



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales

Maestría en Comunicación

Valor, lenguaje y cultura: *fundamentos de la teoría comunicacional del valor*

Tesis

que para optar por el grado de:

Maestro en Comunicación

Presenta:

Manuel Hernández Borbolla

Tutor: Mtro. Felipe López Veneroni

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Ciudad de México, octubre de 2016.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

*A mi madre y mi hermano,
quienes me enseñaron lo más valioso en esta vida.*

*A todos los que luchan
por aquello que vale la pena.*

Índice

Introducción	5
1. El valor	9
1.1 El problema del valor en la filosofía clásica y moderna	10
1.2 El valor y la economía	15
1.3 Lotze, Brentano y Nietzsche	18
1.4 La axiología: subjetivismo contra objetivismo	25
1.5 Hartman y la escuela latinoamericana	34
1.6 El valor desde la ontología hermenéutica	39
1.7 Definición de valor y características	48
2. El lenguaje vivo	58
2.1 La vida informática	59
2.2 La emoción del cerebro	73
2.3 Símbolo, comunicación y lenguaje	86
2.4 Significados y sistemas de valor	105
2.5 El orden del discurso	110
3. Cultura, mito y realidad	120
3.1 La realidad cultural	123
3.2 La poética de la verdad	131
3.3 El mito como discurso axiomático	141
3.4 El poder de la ficción como ideología	160

4. El oro y la naturaleza:	
dos ejemplos para una hermenéutica del valor	171
4.1 El oro como sinónimo de riqueza	173
4.2 El valor de la naturaleza en la moderna noción de desarrollo	186
Conclusiones	
Más allá del bien y el mal: claves para una sociología de la vida	210
Bibliografía	214

Introducción

Mi inquietud por el problema del valor surgió cuando comencé a escribir sobre medio ambiente como parte de mi trabajo como periodista. En ese tiempo, yo no sabía muy bien qué esperar de los temas ecológicos. Recuerdo que en aquellos años, yo soñaba con escribir sobre política y los grandes temas sociales, y a pesar de que siempre me había sentido atraído por la naturaleza, no sabía muy bien cómo sería escribir sobre temas medioambientales, de los cuales sabía realmente poco. No pasó mucho tiempo para que mi percepción sobre la ecología comenzara a cambiar, conforme fui descubriendo las muchas implicaciones políticas y sociales de temas como el cambio climático y la crisis ambiental, asuntos que de inmediato atraparon toda mi atención y curiosidad. Fue entonces que, escribiendo un reportaje sobre los procesos de producción de energía como eje de las negociaciones internacionales para la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero, el problema del valor apareció de pronto, durante una entrevista con un experto en economía ambiental que trataba de explicarme sobre cómo fijar un valor de mercado a los recursos naturales tenía un efecto directo en la conformación del precio de los energéticos. El argumento del especialista consistía en que los combustibles fósiles seguían siendo más baratos que las energías renovables, debido a que el sistema económico imperante en la primera década del siglo XXI no tomaba en cuenta las implicaciones ambientales de los procesos de producción a la hora de fijar los precios de las mercancías, aún cuando dichas implicaciones tenían un efecto medible en términos económicos. Aquella situación podía ilustrarse con un sencillo ejemplo: ¿cómo valorar el precio de un árbol en medio del bosque? De acuerdo con el enfoque de la economía clásica, dicho árbol sólo podría tener valor de mercado siendo talado y convertido en madera, muebles, papel, o cualquier otro tipo de mercancía. Una perspectiva que desde luego, no toma en cuenta los llamados “servicios ambientales” que genera dicho árbol bajo un escenario de cambio climático, tales como captación de agua y dióxido de carbono, conservación del suelo, la biodiversidad, etcétera. De ahí que en los últimos años, los economistas ambientales han tratado de impulsar conceptos como “huella de carbono” o “mochila ecológica” para replantear la manera en que el sistema económico fija el valor y precio de las cosas en términos de mercado. Aquello me pareció sorprendente, pues de algún modo, evidenciaba que el valor de las cosas estaba determinado por un argumento susceptible de ser transformado en términos de discurso. En aquellos años, yo era también en un ávido lector de Nietzsche, cuya preocupación en torno al problema del valor resulta fundamental para comprender conceptos clave dentro de su filosofía, desde la *voluntad de poder* hasta la noción del *superhombre*. Quizá por ello, la asociación entre la noción de valor en el discurso ambientalista y la filosofía nietzscheana se dio de manera natural dentro de mi cabeza. Al mismo tiempo, me llamaba mucho la atención la manera en que dentro de los debates de la esfera pública en torno a la crisis política y social de nuestro tiempo se hiciera una alusión continua al problema de los valores como una causa de dicha crisis, aún cuando nadie parecía entender bien a qué se referían cuando repetían como autómatas aquella desgastada frase sobre la “pérdida de valores” de las nuevas generaciones frente a la moral

tradicional. Un problema valorativo que estaba presente también en la teoría social de Weber, quien en su libro *Economía y sociedad* explica que el concepto de legitimidad puede darse en función de un acuerdo de valores. Sin embargo, cuando busqué alguna definición sobre qué entendía Weber en torno a la noción de valor, me di cuenta de que no existía tal definición, lo cual representaba un enorme hueco conceptual aún por resolver dentro de la teoría de la acción sobre la cual se sostiene buena parte de la sociología contemporánea.

Luego de tres años escribiendo sobre medio ambiente, me dediqué a escribir sobre política para un periódico. A pesar de lo mucho que me esforzaba por investigar casos de corrupción que desde mi perspectiva representaban información importante en términos de la discusión de los asuntos públicos, rara vez lograba acceder a las primeras planas del diario. Fue entonces que, tratando de entender cómo es que se define la noción de valor en la nota de portada de un periódico, comprendí con mayor claridad que el valor de las cosas está siempre determinado por el discurso. Me vino a la mente un ejemplo burdo, sobre cómo dentro de una sociedad con un sistema de gobierno totalitario una misma nota periodística podría tener un valor radicalmente distinto al que tendría esa misma información dentro de una democracia. De este modo, el discurso del periódico tenía que estar en sintonía con el discurso hegemónico y con los intereses privados de los dueños del medio para que la información pudiera tener algún valor en términos sociales. Y si el valor de las cosas era construido mediante un consenso social, ¿cómo es que se construye dicho consenso? ¿En función de qué? Y conforme avanzaba en mi investigación personal sobre el problema, comenzaron a asaltarme una serie de preguntas nada fáciles de responder. ¿Por qué en lugares como la Ciudad de México la gente parece estar más interesada en usar ropa de marca en lugar de respirar aire limpio? ¿Cuál es el origen del valor del oro por encima de otros metales? ¿Cuál es el proceso de valorización de las obras de arte? ¿Bajo qué criterios se valora el trabajo de un agricultor y el de un banquero? ¿A qué se debe que la especulación sea la causa principal de la volatilidad del valor en el sector financiero? ¿Es posible concebir a la historia como modos de valoración propios de cada época? ¿Bajo qué normas se valora a los funcionarios públicos emanados de los sistemas de representación política? ¿Por qué el valor de ciertos objetos cambia dependiendo el contexto cultural? Esas fueron algunas de las preguntas que trataba de responderme en un inicio y para las cuales, era necesario tener mayor claridad de qué se entendía por el concepto mismo de valor, para luego tratar de explicar las implicaciones de dicha noción dentro de los sistemas sociales en términos del lenguaje y la cultura. Un asunto fundamental para entender cómo es que las sociedades construyen sus propias nociones de sentido en función de valores culturales que se reproducen en el discurso que sostiene a las instituciones. De ahí que conocer la manera en que las sociedades construyen sus nociones de valor, permite identificar significados culturales que orientan la acción social de los individuos. Si valorar es jerarquizar e interpretar el mundo, comprender la manera en que las sociedades asignan valor a las cosas, permitirá identificar relaciones causales de significado capaces de describir el sentido social de determinados grupos humanos. Un fenómeno que no podría concebirse si no es a partir la comunicación y el lenguaje, es decir, a partir del pensamiento simbólico.

Sin embargo, tratar de explicar cómo es que las sociedades construyen sus nociones de valor a partir del discurso, me planteó obstáculos difíciles de sortear, toda vez que para responder cómo es que el discurso lleva implícitas nociones de valor era necesario explicar el proceso mismo de significación, lo cual a su vez implica explicar fenómenos sumamente complejos, como la noción de vida. De ahí que la necesidad de responder una serie de preguntas que iban surgiendo mientras realizaba mi investigación, fueron marcando la pauta para sumergirme en una amplia gama de disciplinas que van desde la filosofía, la antropología o los estudios del lenguaje hasta las ciencias cognitivas, la lógica, la bioquímica y conceptos propios de la física, que lo mismo abarcan la segunda ley de la termodinámica, información, entropía y complejidad, entre otros. Todo esto, con el fin de conseguir las piezas que me permitieran armar un extenso rompecabezas y construir una explicación coherente de cómo y por qué es que atribuimos valor a las cosas.

En este sentido, expondré aquí el resultado de lo que he denominado como la *teoría comunicacional del valor*, con el fin de responder a la pregunta de cómo es que valoramos y construimos nuestras nociones sociales de valor, desde el lenguaje y la cultura, que no son sino expresiones simbólicas de nuestra condición elemental de seres vivos.

La investigación aquí propuesta busca identificar los principales rasgos constitutivos del valor como fenómeno social, desde una perspectiva de la filosofía antropológica y la hermenéutica, con el fin de describir aspectos generales del proceso de valoración presentes en todo grupo cultural. Esto, con la intención de aplicar dicho conocimiento general a casos particulares, lo cual permitiría construir un esbozo sobre una teoría general del valor desde una perspectiva de la comunicación y los estudios del lenguaje.

De este modo, la hipótesis de la cual parte este ensayo es la siguiente: el valor de las cosas se construye a partir del discurso y el lenguaje, al articular un sistema de significaciones que sintetiza la interacción entre los seres vivos y su entorno.

Tomando como referencia el círculo hermenéutico planteado por la fenomenología, en autores como Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer, se abordará el problema del valor a partir de la construcción teórica de tres categorías fundamentales: valor, lenguaje y cultura. Dichas categorías permitirán tejer una argumentación sobre las relaciones de valor inherentes a todo discurso y toda cultura, para lo cual habré de describir el modo en que se relacionan dichas categorías. De este modo, se partirá de construcciones ideales que van de lo general a lo particular para luego completar el círculo hermenéutico yendo de casos particulares a lo general, explicando la manera en que ciertos objetos materiales adquieren valor a partir de la construcción simbólica de ciertos discursos.

El desarrollo de la investigación se planteará en un ensayo dividido en cuatro capítulos: 1) El valor; 2) El lenguaje vivo; 3) Cultura, mito y realidad; y 4) El oro y la naturaleza: dos ejemplos para una hermenéutica del valor.

En el primer apartado, se presenta un estado del arte sobre la discusión filosófica en torno al problema del valor desde la filosofía griega hasta el desarrollo de la axiología y la filosofía analítica, lo cual nos permitirá identificar las cualidades

esenciales que se desprenden de la idea de valor. A partir de la revisión histórica, plantearé una definición propia sobre cómo abordar el fenómeno del valor, entendido como una forma simbólica que expresa relaciones de preferencia en función de la vida, por lo cual, propongo una tipología para conceptualizar la noción de valor como una consecuencia de un proceso de valoración que se construye a partir de: 1) diferencia; 2) relación; 3) juicio; 4) jerarquía; 5) relatividad y 6) vida.

En el segundo capítulo, se ofrecerá una definición de vida para abordar el problema de la emotividad del lenguaje y la construcción de significaciones como base para la construcción del valor, argumento que representa el punto medular del presente ensayo. Partiendo de nociones como vida, percepción y los aportes de la neurociencia, se tratará de describir cómo es que el lenguaje lleva implícitas relaciones de valor emanadas de la interacción que se establece entre los seres vivos y su entorno, toda vez que los sistemas perceptuales de todo ser vivo le permiten diferenciar entre estímulos positivos y negativos cuya manifestación sensorial implica el surgimiento de la noción de información, entendida como una forma de representación que permite transformar la energía del universo en símbolo, proceso cuyo desarrollo genera complejidad.

El tercer apartado explorará la manera en que la articulación de los discursos que dan sentido al sistema moral sobre el que opera toda cultura es un fenómeno que se construye de manera intersubjetiva y que incide directamente en la construcción social de la realidad, tal como ocurre con los mitos fundadores de todo grupo humano. En este sentido, sostengo que los mitos son discursos axiomáticos que permiten darle cohesión a los sistemas de valores que dan sentido y coherencia a la existencia, con el fin de satisfacer las necesidades elementales humanas. Esto permitirá explicar por qué el valor de las cosas se manifiesta en todo relato de realidad y en toda ideología, entendida como una derivación discursiva del mito que es indemostrable en términos estrictamente racionales, situación que permite entender la relatividad de la noción de verdad en los sistemas culturales, misma que debe comprobarse en función de la experiencia de vida del ser en cada caso.

Una vez planteados los fundamentos conceptuales de la teoría comunicacional del valor, aplicaré el modelo teórico desarrollado en los tres primeros capítulos a dos casos de la vida cotidiana para explicar la construcción social del oro como sinónimo de riqueza y el valor de la naturaleza como consecuencia del modelo de desarrollo moderno. De esta forma, tomaré estos dos casos de estudio como ejemplos prácticos de cómo implementar una hermenéutica del valor que nos permita identificar relaciones de preferencia en casos concretos dentro de sistemas culturales específicos.

De este modo, espero que la discusión aquí planteada en torno al problema del valor pueda ayudar a dar ciertas luces sobre problemas concretos en el campo del derecho, la economía, el desarrollo sostenible, la ciencia política, la antropología y el entendimiento de los sistemas sociales en general, toda vez que entender cómo es que las sociedades construyen sus nociones de valor implica comprender los fundamentos sobre los cuales se sostienen las relaciones humanas, lo cual hace necesario una revisión profunda sobre conceptos fundamentales como lenguaje y cultura.

Capítulo I

El valor

"Únicamente el pensamiento vivido tiene valor".

Hermann Hesse

Entender qué es el valor y bajo qué criterios asignamos valor a las cosas, ha sido una preocupación recurrente a lo largo de la historia de las ideas. Los filósofos griegos fueron los primeros en abordar sistemáticamente el problema del valor como un asunto relacionado con el comportamiento moral, base de la ética, ya que la valoración resulta indispensable a la hora de establecer una distinción entre el bien y el mal. Aunque estas valoraciones de lo bueno y lo malo están presentes en los mitos, tradiciones y cosmogonía de todas las culturas, la inquietud de los pensadores griegos por explorar la realidad a partir de la razón dio pie a una nueva perspectiva de abordar el problema, es decir, indagar el problema del valor como un fenómeno propio de la mente. Esta concepción del valor mantendría un bajo perfil durante los siglos siguientes en los que la expansión de las religiones basadas en libros sagrados se extenderían por el mundo imponiendo su propio sistema de valores como forma de control social, situación que hacía sumamente riesgoso cuestionar los valores hegemónicos de su época, como bien comprobó Galileo al afirmar tajante en el siglo XVII que la Tierra giraba alrededor del sol. Y es precisamente con el auge de la modernidad que los viejos valores de la religión empezaron a ser puestos en duda por pensadores que encontraron en las matemáticas y la creación del método científico la manera de construir un nuevo modelo civilizatorio a partir de la racionalidad, lo cual significaba un rechazo tajante de los viejos valores dictados por la tradición religiosa y la creación de los nuevos valores modernos que terminarían modificando las estructuras del pensamiento occidental, situación que generó una serie de cambios profundos en las estructuras sociales de los pueblos colonizados en diversos rincones del planeta durante los siglos posteriores. Sólo en este contexto puede entenderse cómo es que el problema de los valores, que había sido tratado como un asunto de índole moral durante buena parte de la antigüedad, fuera reformulado en términos económicos con las primeras teorías que trataban de explicar el valor de las mercancías en una época donde el comercio se fue posicionando como la principal actividad generadora de riqueza a partir del modelo colonialista que posicionó a Europa como potencia hegemónica desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XX.

Algo similar ocurrió cuando el desarrollo de la ciencia moderna en campos como la sociología, los estudios del lenguaje y las ciencias cognitivas permitieron replantear viejos postulados para articular nuevas explicaciones para entender el funcionamiento de esa compleja red de relaciones que articulan a la vida del ser humano desde diversas perspectivas. Y en todo este proceso, la noción del valor juega un papel central. Tanto, que desde finales del siglo XIX algunos pensadores se han dado a la tarea de construir una ciencia del valor que permita

sistematizar la manera en que los seres humanos y las diversas sociedades construyen sus nociones de valor a partir de un proceso de intercambio simbólico donde el avance de la antropología y sobre todo, los estudios del lenguaje, cobra un papel central a la hora de explicar por qué el valor de las cosas puede variar drásticamente de una cultura a otra. De este modo, se expondrá una breve síntesis de cómo se ha abordado el problema del valor dentro de la filosofía, desde la Grecia clásica hasta la reformulación ontológica del problema del saber, para luego plantear definiciones fundamentales y un método claro que nos permita abordar el problema del valor como un fenómeno propio del lenguaje que cobra vida en los discursos que estructuran a toda cultura.

1.1 El problema del valor en la filosofía clásica y moderna

En *La República*, Platón consideraba que la precisión del pensamiento era la clave para medir el comportamiento moral, al sostener que “la idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas”.¹

De ahí que algunos autores como Hartman vean en Platón a un precursor de la axiología, la ciencia del valor, ya que el filósofo griego fue el primero en proponer una medición sistemática de los valores morales a partir de entidades ideales.² En este sentido, Platón considera que el estudio del Bien es un tema común para las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, y que la manera de medir el Bien es comparar un hecho concreto de la realidad frente al concepto puro del Bien, para luego establecer un grado de semejanza. En otras palabras, la idea del Bien es el punto de referencia a partir del cual se puede realizar cualquier medición de la bondad, por lo cual, “lo bueno es un principio totalmente abstracto de orden”, según sostiene Hartman:

“Consideremos todo el pensamiento en vez de una pequeña sección de él puesto en una biblioteca, como un único y gran depósito u orden de pensamiento. Entonces debe haber un principio para ordenar todo pensamiento, y este principio debe ser capaz de ser dividido en especies y estas últimas en subespecies, etcétera, hasta que lleguemos al ordenamiento de los pensamientos individuales, que deben encontrar su lugar exacto en el orden total. Platón da a este principio el nombre de idea

¹ Platón. *Diálogos IV. La república*. Editorial Gredos. España, 1988, p. 327.

² “Si imaginamos una ciencia de lo bueno, o del valor en general, que haga con respecto a los fenómenos morales lo que las matemáticas hacen con respecto a los naturales, tendremos la visión platónica en nuestra propia época. Así, pues, esta ciencia de una axiología general está prefigurada en la visión platónica”. [Robert S. Hartman. “El origen de la axiometría en *La República* de Platón”, en *Diánoia*, vol. 17, no. 17. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1971, p. 114].

de lo bueno o bondad. Es lo que da su valor a cada cosa al determinar su posición exacta en el orden total”.³

Según la interpretación de Hartman, Platón intuye que para desentrañar el misterio del valor debe abordarse dicho problema de manera sistemática, lo cual implica establecer un criterio de medición a partir del cual establecer un orden jerárquico que otorga valor a las cosas y se manifiesta en términos de lenguaje, a través del nombre.⁴

Al hacer una revisión sobre los planteamientos axiológicos de Platón, Samuel L. Hart sostiene que la teoría platónica de las ideas es una “extraña mezcla de lógica, psicología, ética y metafísica”, toda vez que “Platón concibe las ideas como universales, las cuales destaca como propiedades comunes de símbolos que designan referentes; a través de las ideas proyectamos visiones de lo mejor que podría llegar a ser, como un reflejo de la precariedad y las imperfecciones de la realidad; y como entidades metafísicas o esencias, estos supuestos comprenden la más elevada forma de realidad”.⁵

De este modo, Platón es el primero en abordar el problema de los valores dentro de la filosofía como una forma de medir el comportamiento de las personas a partir de la idea del bien, ya que el valor se construye como tal debido a su capacidad de alcanzar el bien.

