo y situaciones no estructuradas inicialmente con base en algún criterio de ajuste (i.e. situaciones contingencialmente ambiguas), en las que con su actividad el organismo da lugar a un criterio distinto a los que previamente ha aprendido a satisfacer (i.e. un criterio novedoso), de manera que la situación se estructura ahora con base en éste” (Carpio, 2005, p.75). Una situación contingencialmente ambigua es aquella situación en la que el organismo no identifica su criterio de ajuste. Por lo que esta tendencia implica la transformación de una contingencia ambigua a partir de la elaboración de criterios novedosos a satisfacer. Esta es su característica principal; su naturaleza generativa. Una de las diferencias entre el comportamiento creativo y el comportamiento inteligente es que el primero no necesariamente es efectivo.

Hasta ahora tenemos los elementos apenas necesarios para usar los lentes conceptuales del interconductismo. Por lo que ahora nos interesa responder es, valiéndonos de los experimentos mentales que se hicieron del concepto “imaginación” y de la abstracción científica, elaborar desde la perspectiva de la psicología interconductual una propuesta sobre

la imaginación. Pero antes de ponernos manos a la obra, es nuestro menester presentar algunas aproximaciones que el mismo Kantor e incluso Ribes realizaron en torno a la conducta imaginativa.

3.2. Aproximaciones interconductuales en torno a la imaginación

3.2.1. Kantor y Smith: la interconducta de imaginar.

Kantor y Smith (1975) en los primeros capítulos de su libro *La ciencia de la psicología: un estudio interconductual*, presentaron las bases filosóficas y conceptuales de la psicología interconductual. En los capítulos siguientes, desde dichas bases conceptuales, abordaron diversos eventos psicológicos. Como lo son la interconducta de aprender, las interacciones de sentimiento, la interconducta hipnótica, la interconducta de imaginar, entre otras. Es importante tener en consideración que para los autores estos conceptos psicológicos no refieren a una entidad, un proceso mental o cosas por el estilo. Sino que son *episodios* que se observan en un tipo de interacción que se puede identificar junto con todos sus elementos necesarios (i.e. medio de contacto, función de respuesta, etc.) en un segmento interconductual.

En relación con la interconducta de imaginar, que es la que a nosotros nos interesa, lo primero que los autores hacen es diferenciar entre una respuesta de ajuste y una respuesta imaginativa. La primera puede ilustrarse con la acción de esquivar una piedra que está en nuestro camino, de rodear un charco de agua y continuar caminando o de brincar ese charco de agua. Esto porque el organismo se ajusta mediante un comportamiento a una situación y a sus condiciones. En cambio, la respuesta imaginativa refiere a cuando una persona no puede ajustarse o adaptarse a una situación, por lo que se ve en la necesidad de alterar o transformar el objeto o la condición en la que se encuentra. Además de que en este tipo de respuesta la acción tiene que ser original para el organismo que la efectúa. Verbigracia, una persona que está siendo perseguida y al llegar a un callejón sin salida se ve en la necesidad de manipular los contenedores de basura, las cajas, los botes y demás, para encimarlos, subir y saltar la pared. Otro ejemplo de interconducta imaginativa puede ser con el caso de quien se las

ingenia para alcanzar unos tenis colgados en un cable. Supongamos que un niño quiere esos tenis, pero no los alcanza. Entonces el niño toma un palo de escoba y con masking tape une la punta del palo a la punta de un palo de trapeador, así con la parte del escurridor consigue bajar los tenis. Lo anterior implica un proceso manipulativo de diversos objetos o situaciones y si es la primera vez que el niño que se las arregla de esa manera para bajar los tenis del cable, podemos decir que está emitiendo una conducta original, por tanto, una conducta imaginativa. Los autores consideran la biografía reaccional como elemento a tener en cuenta en la interconducta de imaginar. Por ejemplo, la habilidad y la técnica de un artista para crear una obra.

Los autores nos dicen que son respuestas imaginativas todas aquellas en las que el organismo, al no poder ajustarse a la situación, modifica o reconstruye las cosas con las que interactúa. Lo que incluye la acción de mentir, jugar, trabajar, etc. Así, tenemos a René que le llama por teléfono a su amigo Giovanni para preguntarle por qué no asistió a su boda. Este último en realidad olvidó la fecha de la boda, pero inventa una mentira y le dice “no pude ir porque fui a alimentar a tus pichones y de regreso me asaltaron”. Como lo que Giovanni hizo fue modificar la situación a través de una acción original, según los autores, se puede adscribir a su comportamiento interconducta de imaginar.

Intuitivamente diremos que los dos criterios que Kantor y Smith proponen parecen ser insuficientes para hablar de una interconducta imaginativa auténtica. En principio porque en las actividades sociales cotidianas tiene sentido adscribir imaginación a una persona que también ejecuta lo que los interconductistas llaman respuesta de ajuste. Así, alguien que esquiva un charco de agua que está en su camino, es decir, se ajusta a la situación, a la vez está imaginando que el charco es un agujero negro o que el agua es lava y que si lo pisa se quema. Adicionalmente, tiene sentido decir que la persona imagina lo mismo con todos los charcos que encuentra en su camino. La conducta de imaginar no necesariamente, como Kantor y Smith sostienen, tiene que ser original o tiene que presentarse una sola vez. Puesto que, de acuerdo con lo que los usuarios del lenguaje natural entienden por ‘imaginar’, una persona puede imaginar lo mismo muchas veces. Así decimos «he imaginado cientos de veces que vivo de la investigación» y también «siempre que Einstein veía una veladora imaginaba el efecto fotoeléctrico». Sin embargo, para Kantor eso no es imaginar, por el

contrario, lo que él considera como respuesta imaginativa hace mayor sentido con lo que en el lenguaje natural llamamos ‘creatividad’. Es decir, comportarse de manera novedosa y manipular los elementos del medio en una situación ambigua.

Otra de las objeciones que se le pueden hacer a los argumentos kantorianos es que implícitamente se plantea que hay ajustes que por sí mismos dependen estrictamente de las propiedades del objeto. De hecho, el mismo Kantor nos dice que patear una piedra no es una respuesta imaginativa. Pero preguntémosnos ¿acaso siempre que vemos una piedra la pateamos? A veces la pateamos, la brincamos, la aventamos, etc., o ¿siempre que nos aparece lo que normalmente llamamos “piedra”, vemos una piedra? Claro que no, a veces vemos un arma, por ejemplo.

Por otro lado, los autores clasifican jerárquicamente las interacciones imaginativas y su criterio de clasificación es la mucha o poca manipulación de los objetos del medio. Por ejemplo, la imaginación combinativa es la modalidad más básica, puesto que consiste en la mera manipulación de los objetos del medio, Kantor brinda el ejemplo de un niño jugando con bloques. Para Kantor entre menor manipulación de objetos del medio, incluyendo los “productos del habla impresos” (escritos, poemas y demás), se puede predicar un mayor nivel o pureza de la interconducta imaginativa. En este sentido, menciona que los sueños son el mejor ejemplo de esta imaginación pura, ya que quien sueña no manipula los objetos de su entorno:

Los sueños están casi totalmente disociados de las interacciones manipulativas y por tanto, constituyen la forma más libre de conducta creativa. Ya que la persona que duerme está muy lejos del contacto con las cosas, su imaginación le permite las actividades creativas más extrañas (Kantor & Smith, 1975, p. 380).

Por la carga tradicionalista que tiene la palabra ‘soñar’ es arriesgado para los autores no aclarar lo que entienden por dicha palabra. De hecho, da la impresión de que Kantor usa la palabra ‘soñar’ de manera similar al uso que hacen los tradicionalistas. Esto es algo así como tener experiencias mientras se está dormido (Malcolm, 1962), en los sueños se tienen sensaciones y se “perciben” imágenes o sonidos. Ahora bien, si decidimos considerar el sentido en el que los autores nos dan a entender dicha palabra, podemos hacer la siguiente

observación: Kantor y Smith no tienen criterios externos de observabilidad para adscribir interconducta imaginativa a una persona que está soñando. Y sólo se considerará, en el caso de los seres humanos, el relato de la primera persona, es decir, la narración de la persona sobre su sueño. Además, lo que los autores verían de la interconducta imaginativa en los sueños sólo sería a una persona acostada o sentada con los ojos cerrados, y tal vez esa persona no estaría durmiendo. Y de ser así, podemos preguntarles a los autores si la acción de cerrar los ojos y quedarse quieto (que no es lo mismo que dormir) es una respuesta imaginativa. Naturalmente, ellos nos dirían que no es una respuesta de ese tipo, puesto que en ese caso la interacción no es original y tampoco el organismo transforma las condiciones de una situación.

Otra inconformidad que se tiene con la aproximación kantoriana de imaginación es que da la impresión de que todas las formas de comportamiento que no son de naturaleza biológica parecen cumplir con las características de la interconducta imaginativa. Como es el caso de las interacciones perceptuales, a veces ocurre que se confunde una fruta de cera con una fruta verdadera. Por ejemplo, lo que se percibe es una manzana, pero en realidad es una réplica, y eso también podría ser considerado como una interacción imaginativa.