Las reflexiones de Platón en torno al problema de la valoración encontraron eco en el pensamiento aristotélico. Aunque Aristóteles nunca desarrolló propiamente un método axiológico, el tema de los valores se encuentra implícito a lo largo de sus escritos sobre moral.⁶ En su *Ética Nicomaquea*, por ejemplo, Aristóteles inicia su exposición señalando que “toda acción y elección, parece que a algún bien es enderezada”, con lo cual sostiene que todos los actos están

³ *Ibídem*, p. 124.

⁴ “Los valores de la cosa se miden exactamente lo mismo que se ordenan exactamente por la intensión del concepto de la cosa que sirve, en una función axiométrica, como la medida de la bondad de la cosa. En esta forma la noción de Bondad es bajada a la tierra; es inherente al nombre de cada cosa. El significado del nombre mide la bondad de la cosa: el nombre de la cosa es al mismo tiempo la norma de su valor”. [*Ibídem*, p. 126].

⁵ Según Hart, el idealismo platónico sería determinante para el desarrollo de la axiología debido a la influencia de la filosofía de Platón en la obra de autores como Urban, Royce, Bradley, Alexander y Whitehead, pero principalmente en Scheler y Hartmann. [Samuel L. Hart. “Axiology- Theory of Values”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 32, num. 1. Universidad de Brown. Estados Unidos, septiembre de 1971, pp. 29-41].

⁶ “A pesar de que ni Platón ni Aristóteles se plantearon jamás explícitamente la pregunta: ¿Qué es el valor?, ambos se ocupan implícita y explícitamente, a través de todos sus escritos, de los diferentes problemas de la valoración. En consecuencia, lo que el filósofo moderno llamaría “teoría del valor” se encuentra enterrado en los escritos de estos dos pensadores (...) Por ello, a fin de obtener pruebas mediante las cuales se pueda reconstruir la “teoría del valor” de Platón o de Aristóteles, el intérprete se ve obligado a escudriñar casi todo el cuerpo de sus escritos existentes. Puede usar de modo legítimo cualquier pasaje que comprenda expresamente juicios de valor, lo mismo que aquellos que, por implicación, sugieren criterios de valor presupuestos”. [Robert S. Hartman. “Comentarios”, en *Diánoia*, vol. 14, no. 14. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1968, p. 236].

dirigidos a la obtención del bien.⁷ De este modo, Aristóteles entiende lo “bueno” y lo “apetecible” como sinónimos, toda vez que “el objeto del apetito” aparece como sinónimo de “lo bueno”.⁸

A lo largo de su obra, Aristóteles también reflexiona sobre la noción de *virtud*, entendida como un valor moral utilizado para alcanzar el bien supremo: la felicidad.⁹ La virtud (*areté*, ἀρετή) será entonces el instrumento a través del cual podrán operar los valores, lo cual permite regular el comportamiento moral de los seres humanos mediante la razón y la sanción de la propia conducta. De ahí que Hartman, basado en el trabajo *Aristotle and the Problem of Value* de Whitney J. Oates, concluye que para Aristóteles el concepto de valor está ligado a lo que funciona bien o permite alcanzar el bien.¹⁰

En un sentido similar, Grant considera que otro punto elemental para comprender el concepto del buen vivir en el pensamiento aristotélico reside en la distinción entre el hecho y el valor, con lo cual, Aristóteles plantea la posibilidad de que los juicios de valor no necesariamente estén vinculados de manera directa con la experiencia de los hechos concretos que se manifiestan en el mundo.¹¹

La influencia del pensamiento griego en torno a los valores tuvo repercusión varios siglos después en pensadores de la Edad Media como San Agustín,¹² Santo Tomás, así como Spinoza¹³ y Descartes¹⁴, quienes adaptaron varios de los

⁷ Pedro Simón Abril. *La Ética de Aristóteles*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. España, 1918, p. 24.

⁸ Franz Brentano. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Revista de Occidente. España, 1934. Edición en línea, p. 223.

⁹ *Ibidem*, p. 246.

¹⁰ “En el primer libro de *La república* y en el *Filebo*, Platón tradujo esta concepción lógica y nominalista del valor a una concepción teleológica o funcional: era bueno todo lo que funcionaba bien. Éste es, precisamente, el concepto del valor de Aristóteles. Para él, el buen tocador de lira es el tocador de lira: la función de una cosa de cierta clase y de una cosa que es buena en su clase son genéricamente lo mismo. Así, Aristóteles, al igual que Platón, traduce el nombre a función y la lógica a teleología, y llega a la solución platónica del *Filebo*: bueno es aquello por amor de lo cual todo ha sido creado y hacia lo cual aspira. Aquello hacia lo cual aspira una cosa es su excelencia o virtud (*areté*, cf, República 352)”. [*Ibidem*].

¹¹ Stephen Grant. “A Defence of Aristotle on the Good Life”, en *Richmond Journal of Philosophy* 16, Invierno. Gran Bretaña, 2007.

¹² Ángel Damián Román Ortiz. *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Scheler*. Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia. España, 2011. / Antonio Gómez Robledo. “La ética de San Agustín” en *Diánoia*, vol. 1, no. 1. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1955, p. 245.

¹³ Al respecto refiere Rodríguez Camarero: “En la Parte III de su *Ethica*, Spinoza explicará la génesis de las pasiones primigenias a partir de su concepción del *conatus*, el cual será equiparado, en muy diversas ocasiones al «apetito» (deseo no consciente) y al deseo, o lo que es lo mismo a la esencia misma de los seres humanos”. [Luis Rodríguez Camarero. “El valor y la génesis de las pasiones humanas en el último Descartes y en Spinoza”, en *Cauriensia*, vol. VII. Universidad de Extremadura. España, 2012, pp. 259-270].

¹⁴ Rubiel Ramírez Restrepo. *El pensamiento moral en Descartes*. Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Colombia, 2008.

planteamientos de la filosofía griega en sus propias teorías sobre la moral. Pero es con el desarrollo de la modernidad que el problema del valor adquiere una nueva dimensión, tal como refiere Bayer en su libro *Valeur et Réalité, en L'homme et son prochain*, en el cual sostiene que es precisamente en la ruptura que se da entre el pensamiento antiguo y la modernidad, que el problema de los valores comienza a ser discutido con mayor fuerza en el terreno filosófico.¹⁵

Lo valores también figuran implícitamente en el pensamiento de Leibniz, quien en su obra *Nuevo sistema de la naturaleza y comunicación de las sustancias*, plantea la existencia de “formas sustanciales”, que funcionarían como entidades indivisibles para abordar problemas propios de las ciencias del espíritu, y en las cuales, las nociones de sentimiento y apetito juegan un papel central para comprender los misterios del alma humana.

La inquietud sobre el problema de los valores también fue abordada sutilmente por los principales representantes del empirismo filosófico británico, ya que mientras Locke buscaba medir la moral mediante una sistematización lógica de los valores, similar a la planteada por Platón,¹⁶ el subjetivismo moral de Hume retomó algunos postulados del pensamiento aristotélico para sostener que existe una naturaleza humana que es fuente de las valoraciones morales, toda vez que los seres humanos poseen determinadas pasiones que nos hacen querer algunas cosas y rechazar otras.¹⁷ Y estas pulsiones emotivas son las que gobiernan a la razón, toda vez que “la razón es y sólo puede ser esclava de las pasiones y no

¹⁵ Citando el trabajo de Bayer, nos dice Dujovne: “Distintos puntos de vista se han enunciado sobre el «nacimiento» del problema de los valores y la axiología. Raymond Bayer, en un estudio sobre «valor y realidad», sostiene que hasta el Renacimiento, y aún hasta Descartes, «ser y bien coinciden: el bien es la perfección del ser, y el mal es, en esencia, una participación en el no-ser». «Hay un *Cosmos* jerarquizado y sólido en el cual los valores tienen garantía plena». Así aconteció hasta «la revolución cartesiana y la entrada de la nueva física». «En ese momento «la realidad se torna homogénea e intercambiable», y las cosas indiferentes al movimiento y el reposo, lo son también a los valores”. [León Dujovne. *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Editorial Paidós. Argentina, 1959, p. 17]. En este sentido, agrega Dujovne: “La circunstancia apuntada explica, según Bayer, el hecho de que «la filosofía de los valores, nacida en la mitad del siglo XIX, se caracterice por la búsqueda de su autonomía». «Es menester dar su objetividad propia y auténtica validez a la esfera de los valores». De ahí surge una teoría original y específica del valor. «El valor sólo se afirma oponiéndose a la realidad»”. [Ibidem, p. 18].

¹⁶ “Son las definiciones las que «pueden hacer que los discursos morales sean claros» y es tal claridad por definición del discurso moral —cuyo orden es parte del orden del universo— la que «bastaría para situar a la moral entre las ciencias capaces de demostración. Y, a este respecto, no dudo que se podrán deducir, partiendo de proposiciones de suyo evidentes, las verdaderas medidas del bien y del mal», de manera que la «moral sea susceptible de demostración al igual que las matemáticas”, afirma Hartman al hacer una revisión de John Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. [Robert S. Hartman. “El origen de la axiometría en *La República* de Platón”, en *Diánoia*, vol. 17, no. 17. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1971, p. 106].

¹⁷ “La naturaleza humana constituye así para Hume el factor objetivante de la ética, impidiendo que el centrar la moralidad en el sujeto que valora derive en un relativismo axiológico (...) Estos serían, de acuerdo a Hume, los criterios de moralidad: el que una cualidad humana (generosidad, laboriosidad, etcétera) sea inmediatamente agradable a uno mismo o a los demás, o bien útil a uno mismo o a los demás.” [Nicolás Zavadivker. *El subjetivismo axiológico de David Hume*. CONICET-Universidad Nacional de Tucumán. Argentina, 2006, p. 9].

puede pretender tener otro oficio más que servir las y obedecerlas”, a decir de Hume.¹⁸

Para Kant, el valor refiere a la moralidad misma, entendido como legalidad en el sentido de una ‘ley moral’, concibiendo al valor como un ideal de la razón práctica.¹⁹ A lo largo de su obra, pero más específicamente en su *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*, concibe al valor como aquello que se realiza por un deber moral de hacer el bien, es decir, “cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces, y sólo entonces, posee esta acción su verdadero valor moral”, y por lo cual, “precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber”.²⁰ En este sentido, Kant establece una diferencia entre *valor relativo* (condicionado por el fin) y *valor absoluto* (el fin moral en sí mismo), fundamento mismo del imperativo categórico a través del cual se establece así una jerarquía de valor como una consecuencia de lo moral, elemento clave que rige a la ética kantiana.²¹ Al respecto señala Bilbeny:

“El valor moral tiene su raíz en la moralidad misma, en tanto que la identifiquemos con la «ley moral», o, mejor, con una «autoley», por así decir. Ello significa nada menos que para Kant, como para otros después de él, el valor no es previo a la moralidad, sino posterior a ella. Descartada cualquier otra fuente de posibilidad, por ejemplo, la idea de la existencia de Dios, —la moralidad es para Kant el único hecho posibilitante del valor— aunque siempre, desde luego, como hecho de razón”.²²

De este modo, la noción de valor en Kant, entendida como un asunto de legalidad moral, tendría diversas repercusiones en el campo del derecho²³ y la deontología, es decir, el estudio sobre los fundamentos del deber y las normas morales.

¹⁸ David Hume. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Libros en la red-Servicio de Publicaciones de la Diputación de Albacete. España, 2001, p. 303.

¹⁹ Norbert Bilbeny. “¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant?” en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, num. 9. Universidad Complutense de Madrid. España, 1992, pp. 181-186.

²⁰ Immanuel Kant. *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*. Edición de Pedro M. Rosario Barbosa. España, 1921, p. 12.

²¹ “Discutir sobre la realidad o la idealidad de los valores es desde un punto de vista kantiano someterse a una discusión saldada de antemano. El valor no es algo que se pueda describir, como un hecho o una esencia, pero tampoco es algo que sea puramente subjetivo, como un estado de conciencia o un sentimiento. El valor posee, como idea, una objetividad, pero como idea práctica regulativa posee una objetividad naturalmente racional”. [Norbert Bilbeny. *Op. cit.*, p. 186].

²² *Ibíd.*, p. 184.

²³ Pedro Ojeda Paullada. “Valores éticos y derecho económico”, en Sergio García Ramírez. *Los valores en el derecho mexicano. Una aproximación*. Fondo de Cultura Económica. México, 1994, pp. 307-322.

1.2 El valor y la economía

Fue hasta el eventual desarrollo de la teoría económica clásica que la noción de valor daría un giro a la perspectiva moralista para convertirse en un tema crucial para explicar la generación de riqueza. Adam Smith fue el primero en sugerir que el valor de una mercancía o servicio depende de la cantidad de trabajo incorporado.²⁴ En este sentido, Smith considera que “la palabra valor tiene dos distintas inteligencias, porque a veces significa la utilidad de algún objeto particular y otras aquella aptitud o poder que tiene para cambiarse por otros bienes a voluntad del que posee la cosa. El primero podremos llamarle valor de utilidad y el segundo valor de cambio”, por lo cual, “el trabajo pues es la medida o mesura real del valor permutable de toda mercadería”.²⁵ De este modo, Smith sostiene que “iguales cantidades de trabajo, en todas las épocas y lugares, puede decirse que son de igual valor para el trabajador (...) Por lo tanto, sólo el trabajo que nunca varía en su propio valor, es el único patrón definitivo y real por el cual puede ser estimado y comparado el valor de todas las mercancías en todas las épocas y lugares. En su precio real; el dinero es solamente su precio nominal”.²⁶ Sin embargo, dicha explicación dejaría enormes huecos no sólo en términos económicos, sino en la noción de valor misma, ya que como sostiene Dobb, a Smith no le interesaba “la causa o 'regla' (es decir del principio) del valor sino el patrón de medida en términos del cual pueden ser estimados en forma apropiada los valores de las mercancías y los cambios de las mismas”.²⁷

David Ricardo cuestionaría la confusión de Smith entre valor y precio del trabajo al señalar que “el valor de un artículo, o sea la cantidad de cualquier otro artículo por la cual puede cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción, y no de la mayor o menor compensación que se paga por dicho trabajo”. Además de reconocer la utilidad como un factor determinante en el valor, agrega una nueva variable: la escasez. Al respecto señala que “por poseer utilidad, los bienes obtienen su valor de cambio de dos fuentes: de su escasez y la cantidad de trabajo requerida para obtenerlos”, y agrega que “existen ciertos bienes cuyo valor está determinado solo por su escasez”.²⁸ De este modo, la teoría económica de Ricardo trata de explicar el valor como consecuencia del trabajo, la producción y el mercado.

Marx retoma la teoría del valor-trabajo de Ricardo, al sostener que “la utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso”, y que “los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de esta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez portadores materiales de

²⁴ Antonio Gabriel y Máximo A. Manganelli. *Teoría del valor trabajo: los enfoques de Smith y Ricardo*. Universidad del CEMA. Argentina, 2010.

²⁵ Adam Smith. *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. Oficina de la Viuda é Hijos de Santander. España, 1794, p. 47-49.

²⁶ Maurice Dobb. *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*. Siglo XXI Editores. México, 1978. Tercera edición, p. 63.

²⁷ *Ibíd*em, p. 62.

²⁸ David Ricardo. *Principios de economía política y tributación I. Obras y correspondencia*. Fondo de Cultura Económica. Colombia, 1993. Primera reimpresión, p. 9.

valor de cambio”.²⁹ En este sentido, Marx aclara que “un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su valor? Por la cantidad de «sustancia generadora de valor» —por la cantidad de trabajo— contenida en ese valor de uso”.³⁰

Sin embargo, Marx se distancia del planteamiento de Ricardo al definir el valor de la mercancía en relación con el ‘tiempo de trabajo socialmente necesario’ requerido para producir cualquier valor de uso en una sociedad determinada con relaciones de producción específicas.³¹ Para Harvey, esta diferencia resulta fundamental para entender el planteamiento de Marx a la hora de explicar las relaciones de producción del sistema capitalista, pues a final de cuentas, “en el fondo, de lo que se trata es de quién y cómo se establecen los «valores»”.³²

Marx también aclara que “una cosa puede ser valor de uso y no ser valor. Es éste el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etcétera. Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso, pero no una mercancía”.³³ De este modo, para Marx, el valor de la mercancía se entiende fundamentalmente en términos de mercado, lo cual implica una conjunción del valor de uso y valor de cambio. Una definición a partir de la cual Marx señalaría la “objetividad fantasmagórica” de la mercancía, al señalar que el valor no se determina por el objeto material en sí, sino que se construye en el ámbito de la abstracción, de la representación simbólica del trabajo y las relaciones sociales, de un modo similar a lo que ocurre con el lenguaje:

²⁹ Karl Marx. *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, volumen I. Siglo XXI. México, 2008. Vigésimoctava reimpresión, pp. 44-45.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 47-48.

³¹ “Cualquiera que hubiera leído a Ricardo podía pensar: «Sí, eso es lo que dice Ricardo». Y lo era, aunque con una inserción excepcional; si Ricardo entendía como valor el tiempo de trabajo, Marx habla del «tiempo de trabajo socialmente necesario», con lo que altera, de forma aparentemente inocente, el aparato conceptual de Ricardo. Pero esa inserción nada cándida modifica sustancialmente, como veremos, todo el planteamiento. Nos vemos inmediatamente obligados a preguntar: ¿que es «socialmente necesario»?; y ¿como se establece, y por quién? Marx no da respuestas inmediatas a estas preguntas, cuya enjundia se prolonga a lo largo de todo *El Capital*”. [David Harvey. *Guía de El Capital de Marx. Libro Primero*. Ediciones Akal. España, 2014, p. 28].

³² “A todos nos gusta pensar, por supuesto, que tenemos nuestros propios «valores», y cada campaña electoral en Estados Unidos conlleva una interminable discusión sobre los «valores» de los candidatos. Pero Marx argumenta en cambio que existe cierto tipo de medida del valor que viene determinada por un proceso que no entendemos y que quizá no hemos elegido conscientemente, y que hay que desentrañar la manera en que esos valores se nos imponen. Si alguien quiere entender quién es y dónde está situado en este torbellino de valores revueltos, tendrá primero que entender cómo se crean y producen los valores de las mercancías y con que consecuencias sociales, medioambientales, políticas, etcétera. Si alguien cree que puede resolver una seria cuestión medioambiental como el calentamiento global sin afrontar siquiera la cuestión de quién y cómo se determina la estructura básica de valores de nuestra sociedad, se está engañando a sí mismo. Por eso Marx insiste en que debemos entender qué es el valor de las mercancías y cuáles son las necesidades sociales que lo determinan”. [Ibíd., pp. 28-29]

³³ Karl Marx. *Op. cit.*, p. 50.

“El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, convierte a todos los productos del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje”.³⁴

De ahí que autores como Harvey consideren que para Marx, “el valor es inmaterial pero objetivo”, ya que, “el valor es una relación social, y las relaciones sociales no se pueden ver, tocar o sentir directamente; sin embargo, tienen una presencia objetiva”. Por ello, —apunta Harvey— “Marx propone la siguiente idea: los valores, por ser inmateriales, no pueden existir sin un medio de representación. Es por tanto el establecimiento del sistema monetario, el surgimiento de la forma-dinero como medio de expresión tangible, lo que convierte al valor (como tiempo de trabajo socialmente necesario) en regulador de las relaciones de intercambio”.³⁵

A partir de dicha noción de valor como una serie de relaciones sociales vinculadas al intercambio de mercancías, Marx desarrollará su planteamiento sobre cómo es que la acumulación de los medios de producción y la explotación laboral son las bases para explicar el proceso de acumulación de riqueza dentro del capitalismo, lo cual se explica a partir de la lucha de clases, noción utilizada por el materialismo histórico para vincular el funcionamiento del sistema económico con el dominio de la burguesía sobre la clase obrera.

La teoría del valor enarbolada por Marx sirvió de inspiración para múltiples interpretaciones en torno al problema del valor desde diferentes perspectivas, tal como ocurre con la teoría de las necesidades propuesta por Agnes Heller.³⁶ En un sentido similar, Dussel sostiene que para Marx, el valor surge de la vida, de una necesidad que se objetiva y se transforma en valor de uso y valor de cambio,³⁷ una idea que parece sugerir que el valor de la mercancía se construye a partir de la experiencia que fundamenta a la vida misma. Sin embargo, la teoría marxista del valor tampoco está exenta de críticas. Para Bolívar Echeverría, la teoría marxista del valor plantea una contradicción entre el proceso “natural” de la mercancía y el valor de la misma, condicionada por los medios de reproducción social determinados por la historicidad, las relaciones de poder y la cultura.³⁸ Desde esta perspectiva, la teoría del valor enunciada por Marx

³⁴ *Ibíd.*, pp. 90-91.

³⁵ David Harvey. *Op. cit.*, p. 40.

³⁶ Agnes Heller. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Editorial Paidós. España, 1996.

³⁷ “En el manuscrito 44 muestra que el ser humano son necesidades (...) Para Marx lo fundamental es la vida y la muerte. Por eso el trabajo vivo es la categoría fundamental, es la corporalidad viviente, y tiene necesidades (...) Y las necesidades constituyen las cosas como valor de uso, si tienen propiedades, y después el valor es objetivación de vida”. [Enrique Dussel. *La filosofía política actual en América Latina*. Conferencia y debate en la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza, Argentina. 2 de noviembre de 2012].

³⁸ “La forma de valor tiene el sentido del caos o falta de orden propio del juego de la oferta y la demanda, sentido que altera necesariamente la existencia de este objeto en el proceso de reproducción social bajo el modo de reprimir ciertas características cualitativas del mismo o de

margina a la cultura como un factor determinante para entender la articulación de relaciones sociales que estructuran las relaciones de producción propias del capitalismo. Una crítica similar a la realizada por Weber cuando señala que la idea de *valor económico* planteada por Marx no toma en cuenta las representaciones simbólicas que configuran el sentido social sobre el cual se articulan las relaciones económicas.³⁹ Y esta es la razón por la cual, la teoría del valor desarrollada por la economía clásica es incapaz de explicar cómo es que el valor de una misma mercancía puede variar drásticamente de una cultura a otra, ya que el discurso de la economía clásica (y contemporánea) se limita a explicar ciertas relaciones de sentido dentro del contexto capitalista. Esto evidencia las limitaciones de la economía a la hora de tratar de construir una teoría general del valor aplicable en otros campos de la vida social.

De este modo, la discusión del valor en los términos de la economía clásica y el pensamiento marxista plantearían una noción diferente del valor como un problema de economía política, más que moral, lo cual evidencia la complejidad existente en torno a la noción del valor en la historia de las ideas.

1.3 Lotze, Brentano y Nietzsche

Mientras la teoría económica seguía su curso en el estudio del problema del valor, desde la perspectiva filosófica, las ideas de Kant tendrían una notable influencia en el pensamiento de Lotze, considerado por algunos autores como el “fundador de la teoría moderna del valor”,⁴⁰ quien plantea el problema de los valores no como un fenómeno moral o asociado a la generación de riqueza, sino como un fenómeno que abarca la totalidad de la mente, incluyendo el proceso mismo del pensamiento, la experiencia sensorial, los sentimientos y el lenguaje.⁴¹ Lotze establece una diferencia entre los valores y las cosas, por lo cual, los valores no “son”, sino que “valen”,⁴² es decir, que los valores no son cosas en sí, sino una forma de relación entre las cosas. Para Lotze, la valoración se presenta como una consecuencia de la interacción sujeto-objeto, por lo cual, los valores no son puramente objetivos ni subjetivos, sino una combinación de ambos.

exagerar ciertas otras”. [Bolívar Echeverría. *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*. Editorial Itaca. México, 1998, pp. 17-20].

³⁹ Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu Editores. Argentina, 1978, p. 84.

⁴⁰ George N. Pierson. “Lotze’s concept of value”, en *The Journal of Value Inquiry* num. 22. Estados Unidos, 1988, p. 116.

⁴¹ “Tomando en cuenta el valor definitivo de los estímulos sensoriales en relación con el mundo exterior, podemos rastrear el hecho de que cada uno vuelve a aparecer dentro de nosotros en esta forma definida de sensibilidad y no en otra, un significado peculiar quizá para ser sentido que para ser puesto en palabras”. [Hermann Lotze. *Microcosmos. An essay concerning man and his relation to the world*. Vol I. Morrison and Gibb. Escocia, 1885, p. 564].

⁴² Siguiendo a Frondizi, quien agrega: “Tanta era la importancia que asignaba Lotze a los valores que pretendió reducir la lógica, la ética y la metafísica a la axiología”. [Risieri Frondizi. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997. Decimocuarta reimpresión, pp. 18, 50].

Asimismo, considera que los sentimientos son un componente esencial en todo proceso de valoración, mediante las sensaciones de agrado y dolor⁴³ generados a partir de la experiencia sensible, pero esto no significa que puedan reducirse a una mera reacción subjetiva, pues sostiene que existen ciertas estructuras en la mente humana que permiten objetivar el proceso mismo de valoración. De este modo, Lotze entiende la valoración como un proceso subjetivo que condiciona y construye la objetividad del valor. Esto hace que el proceso de valoración sea diferente en cada caso específico, ya que cada persona tiene un modo particular de relacionarse con las cosas a las cuales asigna valor,⁴⁴ aún cuando existe la posibilidad de objetivar dicha interacción a través de la racionalidad del lenguaje.⁴⁵ En otras palabras, los valores son construidos subjetivamente pero no se reducen a la experiencia personal de cada individuo, ya que pueden objetivarse a partir de una noción “estándar y común de valor”, según explica Lotze. De ahí que un juicio sólo puede tener sentido cuando, a partir de una impresión, se hace el balance de una situación tomando en cuenta la suma de consecuencias que plantea la acción o cosa que se valora.⁴⁶ Es decir, que el valor está orientado a fines y propósitos específicos. Lotze también estudió las relaciones de valor dentro de las estructuras del lenguaje, —de un modo similar a lo que años más tarde haría Saussure— al establecer el valor como la consecuencia de la relación sintáctica entre las palabras, fonemas y estructuras gramaticales.⁴⁷

Las ideas de Lotze influyeron en las investigaciones de Brentano sobre la intencionalidad de la conciencia y la experiencia, mismas que serían determinantes no sólo para el posterior desarrollo de la fenomenología, sino también para el desarrollo formal de la axiología.⁴⁸ Brentano considera que existen tres procesos psíquicos fundamentales: 1) las representaciones; 2) los juicios; 3) los fenómenos de amor-odio. Por lo tanto, el problema del valor en Brentano forma parte de un proceso psíquico de la tercera clase, caracterizado por la apetencia y el rechazo:

⁴³ Hermann Lotze. *Op. cit.*, p. 240.

⁴⁴ “Es un hecho que las formas individuales de placer son de diferente clase, que una es de orden superior o subordinado a otra, mientras que cada positivo en sí misma puede llegar a ser negativo en comparación con las otras, y que sólo la satisfacción de conciencia en sí, —es decir, el placer presente en el acuerdo entre algún placer individual y esta legislación suprema— está exenta de tales fluctuaciones de valor”. [Hermann Lotze, *Op. cit.*, p. 696].

⁴⁵ George N. Pierson. *Op. cit.*, pp.117-119.

⁴⁶ Hermann Lotze, *Op. cit.*, p. 242.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 608. Más adelante comentará Lotze: “Las analogías, símiles y las imágenes que en nuestras lenguas desarrolladas todavía emplea la poesía, reemplazan la dicción ahora ineficaz de la vida cotidiana por las expresiones cuyo significado, sin embargo, no desgastado ni raído, nuevamente trae para nosotros el valor de lo que denotan”. [*Ibíd.*, pp. 616-617].

⁴⁸ “Brentano (*Psychologie von Empirischen Standpunkte*, 1874) (*Vom Ursprung der Sittlichen Erkenntnis*, 1889), divide la vida psíquica en ideas, juicios y actitudes de amor y odio. Más tarde dividiría los juicios en afirmación y negación, aceptación y rechazo. De acuerdo con Brentano, existe una analogía entre juicios de verdad y juicios de valor. Esto último sería contingente a la cognición intuitiva o «amor correcto» que toma «lo correcto» de un objeto”. [Samuel L. Hart, *Op. cit.*, p. 30].

“Nos es imposible pensar que una actividad voluntaria exista con independencia de todo sentimiento: el esfuerzo voluntario es una facultad que sólo puede ser determinada a actuar por un dolor o un placer, esto es, por una apreciación del valor relativo de los objetos”.⁴⁹

En este sentido, la teoría de Brentano basada en la representación como forma elemental del pensamiento, aborda el fenómeno de la verdad como un problema análogo al problema del valor, ya que el primero estaría en el plano de lo estrictamente racional mientras el segundo se despliega en el ámbito emocional. Es decir, que para Brentano el valor no es propiamente un juicio, y por lo tanto, no puede clasificarse en relación con la verdad o falsedad de un objeto, sino como consecuencia de un acto de amor-odio:

“Así como la naturaleza general del juicio consiste en que un hecho es admitido o rechazado, así el carácter general de la esfera que nos ocupa ahora consiste también, según el testimonio de la experiencia interna, en cierto admitir o rechazar, aunque no en el mismo sentido, sino en uno análogo. Lo mismo que algo puede ser contenido de un juicio, por cuanto como verdadero sea admisible o como falso rechazable, así también puede ser contenido de un fenómeno de la tercera clase fundamental, por cuanto como bueno pueda ser grato (en el sentido más amplio de la palabra), o como malo, ingrato. Si allí se trataba de la verdad y la falsedad de un objeto, aquí se trata de su valor o no valor”.⁵⁰

De este modo, el pensamiento de Brentano sería determinante para el posterior desarrollo de la axiología, debido a la influencia que su obra ejerció sobre algunos de sus discípulos, quienes fueron los primeros en proponer una teoría formal sobre la subjetividad del valor.⁵¹

Pero es hasta Nietzsche que el problema del valor adquiere una nueva dimensión política vinculada con el discurso moral que se construye al interior de cada cultura. Y en este sentido el problema del valor es el eje que atraviesa toda la filosofía nietzscheana cuya preocupación principal es conseguir una transmutación de los valores impuestos por la tradición, una forma de sometimiento que se manifiesta en el discurso moral propio de cada época, el cual sólo puede ser transformado a partir del poder creador asociado a la voluntad de poder.

Nietzsche comienza a delinear el problema del valor con una crítica al racionalismo defendido por Kant y Hegel, pues considera que “todos los juicios sobre el valor de la vida se han desarrollado ilógicamente y son por tanto

⁴⁹ Franz Brentano. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Revista de Occidente. España, 1935. Edición en línea, p. 123.

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 218-219.

⁵¹ Al respecto señala Ortega y Gasset: “En su discurso *Sobre el origen del conocimiento moral* (1889) da el paso decisivo para fundar lo que, luego de magnífico desarrollo, debido a sus discípulos y discípulos de sus discípulos, se llama hoy «ciencia de los valores»”. [Franz Brentano. *Op. cit.*, p. 12].

injustos”.⁵² Esto, debido a que para el pensamiento de Nietzsche, la racionalidad no es aquello que condiciona la conducta humana, sino las pulsiones elementales propias de todo ser humano, mismas que se manifiestan en la tensión que existe entre la vida y la muerte, la creación y la destrucción, la virtud y el vicio, representadas por Apolo (deidad griega del sol, la poesía y la música) y Dionisio (dios del vino, el placer y los estados alterados de conciencia).⁵³

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche inicia su planteamiento del problema del valor con una crítica a la metafísica occidental, la cual establece un modo determinado de interpretar el mundo mediante la construcción de un discurso que busca apropiarse de la noción de *verdad*. Por ello, cuestiona que en la metafísica, desde Sócrates hasta el siglo XIX, lo bueno no puede surgir de su antítesis, lo cual considera un razonamiento tramposo y arbitrario que persigue fines específicos de ejercer el poder,⁵⁴ lo cual no es sino una manifestación de las pulsiones elementales de todo ser vivo, pues “detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida”.⁵⁵ Con ello, Nietzsche intuye que el problema de la valoración está íntimamente ligado a la vida, lo cual plantea una tensión constante entre instinto y razón.⁵⁶ De este modo, Nietzsche considera que no existe una objetividad del valor, como plantean sus antecesores desde Platón hasta Marx, sino que existen múltiples maneras de valorar, toda vez que “la diversidad de los seres humanos se muestra no sólo en la diversidad de sus tablas de bienes, es decir, en el hecho de que consideren deseables bienes distintos y estén en desacuerdo entre sí también sobre el valor mayor o menor, sobre la jerarquía de los bienes reconocidos por todos”.⁵⁷

Nietzsche también arremete contra el utilitarismo del valor defendido por los representantes de la teoría económica, pues considera una ingenuidad querer medir el valor de las cosas en función del placer y el sufrimiento que estas producen,⁵⁸ aunque por el otro lado, reconoce que la manera de valorar propia de cada persona revela la naturaleza misma de sus necesidades, “la estructura de

⁵² Friedrich Nietzsche. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*. Ediciones Akal. España, 2001, p. 61.

⁵³ Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial. España, 2009.

⁵⁴ “Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de «la verdad». [Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial. España, 2007. Octava reimpresión, p. 23].

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 25.

⁵⁶ “El viejo problema teológico de «creer» y «saber» -o, dicho más claramente, de instinto y razón- es decir, la cuestión de si, en lo que respecta a la apreciación del valor de las cosas, el instinto merece más autoridad que la racionalidad, la cual quiere que se valore y se actúe por unas razones, por un «por qué», o sea por una conveniencia y utilidad, - continúa siendo aquel mismo viejo problema moral que apareció por vez primera en la persona de Sócrates”. [*Ibíd.*, p. 131].

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 134.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 182.

su alma”, donde la comunicabilidad de dichas sensaciones resulta elemental para mantener su supervivencia dentro de un determinado grupo social.⁵⁹

Todo lo anterior permitirá a Nietzsche aterrizar el problema del valor en términos de una voluntad de poder, al establecer dos tipos de moral, de señores y esclavos, que se diferencian entre sí a partir de los diversos modos de valoración con los cuales se establece una determinada jerarquía del mundo y, por ende, una forma específica de ejercer el poder. En este sentido, Nietzsche considera que el derecho señorial sobre el que se fundamenta la dominación sobre el esclavo, “es el de crear valores”, es decir, que el poderoso es aquel que tiene la facultad de determinar lo que es bueno y es malo.⁶⁰ En contraparte, Nietzsche también considera que la transmutación de valores no sólo es un instrumento utilizado para someter al otro, sino que ofrece también una alternativa para la liberación, ya que “la rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores”.⁶¹ De este modo, el camino a la liberación pasa por refundar el orden moral vigente en el mundo a través del acto creativo, que es al mismo tiempo, voluntad de poder. Por ello la importancia de generar ideas propias en lugar de reproducir como autómatas discursos obsoletos, resulta fundamental dentro del pensamiento nietzscheano y su obsesión de acabar con los valores caducos de la tradición para construir así una nueva sistema de creencias capaz de definir la evolución moral del ser humano, idea de la que parte para construir su concepto del *superhombre*.

Pero es realmente en su *Genealogía de la moral* donde Nietzsche plantea explícitamente el problema del valor de manera más acabada, al señalar la necesidad de hacer “una crítica a los valores morales”, para lo cual “se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera

⁵⁹ “Las valoraciones de un hombre delatan algo de la estructura de su alma y nos dicen en qué ve ésta sus condiciones de vida, sus auténticas necesidades. Suponiendo que desde siempre las necesidades hayan aproximado entre sí únicamente a hombres que podían aludir con signos similares a necesidades similares, a vivencias similares, resulta de aquí, en conjunto, que una comunicabilidad fácil de las necesidades, es decir, en su último fondo, el experimentar vivencias sólo ordinarias y vulgares tiene que haber sido la más poderosa de todas las fuerzas que han dominado a los hombres hasta ahora”, afirma Nietzsche. [Ibidem, p. 250-251].

⁶⁰ “Hay una moral de señores y hay una moral de esclavos; me apresuro a añadir que en todas las culturas más altas y más mezcladas aparecen también intentos de mediación entre ambas morales, y que con más frecuencia todavía aparecen la confusión de esas morales y su recíproco malentendido, y hasta a veces una ruda yuxtaposición entre ellas, incluso en el mismo hombre, dentro de una sola alma. Las diferenciaciones morales de los valores han surgido, o bien entre una especie dominante, la cual adquirió consciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada, o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado”. [Ibidem, p. 236].

⁶¹ Friedrich Nietzsche. *Genealogía de la moral*. Grupo Editorial Tomo. México, 2005, p. 36.

deseado”.⁶² De ahí que el eje central del libro busca entender la génesis y el desarrollo de los valores morales:

“¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras ‘bueno’ y ‘malo’?, y ¿qué valor tienen ellas mismas? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? Dentro de mí encontré y osé dar múltiples respuestas a tales preguntas, distinguí tiempos, pueblos, grados jerárquicos de los individuos; especialicé mi problema, las respuestas se convirtieron en nuevas preguntas, investigaciones, suposiciones y verosimilitudes”.⁶³

En este sentido, Nietzsche se pregunta: “¿Qué indicaciones nos proporciona la ciencia del lenguaje, y en especial la investigación etimológica, sobre la historia evolutiva de los conceptos morales?” y considera que el problema del valor debe abordarse desde múltiples perspectivas, incluyendo disciplinas como la fisiología:

“De hecho todas las tablas de bienes, todos los «tú debes» conocidos por la historia o por la investigación etnológica necesitan, sobre todo, la iluminación y la interpretación fisiológica, antes, en todo caso, que la psicológica; todos esperan igualmente una crítica por parte de la ciencia médica. La cuestión: ¿qué vale esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella ‘moral’? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta «¿valioso para qué?» nunca podrá ser analizada con suficiente finura”.⁶⁴

En su análisis sobre los valores como génesis de la moral, Nietzsche sostiene que el valor de las cosas está siempre orientado a fines específicos, pero que estos pueden cambiar dependiendo el contexto y las circunstancias específicas de cada persona, por lo cual, sugiere que identificar el valor implica un problema de interpretación que debe ser resuelto por la filosofía.⁶⁵ Y esto se debe a que los valores permean en todo el terreno del saber, pues no existe ninguna ciencia sin axiomas, es decir, sin presupuestos de valor que no necesitan demostración. De ahí que Nietzsche concluya que toda ciencia y toda filosofía parte necesariamente de la fe que se deposita en dichos axiomas, en dichos valores, toda vez que “no existe, juzgando con rigor, una ciencia «libre de supuestos», el

⁶² *Ibíd.*, p. 13.

⁶³ *Ibíd.*, pp. 8-9.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 63.