Una observación general que se puede hacer sobre el texto de Kantor y Smith es que relacionan la interconducta imaginativa con algunas palabras del lenguaje ordinario cuya definición no nos brindan. Por ejemplo, la genialidad y la imaginación, el coraje, la inteligencia, el entusiasmo, por mencionar algunas. Lo que a primera vista es una amalgama entre lenguaje ordinario y técnico. Y en este punto nosotros ya sabemos los problemas que puede acarrear emplear los conceptos de manera descontextualizada. Dicho brevemente, las palabras del lenguaje natural no son parte de la misma categoría lógica de las palabras del lenguaje técnico del interconductismo; mezclarlas puede confundirnos y mermar nuestras investigaciones. No obstante, ciertamente este libro de Kantor y Smith no es un libro meramente técnico, sino más bien de divulgación de la psicología interconductual. Y quizá es por ello que los autores optaron por emplear palabras del lenguaje natural, Kantor bien sabía que era problemático para los investigadores no tener terminología propia del campo de conocimiento.

La labor de Kantor en el desarrollo de las nuevas concepciones de lo psicológico es indispensable como fundamentos del interconductismo. Sin embargo, basarse o recuperar por completo sus planteamientos sobre la interconducta de imaginar, en principio nos haría ignorar los planteamientos integrativos de la teoría de campo que desarrollaron posteriormente Ribes y López (1985) y Carpio (2005). Pero la razón primordial por la que no recuperaremos en su totalidad este desarrollo teórico es porque, como intentamos hacer ver, los criterios que proponen de identificación de la interconducta imaginativa son ambiguos.

3.2.2. Emilio Ribes: la imaginación: “fábrica” de percepciones internalizadas.

Un fenómeno que poco a poco se ha ido dando en la época actual es lo que podríamos llamar ‘la filosofía del lenguaje al servicio de los psicólogos’. Los psicólogos interconductistas desde un principio se sintieron inconformes con los conceptos empleados en las teorías de la psicología estándar, por lo que se vieron en la necesidad de elaborar conceptos propios para su campo de estudio, para ello han tenido que esclarecer de una u otra manera el uso original de los conceptos psicológicos. Kantor inició con esta idea, pero recientemente el *modus operandi* de los interconductistas al tratar los conceptos psicológicos se ha radicalizado. Esto último es en gran medida una consecuencia de la influencia de las obras de Ryle, Wittgenstein, entre otros. Sus argumentos, en el contexto de la psicología, apuntan *grosso modo* a la idea de que la filosofía de la mente y la psicología están plagadas de confusiones conceptuales, así que lo que hay que hacer es reivindicar el lenguaje técnico psicológico. La concepción tradicional, ya lo sabemos, tiene su mayor representación en la teoría pictórica del *Tractatus* que plantea que las proposiciones son “retratos” de la realidad. Esta concepción del lenguaje limitada y pobre fue echada por tierra por el mismo autor del *Tractatus* (Tomasini, 2019). En el ámbito de la psicología hay varios psicólogos que empezaron a valerse de los aparatos conceptuales de los filósofos del lenguaje para esclarecer varios conceptos psicológicos. Al hacer esto comenzaron a intentar no elaborar enredos conceptuales en sus teorizaciones. Y esto es muy importante porque les permitió incorporar nuevas maneras de abordar los conceptos psicológicos y de reorganizar sus presuposiciones

y teorías. En este sentido, estas nuevas investigaciones representan toda una reivindicación o revolución, si se prefiere, de la psicología.

Uno de los impulsores y, sobre todo, difusores más representativos de esta psicología es el filósofo y psicólogo interconductista Emilio Ribes, cuyo desarrollo teórico ha estado tremendamente influenciado por algunos filósofos del lenguaje como lo son Ryle y Wittgenstein y de psicólogos como Kantor. Las investigaciones de Ribes promovieron una imagen del interconductismo como una perspectiva casi anti-psicológica. Decimos que Ribes principalmente “promueve” porque, sin pretender desmeritar su trabajo sino, por el contrario, colocándolo en uno de los lugares que le corresponde, pues basta con leer a Kantor y a Wittgenstein para conocer la mayoría de los supuestos ribesianos. A pesar de las críticas y las objeciones que se le pudieran hacer a las teorizaciones de Ribes, lo cierto es que es un enfoque en espíritu sano. Un ejemplo perfecto de esto es su obra *Psicología General* (1990) en la que, en sus palabras, intenta demostrar que los problemas de la psicología, tal como están formulados, son *falsos problemas*. Y que si se busca que la psicología sea puramente científica no sólo basta con refinar la metodología experimental sino, en principio, reconstruir los conceptos de la psicología. Dicha obra es un tremendo esfuerzo por llevar a cabo toda una revolución psicológica. Determinar si este cometido se logró o no es algo que aquí no nos corresponde discutir. En dicha obra Ribes abordó diversos conceptos psicológicos, como lo son: los sueños, la memoria, la imaginación, la percepción, por mencionar algunos. E intentó llevar a cabo lo que él concibe por análisis histórico-conceptual de cada término que trata. Es por eso que es importante conocer lo que el profesor Ribes tiene que decir sobre la imaginación.

Lo primero que Ribes (1990) hace es presentar en términos generales la concepción tradicionalista de la imaginación. Él nos dice que lógica de la existencia de los dos mundos (uno exterior y otro interior) llevó a los teóricos a postular una facultad cuya función es elaborar representaciones visuales, auditivas, gustativas, etc., en ausencia de los objetos percibidos. Esta facultad es la imaginación, así es como comúnmente esta ha sido entendida, nos dice, como una especie de percepción interna; una percepción que para presentarse no depende de nuestras percepciones de los objetos del mundo. Ribes también menciona que la función de la imaginación ha sido entendida como la de dotar de herramientas al

pensamiento. Puesto que imaginar suele entenderse como ver un objeto mental, y se cree que el pensamiento es el que trabaja con dicho objeto mental. Con la intención de refutar los argumentos de la concepción tradicionalista, Ribes cita los argumentos de Ryle con los que argumenta que imaginar no es lo mismo que ver y que mucho menos es un sentir interno, “...ver cosas con el ojo de la mente no implica la existencia de cosas vistas o la ocurrencia de actos de ver” (Ryle, 2005, p. 245). Como ya vimos, Ryle refuta con éxito los argumentos tradicionalistas. Anteriormente ya presentamos sus argumentos, pero lo que aquí a nosotros nos interesa es la teorización de Ribes sobre la imaginación.

Ribes continúa y de manera ultra-simplificada nos presenta un esbozo de lo que Aristóteles entiende por imaginación. Para luego decirnos que lo que el Estagirita concibe por imaginación es lo mismo que lo que Wittgenstein entiende por la noción de *ver como*. Una de nuestras inconformidades sobre su exposición es que Ribes intenta explicar esta noción wittgensteiniana con la siguiente cita de Kantor en la que dice que la imaginación es “comportamiento en que se transforma o de alguna manera se modifica a los objetos y condiciones estimulativas de la actividad” (Kantor, 1926, p. 54). No vamos a detenernos a discutir si la interpretación que Ribes hace de los tres autores es correcta o no. En principio porque lo que él hace es decirnos más o menos lo siguiente: si $A \rightarrow B$ y $B \rightarrow C$, entonces $C = A$. Por lo tanto, A es verdadero. Es decir, “prueba” en círculo; esto se conoce como la falacia circular. Pero la mayor problemática es que Ribes usa el juego de lenguaje de la filosofía aristotélica como equivalente de la filosofía wittgensteiniana, y después usa el lenguaje de la psicología kantoriana para explicar la filosofía wittgensteiniana. Y eso en sí mismo es un enredo conceptual que no está lejos del eclecticismo en psicología. Para Aristóteles “imaginación” no significa lo mismo que para Kantor, además la noción “ver como” de Wittgenstein sólo tiene utilidad práctica para dismantelar problemas filosóficos, no para teorizar o describir la conducta de alguien. El punto es que a través de esta estrategia el interconductista concluye diciendo que imaginar consiste en comportarse como si viéramos o escucháramos algo. Y con este argumento él brinda una perspectiva mucho más sensata que la de los teóricos tradicionales. Para Ribes imaginar no es ver como sentir, sino que imaginar es comportarse *como si* se estuviera en otra circunstancia, *como si* se estuviera viendo algo. Pese a que no está en las referencias del Dr. Ribes, cabe mencionar que, en

esencia, esa es la misma concepción sobre la imaginación que presentó B.f. Skinner (1994) varios años atrás. Por último, Ribes define “imaginar” como “... actuar de cierta manera que no corresponde a las circunstancias que definen los objetos y personas presentes por sí mismos...”. (p. 72) pero, como ya se mencionó en la introducción de estas investigaciones, de acuerdo con esa definición, entonces, imaginar y decir algo falso es lo mismo.

Otro problema que se encuentra con la definición de Ribes es que él nos presenta un punto de vista esencialista, o sea estrictamente morfológico. Porque nos dice que las personas y los objetos por sí mismos definen las circunstancias. Pero, por ejemplo, una botella no define un tipo de ajuste conductual por sí misma. Siguiendo a Ribes, pareciera que a lo que comúnmente llamamos botella es en sí misma y que lo que corresponde hacer con una botella es sujetarla, destaparla y beber el agua que contiene. No obstante, con esa misma botella podemos agredir a una persona, usarla para jugar fútbol, colocarla como pisapapeles sobre hojas que se están moviendo por el viento, etc. Habría que preguntarnos ¿cuál de todos esos ajustes corresponden dadas las propiedades del objeto? La respuesta es: ninguno. En donde alguien ve una botella, alguien más podría ver un gesto de amistad o una figura geométrica. Es decir, su propuesta es incluso contradictoria con el marco interconductual. Es principalmente por este inconveniente que no se recuperará la construcción teórica de Ribes para nuestra propuesta de la interconducta imaginativa.

A pesar de las inconformidades que se puedan tener respecto de algunas posiciones defendidas por Ribes, es innegable que él hace frente a diversos problemas de la psicología tradicional desde la filosofía del lenguaje y el naturalismo interconductual. La psicología de Ribes es, por lo tanto, un elegante dechado que real psicología naturalista.

3.3. Imaginar y Conducta: una propuesta interconductual de imaginar

El curso de la teorización será el siguiente: primero se explicará el razonamiento que se siguió para teorizar sobre la palabra ‘imaginación’. Después, se presentarán los argumentos en torno a la importancia de incluir el concepto de interconducta aparente en la teoría interconductista. Sobre la base de la palabra ‘imaginación’, posteriormente, se

construirá un nuevo concepto técnico correspondiente con la teoría interconductual. Dicho concepto técnico será *interconducta aparente*. Luego, en una cláusula definitoria, se especificarán las características de dicho tipo de interconducta. Más adelante, en un esquema, se ilustrará el *ajuste* de dicha interconducta. Y, por último, se expondrán algunas intuiciones e hipótesis que tienen que ser puestas a prueba experimental.

3.3.1. *Modus operandi.*

Inicialmente se tuvo que elegir entre dos maneras de proceder. Ambas tienen como objetivo evitar mezclar el lenguaje natural con el lenguaje técnico. Ya que lo que no se va a hacer es intentar definir LA imaginación desde el lenguaje natural para después intentar emplear dicha definición en la teoría interconductista. No porque el alcance teórico del interconductismo sea escaso, sino porque la palabra ‘imaginación’ es la misma que se suele usar en el lenguaje natural, y ya sabemos las consecuencias de usar un *juego de lenguaje* en una *forma de vida* no correspondiente. Es decir, traer a la teoría interconductual la palabra ‘imaginación’ sólo sería parcialmente pertinente si consideramos ciertas pautas o criterios con los que la palabra puede tener sentido dentro de la teoría interconductista. Y si eso se lograra, dicha palabra ya no tendría la misma utilidad que tiene en el lenguaje natural. De hecho, ya no sería la misma palabra, hablando en cuestión de su uso, y no lograremos eliminar ciertas connotaciones mentalistas del lenguaje natural y del lenguaje técnico de las psicologías tradicionales. Dicho de otro modo, no tiene ninguna ventaja recuperar directamente la palabra ‘imaginación’. Así que las dos maneras de proceder para poder brindar una definición, al menos coherente con la teoría, son: 1) introducir en la teoría interconductual varias palabras del lenguaje natural a manera de términos técnicos y emplearlos para poder referirnos a los usos que involucran la palabra ‘imaginar’. Por ejemplo, el equivalente de la oración ‘imagino que va a llover’ puede ser ‘estimo que va a llover’ o ‘supongo que va a llover’. Así, nosotros podemos usar de manera técnica la palabra ‘estimar’ y ‘suponer’ para referirnos a lo que en el lenguaje natural son circunstancias de imaginación. Pero esos términos sólo involucran ciertas aplicaciones o usos de la palabra ‘imaginar’, además, como ya sabemos, el uso general de la palabra ‘imaginación’ tiene sus propios rasgos característicos y en ocasiones uno no siempre imagina cuando estima o cuando supone. Pero,

y esto es importante, esa estratagema no evitará que algunos teóricos caigan en el pensamiento filosófico, según el cual todas estas conductas que hemos nombrado tienen en común algo que es LA imaginación. Lo que sería caer en un esencialismo ya bien conocido en esta tesis por sus efectos negativos. Además, pareciera que si incluimos las palabras ‘estimar’ y ‘suponer’ en la teoría interconductista, desde el modelo de campo, refieren funcionalmente a lo mismo. Y si esto no es así, entonces, proceder de tal modo puede hacer considerar que ‘imaginar’ apunta a varios ajustes diferentes entre sí. Lo que significaría que no estaríamos creando una regla cuasi-general que dirija todo el tópico de la imaginación. Y, según nuestro leal entendimiento, esa idea va completamente en contra de lo que implica una decente abstracción científica. Por esas razones se descarta esta opción. Ahora, consideremos la siguiente posibilidad: 2) además de cuestionar la utilidad que la palabra ‘imaginar’ pueda brindarnos en la teoría interconductista, lo que en principio se tiene que hacer es recuperar sólo sus rasgos característicos psicológicos y presentarlos en un lenguaje propio de la teoría interconductual. Es decir, tenemos que aseverar que, para nuestros fines, la palabra ‘imaginación’ en sí misma no nos sirve, puesto que sólo generará complicaciones y confusiones en la teoría interconductista y en las futuras investigaciones. Así que lo que se tiene que hacer es construir un concepto exclusivo para la teoría que nos permita describir, nombrar, analizar, manipular, etc., las interacciones que en el lenguaje natural son descritas con la palabra ‘imaginación’, ‘imaginativo’ y demás. De tal modo que lo que haremos será construir un nuevo concepto sobre la base de la palabra ‘imaginación’, lo que implica posicionarse desde la óptica interconductual y valerse del segmento interconductual. Es decir, por medio de la abstracción científica tenemos que elegir un elemento característico de todo lo que en el lenguaje natural las personas suelen hacer con la palabra ‘imaginación’. Para luego poder interpretarlo de acuerdo con los conceptos propios del modelo de campo: función de estímulo, función de respuesta, medio de contacto, etc., y teorizar con base en esa interacción.

Como hemos revisado a lo largo de esta tesis, los términos del lenguaje natural son, casi por definición, multívocos. La palabra ‘imaginación’ es, pues, un término que corresponde a las categorías del lenguaje natural y, por lo tanto, no tiene sentido utilizarla como si se correspondiera con una categoría del lenguaje técnico interconductual. En parte,

precisamente, por su carácter polisémico. Y, en especial, porque es una palabra que se corresponde con una práctica social completamente diferente de la psicología interconductista. O sea que sirve para hacer otras cosas, a los interconductistas no nos sirve de nada. La palabra ‘imaginar’ en el lenguaje natural se emplea para ofender, para recordar algo, para disculparse, etcétera, etcétera. Como todas esas son situaciones diferentes entre sí en las que se hacen cosas diferentes, sería imposible que una sola definición abarcara todas estas circunstancias. Es por eso que lo que en apartados anteriores se hizo fue identificar algunas similitudes entre diferentes circunstancias de imaginación a través de un análisis Gramatical, las cuales fueron los ejemplos en primera y tercera persona. En esos apartados se pudo identificar en qué situaciones es pertinente emplear dicha palabra y los posibles elementos en común que sus usos refieren. Y de lo que se logró abstraer del lenguaje de la imaginación, los rasgos que recuperamos son los usos de la palabra en los que se alude a posibilidades e imposibilidades lógicas. Por ejemplo, ‘imagina que tienes tres brazos’, ‘imagina que estás feliz’, ‘estoy imaginando que estoy nadando’, ‘puedo imaginar x cosa’, etc. Descartando varios usos de la palabra, como los que refieren arrepentimiento, *eg.*, ‘jamás imaginé que esto pasaría’, o sorpresa, *eg.*, ‘nunca lo hubiera imaginado’, entre muchos otros (*eg.*, sarcasmo, burla, etcétera). Se recuperaron sólo los usos mencionados porque son los usos psicológicos de la palabra. En resumen: para extraer el referente funcional del concepto de imaginar se tuvo que observar cómo se usa esta palabra en el lenguaje natural y la función que cumple en la vida humana. Teniendo en cuenta que al construir sobre esta palabra un nuevo concepto interconductual, necesariamente se tienen que eliminar muchas de las situaciones en las que en la vida cotidiana dicha palabra se aplica con toda normalidad. Por ende, también tenemos que estar de acuerdo en que muchos casos que normalmente no llamamos imaginar, ahora tendrán que ser llamados así desde el interconductismo. Esto nos enfrenta al conflicto de elaborar un uso exclusivo del concepto, pero en eso consiste teorizar sobre conceptos, y es válido siempre y cuando usemos este nuevo concepto exclusivamente dentro de la teoría interconductual y tenga utilidad en la forma de vida de los psicólogos interconductuales.

Es por lo mencionado anteriormente que el nuevo concepto que se crea sobre la base de la palabra ‘imaginar’ es *Interconducta Aparente*. Del cual se dirá tentativamente que

compromete su uso con formas de interacción de naturaleza estrictamente sustitutiva. Dejando fuera lo que los interconductistas entendemos como formas de interacción no sustitutiva a las que, en el lenguaje natural, pareciera que con todo derecho se les ha llamado imaginar. Hacer esto podría tornar injustificadamente arbitraria esta definición; todas las definiciones son arbitrarias, pero tienen una lógica detrás. Por ejemplo, decir que ‘imaginar’ es sólo usar zapatos rojos no es concordante con el uso más generalizado en el lenguaje natural de imaginar, de hecho, eso no sería normal. En cambio, a veces decimos cosas como ‘estoy imaginando que estoy en CU, pero en realidad estoy pasando la cuarentena en mi casa’, por ejemplo. Que parcialmente consiste en comportarse como si una cosa fuera otra. Ya vimos que reaccionar ante una cosa como si esta fuera otra lo hacen todos los organismos que tienen interacciones psicológicas, y que de acuerdo con el contexto dicha conducta implica cosas diferentes. En un caso el sujeto puede estar confundido, alucinando, imaginando o puede estar condicionado. Y de estos casos, sólo los animales no “hacen como si una cosa fuera otra” en un sentido de imaginar. Es por eso que la definición que más adelante se presentará parcialmente deja fuera el comportamiento de los animales infrahumanos en el ámbito de la interconducta aparente.