⁶⁵ “Algo, por ejemplo, que tuviese evidentemente valor en lo que respecta a la máxima capacidad posible de duración de una raza (o al aumento de sus fuerzas de adaptación a un determinado clima, o a la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte”, por lo que Nietzsche concluye que: “Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores”. [*Ibíd.*, p. 63].

pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralógico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una fe, para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un derecho a existir”.⁶⁶ De este modo, Nietzsche asegura que los valores están íntimamente vinculados con el problema de la verdad. Para ilustrar esta cuestión, considera que en el pensamiento antiguo occidental la verdad era sinónimo de divinidad, y por lo tanto, no podía ponerse en entredicho, pero una vez que la mutación de los valores con la modernidad ha acabado con la idea de Dios como sinónimo de lo verdadero, la verdad misma debe confirmarse a través de la experiencia. Es decir, que la verdad es algo que se valida, algo que se valora, algo que tiene que ponerse en duda y confirmarse continuamente en la experiencia de vida. De ahí que Nietzsche considere el problema de la valoración como una condición propia del ser humano, ya que “fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar —esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto sentido, el pensar”, y pone como ejemplo la manera en que la palabra alemana *mensh* (hombre) expresa la manera en que “el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el «animal tasador en sí»”.⁶⁷ Una idea que confirma en labios de Zaratustra: “A pesar de todas nuestras confusiones y contradicciones, este «yo» nuestro es el que nos revela el ser con mayor sinceridad; este yo que crea, que quiere, que valora, y que en sí mismo es el valor y medida de todas las cosas”.⁶⁸

Y si la valoración juega un papel clave en la conformación del hombre, también en el desarrollo de los pueblos, ya que como bien señala Nietzsche, “cada pueblo tiene su propia tabla de valores, pero en realidad esa tabla no revela otra cosa que la voluntad de poder (...) Si los valores cambian y se transforman es porque también cambian los hombres que las crean”, toda vez que la transmutación de los valores establecidos sólo puede darse a través del acto creativo.⁶⁹ Por ello Zaratustra sostiene que “en el campo del bien y del mal, quien quiera ser un creador ha de ser antes un destructor, un quebrantador de valores”.⁷⁰

Nietzsche sugiere que la moral es un discurso creado y legitimado por los poderosos, utilizado para someter a otros seres humanos a la *verdad* mediante la voluntad de poder. Así, todo discurso requiere de axiomas para poder operar, es decir, de valores, a través de los cuales un sistema de pensamiento puede validarse a sí mismo. En ello reside la importancia que Nietzsche le otorga a la creación de valores morales como una forma de rebelión contra los aparatos de poder que intentan someter al hombre mediante la imposición de las nociones de *bueno* y *malo* que a su vez establecen una idea de *verdad*. A esto se refiere Nietzsche cuando dice que la transvaloración o la inversión de los valores, es al mismo tiempo una manifestación de la voluntad de poder. De ahí que Nietzsche es hasta el día de hoy, el gran filósofo sobre el valor, no tanto por la

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 208.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 85.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Grupo Editorial Tomo. México. 2002, p. 36.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 64-65.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 122.

sistematización de su investigación, sino por la perspectiva multidisciplinaria a partir de la cual aborda el problema del valor como un problema moral que atañe a la filosofía, la biología, el lenguaje, la cultura, el discurso y las relaciones de poder, lo cual permitió abrir nuevas puertas para indagar el problema de la valoración como expresión simbólica de las relaciones humanas.

1.4 La axiología: subjetivismo contra objetivismo

Influidos por las innovaciones en los estudios estructuralistas del lenguaje y la lógica, una nueva corriente de pensadores trataría de utilizar dichas herramientas metodológicas para desarrollar una sistematización de los valores, disciplina que desde entonces adoptaría el nombre de axiología (del griego *ἀξιος* 'valioso' y *λόγος* 'tratado'), la cual pretende erigirse como una "ciencia del valor" capaz de explicar la manera en que se asigna valor a las cosas.

El término axiología fue acuñado por primera vez en la obra de Paul Lapie, *Logique de la volonté (Lógica de la voluntad, 1902)*, término que sería adoptado por Eduard von Hartmann en su obra *Grundriss der Axiologie (Compendio de Axiología, de 1908)*, y por Wilbur M. Urban en *Valuation. Its Nature and Laws (Valoración. Su naturaleza y leyes, de 1909)*.⁷¹ De este modo, diversos pensadores desde finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX han planteado diversos modos de abordar metodológicamente el problema del valor, dividiéndose principalmente en dos corrientes más o menos definidas: el subjetivismo y el objetivismo axiológicos.

Para Frondizi, la diferencia entre el subjetivismo y objetivismo axiológico reside en que, mientras la teoría subjetivista consiste en que los valores son creados a partir del agrado de los seres humanos, la teoría objetivista sostiene que los valores son descubiertos por el ser humano, ya que "el valor reside enteramente en el objeto valioso".⁷²

Dentro del subjetivismo, "por valor debe entenderse la dignidad que nuestros sentimientos atribuyen a un objeto, una actitud o una persona", mientras en el objetivismo, en cambio, "los valores existen de forma objetiva o autónoma, lo que equivale a declarar que los valores no están condicionados por los juicios estimativos de los hombres", según sostiene García Máynez en su revisión a la tesis axiológica de Ortega y Gasset.⁷³

⁷¹ Samuel L. Hart, *Op. cit.* (La misma perspectiva es abordada por Pedro M. S. Alves. "Razón práctica. Reflexiones Husserlianas", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: Fenomenología y política. España, 2011, pp. 11-34).

⁷² Risieri Frondizi. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997. Decimocuarta reimpresión, p. 47.

⁷³ Eduardo García Máynez. *El problema de la objetividad de los valores*. Editorial de El Colegio Nacional. México, 1969, pp. 7-8.

Así, las doctrinas subjetivistas consideran que el valor de las cosas es una construcción del sujeto, mientras que las teorías objetivistas suponen que el valor de las cosas existe independientemente de la percepción y la subjetividad de cada persona, pues el valor es una cualidad ideal que no se crea, sino que se manifiesta en las cosas. Dos posturas que retratan una buena parte de lo que ha sido el debate epistemológico desde la construcción del método científico y la separación entre sujeto-objeto planteada por la filosofía moderna.

Por el lado de los subjetivistas, Alexius Meinong destaca como el primer filósofo que intenta construir una teoría de los valores en su obra *Investigaciones psicológico-éticas para una teoría del valor*, publicada en 1894. Discípulo de Brentano, Meinong considera que el problema de los valores es una cuestión emotiva, ya que el valor es determinado por el nivel de agrado que provocan los objetos valorados por un sujeto.⁷⁴ Es decir, que para Meinong lo valioso será sinónimo de agradable.⁷⁵

La postura de Meinong sería cuestionada por Christian von Ehrenfels, otro discípulo de Brentano, mejor conocido por ser uno de los fundadores de la teoría de la Gestalt. En su libro *Sistema de la teoría de los valores* (1897), Ehrenfels coincide con el planteamiento subjetivista de Meinong pero pone en duda que sean las sensaciones de agrado de las cosas las que otorguen valor, ya que desde su perspectiva esto no explica cómo es que damos valor a entidades abstractas como la libertad, el amor y la justicia. De ahí que Ehrenfels sostenga que es el deseo aquello que genera valor.⁷⁶

Meinong replica que el valor de un objeto no puede depender del deseo, pues no es posible otorgar valor a cosas inexistentes. Ehrenfels acepta la crítica y propone que el valor se produce a partir de la relación que se establece entre sujeto y objeto, y por lo tanto, de los sentimientos de placer y dolor generados a partir de dicha relación⁷⁷. Un planteamiento similar a la postura de Meinong,

⁷⁴ Risieri Frondizi. *Op. cit.*, p. 52.

⁷⁵ “Sostenía Meinong en sus *Investigaciones psicológico-éticas* que es necesario partir de la valoración como hecho psíquico. Cuando examinamos tal hecho psíquico encontramos que pertenece al campo de la vida emotiva, que se trata de un sentimiento. De acuerdo con la teoría de Brentano sobre la facultad de juzgar, como postulación de la existencia o no existencia de un objeto, sostiene Meinong que tal sentimiento es de existencia. De modo que en toda valoración está implícito un juicio que afirma o niega la existencia de un objeto; basado en tal juicio, se produce un estado de placer o de dolor. El valor es, en verdad, un estado subjetivo, de orden sentimental, pero que mantiene una referencia al objeto a través del juicio existencial. Escribe Meinong que «un objeto tiene valor en tanto posee la capacidad de suministrar una base efectiva a un sentimiento de valor». [Ibídem, p. 54].

⁷⁶ “Ehrenfels advierte muy pronto que la tesis de Meinong tiene un gran defecto. Si una cosa es valiosa cuando es capaz de producir en nosotros un sentimiento de agrado, serán valiosas tan sólo las cosas existentes. En verdad, valoramos también lo que no existe: la justicia perfecta, el bien moral jamás realizado. Por esta razón no cree Ehrenfels que el fundamento de los valores pueda encontrarse en el sentimiento de placer o agrado, sino hay que buscarlo en el apetito, en el deseo. Son valiosas las cosas que deseamos o apetecemos y porque las deseamos o apetecemos”. [Ibídem, *Op. cit.*, p. 54-55].

⁷⁷ Ibídem.

quien paradójicamente, abandonará su postura subjetivista en obras posteriores, tal como sucede con su *Teoría de los objetos*.⁷⁸

Otro planteamiento dentro de la visión subjetivista es el de Robert Barton Perry, quien en su *General Theory of Value* (1926) señala que aquello que le otorga valor a los objetos es el *interés* que genera en el sujeto que valora. De este modo, Barton Perry, influenciado por el llamado neorrealismo de la escuela norteamericana impulsada por Royce y William James, sintetiza el agrado y el deseo en la noción de *interés*, término a partir del cual despliega su fundamento teórico. Señala que una de las características de la psique es la de asumir siempre una postura a favor o en contra de algo, y “esta dualidad aparece en muchas formas, tal como el agrado y desagrado, deseo y aversión, voluntad y negación, búsqueda o evasión. Todas estas características permean en el todo del motor afectivo de la vida, su estado, acto, actitud o su disposición, a favor o en contra, es aquello que llamaremos «interés»”.⁷⁹ Una apreciación que resume la definición de Perry en torno al concepto de valor: “Esto nos ha llevado a definir valor como la peculiar relación entre cualquier interés y su objeto, o esa cualidad especial de un objeto que consiste en el hecho de que el interés es tomado de él”.⁸⁰ De ahí que Perry considere que el interés concedido por el sujeto a los objetos, representa el origen mismo del valor basado en una actitud “afectivo-motora” que fluctúa entre el agrado y el desagrado.⁸¹

Una postura similar es la defendida por David W. Prall, quien sostiene que la percepción juega un papel determinante en la valoración, por lo cual, establece una distinción entre una mera imputación subjetiva de las cualidades valorativas y las imputaciones objetivas de los valores, ya que “las propiedades de cosas, en tanto propiedades de mente y cuerpo, ven estas cosas ya interpretadas”.⁸² Una idea que encuentra cierta coincidencia con el postulado elemental de la teoría causal de la percepción enunciada por Grice, quien sostiene que “la elucidación de la noción de percibir un objeto material incluirá una referencia al papel del objeto material percibido entre los ancestros causales de la percepción (o de la impresión sensorial o datos sensoriales involucrados en la percepción)”, lo cual dicho en palabras más simples, quiere decir que la percepción implica siempre un nivel de interpretación inconsciente que se construye a partir de la memoria

⁷⁸ “En su teoría del objeto, Meinong desarrolla una de las tesis más importantes de su pensamiento; a saber, que todo objeto implica un objeto puro (*reiner Gegenstand*). Objeto puro significa lo que es sólo objeto, que no es una cosa, ni un existente, ni siquiera ideal, pero se implica en todo otro objeto existente o ideal”. [Víctor Velarde-Mayol. “El objeto puro en Meinong”, en *Diánoia*, vol. 52, no. 58. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, mayo 2007, pp. 27-48].

⁷⁹ Robert Barton Perry. *General Theory of Value*. Harvard University Press. Estados Unidos, 1950, p. 115.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 124.

⁸¹ Perry “busca el origen y fundamento del valor en el sujeto que valora”, señala Frondizi. “Advierte que es habitual tener una actitud a favor o en contra de los objetos. Hay cosas que deseamos y otras que rechazamos, unas nos atraen y otras nos repugnan, buscamos unas y evitamos otras. Llama interés a esta actitud afectivo-motora”. [Risieri Frondizi, *Op. cit.*, p. 63].

⁸² Samuel L. Hart. *Op. cit.*, p. 31.

sensorial previamente simbolizada.⁸³ Una afirmación que coincide hasta cierto punto con la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, cuando sostiene que en la experiencia sensible “cada parte anuncia más de lo que contiene, con lo que esta percepción elemental está ya cargada de un sentido”, por lo cual “el mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo”.⁸⁴

El desarrollo de la lógica como disciplina y el intento de algunos filósofos por establecer la lógica como el puente entre la matemática y las ciencias culturales hizo que algunos representantes del empirismo lógico también mostraran interés por estudiar el problema del valor como una manera de construir un método común a todas las ciencias. El empirismo lógico —basado en las investigaciones de autores como Frege, Poincaré, Peano, Tarski, Whitehead, Russell, Wittgenstein, Carnap y Schlick (Círculo de Viena), además de Gödel— parte de la idea de que la experiencia sensorial es la base del razonamiento y el lenguaje, pues sostiene que un enunciado es cognitivamente significativo sólo si es analítico o posee un método de verificación empírica. Es decir, que un enunciado sólo puede ser válido si puede verificarse en un conjunto de reglas que fundamentan el pensamiento lógico (idea que más tarde sería refutada por Gödel y su teorema de la incompletud) o a través de la praxis.

En este sentido, la teoría emotiva de Alfred Jules Ayer intentó aplicar los postulados del empirismo lógico a la nascente axiología, al considerar que el problema del valor es un asunto incognoscible en términos racionales al ser en realidad un asunto de naturaleza emotiva, ajena a toda demostración lógica. Esto, debido a que las proposiciones contenidas en los juicios de valor no afirman nada, y por lo tanto, no pueden ser considerados ni verdaderos ni falsos en los términos analíticos de la lógica formal. En su libro *Lenguaje, verdad y lógica*, Ayer sostiene que “como la expresión de un juicio de valor no es una proposición, la cuestión de la verdad o la falsedad no se plantea aquí”,⁸⁵ por lo cual, “el razonamiento acerca de cuestiones morales sólo es posible si se presupone algún

⁸³ H. P. Grice. *La teoría causal de la percepción*. Cuadernos de Crítica, num. 41. Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM. México, 1985.

⁸⁴ Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta-De Agostini. España, 1993, pp. 27, 16. (Sin embargo, cabe aclarar que estoy en desacuerdo con el planteamiento de Merleau-Ponty cuando considera a la realidad como algo dado y no como algo que se construye a partir de la percepción. En este sentido, señala que: “Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación. En cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido y que, no obstante, sitúo desde el principio en el mundo, sin confundirlos nunca con mis ensueños. También en cada instante sueño en torno a las cosas, imagino objetos o personas cuya presencia aquí no es incompatible con el contexto, mas que no se mezclan con el mundo: preceden al mundo, están en el teatro de lo imaginario. Si la realidad de mi percepción no se fundara más que en la coherencia intrínseca de las «representaciones», tendría que ser siempre vacilante (*algo que de hecho ocurre**) y, abandonado a mis conjeturas probables, constantemente tendría yo que deshacer unas síntesis ilusorias y reintegrar a la realidad unos fenómenos aberrantes de antemano excluidos por mí de la misma. No hay tal. La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles”. [Ibídem, p. 10. *Las cursivas entre paréntesis son mías]).

⁸⁵ Alfred Jules Ayer. *Lenguaje, verdad y lógica*. Ediciones Orbis. España, 1984, p. 27.

sistema de valores”.⁸⁶ Esto conduce a Ayer a suponer que “si la teoría emotiva fuese correcta sería imposible para una persona contradecir a otra sobre una cuestión de valor; se resuelve aquí respondiendo que lo que parecen disputas acerca de cuestiones de valor son, en realidad, disputas acerca de cuestiones de hecho”.⁸⁷ La argumentación de Ayer se resume del siguiente modo:

“La disputa no es realmente acerca de una cuestión de valor, sino acerca de una cuestión de hecho. Cuando alguien discrepa de nosotros acerca del valor moral de una determinada acción o clase de acción, generalmente acudimos al razonamiento, a fin de ganarle para nuestro modo de pensar. Pero no intentamos demostrar mediante nuestros argumentos que él tiene el sentimiento ético «injusto» respecto a una situación cuya naturaleza ha captado correctamente. Lo que tratamos de demostrar es que está equivocado acerca de los hechos del caso (...) Decimos que es imposible discutir con él, porque ha tergiversado o no ha desarrollado el sentido moral; lo cual significa, sencillamente, que utiliza un sistema de valores diferente del nuestro. Comprendemos que nuestro propio sistema de valores es superior, y, por eso hablamos del suyo en términos tan inapelables. Pero no podemos formular razones para demostrar que nuestro sistema es superior. Porque nuestro juicio de que es así constituye, en sí mismo, un juicio de valor, y, por lo tanto, se halla fuera del alcance del razonamiento”.⁸⁸

Una doctrina similar es la propuesta Charles L. Stevenson, quien sostendría que los juicios de valor son en parte emotivos y parte descriptivos, y no totalmente emotivos, como sugiere la teoría emotiva.⁸⁹ Una tesis que también guarda varios paralelismos con la Teoría de la valoración propuesta por Jhon Dewey, en la cual sostiene que el motor afectivo de las pulsiones agrado-desagrado manifestarse en acciones orientadas a fines y significados concretos, por lo cual, “las valoraciones existen de hecho y son susceptibles de observación empírica, de modo que las proposiciones acerca de ellas son empíricamente demostrables”.⁹⁰ Una idea que más tarde sería también defendida por Hilary Putnam.⁹¹

El planteamiento de Ayer sería respaldado por otros destacados exponentes del empirismo lógico, como ocurre con Bertrand Russell, —quien en un principio defendería una postura objetivista de los valores⁹² influenciado por el británico

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 136.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 26.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 135-136.

⁸⁹ “Doctrinas como las de Carnap, Ayer y Stevenson se llaman comúnmente ‘no descriptivas’ o ‘no cognoscitivas’ debido a que sostienen que los juicios éticos no son afirmaciones y, por lo tanto, no son verdaderos ni falsos”. [Risieri Frondizi, *Op. cit.*, p. 95].

⁹⁰ Jhon Dewey. *Theory of Valuation*. International Encyclopedia of Unified Science, vol. II, num. 4. The University of Chicago Press. Estados Unidos. Julio de 1939, p. 60.

⁹¹ Hilary Putnam. *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 2004, p. 169.

⁹² Así lo manifestó en su libro *The Elements of Ethics*, de 1910, y en ensayos posteriores como *What I believe* (1925), *An Outline of Philosophy* (1927) y *Human Society in Ethics and Politics*

George Edward Moore y su *Principia Ethica*,⁹³ obra que sirvió de inspiración para que Russell y Whitehead desarrollaran su *Principia Mathematica*, en la cual buscan construir a la lógica como el pilar de todas las ciencias a partir de un conjunto de axiomas—, razón por la cual muchos de los argumentos axiológicos de Russell pueden ser calificados como contradictorios.⁹⁴ A pesar de ello, la doctrina más difundida de Russell suele insertarse en el marco de la teoría subjetivista, como él mismo reconoce en su libro *Religión y ciencia*, publicado en 1935.⁹⁵ Russell señala que los valores “se encuentran fuera del dominio de la ciencia”, pues “están enteramente fuera del dominio del conocimiento”. Esto significa, según Russell, que “cuando afirmamos que esto o aquello tiene «valor», estamos dando la expresión a nuestras propias emociones, no a un hecho que seguiría siendo cierto,⁹⁶ aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes”.⁹⁷ Lo anterior conduce a Russell a señalar que, “puesto que no hay aún manera de imaginar cómo decidir una diferencia de valores, la conclusión forzosa es que la diferencia es de gusto, no respecto a ninguna verdad objetiva”. De esta forma, sugiere que es el deseo lo que otorga valor a las cosas, incluyendo la ética, entendida como un intento de “conferir significación universal a deseos personales”, con lo cual, el subjetivismo axiológico de Russell trata de establecer una conexión entre lo *bueno* y lo *deseado*.

A pesar de los diversos matices de las posturas subjetivistas, todas ellas coinciden en conferirle al sujeto que valora la potestad de determinar el valor de las cosas partiendo de las emociones que en él se manifiestan. Todo lo contrario ocurre con la visión objetivista, la cual alega que los valores son entidades que existen independientemente de la subjetividad pero que se revelan al ser humano a partir de ella, lo cual no es sino una reinterpretación actualizada del idealismo platónico.⁹⁸

(1955), obras de las que renegó posteriormente al señalar que no estaba satisfecho con varios de los argumentos ahí expuestos. Eso explica en buena medida el giro de un objetivismo a un subjetivismo axiológico. [Risieri Frondizi, *Op. cit.*, pp. 103-104].

⁹³ En dicha obra, Moore se pregunta si el bien puede definirse en sí mismo o es un valor intrínseco de las cosas. A partir de esta idea, Moore argumenta que el conocimiento de los valores no puede derivarse del conocimiento de los hechos, sino a partir de la intuición del placer y la belleza. [George Edward Moore. *Principia Ethica*. Cambridge University Press. Gran Bretaña, 1922, p. 77].