Ciertamente se puede pensar que hay muchas situaciones en las que con todo derecho en el lenguaje natural adscribimos imaginación a una conducta que los animales infrahumanos ejecutan. Ya que tiene sentido decir que, por ejemplo, un perro imagina *x* cosa, también que un chimpancé imaginó que con una rama alcanzaría su plátano. Lo decimos porque, en algún sentido, se comportan de manera similar a los seres humanos. Pero ¿cómo sabemos cuándo una pulga está imaginando y cuando no? En este caso ya no tiene sentido decirlo. Tampoco tiene sentido decir que una araña imaginó que cobijaba un mosquito, por ejemplo. Es una cuestión de convencionalidad, es una cuestión meramente práctica adscribir imaginación a la conducta de los animales infrahumanos, pero el animal infrahumano no comunica lo que imagina. Y, más importante aún, esto es algo que parcialmente diremos hasta que se demuestre lo contrario, el animal infrahumano no está en condiciones para diferenciar entre una circunstancia de imaginación y cualquier otra. No obstante, en el ámbito científico siempre es importante poner a prueba la teoría desde la experimentación objetiva. Puesto que, si un organismo no humano cumple con el cualificador que se presenta más

adelante, después de la definición, esto es, si se muestra que un animal infrahumano está en condiciones, es decir, es capaz de comunicar de una u otra manera las diferencias entre lo que imagina y lo que no, entonces, podemos decir que dicho organismo, al igual que los animales humanos, se ajusta de manera aparente. Ahora bien, pese a lo que se mencionó, alguien, con toda la razón, puede objetar que no porque no entendamos a los animales quiere decir que estos no se comunican. Eso es parcialmente cierto, pero aún si se comunicaran como nosotros, si usaran el lenguaje escrito o el lenguaje oral, no les entenderíamos y las adscripciones psicológicas que haríamos a sus conductas serían meras interpretaciones.

3.3.2. *La importancia de la imaginación para la Psicología Interconductual.*

La teoría interconductista del desarrollo está elaborada sobre los conceptos de *habilidades y competencias*. Este último concepto es entendido también como una *tendencia comportamental*. Varela y Ribes (2002) identificaron cuatro tipos de tendencias cuyo orden está relacionado con si el comportamiento fue o no *efectivo* y si dicha efectividad o ineffectividad son el resultado de la *variabilidad* o la constancia en el comportamiento. Si colocamos estas dos nociones en una matriz obtendremos cuatro posibilidades lógicas. Es decir, cuatro posibilidades de tendencias comportamentales. Pero, por motivos mencionados en apartados anteriores, en este trabajo no recuperaremos el comportamiento creativo y sólo consideraremos las tres posibilidades restantes: la conducta inteligente, rutinaria y deficiente (Varela y Ribes, 2002). Se sostiene que en estas tres tendencias comportamentales hay un tipo de ajuste específico que no ha sido tratado por los interconductistas y que, por la información que nos desvela, vale la pena estudiar como parte importante del desarrollo psicológico de los organismos. Ya que nos permite explicar cómo es que un organismo se ajusta en condiciones particulares, esto es, en circunstancias imaginativas. Estas son entendidas como condiciones en las que, en una interacción situacional, la respuesta del organismo se emite bajo los criterios de ajuste de una interacción extrasituacional, específicamente de una interacción aparente. Este ajuste se observa en dos de los tres tipos de contingencias (i.e. cerrada y abierta). Dicho ajuste puede permitirnos explicar cómo se da el proceso de adquisición de una *habilidad* determinada, y de cómo se actualiza. Así, podemos decir que un individuo que está aprendiendo a bailar (está adquiriendo la habilidad

de bailar) practica sus pasos con un cable amarrado a un palo de escoba (es una interacción situacional), pero se comporta de acuerdo con los criterios de ajuste de una circunstancia aparente (de una interacción en la que él está bailando con una persona en una fiesta). O sea, para esta persona el objeto de estímulo tiene la función de estímulo ‘palo de escoba’ y, naturalmente, su función de respuesta se corresponde. No obstante, su respuesta es emitida con base en los criterios de ajuste de una interacción en la que baila con una mujer en una fiesta. En esa interacción aparente, el palo de la escoba es una mujer, el cable amarrado al palo es la mano de su pareja de baile, él sabe bailar y está en una pista de baile. Dicho de otro modo, para el individuo psicológicamente el objeto es un palo de escoba, pero imagina que ese objeto es una bella dama.

Cabe recalcar que toda circunstancia imaginativa implica potencias, pero no actualidades, en el siguiente sentido: retomando el ejemplo anterior, decimos del hombre que “imagina” que baila en una fiesta precisamente porque eso no está sucediendo; la situación ‘el hombre está bailando en una fiesta’ no está actualizada, sino que es una potencia, es una interacción aparente. Por eso mencionamos que dicho ajuste puede ser visto como un proceso para llegar a algo; podríamos decir que el ajuste del aprendiz de baile “evoluciona” cuando dicho aprendiz ya está experimentando la situación anteriormente imaginada. Dicho en otras palabras, cuando la persona ya aprendió a bailar, y en este caso ya no hablaremos de interconducta aparente. Ahora, cabe la cuestión de si la persona aprendió y baila con una escoba ¿también está imaginando? Tentativamente diremos, y haciendo uso del lenguaje natural sólo para ilustrar e introducir la idea central, que si la persona “imagina” que baila con, por ejemplo, su amigo mientras baila con su escoba, entonces, también está en una circunstancia imaginativa. Dicho de otro modo: si el individuo baila con un palo de escoba, y emite su respuesta bajo los criterios de ajuste de la interacción aparente ‘estoy bailando con un amigo’, se está intercomportando aparentemente, en este caso. Cabe mencionar que podemos imaginar cosas imposibles de ejecutar, por ejemplo, que se toca el piano con la vista, que se lee un libro sólo con olerlo, etcétera. Por lo que hay una variedad de actividades que nunca podremos experimentar. La explicación sobre la adquisición de habilidades que la interconducta nos desvela, sólo es útil en ciertos casos convencionales.

Es importante aclarar que el término “imaginativo” describe tendencias comportamentales. Siendo un adjetivo calificativo que se aplica a un hacer específico, por ejemplo, los actos imaginativos. En cambio, el término “imaginación” refiere a ocurrencias de eventos, *e.g.*, ‘él tuvo la imaginación para diseñar ese auto’. No obstante, es por la repetición de estas ocurrencias que podemos adscribir tendencias a la conducta de alguien, *eg.*, ‘Mario es imaginativo’. Esto nos permite distinguir entre “imaginación” y “comportamiento imaginativo”. El término ‘imaginación’ se corresponde con la ocurrencia o con la probabilidad de que ocurran actos imaginativos. Los actos son imaginativos cuando cumplen con los requisitos de: a) cuando en una interacción situacional el segmento de respuesta se emite con respecto a los criterios de ajuste que controlan un tipo de interacción extrasituacional, esta es, una interacción aparente; y b) cuando el organismo está en condiciones de describir y/o comunicar la diferencia entre todos los componentes de la interacción situacional y la aparente (*i.e.*, funciones de estímulo, medio de contacto, funciones de respuesta, etc.). Cabe aclarar que el uso psicológico que recuperaremos en nuestro análisis de la palabra ‘imaginación’ alude más o menos a comportarse “como si”, “hacer como si una cosa fuera otra”. Y para evitar cualquier similaridad, y con ello cierta carga mentalista que pueda tener, del concepto que adoptaremos con alguna palabra del lenguaje natural (‘comportamiento imaginativo’, por ejemplo) no hablaremos de interconducta imaginativa, sino de *interconducta aparente*. El término “aparente” es un adjetivo que también se aplica a un tipo de hacer, y alude a lo que tiene aspecto o apariencia de algo que en realidad no es; si hablamos de interconducta aparente, entonces, hablamos de la interconducta que se corresponde con lo aparente; de comportarse con algo que en realidad no es; podríamos decir que ese es un rasgo característico del lenguaje de la imaginación. Al reemplazar “imaginativo” por “aparente”: se evita cualquier carga mentalista que pueda acarrear el primer término, se deja en claro que la nueva orientación conceptual, al formar parte de una práctica social especializada, ya no alude a la imaginación correspondiente con los usuarios del lenguaje natural y nos permite señalar el rasgo característico de esta interconducta; imaginar que una cosa es otra funcionalmente se corresponde con aparentarlo. Cabe mencionar que, a lo largo de estos apartados, se hablará de *interacción aparente* para referirse a la interacción que dicta el criterio de ajuste al que se adhiere el segmento de respuesta de la interacción situacional. Y se empleará *interconducta aparente* para hablar de

la definición que se brinda más adelante. También se hablará de interconducta convencional para referirse a cualquier evento que no se corresponda con la interconducta aparente.

3.3.3. Premisas definitorias.

A continuación, se presentarán una serie de premisas definitorias recuperadas del lenguaje natural acerca de la imaginación. Y se intentará realizar un ejercicio hermenéutico desde la óptica interconductual. Dichas premisas son rasgos psicológicos del lenguaje de la imaginación que se identificaron anteriormente en el análisis Gramatical sobre ‘imaginación’.