⁹⁴ Nicolás Zavadviker. “La teoría emotivista de los valores de Bertrand Russell”, en *A Parte Rei* num. 69. Mayo, 2010.

⁹⁵ “La teoría por la que he estado abogando es una forma de la doctrina llamada de la ‘subjetividad’ de los valores. Esta doctrina consiste en sostener que, si dos hombres difieren sobre los valores, no hay desacuerdo frente a ninguna clase de verdad, sino una diferencia de gusto. Si un hombre dice “las ostras son buenas” y otro dice “las ostras son malas”, reconocemos que no hay nada que argumentar sobre ello. La teoría en cuestión afirma que todas las diferencias respecto a los valores son de esta especie”. [Bertrand Russell. *Religión y ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 2003. Decimotercera reimpresión, p. 162].

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 163.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 158.

⁹⁸ “En el campo axiológico, la influencia del idealismo platónico es perceptible en autores como Urban, Royce, Bradley, Alexander y Whitehead, pero principalmente en Scheler y Hartmann”. [Samuel L. Hart. *Op. cit.*, p. 32].

Wilbur Marshall Urban, uno de los precursores del idealismo axiológico, asegura que lo principal para construir una teoría del valor tiene que ver con dos factores, el descriptivo-psicológico y el normativo-axiológico, ya que “por un lado, sentimos el valor de los objetos; por el otro lado, evaluamos la experiencia de esos objetos y en última instancia la experiencia de valor en ellos”.⁹⁹ Urban trata de construir su teoría del valor a partir de un método que permita conciliar el valor que se produce como consecuencia de la relación establecida entre sujeto y objeto, al considerar que el valor implícito en las cosas se detona en la experiencia subjetiva. Urban también afirma que “el significado práctico de un valor objetivo es que éste forma la norma de los sentimientos subjetivos del valor, lo cual determina el sentimiento subjetivo de alguna manera”.¹⁰⁰ De este modo, el valor para Urban está estrechamente vinculado con la objetividad del lenguaje y el concepto mismo de realidad, toda vez que el significado de un objeto condiciona su valor, debido a que “el valor actual es siempre el significado de un objeto desde un sujeto”.¹⁰¹

Pero es en la doctrina de Max Scheler donde el idealismo axiológico encuentra a su mayor referente. Scheler plantea su doctrina objetivista del valor a partir de una crítica a la ética “eudemonista” de Kant, “es decir, una ética que considera como valor supremo (o bien supremo) el placer mismo, o que reduce, de algún modo, los hechos e ideas de los valores bueno y malo al placer y desplacer”,¹⁰² por lo cual, Scheler propondrá su ética material como una respuesta al eudemonismo de la ética kantiana.¹⁰³

Scheler señala que la idea de valor es una esencia dada de manera *a priori*, que sólo puede ser aprehendida por el sujeto a partir de la experiencia del valor, es decir, cuando los valores objetivos se revelan a la subjetividad humana. De este modo, Scheler no concibe al valor como una relación entre dos objetos, sino como una esencia que se “deposita” en dichos objetos, por lo cual considera que la mejor manera de categorizar a los valores es como cualidades.¹⁰⁴ Para ilustrar este punto, Scheler considera que del mismo modo en que el ‘color rojo’ es una

⁹⁹ Wilbur Marshall Urban. *Valuation: Its Nature and Laws, Being an Introduction to the General Theory of Value*. Swan Sonnenschein & Co. Estados Unidos, 1909, p. 6.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰¹ Añade Urban: “El juicio de valor ha sido normalmente descrito como una mera afirmación del significado de un objeto desde el sujeto, o como una apreciación. Cuando yo digo que un objeto es bueno o bello o noble, yo afirmo una relación directa del objeto con mi sentimiento, y por ende, una armonía entre el objeto y mis disposiciones subjetivas, lo cual es relativamente independiente de mi juicio de existencia del objeto o el juicio de verdad sobre la idea que yo tengo sobre el objeto. La existencia es percibida; la verdad es pensada; el valor es sentido (...) El sentimiento de valor incluye sentimiento de realidad. Significados de apreciación presuponen significados de realidad”. [*Ibidem*, pp. 21-25].

¹⁰² Max Scheler. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Tomo II. Revista de Occidente. España, 1942, p. 7.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 23.

¹⁰⁴ “Si se quieren pues, subsumir los valores, en general, bajo alguna categoría, deberá llamárseles cualidades, mas no relaciones. Pertenece, ciertamente, a la esencia de estas cualidades el llegar a ser dadas primitiva y únicamente en un «percibir sentimental de algo»”. [*Ibidem*, p. 12].

cualidad que se deposita en diferentes objetos, lo mismo ocurre con los valores, los cuales existen con independencia del sujeto en una especie de esfera ideal que se revela al ser a través de la aprehensión de dichos valores en el plano del "percibir sentimental". Así, Scheler considera el valor como entidad ideal existe independientemente del sujeto que capta este valor, lo cual permite establecer una diferencia entre la experiencia de los valores y los depositarios de dicho valor.¹⁰⁵ De este modo, sostiene que la objetividad del valor dada *a priori* como una cualidad no puede ser reducida a la experiencia del sujeto, ya que "los valores existen también en toda la naturaleza prescindiendo de su aprehensión".¹⁰⁶ Al respecto explica Scheler:

"El principio de que es propio de la esencia de los valores el estar dados en un «percibir sentimental de algo» no quiere decir tampoco que los valores existen únicamente en la medida en que son sentidos o pueden ser sentidos. El hecho fenomenológico precisamente es que en el percibir sentimental de un valor está dado éste mismo valor con distinción de su sentirle -lo cual vale para todo caso posible de una función de percibir sentimental-, y por consiguiente, la desaparición del percibir sentimental no suprime el ser del valor".¹⁰⁷

Scheler considera que "la serie de estados de placer o desplacer que puede vivir un ser va estrechamente ligada, en un principio, a su esfera sentimental y a las unidades posibles de los bienes dados en esa esfera y unidos a ella gracias a sus cualidades de valor", por lo cual, "el estar dado de los valores y la diferenciación de los valores en los objetos, en principio, antecede a la experiencia de los estados sentimentales que producen esos objetos y fundamenta, a la vez, esos estados y su curso".¹⁰⁸ Esta idea del valor como algo independiente al sujeto pero que se manifiesta en la intencionalidad de la conciencia subjetiva es llevada al extremo cuando Scheler sostiene que el valor es una cosa ajena a la existencia misma, al negar que el valor de las cosas sea consecuencia de la vida.¹⁰⁹

Sin embargo, esta revelación del valor se da en términos intuitivos y no racionales, pues como bien apunta Derisi, "según Scheler, los valores serán como esencias valiosas que se manifiestan formalmente en la intencionalidad de los sentimientos espirituales (...) Sin embargo, en este plano del sentimiento

¹⁰⁵ "Conocemos un estadio en la captación de los valores, en el cual nos es dado ya clara y evidentemente el valor de una cosa sin que nos estén dados aún los depositarios de ese valor". [Max Scheler. *Ética, tomo I*. Revista de Occidente. España, 1941, p. 45].

¹⁰⁶ Max Scheler. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Tomo II. Revista de Occidente. España, 1942, p. 39.

¹⁰⁷ *Ibídem*, p. 13.

¹⁰⁸ *Ibídem*, pp. 14, 16.

¹⁰⁹ *Ibídem*, pp. 45, 50.

sensible, el valor no se manifiesta formalmente como valor; sólo desde los sentimientos espirituales cabe descubrirlo como tal".¹¹⁰

Aunque el planteamiento de Scheler cae en baches argumentativos poco consistentes y por momentos contradictorios —como por ejemplo, al señalar que los valores se revelan en el “percibir sentimental del yo” al mismo tiempo que niega tajante toda participación del hombre en la construcción de los valores¹¹¹— otros autores como Nicolai Hartmann o José Ortega y Gasset reformularían sus propias teorías del valor con ideas similares a las desarrolladas por Scheler.

Para Hartmann, “los valores son ideas platónicas”¹¹² que se manifiestan en el plano de la espiritualidad, ya que “el conocimiento axiológico es *a priori*; mas no se trata de una aprioridad reflexiva o intelectual, sino emocional e intuitiva”, tal como refiere García Máynez al esquematizar la teoría axiológica de Hartmann, quien considera que los valores son esencias, existen de manera independiente al sujeto y funcionan como principios.¹¹³

¹¹⁰ Octavio N. Derisi. *Max Scheler. Ética material de los valores*. Editorial Magisterio Español. España, 1979, pp. 35-36.

¹¹¹ Si la objetividad de los valores sólo puede ser revelada al hombre a través de la percepción, esto supondría una participación al menos parcial del sujeto en la aprehensión de los valores, aún cuando Scheler rechaza por completo toda posibilidad de que el sujeto intervenga en la creación de valores: “Hemos rechazado ya también la afirmación de que el ser de los valores supone un *sujeto* o un *yo*, bien sea éste un llamado *yo trascendental* o una *conciencia general*, etc. El *yo*, en cualquiera de los sentidos posibles de esta palabra, es siempre objeto de un vivir intencional y, por consiguiente, objeto de una *conciencia de* en el primer sentido. El *yo* está dado solamente en la intuición interna y representa, exclusivamente, cierta forma de la diversidad, que se manifiesta en la dirección de la intuición íntima. Por lo tanto, es completamente indiferente a la esencia de los valores, en general, si un *yo* 'tiene' valores o los 'experimenta'. El *yo* -incluso en su sentido formal, o sea la yoidad- es objeto de la conciencia del valor, no empero, su punto esencial y necesario de partida (...) Así como la existencia de objetos (por ejemplo, los números) o la naturaleza no supone un *yo*, mucho menos lo supone el ser de los valores. En ese sentido hemos de rechazar también la doctrina de la subjetividad de los valores. Con mayor motivo se ha de aplicar esta recusación, desde luego, a toda doctrina que quiera limitar los valores, en su misma esencia, a los hombres y su organización, sea ésta psíquica (antropologismo y psicologismo) o psicofísica (antropologismo); es decir, que pretenda poner el ser de los valores en relación con el hombre o su organización”. [Max Scheler. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Tomo II. Revista de Occidente. España, 1942, pp. 38-39]. Al mismo tiempo, Scheler considera que “la persona es el lugar donde nacen los valores”, es decir, que los valores son propios de la espiritualidad del ser humano, ya que “el hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto a ser espiritual o persona, es el lugar y la ocasión del surgir de los valores sentimentalmente perceptibles, de actos y leyes de actos que, sin embargo, son enteramente independientes de la organización particular de la especie y de la existencia de esa especie. Son independientes de la experiencia inductiva, como las proporciones de la geometría lo son de los colores y sonidos”. [Citado por Octavio N. Derisi. *Max Scheler. Ética material de los valores*. Editorial Magisterio Español. España, 1979, p. 63].

¹¹² Samuel L. Hart, *Op. cit.*, p. 32.

¹¹³ “En su *Ética*, Nicolai Hartmann caracteriza los valores morales en función de las siguientes notas: a) Son esencias; su conocimiento es apriorístico y aparecen ante el sujeto de la valoración como absolutos. b) Existen en sí y por sí, esto es, independientemente de las estimaciones humanas. Su validez es objetiva y pertenecen al orden del ser ideal. c) Ostentan además, el carácter de principios. Como tales, no dependen de que se les realice o no, aún cuando sean

1.5 Hartman y la escuela latinoamericana

En un intento por conciliar la teorías subjetivistas y objetivistas, Robert S. Hartman retoma el planteamiento de George E. Moore para hacer de la axiología la ciencia base de las ciencias del espíritu, de modo similar a la manera en que la matemática representa el fundamento de las ciencias exactas.¹¹⁴ Obsesionado con la pregunta "¿qué es el bien?", la formación matemática de Hartman hizo que el autor de origen alemán viera en la incipiente axiología un método capaz de plantear soluciones para responder a dicha pregunta, lo cual explica el interés de Hartman por construir los fundamentos teóricos de la axiología antes que sus aplicaciones en las distintas esferas del saber.

Hartman intuye que el problema de valor está asociado a la estructura lógica del lenguaje, toda vez que "una cosa es buena si, y únicamente si, cumple con el conjunto de propiedades de la comprensión de su concepto", por lo cual, sostiene que el valor de las cosas está implícito en el concepto en la manera en que nos referimos a ellas a través del nombre, ya que "la bondad de una cosa depende únicamente de las propiedades que definen al concepto de la cosa". Una idea que sería desarrollada en diversas conferencias sobre axiología en las que Hartman sería aún más enfático al señalar que la medida universal con la cuál se determina el valor de las cosas tiene su raíz en el uso del lenguaje, ya que "la norma del valor de cada cosa es su nombre" y "la precisión de la valorización no es una percepción cuantitativa sino cualitativa. No es precisión de medida sino de sentido"¹¹⁵. De este modo, Hartman intenta conciliar el subjetivismo y objetivismo axiológico al señalar "el problema de la ética se convierte en un problema de lógica".¹¹⁶ Desde esta perspectiva, considera que "el bien no es y una propiedad de las cosas, sino una propiedad de los conceptos",¹¹⁷ ya que el bien es ante todo "un término lógico".

La propuesta axiológica de Hartman plantea que "el sentimiento no es más que un hecho interno y está sujeto a valoración justo igual que un hecho externo. Ambos, el hecho externo y el interno, son el material en bruto que, al ser organizado, se convierte en valoración. La valoración del hecho externo consiste en ver tres aspectos distintos del hecho a saber, 1) simbolizado, 2) observado y clasificado y 3) experimentado de modo inmediato".¹¹⁸ De esta forma, "la

indiferentes a su realidad o irrealidad". [Eduardo García Máynez. *El problema de la objetividad de los valores*. Editorial de El Colegio Nacional. México, 1969, pp. 47-50].

¹¹⁴ Robert S. Hartman. *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1959, p. 29.

¹¹⁵ Robert S. Hartman. *La ciencia del valor. Conferencias sobre Axiología*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1964, pp. 84-86.

¹¹⁶ Robert S. Hartman. *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica, Op. cit.*, pp. 43-44.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 248.

valoración no está nunca «dentro de nosotros» en un sentido espacial. Es una organización específica de datos (efectos y afectos), que producimos mediante nuestra capacidad racional: una operación específica que llevamos a cabo con nuestro entendimiento sobre los efectos y los afectos”.¹¹⁹ Esto lleva a Hartman a considerar que definiciones como la *bondad* son proposiciones sintéticas que integran un conjunto de relaciones lógicas sobre las cuales opera la axiología, pues “de la definición lógica de los términos de valor se derivan las definiciones de las relaciones de valor y, por lo tanto, de las proposiciones de valor”, razón por la cual, Hartman vincula la identificación de la valoración con “la relación de pertenencia de una clase”, de acuerdo con determinados patrones lógicos.¹²⁰

Y es a partir de esta relación lógica entre sujeto y objeto, que Hartman propone dividir el estudio del valor en tres categorías de acuerdo a su aplicación en distintos campos del saber: 1) el valor extrínseco; 2) el valor intrínseco y 3) el valor sistémico.

El valor extrínseco muestra a cada cosa como “una clase de funciones empíricas”, lo cual permite establecer relaciones de sentido, al entender a los valores como un conjunto de funciones encaminadas a conseguir un determinado fin. Entre los ejemplos que propone Hartman para aplicar esta noción de valor, se encuentran disciplinas como la psicología, la epistemología o la lingüística.

El valor intrínseco consiste en que cada persona establezca una serie de categorías con las cuales pueda comparar su propio ser, con lo cual, “la persona será más moral mientras más cumpla su concepto de sí misma”, toda vez que “la estructura de una persona vendrá a ser la estructura axiométrica de su concepto de sí misma aplicada a su realidad situacional”.¹²¹ Esto permite que “el valor intrínseco aplicado a personas individuales muestra la unicidad de cada persona y su cumplimiento o no cumplimiento de su propio ser”.¹²² Entre las disciplinas propuestas para abordar los problemas axiológicos desde esta perspectiva están la ética, la política, la sociología y la antropología, entre otras.

La última categoría, el valor sistémico, “muestra a cada cosa como un sistema”, es decir, como una máquina cuyo funcionamiento depende de un conjunto de estructuras que actúan de manera coordinada en un todo. De ahí que la propuesta sea integrar a disciplinas como la fisiología, la ingeniería, la lógica y la gramática dentro de esta perspectiva.

La cercanía de Hartman con la intelectualidad latinoamericana, luego de pasar varios años como catedrático del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México desde fines de la década de 1950,

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 251.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 306, 305.

¹²¹ *Ibidem*, p. 308.

¹²² *Ibidem*, p. 310.

dejó huella en diversos filósofos de la época, quienes también abordaron el problema del valor desde una perspectiva axiológica.

Tal es el caso de Miguel Bueno, cuya teoría del valor viene contenida precisamente en el debate que sostuvo con Hartman en 1964, publicado en el libro *La esencia del valor*. La teoría axiológica de Bueno, considera que "el sentido radical del valor estriba en la significación que tiene para el hombre", por lo cual, "entendemos por valor lo que vale para el hombre, y vale para el hombre lo que tiene alguna significación en su vida, esto es, lo que incide en ella y le afecta positiva o negativamente, de un modo favorable o desfavorable, pero en todo caso no le es indiferente ni le pasa inadvertido".¹²³ Al igual que Hartman, Bueno también establece una relación implícita entre valor y lenguaje, ya que "el concepto de valor se presenta como una síntesis funcional del hombre y el mundo, a partir de la cual es posible plantear objetivamente el problema de la existencia, y de manera recíproca, interpretar idealmente el concepto de mundo externo", lo cual explica el por qué existe una relación causal entre valor, lenguaje y cultura, toda vez que "los valores no pueden concebirse a espaldas de su expresión cultural, pues sin ella, quedarían inoperantes, como formas vacías de la imaginación".¹²⁴ De ahí que Bueno considere a los valores como la "medida del hombre":

"La relación que se funda entre los valores y la cultura nos lleva directamente a otra relación que incide en la fuente creadora del espíritu. El sentido de esta relación se traduce en la apetencia que suscita un objeto en el hombre, en virtud de cierta afinidad que se establece entre el contenido de valor y el carácter individual. La relación misma denota el origen subjetivo de los valores y refleja el hecho de que la cultura es producida por los hombres que la promueven. La inclinación que muestra el sujeto frente a los valores, particularmente hacia alguno de ellos, es la clave para reconocer la realidad psíquica subyacente, convirtiendo a la elección del valor en síntoma de la constitución humana y de sus más nobles aspiraciones".¹²⁵

Bueno asocia el valor de las cosas al interés que dichas cosas suscitan en los seres humanos, por lo cual, los valores se despliegan simultáneamente tanto en la esfera individual como social, lo cual permite entender cómo es que los valores cambian dependiendo el contexto histórico y cultural de cada época y lugar específico:

"La producción del valor está rodeada por factores que dependen de la época y el lugar en que se encuentran influyendo en todos los sectores de la valoración, en el sujeto que la efectúa, en el objeto donde recae, y en el medio que lo envuelve y determina. Ésta es la mutabilidad del valor y consiste en la variación con que se desenvuelven los coeficientes de lo

¹²³ Miguel Bueno. *La esencia del valor*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1964, pp. 12-13.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 14-15.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 16-17.

humano, principalmente de orden cultural e histórico, que se suceden en una rápida y constante evolución".¹²⁶

Para el peruano Augusto Salazar Bondy, el valor surge de la relación que establece el ser humano frente al mundo y la postura que establece el primero en dicha relación, ya que "frente a la conciencia constativa y a las experiencias en que predomina la contemplación neutra de las cosas, se dan una conciencia y una experiencia cuyo rasgo distintivo es el compromiso, la aceptación o el rechazo del mundo por el sujeto. Estas últimas constituyen en lo esencial la vida valorativa, núcleo central de la praxis".¹²⁷

De este modo, la propuesta axiológica de Salazar Bondy sostiene que el valor opera en dos niveles: la conciencia originaria y la conciencia derivada. La primera se da a partir de una apreciación introspectiva. La segunda se manifiesta en el plano social y opera con patrones previamente establecidos. En ambas existe un componente intelectual y otro afectivo.¹²⁸

Los postulados de Salazar Bondy también tendrían influencia en el esbozo de teoría axiológica propuesta por Luis Villoro, quien considera que valor es "para cada quien, lo que responde a su interés", pues "toda captación de un valor, sea dado en la experiencia o proyectado en la imaginación, implica la vivencia de una falta. Esto es claro en las pulsiones elementales".¹²⁹

De este modo, el interés se manifiesta a partir de una determinada "actitud" de un sujeto hacia un objeto, la cual puede efectuarse a partir de la creencia y el afecto, toda vez que "creer en algo es tenerlo por un componente del mundo real y estar dispuesto a actuar en consecuencia", mientras "la actitud añade a la creencia un elemento afectivo: agrado o desagrado, atracción o repulsa".¹³⁰

Villoro sostiene que "lo percibido está ligado a componentes de la imaginación y el recuerdo", y por lo tanto, "la creencia en la realidad del valor tiene que ser justificada".¹³¹ Lo anterior sugiere que toda creencia valorativa debe sostenerse racionalmente en los términos del sistema de significaciones en el que se

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 20.

¹²⁷ Augusto Salazar Bondy. *Para una filosofía del valor*. Fondo de Cultura Económica. España, 2010, p. 40.

¹²⁸ "La experiencia del valor no es sólo afectivo-conativa. Una parte muy importante de ella es de carácter intelectual. Importa no olvidar al respecto la función que en las atribuciones y comparaciones de valor desempeña un concepto peculiar, el concepto de la cosa buena en su género. Esta noción no es reductible a los conceptos objetivos descriptivos con que opera la conciencia constativa. No obstante indica la inserción de la realidad objetiva en la valoración". [*Ibíd.*, p. 41].

¹²⁹ Luis Villoro. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. Fondo de Cultura Económica. México, 2006. Quinta reimpresión, p. 15.

¹³⁰ "En una primera aproximación podemos entender por «valor» las características por las cuales un objeto o situación es término de una actitud favorable. «Actitud» es un viejo término utilizado inicialmente por la psicología social y adoptado luego por la filosofía. Se refiere a una disposición adquirida que se distingue de otras disposiciones por su «actitud» favorable o desfavorable hacia un objeto, clase de objetos o situación objetiva". [*Ibíd.*, p. 13].

¹³¹ *Ibíd.*, pp. 20, 22.

desarrolla. Por ello, Villoro considera que las creencias son capaces de modificar el valor de las cosas al afectar la totalidad de la existencia y la relación que establecemos con el mundo.¹³²

El argentino Risieri Frondizi, en cambio, sugiere otra manera de conciliar el subjetivismo y objetivismo axiológico a través del concepto de situación. Para Frondizi, es imposible separar las nociones de valor y valoración, en las cuales intervienen factores como el interés, el deseo o la preferencia, los cuales sin embargo, no excluyen la objetividad del valor, sino que “lo suponen”,¹³³ pues como bien intuye Frondizi, toda noción de objetividad presupone una construcción conceptual intersubjetiva. Y es precisamente debido a esto que “ni la valoración ni las vivencias que la acompañan son fijas, sino cambiantes, y mantienen entre sí relación mutua”, ya que “depende de factores dinámicos”.¹³⁴

De este modo, Frondizi sostiene que “un determinado valor no se da, por otra parte, con independencia de los demás valores”, ya que cada acto de valoración está condicionado por tres factores: sujeto, objeto y situación. El planteamiento de Frondizi considera al valor como una “cualidad estructural” que surge de la relación establecida entre sujeto y un objeto, la cual se presenta en una situación física y humana determinada. En este sentido, el filósofo argentino define a la situación en los siguientes términos:

“La situación no es un hecho accesorio o que sirve de mero fondo o receptáculo a la relación del sujeto con las cualidades objetivas. Afecta a ambos miembros y por consiguiente, al tipo de relación que mantienen. De ahí que lo ‘bueno’ puede convertirse en ‘malo’ si cambia la situación”.¹³⁵

Esto significa que la variación de las condiciones en que se da la relación entre sujeto y objeto determina la variabilidad de “lo preferible”,¹³⁶ con lo cual, Frondizi apunta que toda valoración refiere siempre a un momento específico de la existencia condicionada por el aquí y el ahora. Lo mismo ocurre con la escala de valores a través de la cual se construye la noción de jerarquía, ya que dicho ordenamiento “no significa que sea necesariamente fijo y absoluto”.¹³⁷

Aunque la teoría axiológica de Frondizi pone énfasis en la situación como una condición capaz de modificar la relación sujeto-objeto, dicho planteamiento sigue anclado en una perspectiva epistemológica que será cuestionada por la ontología hermenéutica, a partir de la cual, el problema del valor debe plantearse en términos diferentes.

¹³² *Ibíd.*, p. 27.

¹³³ Risieri Frondizi. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997. Decimocuarta reimpresión, pp. 190-191.

¹³⁴ *Ibíd.*, pp. 200, 218.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 213.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 229.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 222.

1.6 El valor desde la ontología hermenéutica

Si bien el problema del valor ha sido planteado desde un punto de vista epistemológico, la crítica realizada por la fenomenología hermenéutica y la ontología en el campo filosófico han provocado que la pregunta de cómo es que asignamos valor a las cosas tenga que ser replanteada desde otra perspectiva. Y esto se debe a la manera en que la ontología hermenéutica rompe con la separación sujeto-objeto sobre la cual se sostiene buena parte del debate axiológico. De ahí la importancia de la hermenéutica al plantear el problema del conocimiento como un modo de existencia propio del ser, algo que se vive continuamente en la experiencia y no como algo que se construye de manera aislada a las pulsiones corporales y los límites existenciales propios de todo organismo viviente.

Dilthey, uno de los precursores de la hermenéutica, intuye esta cuestión al plantear que la noción de valor y la vivencia, punto de partida de toda interpretación posible, están íntimamente relacionados. En este sentido, Dilthey asegura que “la vida aparece, así, bajo el punto de vista del valor, como una plenitud infinita de valores existenciales positivos y negativos. Es como un caos de armonías y disonancias (...) La categoría de finalidad, o del bien, que capta la vida bajo el punto de vista de la orientación al futuro, presupone la del valor”.¹³⁸

Dilthey parte del concepto de vivencia como base de toda interpretación de la existencia, ya que la interpretación es una condición propia de la vida que se da de manera continua y nos permite construir nuestra noción de realidad. Y en esto consiste precisamente el comprender, tal como señala Dilthey cuando sostiene que “a este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos comprender”.¹³⁹

De este modo, sugiere que la comprensión es el producto de una interpretación, indisociable del lenguaje y el discurso, elementos que permiten articular las reglas de interpretación propias de la hermenéutica.¹⁴⁰ En este sentido, el comprender consiste en contrastar la experiencia de vida propia de cada persona con la multiplicidad de discursos que articulan la noción de mundo objetivo en la cual vive, ya que es a través de la vivencia que estas dos realidades converjan y se fundan en el presente para construir así la existencia. Y si la vida es el origen de toda interpretación posible, la finitud de la vida misma establece también los límites de toda interpretación posible, pues como bien advierte Dilthey, “todo comprender permanece siempre relativo, y nunca puede ser consumado”.¹⁴¹

¹³⁸ Wilhelm Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Ediciones Istmo. España, 2000, p. 141.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁴⁰ “Toda interpretación de obras escritas no es más que la formación técnica del proceso de comprender, el cual se extiende a la totalidad de la vida, y se refiere a todo género de discurso y de escrito. El análisis del comprender es, pues, el fundamento para el establecimiento de las reglas de la interpretación”. [*Ibidem*, p. 69].

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 73.

En este sentido, las proposiciones de Dilthey establecen cómo es que la experiencia sensible sienta las bases para una comprensión dentro de las ciencias del espíritu,¹⁴² donde “la inducción, cuyos datos son los procesos sensibles, se realiza, aquí como en todas partes, sobre la base de un saber de una conexión”.¹⁴³ La frase sugiere entonces que toda comprensión es una condición propia del ser humano (determinada por la percepción y la experiencia sensible propia de los seres vivos) para establecer conexiones de sentido entre los diferentes hechos concretos que se manifiestan en el mundo, y cuya interpretación hace posible la existencia de un mundo objetivado mediante múltiples puntos de vista expresados en el lenguaje. De ahí que Dilthey sostenga que la autobiografía de cada individuo construye ese conjunto referencial a partir del cual cada persona realiza su propia interpretación del mundo.¹⁴⁴ Y es en el lenguaje donde dicha interpretación se hace posible al desarrollar una serie de “categorías” elementales que sostienen y dan cohesión a la racionalidad del sistema-mundo. Así, toda manifestación del lenguaje lleva implícito un modo de captación, es decir, un modo de valoración de la existencia que se proyecta en las categorías con que funciona todo discurso.

“En los predicados que pronunciamos acerca de los objetos se hallan contenidos los modos de captación. A los conceptos que designan tales modos los denomino categorías. Cada uno de estos modos comprende en sí una regla de referencia. Las categorías constituyen en sí conexiones sistemáticas, y las categorías supremas designan las posiciones más altas de concepción de la realidad. Cada una de tales categorías designa, entonces, un mundo propio de predicaciones. Las categorías formales son formas enunciativas acerca de toda realidad”.¹⁴⁵

El planteamiento de Dilthey sostiene que la vida es esa unidad mínima de referencia a partir de la cual se puede realizar toda interpretación, ya que “en todo lo espiritual encontramos conexión; de modo que la conexión es una categoría que brota de la vida. Captamos la conexión en virtud de la unidad de la conciencia. Esta es la condición bajo la que se halla toda captación; y está claro que el que tenga lugar la conexión no es algo que se siga sin más del hecho de que a la unidad de la conciencia le haya sido dada una multiplicidad de vivencias (...) La conexión de la vida nos es dada solamente porque la vida misma es una conexión estructural, en la cual las vivencias se hallan en relaciones vivibles”.¹⁴⁶ De este modo, asegura Dilthey, “las unidades están formadas en las concepciones de vivencias en las que algo presente y algo pasado se mantienen juntos por un

¹⁴² *Ibidem*, p. 83-95.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 91.

¹⁴⁴ “La conexión del mundo espiritual brota en el sujeto, y el movimiento del espíritu hasta definir la conexión de significado de este mundo es lo que enlaza unos procesos lógicos aislados con otros. Así, por un lado, este mundo espiritual es la creación del sujeto captador, pero por otro, sin embargo, el movimiento del espíritu está dirigido a alcanzar un saber objetivo en ese mundo”. [*Ibidem*, p. 109].

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 113.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 121.

significado común”.¹⁴⁷ Una idea que años más tarde sería retomada por Schutz para posicionar la vivencia como el eje de su teoría sobre el papel de la acción en la construcción de sentido social.¹⁴⁸

Es así como Dilthey señala explícitamente la manera en que la construcción de las categorías a partir de las cuales interpretamos el mundo son ya una valoración capaz de crear conexiones entre los diferentes hechos que se despliegan en el tiempo y confieren sentido a la existencia.

“Se busca una conexión que no consista en la mera relación de causas y efectos. Y si se quiere pronunciar esa conexión, no se tienen para ella más que palabras como valor, fin, sentido, significado. Si miramos más de cerca, hay una relación más propia de estas categorías entre ellas, y en esa relación se lleva a cabo la interpretación (...) El sentido de la vida reside en la configuración, en el desarrollo; a partir de aquí, se determina el significado de los momentos vitales de un modo propio; es, a la vez, valor propio vivido del momento y de su fuerza actuante”.¹⁴⁹

Una postura que Dilthey redondea al señalar que los valores son categorías con las cuales los individuos sienten e interpretan el mundo en el que viven:

“La autobiografía es la forma suprema y más instructiva en la que nos sale al encuentro la comprensión de la vida (...) Resulta de ello una peculiar intimidad del comprender. El mismo hombre que busca la conexión en la historia de su vida ha formado ya en todo lo que siente como valores de su vida, en lo que realiza como fines de la misma, en lo que ha bosquejado como un proyecto vital, en lo que, mirando hacia atrás, ha captado como su desarrollo, mirando hacia delante como la configuración de su vida y de su bien supremo -en todo ello ha formado ya una conexión de su vida bajo diferentes puntos de vista, y esa conexión tiene que ser ahora pronunciada”.¹⁵⁰

Aunque Dilthey no rompe con la tradición epistemológica influenciada por el trascendentalismo de Kant e iniciada con la separación sujeto-objeto planteada por Descartes, sus planteamientos sobre la posibilidad de la comprensión abrirían algunas puertas para el desarrollo de la fenomenología trascendental de Husserl y la ontología hermenéutica planteada por Heidegger.

Si bien Heidegger retoma algunos postulados de Husserl sobre la intencionalidad de la conciencia para la interpretación de hechos concretos que se manifiestan en el mundo, rechaza por completo la idea de objetividad planteada por la filosofía moderna, lo cual implica una aparente ruptura con la epistemología,¹⁵¹

¹⁴⁷ *Ibídem*, p. 139.

¹⁴⁸ Alfred Schutz. *La construcción significativa del mundo social*. Ediciones Paidós. España, 1993.

¹⁴⁹ Wilhelm Dilthey. *Op. cit.*, p. 133.

¹⁵⁰ *Ibídem*, p. 137.

¹⁵¹ Y digo aparente porque más que plantear una ruptura con el método cartesiano, la ontología hermenéutica busca contrarrestar los excesos del objetivismo con los excesos del ser. Del mismo modo en que el método científico construido en la modernidad (y el positivismo en particular)

pues sostiene que el problema de la interpretación no es un asunto teórico, sino un modo propio del ser que vive en la temporalidad.

En su *Ontología hermenéutica de la facticidad*, una compilación de las lecciones impartidas en 1923 en la Universidad de Friburgo, Heidegger define a la hermenéutica como “la notificación del ser de un ente en su ser respectivo”, con lo cual, sostiene que la hermenéutica es el proceso mediante el cual un ser puede comprender el mundo en referencia a sí mismo, pues la existencia se remite siempre al aquí y ahora propio del ser en cada caso.¹⁵² Heidegger señala que el significado originario del término hermenéutica quiere decir “determinada unidad en la realización del comunicar, es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad”,¹⁵³ entendiendo facticidad como aquello que hace posible la existencia, ya que lo comprensible sólo es posible dentro de las posibilidades del ser. De ahí que Heidegger define la facticidad como “nuestro existir propio en cada ocasión”¹⁵⁴ y define a la existencia como la facticidad del ser.¹⁵⁵ Es decir, que “el existir opera en el cómo del ser-ahora”, lo cual evidencia la relación vivencial entre el ser y su entorno temporal.¹⁵⁶ Y en este sentido, “la interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”,¹⁵⁷ por lo cual, considera que la hermenéutica no es un problema teórico, sino una condición del ser humano que posibilita la existencia misma.

pretende eliminar casi por completo el punto de vista del sujeto, la ontología heideggeriana reposiciona al ser eliminando casi cualquier posibilidad de ordenar la realidad a partir del método. Lo cierto es que ambas visiones no son del todo antagónicas como suelen postular sus respectivos defensores. Una evidencia de ello es la manera en que Heidegger describe al ser como aquello que se pregunta sobre sí mismo, argumentación que pese a estar planteada en términos rebuscados y por momentos inaccesibles, encuentra ciertos paralelismos con el *cogito ergo sum* cartesiano. Para Heidegger la existencia del ente, depende de la existencia de un ente autorreferencial que se interpreta a sí mismo y se encuentra más allá de los ojos: el ser. El ser constituye su existencia al constituirse a sí mismo como observador que se pregunta, lo cual constituye la base de toda comprensión. Y es a partir de la comprensión que el ‘ser-ahí’ se “define” en oposición al ente, aún cuando Heidegger considera que “el concepto de ser es indefinible”. Dice Heidegger: “El ‘ser ahí’ se determina como ente en cada caso partiendo de una posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera. Éste es el sentido formal de tener el ‘ser ahí’ por constitución de la existencia. De él recibe la exégesis ontológica de este la indicación de desarrollar los problemas de su ser partiendo de la existenciareidad de su existencia”. [Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. Segunda edición, tercera reimpresión, p. 55]. El planteamiento de la ontología heideggeriana y la epistemología moderna coinciden en que la posibilidad de conocer el mundo es siempre autorreferencial: nos remite a nuestra experiencia de vida en el mundo. La oposición sujeto-objeto es similar a la oposición ser-ente planteada por Heidegger. Y esto está presente de manera implícita tanto en el *Dasein* como en el *cogito ergo sum* cartesiano, ya que ambas nociones plantean la pregunta-pensamiento como sustento mismo de la existencia.

¹⁵² Martin Heidegger. *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial. España, 2000. Primera reimpresión, p. 28.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 34.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 38.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 33.

“La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender”.¹⁵⁸

De esta forma, Heidegger coincide con Dilthey en que el lenguaje es el lugar donde se manifiesta toda interpretación del ser que vive en la temporalidad, ya que “el habla hace que lo ente sea patente, accesible, en su utilidad y en su inutilidad, para el tener a la vista”.¹⁵⁹ Dicho de otro modo, el lenguaje hace explícita la existencia del ser a través de la interpretación, lo cual le permite hacer conciencia sobre los hechos que acontecen y se despliegan en la existencia del ser.¹⁶⁰ Esto significa que el lenguaje es aquello que hace explícita la existencia del ser para el ser mismo, al convertir la precomprensión del mundo en reflexión consciente.¹⁶¹

Otra coincidencia entre Heidegger y Dilthey se encuentra en la noción de *concepto*, una reinterpretación heideggeriana de la noción de *categoría* desarrollada por su antecesor, las cuales no son sino entidades abstractas que confieren un sentido vivencial y existencial a las “formas simbólicas” que hacen posible el lenguaje, y por ende, la construcción de un sistema-mundo que le da cohesión a la realidad como un todo. De ahí que Heidegger señale un vínculo explícito entre concepto y significación, toda vez que “un «concepto» no es un esquema, sino una posibilidad de ser, del momento, esto es, constituye ese momento; un significado producido, extraído; un concepto muestra el haber previo, es decir, transpone a la experiencia fundamental muestra la concepción previa, es decir, exige el cómo del hablar y cuestionar a alguien; es decir, transpone en el existir según su tendencia a la interpretación y preocupación”.¹⁶²

La noción de concepto, acuñada en el lenguaje como una forma de existencia, representa uno de los pilares de la ontología de Heidegger, pues el planteamiento pareciera sugerir que los límites de la existencia son condicionados por el lenguaje que expresa un modo de ser en cada caso, por lo cual, “el carácter de ser así asumido habrá que convertirlo luego en concepto, es decir, aclararlo en cuanto existencial, para así configurar un primer acceso ontológico a la facticidad”.¹⁶³ De este modo, la existencia se despliega en la

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹⁶⁰ “Este ser-posible es un ser-posible concreto, que varía ficticiamente según la situación a la cual va dirigido en cada ocasión el cuestionar hermenéutico; el haber previo no es, por lo tanto, nada que se elija a capricho”. [*Ibidem*, p. 35].

¹⁶¹ Apunta Grondin: “Así, la primera tarea de cualquier interpretación sincera debe consistir en llevar por medio de la reflexión de la propia estructura previa del entender a la conciencia”. [Jean Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Empresa Editorial Herder. España, 1999, p. 144]. La misma idea de pasar de la precomprensión a la comprensión será la base de Ricoeur para elaborar su teoría de la triple mimesis expuesta en el primer volumen de *Tiempo y narración*.

¹⁶² Martin Heidegger. *Op. cit.*, p. 34-35.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 55.

temporalidad del ser.¹⁶⁴ Una idea que remite a Wittgenstein cuando sostiene que los “límites del mundo son los límites del lenguaje”.