- “La persona “sabe” que está imaginando”, es decir, sabe que lo que imagina no es “real”. Se traduce en: el objeto estímulo no adquiere la función de estímulo de lo que el organismo imagina, por ende, tampoco la función de respuesta. No podemos decir simplemente que la función de estímulo es “lo que el organismo imagina o, mejor dicho, sustituye”. O que el organismo sustituyó toda la contingencia imaginada mediante el lenguaje, ahí no habría un “como si”. Dicho de otro modo, no podemos decir que Juanito imagina que un libro es un pisapapeles, cuando en realidad para Juanito psicológicamente ese objeto es un pisapapeles. No tendría sentido. Precisamente la cualidad de la imaginación es que psicológicamente, en una circunstancia imaginativa, la función de estímulo no es lo que se imagina. No es algo que se sustituye mediante el lenguaje y que ahora el objeto estímulo, que antes tenía la función ‘libro’, ahora tiene la función ‘pisapapeles’, por ejemplo. Para decir que Juanito está imaginando que ese objeto estímulo es un pisapapeles, en principio, su objeto estímulo tiene que ser un libro, en este caso, pero puede ser cualquier otra cosa, menos un pisapapeles. La función de respuesta del organismo, de Juanito, se corresponde, naturalmente, con la función de estímulo; esto se da en una interacción situacional (Juanito interactuando con su libro). Pero el segmento de respuesta está bajo los criterios de ajuste de una interacción en la que Juanito tiene que comportarse con un pisapapeles. Entonces, tenemos, por un lado, la interacción situacional (en la

que los objetos de estímulo tienen cualquier función de estímulo, y en la que la función de respuesta está bajo los criterios de ajuste de una interacción aparente) y, por otra parte, está la interacción extrasituacional, esto es, la interacción aparente. De esa manera nos apegamos al modelo de campo y no separamos la función de respuesta de la función de estímulo. Y podemos decir que la función de respuesta del individuo se corresponde con la función de estímulo de la interacción situacional, pero su segmento de respuesta se emite con base en los criterios de ajuste de una interacción aparente. Pero también, ciertamente una interacción no aparente, digamos, puede dictar el criterio de ajuste de una aparente, *e.g.*, cuando se da la orden a un niño ‘imagina que tu lápiz es una pistola’. Es por eso que se dice que el individuo tiene que estar en condiciones de comunicar la diferencia entre la interacción aparente, esto es, la interacción extrasituacional y la interacción situacional.

- “Imaginar es un hacer, como nadar o dibujar” se traduce en: es un tipo de ajuste conductual del organismo.
- “El instrumento por excelencia que posibilita y probabiliza que una persona imagine es el lenguaje de los seres humanos, un animal infrahumano no imagina porque no tiene ese lenguaje y porque no participa en las prácticas sociales de la imaginación”. Se traduce en: las formas de interacción aparente del organismo son sustitutivas.
- “Imaginar consiste en hacer como si un objeto, persona o situación fuera otra” se traduce en: hay una no correspondencia en la interacción psicológica; no es entre la FR y la FE, eso no podría ser, sino que es entre el criterio de ajuste y la interacción.

3.3.4. *La definición.*

La *interconducta aparente* es la interacción entre el organismo y los objetos estímulo en la que el segmento de respuesta está bajo los criterios de ajuste que controlan una interacción aparente.

3.3.5. Cláusula definitoria de la interconducta aparente.

- El cualificador de la *interconducta aparente* es la identificación de que el organismo está en condiciones de describir los componentes que configuran la interacción situacional, los componentes que configuran la interacción aparente, los criterios de ajuste que se satisfacen en una y en otra y la relación entre ambas interacciones. Las personas no siempre están describiendo diferencias. Por esa razón se considera que el organismo tiene que “estar en condiciones de describirlas”, porque eso es describir en potencia y el hecho de describir es hacerlo en acto. Para poder identificar la interconducta aparente de un sujeto, basta con que identifiquemos en él el potencial de describir las diferencias comentadas anteriormente. Lo cual abre una veta de investigación empírica enfocada en determinar las condiciones en las que alguien se ajusta aparentemente. Pensemos en un niño que está imaginando que es un pirata. Nuestro cualificador es la identificación de que él puede describir lo que imagina y lo que realmente sucede. Es decir, tendremos que identificar el hecho de que el niño en realidad no cree que es un pirata, sino que sólo lo está imaginando. Para ello, el sujeto tiene que ser capaz de describir los elementos que componen la interacción real, esto es, la interacción situacional, los elementos que componen la interacción aparente y la relación entre ambas. En otras palabras, el niño que imagina que es un pirata tiene que ser capaz de distinguir entre ambas y, por ejemplo, decir ‘este es un palo, pero yo estoy imaginando que es una espada. Este es un paliacate de mi mamá, pero estoy imaginando que es un paliacate pirata; yo no soy un pirata, yo soy un niño que está jugando’. Si el individuo no está en condiciones de distinguir entre la interacción aparente y la situacional, entonces, no está imaginando, es decir, su interconducta no es aparente. Esta cláusula también nos permite diferenciar entre aquel que, en términos funcionales, imagina y aquél que no. No sería intercomportarse aparentemente si para el niño psicológicamente el objeto estímulo tuviera la función de una espada, y que él fuera un pirata. Por ello es importante tener en consideración la historia interconductual de los organismos. Pareciera que un niño que llora porque hay monstruos bajo su cama se está intercomportando

aparentemente, pero si no es capaz de describir la diferencia entre una interacción y otra, entonces, no se está ajustando aparentemente.

- El individuo que se ajusta de manera aparente no necesariamente tiene que expresar de manera oral las diferencias entre la interacción aparente y la situacional. Pero estas diferencias sí tienen que ser dadas de alguna manera, ya sea implícita o explícitamente. Un mudo puede escribirlas e incluso en las situaciones hipotéticas más extrañas, de alguien que no se pueda mover, se le puede decir ‘parpadea dos veces si crees que esto (un palo de escoba) es igual a esto (una espada)’, por poner un ejemplo burdo.
- La *interconducta aparente* se puede observar en las contingencias cerradas o abiertas. Así, se puede dar la instrucción: imagínate que tu pluma es una serpiente. Y, por ejemplo, también: imagínate tres cosas diferentes con tu pluma.
- La *interconducta aparente* se observa dentro de tres de los cuatro criterios que Varela y Ribes (2002) desarrollaron a partir de la *efectividad* y la *variabilidad* de la tendencia de un comportamiento. Esto es, en las conductas que se denominan: comportamiento inteligente, inefectivo y habitual. Por lo tanto, la *interconducta aparente* puede ser efectiva y variable, efectiva pero invariable e inefectiva e invariable, o sea repetitiva e inefectiva. La *interconducta aparente* puede observarse en la conducta inteligente, inefectiva y habitual.
- Por lo tanto, la I.A., (interconducta aparente) no necesariamente determina la satisfacción de un criterio de ajuste. Si le ordenan a un individuo imaginarse que es un lobo, pero este no aúlla, gruñe, anda en cuatro patas, etc., sino que dice ‘miau’ y ronronea, no está satisfaciendo el criterio de ajuste impuesto. Cabe aclarar que cuando se habla del criterio de ajuste impuesto, por cuestiones meramente prácticas, no se hace referencia al criterio de ajuste aparente, sino al que se relaciona con la efectividad y la variabilidad.
- La *interconducta aparente* sólo es efectiva y variada en el comportamiento inteligente, sólo es efectiva pero no variada en la conducta habitual y no es ni efectiva ni variada en el comportamiento inefectivo.

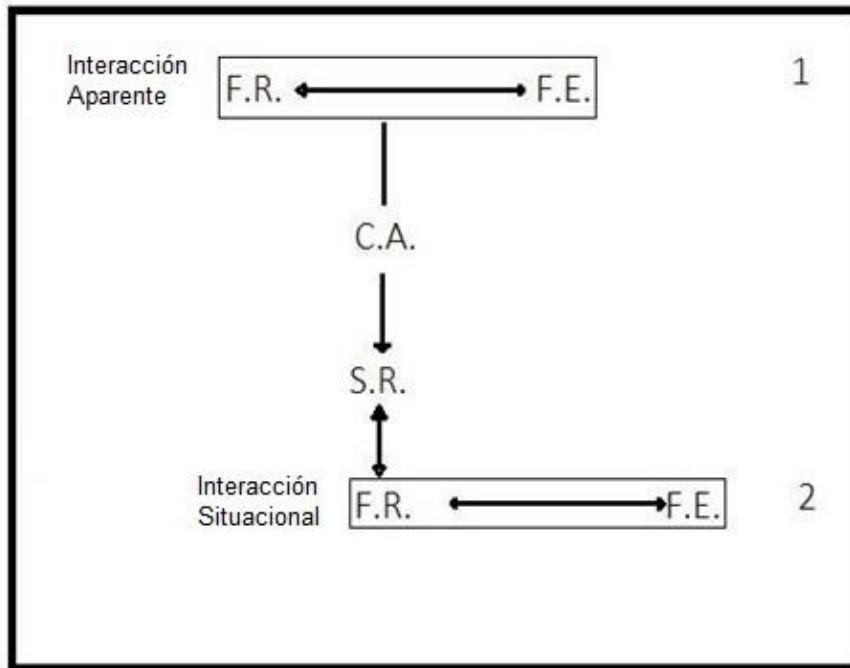
- De tal modo que si se quiere clasificar entre distintos tipos de I.A., estos se pueden identificar a partir de las tendencias comportamentales mencionadas identificadas por Varela y Ribes (2002).
- La I.A., no es necesariamente novedosa. Ya que puede ser parte de los comportamientos ‘inefectivo’ y ‘habitual’.
- Por ende, la I. A., se puede entrenar en los organismos humanos.
- Por consiguiente, la ejecución de la I.A., puede entrenar, desarrollar, actualizar y/o generar nuevas habilidades.
- A pesar de que la *interconducta aparente* se puede observar en cualquier conducta y contingencia mencionadas hasta ahora, la base de todas estas es la historia interconductual y los sistemas reactivos convencionales del organismo.
- La I.A., depende de las mismas condiciones que cualquier otro comportamiento, es decir, de todo lo que involucra el segmento conductual.
- Tentativamente diremos que los criterios de ajuste que se corresponden con la *interconducta aparente* son de congruencia y de coherencia. Hasta que la experimentación científica demuestre lo contrario.
- El comportamiento aparente puede observarse en cualquier ámbito, basta con que el individuo se comporte de manera en la que a su acción un interconductista le pueda adscribir lo aparente. Es por eso que la interconducta aparente hace referencia al comportamiento, no al individuo.