Así, Heidegger sugiere que el ser articula su experiencia vivencial del mundo a través de nociones de valor que le confieren sentido a la existencia. De este modo, el valor como “concepto” en la terminología heideggeriana expresa un modo particular de existencia, toda vez que la conexión de las cosas dada en la interpretación es aquello que otorga un sentido específico a la existencia,¹⁶⁵ tal como refiere Heidegger:

“En ese modo de observar el todo de lo ente disfrutan de un carácter señalado las relaciones de orden como tales, las posiciones jerárquicas como tales, el tener asignado un grado como tal, el ser siempre distinto de... y con ello otra vez igual que... como tal. Lo relacional en cuanto tal es lo que se antepone y acaba convirtiéndose en lo verdaderamente objetivo. Al ser lo que prevalece, lo que domina en todo, constituye el ser verdadero. Lo que procura orden es lo verdaderamente inalterable en sí mismo, lo que está libre de la variabilidad de lo subsumido en él, el en-sí supratemporal, ser, valer, valor, permanecer (frente a la «realidad sensible»)”.¹⁶⁶

De este modo, a partir del planteamiento de Heidegger se puede deducir que el problema de valor es un asunto inherente a la existencia del ser, ya que toda noción sobre *lo valioso* necesita ser expresada en términos de lenguaje para poder ser comprendida de manera consciente, al igual que ocurre con el resto de las palabras que articulan el habla y llevan implícitas un modo de ser en el tiempo. En esto consiste precisamente el giro lingüístico y ontológico planteado por la filosofía de Heidegger, tal como desarrollaría más extensamente en su libro *El ser y el tiempo*.¹⁶⁷

Esta idea de la interpretación como un modo propio del ser, desarrollada por la ontología hermenéutica de Heidegger, plantearía el problema de la comprensión como algo que va más allá de lo lógico, como bien apunta Gadamer en los dos volúmenes de *Verdad y método*, obra en la que busca establecer ciertas pautas de validez para toda interpretación. Y es aquí donde la idea de valor aparece implícita en la noción de verdad, toda vez que la verdad al no ser algo fijo, necesita validarse en la experiencia del ser en cada caso, es decir, que necesita

¹⁶⁴ Dice Ferraris: "Ahora bien, «la existencialidad» de la interpretación, significa, ante todo, historicidad. Y destrucción, en Heidegger, significa justamente considerar profundamente los juicios transmitidos y toda la historia de la filosofía que le sirve de vehículo. Una fenomenología hermenéutica es, por consiguiente, una deconstrucción de la ontología". [Maurizio Ferraris. *Historia de la hermenéutica*. Siglo XXI Editores. México, 2005. Segunda edición, p.187].

¹⁶⁵ "Heidegger anota que la palabra griega que designa 'cosa', *pragma*, se deriva de la conexión con praxis, es decir con el tener-que-habérselas preocupado con las cosas". [Jean Grondin. *Op. cit.*, p. 141].

¹⁶⁶ Martin Heidegger. *Op. cit.*, p. 61.

¹⁶⁷ Por ello, Grondin sostiene que en *El ser y el tiempo*, Heidegger plantea la idea de que “entender e interpretar es de esencia lingüística”. Agrega Grondin: “El habla, o mejor dicho, el hablar es la interpretación de sí mismo del ser-ahí tal como se manifiesta en el uso habitual y cuidador del lenguaje”. [Jean Grondin. *Op. cit.*, p. 141].

obtener un valor de verdad que sólo puede ser construido a través de la interpretación de la existencia. Al respecto refiere Gadamer:

“La investigación fenomenológica guiada en Alemania, dentro de nuestra generación, por Husserl y Heidegger ha intentado abordarlos preguntando cuáles son las condiciones de la verdad enunciando que van más allá de lo lógico. Yo creo que la respuesta puede ser, en principio: no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero (...) No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado”.¹⁶⁸

En estos términos, Gadamer propone una solución al problema de la verdad en el lenguaje: la verdad es una respuesta a una pregunta implícita en toda actividad discursiva que refiere a la existencia del ser. Y es este diálogo discursivo lo que permite construir la noción de verdad. Gadamer completa esta idea de la verdad como producto de un proceso lingüístico de pregunta-respuesta, al señalar que toda pregunta conlleva una motivación y un sentido previo que resulta difícil de identificar con precisión y que es necesario interpretar para luego poder validarlo en la experiencia.

“Mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la pregunta. No es el juicio, sino la pregunta lo que tiene prioridad en la lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta. Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta que responde (...) Y si se trata de un enunciado que parece verdadero, hay que cotejarlo con la pregunta a la que el enunciado pretende dar respuesta”.¹⁶⁹

La verdad no es entonces un acontecimiento *a priori*, como pretende demostrar la filosofía trascendental de Kant y el empirismo lógico, sino algo que se encuentra en constante cambio y necesita ser validado a través de la experiencia específica en cada caso. La verdad es una construcción de sentido cuya validez se fundamenta en la experiencia del ser. La verdad solo es posible cuando devela un sentido oculto de la existencia humana. De ahí nuestra asociación de la verdad con las noción del bien. La mentira es una falta de sentido, una ruptura discursiva, un argumento que no puede sostenerse por sí mismo en relación con las reglas de precomprensión previamente establecidas en el lenguaje y el contraste con la experiencia de vida resumida en la biografía de cada persona. La verdad es una afirmación cuya validez debe constatarse todo el tiempo. Y para que la verdad pueda construirse como tal, debe de tener un sentido verificable en la experiencia del ser en cada caso, lo cual implica construir conexiones de

¹⁶⁸ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. España, 1998, p. 58.

¹⁶⁹ *Ibíd*em, p. 58.

sentido entre razón y emoción. La verdad será entonces, aquello que me hace 'sentir bien' y puede explicarse racionalmente. Por ello solemos tomar como verdades aquellas afirmaciones que tienen una relación lógica de sentido cuya presunta validez contrastamos con nuestra propia experiencia de vida. O dicho en términos de Gadamer, "una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproducibilidad".¹⁷⁰

A esto apela Nietzsche cuando nos sugiere tomar por falsa toda verdad que no puede hacernos reír¹⁷¹, y esto explica también el por qué los clásicos de la literatura refieren a verdades de la condición humana que suelen repetirse a lo largo de la historia, como bien apunta Gadamer.¹⁷²

Y si la validación de la verdad en la experiencia de vida es posible, es debido a que la percepción es ya comprensión, ya que "la percepción acoge siempre significación".¹⁷³ Así, "la interpretación no es un acto complementario y posterior de la comprensión sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión".¹⁷⁴

Por ello, Gadamer apunta a que es el discurso, entendido como el ejercicio vivencial del lenguaje en el que se afirma algo sobre el mundo, aquello capaz de darle fundamento a todo juicio de verdad, tal como ocurrió durante varios siglos con el método científico, cuya validez estaba anclada en términos discursivos, más que una objetividad que hasta hoy es difícil demostrar.¹⁷⁵ En otras palabras, la verdad es una interpretación que contrasta discursos con la experiencia de vida propia de cada individuo.

Si toda comunicación y toda interpretación refiere siempre al otro, esto significa que la verdad es siempre relativa.¹⁷⁶ Y por ello, es preciso entender la situación contextual específica en que se produce un determinado mensaje para poder

¹⁷⁰ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme. España, 1993. Quinta edición, p. 421.

¹⁷¹ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*.

¹⁷² "Lo clásico es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad". [Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 356].

¹⁷³ *Ibidem*, p. 133.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 378.

¹⁷⁵ "Sólo la fundamentación, la garantía del método (y no el acierto objetivo como tal) confiere al juicio su dignidad. A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es un «juicio sin fundamento»". [*Ibidem*, p. 338].

¹⁷⁶ "No siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad a otro. Todos traspasamos constantemente la frontera de lo objetivable en la que se mueve el enunciado por su forma lógica. Utilizamos de continuo formas de comunicación para realidades no objetivables, formas que nos ofrece el lenguaje, incluido el de los poetas". [Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método II*, p. 55].

comprenderlo. Esto explica el énfasis que pone Gadamer a la noción de *horizonte* de pensamiento a la hora de interpretar un texto situado en otro tiempo y otro espacio, por lo cual, define *horizonte* como “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es vivible desde un determinado punto”.¹⁷⁷ Si la noción de horizonte nos permite una mejor comprensión del otro, esto significa que la aproximación a la multiplicidad de horizontes de pensamiento nos permiten enriquecer nuestra experiencia humana, y por lo tanto, “valorar correctamente”, como refiere Gadamer, sugiriendo así que el valor surge de una relación contextual de hechos concretos que sólo pueden existir en el lenguaje gracias a la interpretación:

“El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervisora lo que le cae más cerca. En cambio, tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño”.¹⁷⁸

De este modo, Gadamer considera que la amplitud de horizontes permite una valoración más completa de la realidad, con lo cual se deduce fácilmente que el problema del valor es en un problema de interpretación propio de la hermenéutica, para lo cual, desentrañar el valor de las cosas implica realizar una interpretación para cada caso específico que contemple aspectos como la *historicidad*, es decir, el ser en el tiempo propio de un lugar y una época específica.

Todo lo anterior nos permite establecer que el valor que asignamos a las cosas es una condición propia del ser que interpreta su propia existencia, por lo cual, la aplicación de la hermenéutica puede contribuir a develar el misterio en torno al valor entendido como una “forma simbólica” que expresa una relación de sentido inherente en todo discurso.

El sentir es lo propio del aquí y ahora. Responder a la pregunta *¿cómo te sientes aquí y ahora?* plantea ya un problema de interpretación sobre la existencia. Sentir, aquí y ahora, es la condición misma del ser. El pensamiento sirve para orientar el sentir, es decir, direccionar la existencia hacia diversas posibilidades del ser que siente. El pensamiento indaga en el sentir, trata de comprenderlo, explicar su origen. Todo pensamiento refiere siempre a una determinada forma de sentir el mundo.

Toda tradición cultural responde a una inquietud: la vida. El modo de interpretar la vida subyace en la intencionalidad de todo discurso como manifestación de una experiencia de vida previa.

¹⁷⁷ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 372.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 373.

1.7 Definición de valor y características

Luego de hacer una revisión histórica de cómo se ha discutido el problema del valor en la filosofía, y de cómo el giro ontológico propuesto por la fenomenología hermenéutica cambia el centro de la discusión, plantearé mi propuesta sobre cómo definir la noción de valor, de la cual partiré para desarrollar la *teoría comunicacional del valor* a lo largo del libro y explicar cómo es que se vincula con las nociones de lenguaje y cultura.

La valoración es un proceso de la psique cuya finalidad es ayudar a los organismos vivos a tomar decisiones. En este sentido, el valor es una representación simbólica de aquello que es conveniente elegir. Lo valioso se construye como tal cuando se le asigna valor a un ente por encima de otro, es decir, cuando se elige lo que *es bueno para mí*.¹⁷⁹ De ahí que la noción de valoración y valor estén íntimamente ligadas una con la otra. No puede existir valor sin una valoración previa, aún cuando en la dinámica del valor dentro de los sistemas sociales dicha valoración pueda parecer difusa o ausente.

El valor se define entonces como una construcción simbólica de la preferencia. De este modo, el valor es una categoría conceptual, una abstracción construida en el lenguaje para expresar dicha preferencia entre al menos dos objetos o entes cualquiera. El valor de las cosas existe sólo en la mente. Y esto resuelve en buena medida el debate axiológico entre el idealismo objetivista y el subjetivismo, ya que ninguna de las dos corrientes niega del valor como una abstracción mental. De este modo, el problema del valor es un asunto propio de la representación, tal como sugiere el trabajo de Carl Aurell, quien incluso propone el problema de la valoración como un asunto arraigado en lo profundo de la psique y vinculado con el sistema límbico.¹⁸⁰ Desde esta perspectiva, toda representación implica ya una valoración inconsciente asociada a las funciones primordiales del cerebro.

¹⁷⁹ El argumento aquí expuesto encuentra algunas coincidencias con la lógica de la preferencia propuesta por Georg Henrik Von Wright, quien asegura que "el concepto de preferencia se relaciona con el concepto de ser-mejor. También se relaciona con la noción de elección. El ser-mejor es una noción típicamente axiológica", por lo cual, "todas las formas de preferencia parecen estar en una relación intrínseca con la bondad". [Georg Henrik Von Wright. *La lógica de la preferencia*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina, 1967, pp. 16-17]. Von Wright añade que la preferencia tiene un carácter autorreferencial, ya que "toda preferencia, cualquiera que sea su tipo, es necesariamente relativa a un sujeto. Toda preferencia es siempre la preferencia de alguien (...) Por añadidura, toda preferencia no es solo relativa a un determinado sujeto, sino también a un cierto momento u ocasión o etapa de vida del sujeto". [Ibídem, p. 15]. Por lo tanto, propone Von Wright, las preferencias pueden diferenciarse en dos tipos: extrínsecas (elección que se realiza cuando se sabe que una cosa es mejor que la otra) e intrínsecas (elección de una cosa sobre otra por gusto).

¹⁸⁰ Sobre el trabajo de Aurell y las teorías que buscan explicar los fundamentos neurofisiológicos de la representación, dice José Luis Díaz: "Ejemplo de ello podría ser el trabajo de Carl Aurell (1989), de Gotemburgo, quien ha elaborado una teoría de interés con referencia a la conformación de las representaciones, según la cual existen tres modalidades: una sensorial, específica, efímera, pasiva y modular que se puede identificar con las áreas de proyección primaria en la corteza cerebral; otra, cognitiva, proteica, asociada a la memoria, recuperable, activa y significativa vinculada a la corteza de asociación y el lóbulo frontal, y una tercera, afectiva y valoradora, relacionada con el sistema límbico. La representación sería una integración de las

Valoramos aquello que nos hace sentir bien, y en un segundo momento, en el que se desarrolla un sistema de valores en el seno de lo social, valoramos en función de aquello que nos debería hacer sentir bien, según nuestra experiencia de vida y las pautas establecidas culturalmente por el discurso hegemónico. De este modo, todo valor tiene una raíz subjetiva que luego se manifiesta en un plano objetivo, que se construye a partir de la intersubjetividad. En otras palabras, el origen del valor tiene un componente intrínseco, de carácter individual, y otro extrínseco, de naturaleza colectiva. Si la objetividad no es sino un consenso intersubjetivo que busca definir la “realidad” (y que por lo mismo se encuentra en constante cambio), esto significa que el valor social, expresado en términos de lenguaje, es un consenso de la preferencia. Y es a partir de dicho consenso que cada cultura o grupo social construyen sus nociones del bien y el mal, lo bueno y lo malo, que no son sino construcciones simbólicas asociadas con la vida y la muerte.

La palabra *valor* en lenguas romances proviene del latín *valere*, que significa ‘hacer fuerte’. Es decir, hacer fuerte a algo en comparación con otra cosa. La etimología misma revela el sentido relacional del término. El valor como concepto se construye a partir de una relación cualitativa entre objetos que permite establecer un orden de sentido jerárquico. De este modo, el valor es una representación simbólica que sintetiza el proceso mismo de valoración, es decir, algo que ya fue experimentado, interpretado, medido, sopesado. Los valores expresan cualidades de preferencia entre las cosas. Preferimos ciertas cosas por encima de otras, y a partir de ello, construimos discursos para argumentar racionalmente el por qué consideramos que ciertas cosas son más valiosas que otras. Al ser una abstracción mental creada para simplificar la toma de decisiones, el valor requiere ser expresado dentro de la compleja red de significaciones que articulan al lenguaje para poder existir. El valor es un fenómeno lingüístico, y esto nos permite entender la razón por la cual los valores cambian dependiendo la época y el contexto cultural específico en el que se desarrollan, lo mismo que ocurre con la noción de objetividad, ya que el lenguaje es una condición necesaria para construir los consensos que articulan la realidad, en términos de Berger y Luckmann.¹⁸¹ Por ello acierta Nietzsche al señalar que “si los valores cambian y se transforman es porque también cambian los hombres que las crean”. Y esta mutación de los valores implica un problema de interpretación, un cambio en la significación del hombre y su relación con el mundo en el que vive e interactúa, la cual está condicionada en términos de lenguaje, pues como bien advierte Wittgenstein, “los límites del mundo son los límites del lenguaje”.¹⁸²

Dentro de la *teoría comunicacional del valor*, la conceptualización del valor se construirá mediante seis características esenciales a partir de las cuales se vuelve factible toda valoración, nociones que de algún modo están íntimamente relacionadas con los principios lógicos del lenguaje y los cuales operan de

tres modalidades”. [José Luis Díaz. *La conciencia viviente*. Fondo de Cultura Económica. México, 2008. Primera reimpresión, p. 36].

¹⁸¹ Peter Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina. 2008.

¹⁸² Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Editorial Gredos. España, 2009, apartado 5.6, p. 105.

manera simultánea y sin que exista una división como la que propongo únicamente con el fin de facilitar el análisis, toda vez que los procesos mentales de la psique no se realizan de manera lineal, sino simultánea y/o paralela. De este modo, propongo seis condiciones elementales para la construcción conceptual del valor a partir de la valoración: 1) diferencia; 2) relación; 3) juicio; 4) jerarquía; 5) relatividad y 6) vida.

1) Diferencia

El principio de diferencia establece una distinción cualitativa entre al menos dos cosas. Esta distinción plantea ya un nivel elemental de valoración, ya que el simple hecho de distinguir dos objetos implica ya un proceso de interpretación de la realidad sensible. Este principio de diferencia permite construir dialécticamente los conceptos con los cuales construimos nuestra noción de realidad al nombrar parte por parte todas las cosas que integran el mundo. De ahí que Robert S. Hartman considera que una parte esencial para comprender el problema del valor está asociado a la manera en que asignamos un nombre a las cosas, ya que “la norma del valor de cada cosa es su nombre” y “la precisión de la valoración no es una percepción cuantitativa sino cualitativa. No es precisión de medida sino de sentido”.¹⁸³ De modo similar se pronuncia Cassirer cuando señala que “la función de un nombre se limita siempre a subrayar un aspecto particular de una cosa y, precisamente, de esta restricción y limitación depende su valor”.¹⁸⁴ Esto es una clara señal de que el fenómeno de la distinción de valor sea fundamental para entender cómo es que se articula ese sistema de diferencias que hacen posible el lenguaje. La diferencia hace posible distinguir objetos con cualidades propias a partir de las cuales se le otorga nombre a las cosas, lo cual constituye uno de los principios estructurales de toda lengua, ya que “la palabra designa, es decir, que en su naturaleza misma es nombre”, tal como sostiene Foucault.¹⁸⁵

La diferencia se manifiesta en el terreno de lo sensible, es decir, el momento en que un ser vivo puede establecer diferencias entre las cosas que conforman su entorno a través de la percepción. Por ello, se puede afirmar que la diferencia es un fenómeno propio de la percepción que permite establecer distinciones cualitativas entre objetos diversos, una condición elemental en todo proceso de valoración.

¹⁸³ Robert Hartman. *La ciencia del valor. Conferencias sobre Axiología*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1964, pp. 84-86.

¹⁸⁴ Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987, p. 202.

¹⁸⁵ “¿Cómo puede el discurso enunciar todo el contenido de una representación? Porque está hecho de palabras que *nombran*, parte por parte, a lo que se da a la representación”. Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores. México, 2008. Trigésimotercera reimpresión, p. 102.