3.3.6. El esquema.

El siguiente esquema es una representación de la *interconducta aparente*:

Figura 1.

Representación esquemática de la interconducta aparente. En el esquema se ilustra que el segmento de respuesta (S.R.) de la función de respuesta (F.R.) de una interacción situacional (2) está bajo el criterio de ajuste (C.A.) que controla una interacción aparente (1).



3.3.7. Hipótesis que tienen que ser puestas a prueba experimental.

- *¿Cómo surge la I.A.?* Una interacción convencional puede generar la I.A. Así, la misma interacción con un perro manso puede generar que una persona lo imagine como un perro agresivo. Cuando no conocemos al autor de un libro que se está leyendo podemos imaginar sus rasgos físicos, la forma de su cara, sus hábitos; puede parecernos una persona apuesta, desagradable, etc. Si se escucha una canción se puede imaginar cómo puede ser el video musical de la canción. Es porque los organismos siempre nos estamos comportando y porque nunca nos comportamos al vacío, es decir, siempre interactuamos con algo, que las interacciones aparentes surgen de las interacciones convencionales.
- *¿Qué condiciones promueven la I.A.?* Principalmente la similitud entre los componentes morfológicos de la interacción situacional con respecto a la interacción aparente. Ya que, verbigracia, es más probable que si le damos un bastón a un jovencito imagine que es un anciano con un bastón, porque en una situación

convencional los ancianos usan bastón. El componente morfológico de la situación ‘me estoy imaginando que soy un anciano’ es similar al componente morfológico de la situación ‘es un anciano’. La respuesta completa a la pregunta principal es: las condiciones que promueven la IA., es similaridad y la disimilaridad entre los componentes morfológicos de los objetos estímulo de una interacción aparente y de una situacional. Hay interacciones situacionales cuyos componentes morfológicos son similares a los de su interacción aparente correspondiente. Es más probable que una persona imagine que es un anciano cuando se le da un palo de escoba (porque se parece a un bastón), que cuando se le da un rollo de papel. Quizá se le dificultaría a la persona imaginar que un rollo de papel es un bastón. Es más probable que cuando una persona interactúa con una espada de juguete se imagine que tiene una espada real y que es un espadachín. En cambio, si a esa persona se le da un perro, es probable que no imagine que el perro es una espada y que él es un espadachín. Pero en el transporte público Alonso vio a una persona de cabello chino y se imaginó que era un brócoli. Ciertamente no hay mucha similitud entre un brócoli y una persona con cabello chino. Podemos decir que Alonso tiene “muchísima imaginación” por el hecho de imaginar algo morfológicamente diferente con lo que interactuó. En efecto, este otro caso se da y puede implicar cierto entrenamiento que más adelante se esbozará. La imposición de criterios de ajuste también promueve la IA.

- *¿Qué condiciones probabilizan una mayor similaridad de la morfología de la respuesta entre la interacción situacional y la aparente?* La respuesta es: el contacto histórico con los componentes morfológicos que pueden corresponder con la interacción aparente. Esto se puede ejemplificar cuando los arquitectos hacen lo que llaman “presentar”, esto es, exponer o colocar una muestra de un material o un elemento a considerar como parte de la construcción. Esto lo hacen con la finalidad de estimar o de “imaginar con mayor exactitud” cómo se verá el material (la loseta, la pintura, la piedra blanca, etc.) o el elemento (el lavabo, la luz, el mueble, etc.). En términos funcionales, lo que ellos hacen es presentar una parte del componente morfológico al que se quieren ajustar aparentemente. Es decir, antes de intercomportarse aparentemente interactúan con el componente morfológico de la

interacción aparente, o incluso se ajustan aparentemente mientras interactúan con el objeto muestra. Lo cual probabiliza que el organismo se intercomporte aparentemente de manera similar que a si en realidad interactuara con la pared forrada completamente del material, por ejemplo. Siguiendo esta lógica, podemos considerar un caso de entrenamiento de una habilidad empleando la interconducta aparente. Supongamos que, por la historia interconductual de Ángel, es poco probable que diga *no* a diversas peticiones que le desagradan. Esto porque no sabe cómo, le da miedo, no quiere que los demás se molesten con él, etc. Lo que se intuye es que, al igual que el arquitecto presentando el componente morfológico de la función aparente, si se le presenta a Ángel el componente morfológico de alguien negándose a atender peticiones, algo así como un modelo, será más probable que Ángel pueda intercomportarse aparentemente y que la morfología de su respuesta sea similar a la de una situación convencional en la que se niega a hacer favores. Y que después de cierto entrenamiento, sin necesidad de intercomportarse aparentemente, diga *no* a diversas peticiones. Cuando alguien asegura cosas como ‘este cuarto quedó justo como lo imaginé’ o ‘hiciste lo que imaginé que harías’, lo que desde esta perspectiva se observa es que la IA fue similar a lo sucedido en la interacción convencional. Es decir, si quiero saber cómo reaccionará un amigo ante una sorpresa, puedo ajustarme aparentemente, y si cuando le di la sorpresa a mi amigo reaccionó similar a mi ajuste, podemos hablar de similaridad mi interconducta aparente. Si un albañil coloca la loseta, pero el piso se ve diferente de cómo lo “imaginó”, podemos decir que el albañil ha tenido poco contacto con los componentes morfológicos de la interacción aparente. Es decir, el albañil ha interactuado poco con ese material. Al respecto podemos hipotetizar que la interconducta aparente puede ser bastante similar a la interacción convencional siempre que haya alguna fuerte relación con la historia interconductual del organismo. Así, un arquitecto puede realizar un ajuste aparente más efectivo al interactuar con su casa como si estuviera pintada de un color que ya había sido usado tiempo atrás. En comparación con interactuar con su casa como si esta estuviera pintada de un color que no se ha puesto antes.

- *Los posibles criterios para evaluar la precisión, digamos, del ajuste aparente respecto a una circunstancia convencional que comparte el mismo criterio de ajuste,*

son los siguientes: a) el organismo tiene la habilidad que le requiere el criterio de ajuste de una interacción aparente y sabe cómo satisfacerlos (e.g., alguien que sabe usar una catana e imagina que una regla es su catana, por lo que sus movimientos son similares a los de alguien que en realidad usa una catana). b) su interacción aparente hace referencia a algo que no puede ser una interacción convencional (e.g., cuando alguien hace como si estuviera volando o como si tuviera un nuevo tipo de percepción). c) cuando los componentes morfológicos de la interacción aparente no son para nada similares con los componentes morfológicos de la interacción situacional (e.g., cuando Alejandro imagina que su sombrero es el mar. Aunque su sombrero no se parezca en nada al mar).

- *Sobre los criterios de ajuste...* Puede darse el caso en que se sepan cuáles son los criterios de ajuste de una interacción convencional, pero no cómo ajustarse. Pongamos el caso de un niño que no sabe cómo andar en bicicleta, pero ha visto como pedalean los demás. Así que se sube a una bicicleta y se ajusta aparentemente, pero como en la interacción real no sabe ajustarse, o sea no tiene la habilidad de andar en bicicleta, va a tener que comportarse aparentemente hasta que esta interacción deje de ser aparente. Es decir, el niño puede imaginar que anda en bicicleta hasta que adquiera la habilidad de andar en bicicleta. Mientras tanto va a tener que intentar pedalear, hacer como si lo lograra, etc. Por otro lado, nadie sabe leer la mente, pero gracias a películas, revistas, libros, etc., se piensa en cómo sería leer la mente. Por ende, para comportarse aparentemente también basta con que se definan los criterios de ajuste de la interacción aparente, y que estos no sean los de la interacción situacional y que, en ciertos casos, no involucren sus funciones estímulo- respuesta la una de la otra. Los criterios de ajuste de la interacción aparente pueden ser de lo más variados y extraños. En algunos casos, el criterio de ajuste relacionado con los conceptos de efectividad y variabilidad se pueden cumplir al satisfacer el de la interacción aparente.
- *¿Cuál es la utilidad de la I.A.?* Cuando, a través de un medio de contacto, se interactuó con estímulos que están en una interacción aparente, posteriormente la interacción aparente será más similar a la interacción convencional. Y, por el contrario, en aquello que no se conoce descansa el potencial para crear lo

inimaginable: si Einstein no hubiera tenido conocimientos básicos de física, esto es, contacto convencional con las teorías, sus interesantes experimentos mentales no hubieran existido. Tentativamente se puede decir que la interconducta aparente es una herramienta sumamente especial para desarrollar el repertorio conductual de los organismos y desarrollar y actualizar sus habilidades. Para los psicólogos interconductistas es útil porque nos permite elaborar explicaciones de diversa índole.

- *¿Cuál es el material de la interconducta aparente?* El material imaginativo, digamos, son los contactos psicológicos a lo largo de la historia interconductual; el repertorio conductual de cada organismo. Tal vez los niños imaginan más tiempo por su carácter social, pero por el carácter psicológico los adultos están en condiciones de comportarse de las maneras más aparentes posibles. Porque han tenido un mayor número de contactos con objetos estímulo, tienen un mayor repertorio conductual; han vivido un sinnúmero de experiencias.
- *¿Qué es lo inimaginable?* Que, en una circunstancia, la interacción aparente y todos sus componentes sean psicológicamente los mismos que los de la interacción situacional. Sumado a esto, las condiciones biológicas del organismo determinan los medios de contacto que este puede tener con un objeto. Pero también la ausencia o carencia de un medio de contacto le impedirá a un organismo entrar en contacto con algunas propiedades morfológicas de ciertos estímulos. En otras palabras, por ejemplo, un ciego de nacimiento no puede imaginar colores porque, en principio, no está en condiciones de describir la diferencia y la relación entre la interacción aparente y la situacional.
- Conocer los factores que promueven la *interconducta aparente* nos permitirá realizar investigaciones empíricas al respecto. Además de poder identificar en mayor medida cuando alguien está en condiciones de describir las diferencias versus cuando no lo está. No obstante, esa es una preocupación metodológica, no teórica.
- *¿Los animales infrahumanos se intercomportan aparentemente?* Si en algún momento se identifica que los animales están en condiciones de describir la diferencia entre una interacción situacional y una aparente, entonces, se puede considerar que los animales también se intercomportan aparentemente. Pero, parcialmente, diremos que carece de sentido adscribir IA a la conducta de un animal infrahumano.

Ciertamente por el momento no se tiene ninguna idea de cómo identificar cómo es que, por ejemplo, una pulga está en condiciones de describir la diferencia entre una interacción situacional y una aparente.

4. Conclusiones

Este proyecto cuenta con tres distintos niveles de análisis y, por ende, de investigación. Los cuales son: a) análisis histórico-conceptual de la imaginación, b) análisis Gramatical del concepto “imaginación” y c) Análisis Funcional de la Conducta de Imaginar. Cabe mencionar que cada análisis está construido sobre la base del anterior y que los niveles de análisis se corresponden con los tres objetivos de estas investigaciones: 1) diferenciar entre la psicología tradicional y la psicología naturalista, 2) elaborar un análisis Gramatical del concepto “imaginación” y 3) presentar una propuesta interconductual de la *interconducta aparente*. Cada tipo de análisis nos permitió lograr un objetivo de esta tesis.

El primer nivel de análisis nos permitió rastrear la aplicación de la palabra ‘imaginación’ en la filosofía griega, i.e. de Platón y de Aristóteles. Después, en la filosofía judeo- cristiana con Santo Tomás de Aquino y, por último, en la filosofía moderna con René Descartes. También con la teoría psicoanalítica, la psicología de la Gestalt, la teoría del procesamiento de información, la psicología skinneriana, la psicología interconductual de Kantor y la propuesta de Ribes. Al identificar las distintas aplicaciones del concepto “imaginación” en cada teoría filosófica y psicológica se hizo una contrastación entre la psicología naturalista y la psicología tradicional. Al identificar que las presuposiciones de ésta última son las mismas que las de la filosofía tradicional. Hubo un punto en el que el análisis histórico-conceptual y el análisis Gramatical se mezclaron, ya que se procuró realizar algunas observaciones que se consideraron pertinentes sobre cada teoría filosófica y psicológica. Estas observaciones, naturalmente, fueron inspiradas por el pensamiento del segundo Wittgenstein, por lo que pretenden ser pequeños ejercicios de esclarecimiento conceptual sobre distintos tópicos. Esto nos permitió, como ya se comentó, identificar las presuposiciones de gramática superficial de las teorías presentadas y a la vez sustentar la clasificación entre la psicología tradicional y la naturalista. Lo anterior también sustentó el argumento a favor de un análisis Gramatical del concepto “imaginación”. Puesto que la

psicología estándar está plagada de confusiones conceptuales. Y mostró parcialmente que, en cambio, las presuposiciones de la psicología naturalista están libres de enredos conceptuales.

Respecto al segundo nivel de análisis elaborado, se quisieran decir unas palabras acerca de la naturaleza de la imaginación y con ello dejar en manifiesto el cumplimiento del segundo objetivo de este proyecto. Examinar el uso de la palabra ‘imaginación’ permitió observar las diversas actividades en las que dicho concepto está ligado. En este análisis Gramatical se observó que algunos de los usos más comunes de la palabra ‘imaginar’ en el lenguaje natural son completamente diferentes e incluso excluyentes con los que emplean los psicólogos tradicionales; mientras que en el lenguaje natural esta palabra implica actividades humanas, es decir, acciones contextualizadas y compartidas. En las teorías psicológicas tradicionales generalmente ‘imaginación’ refiere a una entidad, substancia, proceso, objeto mental, representación, etcétera, o sea, algo más allá de la experiencia del individuo en la que la materia, en este caso el cuerpo, no tiene relación alguna con la imaginación. Según los tradicionalistas, nosotros podemos ver, escuchar, oler, etc., lo que imaginamos, pero el examen crítico sobre el concepto nos mostró que la imaginación no nos informa nada acerca del mundo, ya que alude a posibilidades y no a realidades. Es radicalmente diferente de una sensación o de una percepción, es decir, nosotros no percibimos con alguno de nuestros sentidos aquello que imaginamos.

La palabra ‘imaginación’ no comparte todas las características que lo identifican con el concepto de interconducta aparente, sin embargo, esta nueva orientación conceptual es legítima porque ahora el término nos puede ser útil para *manipular* la realidad, puesto que está articulado en una ciencia. En un caso contrario, el término podría ser usado para *interpretar* la realidad y en ese caso cualquiera podría usarlo para hablar de imágenes mentales acerca de seres místicos, indescritibles, la lectura mental de lo que se imagina una persona, etcétera, etcétera. La integración de este término a la teoría interconductista nos permite acarrear aplicaciones que el concepto ordinario no tiene. Por ejemplo, su medición, su observación objetiva en diversas situaciones, su entrenamiento y demás. En resumen: dicho concepto nos permite realizar investigación científica al respecto. Este concepto ahora está articulado en una práctica que está institucionalizada por una comunidad lingüística; los

psicólogos interconductistas. Para poder teorizar sobre la interconducta aparente fue necesario abstraer elementos en común de algunos usos de ‘imaginación’. Ahora su uso, desde el ámbito científico, nos permitirá realizar una serie de actividades correspondientes con este nuevo término. Huelga decir que eso no significa que a través de esas actividades, experimentos y descubrimientos se obtendrá la naturaleza o “esencia” de la imaginación, eso sería caer en el mismo error que tanto se ha intentado criticar en este trabajo. Es por eso que las funciones que cumple este nuevo concepto de interconducta aparente son completamente distintas a las del concepto natural de imaginación. Es por eso que, para evitar caer en futuras confusiones respecto a lo mencionado, también se ha acuñado el término *Interconducta Aparente*. De igual manera se respondió tentativamente a la pregunta de si los animales imaginan. Demostrando que, desde la filosofía del lenguaje, no tiene sentido adscribir imaginación a un animal, ya que que la adscripción de este criterio psicológico, incluso a una persona, requiere que esta juegue el juego de lenguaje del concepto que se le adscribe. De lo contrario, aunque reaccione igual que otra persona que sí juega este juego de lenguaje, no está imaginando. Además, es necesario que la persona siga la regla de uso de este concepto; el seguir una regla es un hábito y este sólo se da en la comunidad lingüística. Pero es probable que la experimentación científica pueda mostrar lo contrario. No porque refute la filosofía, sino porque la nueva concepción de interconducta aparente acarrea consigo usos que la palabra ‘imaginación’ no tiene.

Se tiene algo que decir respecto al tercer nivel de análisis. El interconductismo ha logrado evadir e incluso atacar las presuposiciones de la psicología tradicional. Y ha desarrollado un modelo del desarrollo psicológico basado en las nociones *habilidades* y *competencias* identificables en diversos niveles funcionales de la conducta (Ribes y López, 1985). Es por ello que, para llevar a cabo el tercer objetivo de manera congruente con el anterior, esta tesis se basó en la perspectiva interconductista. Es decir, fue desde la psicología naturalista que se realizó el análisis funcional de la *interconducta aparente*. Dicho concepto se define como la interacción entre el organismo y objetos estímulo en la que el segmento de respuesta está bajo los criterios de ajuste que controlan una interacción aparente. Se argumentó que la conducta aparente se puede observar en el comportamiento inteligente, rutinario y deficiente, propuesto por Ribes y Varela (2002). La importancia de presentar una

propuesta acerca de la interconducta aparente radica en su capacidad heurística; un nuevo concepto desarrolla nuevos juegos de lenguaje y con ello nuevas formas de vida, es decir, ahora se abren nuevas formas de describir, interpretar, manipular la realidad y de realizar investigación. Además, se sostiene que este nuevo concepto nos brinda explicaciones sobre el proceso de adquisición de una habilidad. Y también nos brinda una explicación funcional de lo que sucede cuando una persona se desliga a través del lenguaje.

REFERENCIAS.

- Aristóteles. (s.f./1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (s.f./1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (s.f./2016). *De la Memoria y el Recuerdo*. California: Createspace Independent Publishing Platform.
- Aquino, T. (s.f./2001). *Suma teológica*. Madrid: BAC.
- (1989). *Biblia* (versión autorizada para América Latina). Ediciones Paulinas.
- Bion, W. (1982). *The Long Weekend*. Abingdon: Fleetwood.
- Carpio, C. (1994). Comportamiento animal y teoría de la conducta. En Hayes, L., Ribes, E. y López, F. (Eds.). *Psicología Interconductual: Contribuciones en honor a J.R. Kantor*. México, EDUG, 45-68.
- Carpio, C. (1999). La creatividad como conducta: Una observación conceptual. En A. Bazán (Ed.). *Aportes Conceptuales y metodológicos en Psicología aplicada*. México, ITSON, 37-54.
- Carpio, C. (2005). *Condiciones de entrenamiento que promueven Comportamiento Creativo: Un Análisis Experimental con estudiantes universitarios*. [Tesis de doctorado]. Universidad Iberoamericana.
- Carpio, C., Canales, C., Morales, G., Arroyo, R., & Silva, H. (2007). Inteligencia, creatividad y desarrollo psicológico [Intelligence, creativity and psychological development]. *Acta Colombiana de Psicología*, 10 (2), 41-50.
- Chomsky, N. (1969). *Lingüística cartesiana*. Madrid: Gredos
- Cornford, F. M. (1941). *The Republic of Plato*, trad., Francis Macdonald Cornford. Oxford, England: Oxford University Press.
- Cooper, L. & Shepard, R. (1973). *Chronometric studies of the rotation of mental images*. In W. G. Chase (Ed.), *Visual information processing*. New York: Academic Press.
- Copleston, F. C. (1993). *A history of philosophy*. New York, N.Y: Image Books.

- Descartes, R. (2010). *El discurso del método*. Madrid: FGS.
- Descartes, R. (1995). *Meditaciones Metafísicas*. Quito: Editorial Ecuador.
- Frege, G. (1972). *Los fundamentos de la aritmética*. Otros estudios filosóficos, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Freud, S. (1991). *Obras completas*, tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992a). *Obras completas*, tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992b). *Obras completas*, tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Galilei, G. (1981). *Consideraciones y demostraciones sobre dos nuevas ciencias*. Madrid: Editora Nacional.
- Hacker, P.M.S. (1996). *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Hayes, L. J., & Fryling, M. J. (2009). Overcoming the pseudo-problem of private events in the analysis of behavior. *Behavior and Philosophy*, 37, 39-57.
- Homero (s.f./2000). *Odisea*, Traducción J. M. Pabón. Madrid: Gredos.
- Kantor, J.R. (1924). *Principles of Psychology*. Chicago: Principia Press.
- Kantor, J.R. (1953). *The Logic of Modern Science*. Chicago: Principia Press.
- Kantor, J.R. (1967). *Psicología interconductual: un ejemplo de construcción científica sistemática*. México: Trillas.
- Kantor, J.R. y Smith, N.W. (1975). *The science of Psychology: An interbehavioral survey*. Chicago: Principia Press.
- Kantor, J.R. y Smith, N.W. (2016). *La ciencia de la psicología: Un estudio interconductual*. Jalisco: Universidad de Guadalajara.
- Klahr, D. (1992). Information-processing approaches to cognitive development. In M. H. Bornstein & M. E. Lamb (Eds.), *Developmental psychology: An advanced textbook*. 3ra. Edición, pp. 273-335. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

- Klatzky, R. (1980). *Human memory: Structures and processes*. 2nd Edition. San Francisco: Freeman.
- Klein, M. (1930). La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del Yo. *En Obras Completas*, 1. Barcelona: Paidós, 1989, 224-237.
- Kerst, S. M., & Howard, J. H. (1977). Mental comparisons for ordered information on abstract and concrete dimensions. *Memory & Cognition*, 5(2), 227-234
- Launay, J. Levine, J. y Maurey, G. (1982.). *El Ensueño Dirigido y el Inconsciente*. Buenos Aires: Paidós
- Morales-Chávez, G., Hernández-Reyes, M., León, A., Cruz-Alcalá, N. Y Carpio, C. (2010). Efectos de entrenar para cumplir los criterios de congruencia en tareas de ajuste lector. *Revista Colombiana de Psicología*, 19, 1, 11-20.
- Naranjo, C. (1989). La focalización en el presente: Técnica, prescripción e ideal. En J. Fagan e I. Shepherd (Comps.) *Teoría y Técnica de la psicoterapia gestáltica*. Argentina: Amorrortu.
- Navon D. (1977). Forest before trees: The precedence of global feature in visual perception. *Cognitive Psychology*, 9, 353-383.
- Perls, F. (1974). *Sueños y existencia*. Chile: Cuatro Vientos.
- Piaget, J. (1991). *Seis estudios de Psicología*. Barcelona: Labor, S. A.
- Posner, M.I. (1978). *Chronometric explorations of mind*. Hillsdale, NJ: Erlbaum
- Polster, E., & Polster, M. (2001). *Gestalt-terapia integrada*. São Paulo: Summus.
- Platón. (s.f./1966). *La República* (Trad. R. Baccou). París: Garnier-Flammarion.
- Plotino. (s.f./1982). *Enéadas I-II* (Trad. J. Igal.). Madrid: Gredos.
- Platón. (s.f./1988). *La República*. Madrid: Gredos.
- Platón. (s.f./2001). *Diálogos*. Porrúa: México.
- Plotino (s.f./1998). *Enéadas V-VI* (Trad. J. Igal.). Madrid: Gredos.

- Ränsch, B. (1996). *Phantasie. Welterkenntnis und Welterschaffung. Zur philosophischen Theorie der Einbildungskraft*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23a ed.).
- Ribes, E. (1984) Obituario: J. R. Kantor 1888-1984. *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, 9, (2), 15-36.
- Ribes, E. (1989). La inteligencia como comportamiento: un análisis conceptual. *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, 15, número monográfico, 51-67.
- Ribes, E. (1990). *Psicología general*. México: Trillas.
- Ribes, E. (1994). ¿Qué significa ser interconductista? *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, 20, 227-239.
- Ribes, E. (1996). Some thoughts on the nature of a theory of behavior development and its applications, en S.W. BIJOU y E. RIBES (coords.), *New directions in behavior development*. Reno, NV: Context Press, pp. 35-46.
- Ribes, E. (1998). La investigación básica concebida como programa científico. En V. Alcaráz y A. Bouzas (Comps.). *Las aportaciones mexicanas a la Psicología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ribes, E. (2000). *Teoría del condicionamiento y lenguaje: un análisis histórico y conceptual*. Madrid: Taurus.
- Ribes, E. (2011). Concepto de competencia: su pertinencia en el desarrollo psicológico y la educación. *Bordón*, 63, 38-43.
- Ribes, E. y López, F. (1985). *Teoría de la conducta: Un análisis de campo y paramétrico*. México: Trillas.
- Russell, B. (1946). *Historia de la filosofía occidental*. Madrid: Espasa Libros.
- Russell, B. (1959). *My Philosophical Development*. London: Allen & Unwin.
- Ryle, G. (2005). *Plato's Progress*. Cambridge University Press.

- Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- Shepard, R. (1978). *The mental image*. *American Psychologist*, 33, 125–137.
- Segal, H. (1991). *Sueño, fantasma y arte*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Skinner, B. F. (1938). *The behavior of organisms*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Skinner, B.F. (1982). *Contingencias de reforzamiento. Un análisis teórico*. México: Trillas
- Skinner, B.F. (1994). *Sobre el conductismo*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Tomasini, A. (1988). *El pensamiento del último Wittgenstein*. México: Editorial Trillas.
- Tomasini, A. (2009). *Ensayos de Filosofía de la Psicología*. 3ra. Edición. México: Editorial Universitaria
- Tomasini, A. (2010). *Lecciones wittgensteinianas*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Tomasini, A. (2014). *Tópicos wittgensteinianos*. Cuauhtémoc: Edere.
- Tomasini, A. (2014). La filosofía de las matemáticas del segundo wittgenstein. *Praxis Filosófica*, (39), 11-40.
- Tomasini, A. (2019). *Wittgenstein: del Tractatus a las Investigaciones*. Rosario: UNR.
- Tomasini, A. (2020). Imaginación: un enfoque praxiológico. *Acta Comportamental*, 28(2), 257-271.
- Turbayne, C. (1974). *El mito de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Varela, J. y Quintana, C. (1995). Comportamiento inteligente y su transferencia. *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, 21(1), 47-66.
- Varela, J. (2008). *Conceptos Básicos del interconductismo*. Universidad de Guadalajara: Científico de la División de Disciplinas.
- Varela, J. y Ribes, E. (2002). Aprendizaje, inteligencia y educación. En E. Ribes *Psicología del Aprendizaje*. México: El manual moderno.

- Verplanck, W. S. (1995). Some reflections on Kantor, Kantorians, and Kantor's career. *The Interbehaviorist*, 23, 6-12.
- Walerich, Alicja. (2015). La imaginación en la tradición metafísico-mística: de Platón a Marsilio Ficino. *Veritas*, (33), 123-142
- Watson, J. B. (1913). *Psychology as the behaviorist views it*. *Psychological Review*, 20(2), 158–177.
- Wolman, B.B. (1984). *Diccionario de ciencias de la conducta*. México: Trillas.
- Wittgenstein, L. (1922/1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1953/1982). *Philosophical Investigations*, 2nd Edition, (Trans. G.E.M., Anscombe). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1960). *The Blue and Brown Books*. Inglaterra: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1985). *Zettel*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wittgenstein, L. (1998). *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Wittgenstein, L. (2007). *Observaciones sobre filosofía de la psicología, vol. II*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Wittgenstein, L. (2008). *Observaciones filosóficas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Wittgenstein, L. (2014). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Gredos.
- Wolf, W. (1953). *Introducción a la Psicología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zinker, J. (2000). *El proceso creativo en la Terapia Gestáltica*. México: Paidós.