2) Relación

El principio de relación expresa la manera en que las cosas están vinculadas unas con otras. Esta relación hace que las diferentes cosas que integran el mundo “compartan algo en común”, es decir, posean cualidades específicas que puedan ser relacionadas de muchas formas posibles. Esta posibilidad de relacionar cosas de modos distintos representa el punto inicial de toda analogía como base de todo sistema de diferencias y semejanzas propias de cada lengua. Por eso Borges sostiene que “la metáfora consiste en expresar los vínculos secretos entre las cosas”. Los antagonismos siempre se relacionan de algún modo, comparten ciertos atributos que hacen posible establecer una comparación y una correspondencia. El principio de relación es lo que permite conectar diferentes cosas para construir ideas, construir sentido, tal como ocurre con las proposiciones, las estructuras que hacen posible la construcción de significados y la transmisión de mensajes. Y es precisamente en esta posibilidad de establecer múltiples modos de relación entre cosas diferentes lo que constituye la base de toda interpretación, es decir, una relación de sentido entre las partes plasmado en la proposición y el discurso, ya que dicha relación genera afirmaciones sobre las cosas.¹⁸⁶

Con el fenómeno de relación ya no basta sólo con designar las diferentes cosas que conforman el mundo, sino que es necesario establecer conexiones de sentido entre sus partes, y esto se logra a partir de la relación, plasmada en el verbo, núcleo de toda proposición. Esto se debe a que el “verbo afirma algo sobre el mundo” y por ello representa el origen de todo discurso posible, como bien señala Foucault al sostener que “existe la proposición —y el discurso— cuando se afirma un enlace de atribución entre dos cosas, cuando se dice que esto es aquello”.¹⁸⁷ Y es a partir de la relación que pueden establecerse semejanzas entre cosas diferentes, estableciendo así la estructura lógica de toda lengua. De este modo, la manera en que se relacionan las cosas y se expresan en la lengua,

¹⁸⁶ Everett Hall propone una tipología del valor basado en la relación, toda vez que: “La sensibilidad al lenguaje cotidiano, en este caso el lenguaje de normativas incrustado en el idioma también abarca los declarativos, lo cual permite establecer lo siguiente: 1) El valor es de naturaleza simple, es irreductible a cualquier forma, por más complejo que esta sea, de facticidad. 2) El valor no es una cualidad positiva, aunque sea aprehendido. 3) El valor es en cierto sentido relacional. Pero no es una relación empírica, como simultáneamente con ella, cuya ejemplificación es relacional. 5) Lo que se relaciona se hace siempre sobre algún dato particular y alguna cualidad o relación empírica. 6) Valor incluye un hecho en algún sentido. Es la ejemplificación de alguna relación de cualidades de valor disponible en particular o particulares. 7) Sin embargo, el valor es independiente del hecho. Un ejemplo de si una cualidad o relación es valiosa o debería serlo, es independiente de la ejemplificación en sí”. [Everett Hall. *What is value? An essay in Philosophical Analysis*. Routledge. Gran Bretaña, 2000, p. 249].

¹⁸⁷ “El verbo *afirma*, es decir, indica “que el discurso en el que se emplea esta palabra es el discurso de un hombre que no concibe sólo los nombres, sino que los juzga” (*Logique de Port-Royal*, pp. 106-107) (...) Toda la especie de los verbos se remite a uno solo, el que significa *ser*”. [Michel Foucault. *Op. cit.*, p. 99]. Una afirmación que aplica sólo para las lenguas indoeuropeas, toda vez que en lenguas como el árabe no existe el verbo *ser*, sino que se sobrentiende a partir de la frase nominal.

representan la génesis del discurso. En otras palabras, la lengua y el discurso no son sino un complejo sistema de analogías, es decir, un sistema de diferencias y relaciones. En esto consiste justamente el carácter metafórico del lenguaje, que funciona por analogía. De ahí que Cassirer sostenga que el lenguaje es esencialmente metafórico, toda vez que la analogía está siempre implícita en la proposición, en todo juicio y en todo discurso, pues al decir que “*esto es aquello*” se afirma algo sobre el mundo que al mismo tiempo se crea y representa en el lenguaje, lo cual implica ya una interpretación.

3) Juicio

Valorar implica emitir un juicio, asumir un punto de vista y una postura frente a los fenómenos que acontecen en el mundo. Una vez que se establece que existen cosas diferentes que están relacionadas, falta responder a la pregunta de qué significan dichas cosas para el ser mediante juicios de valor. Dicho de otro modo, el juicio manifiesta la relación entre el ser que valora y el mundo con el que interactúa. No puede existir juicio sin un punto de vista, y por lo tanto, los juicios de valor expresan el significado de la relación entre el ser (que valora) y el mundo (que es valorado). El juicio manifiesta la relación del ser con las cosas que valora, ya que el juicio es una declaración subjetiva en la que el ser expresa una determinada actitud frente a los entes valorados. De este modo, el juicio es una afirmación del ser frente a los objetos que valora, afirmación que remite siempre a la preservación de la vida del ser. De este modo, cuando se juzga que una determinada cosa es buena o mala, verdadera o falsa, cada juicio de valor remite a un punto de vista del ser. Es decir, que todo juicio supone un punto de vista, una determinada perspectiva. Un ejemplo de esta situación lo podemos encontrar en el deber de un juez, encargado de determinar si un ciudadano es responsable de infringir daño a la sociedad, al romper un conjunto de reglas de convivencia preestablecidas en la ley (en las cuales, la sociedad establece implícitamente sus nociones del bien y el mal), dicho juez debe evaluar cada caso en función del bien social, pues es la misma sociedad la que lo ha facultado para emitir juicios de valor e impartir justicia.

Al igual que el juez, cada ser emite sus propios juicios de valor en función de su propia perspectiva del mundo, su propia experiencia de vida, sus propias creencias y la situación específica de cada caso, con lo cual se puede deducir que el juicio plantea un problema hermenéutico, ya que todo juicio o toda valoración presupone también una interpretación de cada caso específico y cada cosa que se valora. Esto explica por qué la única forma de constatar la validez de un juicio es a través de la experiencia. Un caso concreto de esta situación la encontramos en el problema que plantea la noción de verdad para la lógica formal, ya que las estructuras lógicas del lenguaje son incapaces de determinar por sí mismas la veracidad de un enunciado, ya que un mismo enunciado puede ser al mismo tiempo falso y verdadero, dependiendo del contexto

situacional en el que se produce.¹⁸⁸ De este modo, la única forma de constatar la validez de una proposición es a través de la experiencia propia de cada ser, en la cual intervienen factores como la sensibilidad, la percepción, memoria, representación, contexto sociocultural, histórico, etcétera. Por ello, la verdad es una afirmación sobre la vida que requiere validarse continuamente en la experiencia de vida. No es casual que autores como Vico, Oetinger o Kant hayan abordado el problema de la verdad a partir de nociones como la de *sentido común* o el *gusto*, que no son sino construcciones simbólicas que sólo pueden entenderse a partir de la experiencia sensible propia de los seres vivos.¹⁸⁹

Los juicios de valor expresan un sentir del ser frente a las cosas y acontecimientos que se despliegan en el mundo, es decir, una determinada actitud frente a las cosas con las cuales interactúa continuamente en su experiencia de vida. Y al mismo tiempo, es la misma experiencia de vida la que va condicionando los juicios de valor a través de creencias establecidas en el seno de cada cultura, lo cual significa que el contexto social de cada persona es un factor que incide en la actitud que cada individuo asume frente a los fenómenos que acontecen en el mundo en que vive. Por lo tanto, los juicios de valor pueden darse de manera intrínseca personal y subjetiva, o por el contrario, de manera extrínseca, social y objetiva). Todo juicio (o toda afirmación) no es sino una interpretación de una experiencia de vida y la memoria, o lo que es igual, una deducción racional que se desprende de la percepción. Este es el argumento a partir del cual parte Kant para construir su *Crítica a la Razón Pura* a la hora de explicar cómo es que la racionalidad se construye mediante juicios analíticos y sintéticos *a priori*. En otras palabras, el juicio es una afirmación del mundo construido a partir de la percepción, la memoria y la representación, cuya finalidad es la obtención del bien para beneficio del ser que valora.

4) Jerarquía

Toda valoración remite siempre a un sistema de valores ordenados jerárquicamente. Al quedar establecido que las cosas son diferentes y pueden relacionarse entre sí a través de afirmaciones que expresan un determinado juicio, se construyen sistemas de jerarquía. Cuando establecemos que existen cosas buenas y malas, también es necesario reconocer que existen unas “más buenas que otras”, con lo cual, los juicios permiten construir sistemas jerárquicos de valores, un mecanismo de la

¹⁸⁸ “Hay dos razones por las que se ha negado que las oraciones puedan ser auténticos portadores de verdad. En primer lugar, son mudables. Si asignamos valores de verdad a las oraciones pareciera que la misma oración es a veces verdadera y a veces falsa, según el contexto (...) Vemos pues, que se han hecho dos cargos contra las oraciones: a veces mudan de valor de verdad, y a veces carecen de él en absoluto”. [Raúl Orayen. *Lógica, significado y ontología*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1989. pp. 24-25].

¹⁸⁹ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme. España, 1999. Octava edición, pp. 48-74.

psique para facilitar la toma de decisiones en un mundo caótico, en un sentido similar al sostenido por algunos neurocientíficos para explicar el fenómeno de la "conciencia", entendida como un dispositivo psíquico desarrollado por la selección natural para ayudar a los seres vivos a tomar decisiones.¹⁹⁰

El principio de jerarquía busca establecer reglas y ordenar las afirmaciones que constituyen al mundo, lo cual permite construir sistemas de sentido capaces de articular una determinada realidad a partir de las nociones de lo bueno y lo malo. Y es a partir de esta jerarquización del mundo de manera lógica, explica la manera en que se construye un sistema racional sobre el cual opera el lenguaje. El ordenamiento psíquico de las representaciones en cosas buenas (agradables, placenteras, que ayudan a preservar la vida) y cosas malas (desagradables, dolorosas, que advierten sobre el peligro de perder la vida), crea sistemas de valores que ayudan a establecer prioridades. De ahí que toda valoración realizada por un ser vivo, remita siempre a su propio sistema de valores, el cual no deja de ser influenciado por la cultura y el entorno social. Así, el valor se presenta como "una suerte de reconocimiento y localización exacta del ser valorado dentro del contexto de la totalidad de lo existente", a decir de Dujovne.¹⁹¹ Y para poder operar, toda jerarquía requiere de un orden, requiere sentido (ascendente, descendente, etc.), la cual se establece a partir de la intencionalidad de la conciencia, en términos de Husserl.

Sin embargo, los sistemas de valores no son entes cerrados, sino por el contrario, son sistemas abiertos que se mantienen en constante cambio, lo cual explica en buena medida la mutación de los valores a escala individual o social. Y explica también la manera en que todo cambio en el sistema de valores debe darse de manera gradual, pues es imposible que un individuo o sistema social cambie de tajo todas las representaciones que articulan su sistema de valores de un solo golpe, por más radical que éste sea. Otro punto importante a destacar, es que la transformación de un solo valor es capaz de modificar todo el sistema, al plantear un nuevo modo de relación entre todos los otros valores que configuran esa extensa red de significaciones en la cual está basado todo sistema de valores. De esta forma, no puede existir valoración alguna sin tomar en cuenta la totalidad del sistema de valores creados a partir de la experiencia o creados previamente en el seno de lo social.

¹⁹⁰ "Varios autores (Rychlak, 1986; Shallice, 1972) identifican como funciones de la conciencia a la capacidad de establecer y seleccionar metas mediante la elección de pautas motoras diversas, a la vez que otros agregan que se trata de un 'taller representacional' destinado a mantener actividades de toma de decisiones, imaginación, planificación, prueba de hipótesis y uso novedoso de rutinas (Klein, 1991). Julian Jaynes (1976) ha argumentado persuasivamente que la conciencia es una función necesaria para habérselas con un mundo en el que las elecciones, más que las rutinas, se vuelven indispensables". [José Luis Díaz. *Op. cit.*, p. 52].

¹⁹¹ Leon Dujovne. *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Editorial Paidós. Argentina. 1959, pp. 18-19.

5) Relatividad

Toda valoración es variable, dependiendo de la situación específica de cada caso. El principio de relatividad plantea una variabilidad sustancial en la noción de valor dependiendo el momento y el lugar específico en el que se realiza un juicio de valor que alude y modifica continuamente un determinado sistema de valores. Esto explica el por qué, un valor moral considerado *malo* puede convertirse en *bueno* dependiendo de la situación. Un ejemplo de esto lo encontramos en mentir. Si bien en muchas sociedades la mentira es considerada algo negativo, una “mentira piadosa” puede convertirse en algo bueno, dependiendo de la situación. Esta relatividad del valor explica en buena medida los dilemas morales. ¿Hasta qué punto se puede considerar malo que una persona robe para alimentar a su familia? ¿Es bueno o malo matar en defensa propia? “¿Hasta dónde debemos practicar las verdades?”, tal como se pregunta Silvio Rodríguez en una de sus canciones. Debido a la complejidad que plantea la existencia, no basta con una fórmula o un método preestablecido a la hora de emitir juicios de valor, lo cual hace necesario interpretar el contexto situacional de cada caso a la hora de realizar una valoración. De ahí el hecho de que todo juicio (o toda verdad) sea siempre relativa al contexto de cada caso. Y esto es precisamente algo que hacemos todo el tiempo de manera consciente o inconsciente.

Esta variabilidad del valor también se manifiesta en términos de lenguaje, pues al igual que un mismo enunciado puede significar cosas diferentes en contextos diferentes, ya que la construcción misma de significados se da siempre de manera parcial, referencial, toda vez que no existen significados absolutos, cerrados. En esto reside el carácter referencial del lenguaje, situación que hace posible múltiples modos de interpretación de un mismo fenómeno,¹⁹² lo cual constituye el punto de partida de la hermenéutica. El hecho de que el lenguaje sólo pueda operar a partir de formas simbólicas, como bien señala Cassirer,¹⁹³ explica el carácter polisémico de las palabras, mismo que se construye a partir de la experiencia de vida de cada persona y el mundo previamente constituido en el que vive y recrea a través del lenguaje. De este modo, la relatividad del lenguaje como experiencia de vida expresa la relatividad del valor, ya que al igual que ocurre con el lenguaje, toda valoración es la manifestación de una experiencia de vida previa. Así, la relatividad del valor permite entender la manera en que los valores de una época y un lugar específico pueden variar aleatoriamente, dependiendo de la situación específica en que se construyen juicios de valor que interactúan con un complejo sistema de valores que a su vez se encuentra en constante cambio.

6) Vida

¹⁹² Nietzsche incluso lleva este planteamiento al extremo, al señalar que “no existen hechos, sólo interpretaciones”.

¹⁹³ Ernst Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971.

Toda valoración remite siempre a la vida, por lo cual, el valor de las cosas alude siempre a lo que está vivo. Una prueba de ello es que sólo los seres vivos son capaces de valorar, de construir valores como una metáfora de lo bueno, lo agradable, aquello que nos permite salvaguardar la vida.

A pesar de que algunos autores como Lotze y Nietzsche lograron intuir la relación entre valor y vida, no lograron hacer explícita dicha relación. En este sentido, sostengo que toda sensación de agrado-desagrado experimentada por un ser vivo refiere siempre al mantenimiento de la vida: las sensaciones agradables son aquellas que nos permiten mantenernos vivos, mientras que las sensaciones desagradables son aquellas que nos advierten que la vida está en peligro. De este modo, los estímulos físico-químicos existentes en el entorno y percibidos por todo ser vivo se convierten en información mediante un proceso psíquico que permite realizar valoraciones y asignarle valor a determinados objetos, emociones o cualidades que nos hacen sentir bien, lo cual es una indicación favorable en términos de la preservación de la vida de cada organismo, de acuerdo con los mecanismos con los que opera la selección natural. En otras palabras, la vida es una condición para toda valoración, pues sólo los seres vivos tienen la posibilidad de preferir una cosa sobre otra para mantener la vida el mayor tiempo posible. De ahí que todo valor apele en última instancia, al bienestar y al mantenimiento de la vida. Esta concepción de la vida como base del valor coincide en cierta medida con la visión de Baudrillard, quien afirma que el valor de las cosas parte de una simbolización del objeto que se desprende de la culturización de la naturaleza, ya que, tal como ocurre con la lógica del consumo en la cultura occidental, “compone un modo total de vida, cuyo orden fundamental es el de la naturaleza, considerada como sustancia original de la cual se desprende el valor (...) Así pues, como el sentido y el valor provienen de la transmisión hereditaria de las sustancias bajo la jurisdicción de la forma, el mundo es vivido como dado (así es siempre en el inconsciente y en la infancia) y el proyecto consiste en revelarlo y perpetuarlo”.¹⁹⁴ En este sentido, el valor de las cosas proviene en última instancia de la experiencia de vida.

De esta forma, entiendo la noción de valor como una consecuencia del proceso psíquico de valoración y los seis puntos elementales ya mencionados, lo cual permite que el valor de las cosas pueda ser expresado en términos simbólicos a través del lenguaje. Esto nos permite establecer que el valor está íntimamente asociado con el lenguaje, ya que no la relación expresada en el término «valor» carecería de sentido y de toda posibilidad de objetivación si no fuera plasmado a través de conceptos y palabras, que no son sino herramientas que nos permiten “sentir la realidad” con un complejo nivel de abstracción común.

El valor es una manifestación simbólica de relaciones de preferencia en función de la vida. Dicho en otros términos, el valor de las cosas se establece a partir de un proceso de valoración (que incluye de manera implícita las nociones de diferencia; relación; juicio; jerarquía; relatividad y vida), mismo que permite

¹⁹⁴ Jean Baudrillard. *El sistema de los objetos*. Siglo XXI. México, 1969, p. 27.

construir un complejo sistema de referencias, relaciones y diferencias a partir del cual, cada grupo de personas expresa y desarrolla su propia visión de la existencia humana y el mundo en el que habita. Por ello, la idea de valor está montada en el proceso mismo que hace posible el lenguaje, como veremos en el siguiente capítulo, donde se abordarán la relación de valor y lenguaje como una manifestación de la vida, lo cual implica que el valor de las cosas tiene que ser interpretado en cada caso, dentro de un contexto social específico.

Como he descrito con anterioridad, el problema del valor se ha abordado a lo largo de la historia de la filosofía desde la ética, la economía, así como a través de los estudios de las llamadas ciencias cognitivas y el lenguaje, lo cual incluye tanto la perspectiva estructuralista como la lógica formal y las matemáticas. A partir de lo anterior y de la definición que propongo para abordar el concepto de valor como el resultado de un proceso de valoración propio de los seres vivos, en los siguientes capítulos desarrollaré una propuesta teórica para abordar el problema del valor desde una perspectiva comunicacional que permita unificar las diferentes teorías del valor existentes, con el fin de entender a mayor profundidad cómo es que las sociedades construyen sus nociones de valor, lo cual espero contribuya a generar aplicaciones prácticas para problemas complejos en el campo del derecho, la economía, la ciencia política, los estudios del lenguaje, la antropología filosófica y las ciencias sociales en general.

Capítulo II

El lenguaje vivo

"Un idioma es una tradición, un modo de sentir la realidad,
no un arbitrario repertorio de símbolos".

Jorge Luis Borges

Para desentrañar el misterio del lenguaje es necesario intentar desentrañar el misterio de la vida. Si la comunicación es una facultad propia de los seres vivos para comunicarse entre sí mediante estímulos físico-químicos que son captados mediante la experiencia sensorial para ser simbolizados y procesados en función de las necesidades elementales de cada organismo, adentrarnos en el complejo sistema que sostiene a los seres vivos puede arrojar algunas luces sobre cómo es que realizamos procesos complejos como la significación, un factor determinante para entender la relación entre las nociones de valor y lenguaje.

Si bien desentrañar los enigmas de la vida rebasa los fines del presente libro, abordaré este complejo problema a partir de las investigaciones realizadas por diversos especialistas en las llamadas ciencias naturales, con el objetivo de fijar algunos puntos de referencia a partir de los cuales construiré mi reflexión sobre el vínculo indisoluble que existe entre el lenguaje y la vida. Con ello, espero que dicha reflexión pueda abrir nuevas vías de discusión para abordar los estudios del lenguaje y tender puentes entre disciplinas aparentemente distantes entre sí, como lo pueden ser la comunicación, la biología, las ciencias cognitivas, la física y la filosofía.

En este sentido, considero que quienes nos dedicamos a las llamadas ciencias del espíritu tenemos el deber de reformular continuamente nuestras explicaciones sobre el mundo de acuerdo con los nuevos descubrimientos científicos propios de cada época, pues a pesar de que el trabajo de autores de siglos anteriores seguirá siendo muy útil como referente a la hora de abordar un determinado problema, no podemos seguir construyendo argumentaciones que ignoren los avances de las últimas décadas en campos como las neurociencias, la genética, las ciencias de la información o la medicina, entre otras. De ahí que soy consciente del riesgo que asumo al pretender abordar el problema del valor y del lenguaje desde una perspectiva tan amplia que incluya una definición de temas sumamente complejos como lo es tratar de definir conceptos como *vida* o *información*.

Cabe aclarar que la misma investigación me fue llevando por caminos inesperados, ya que al tratar de demostrar la validez de la hipótesis de que el valor de las cosas es un fenómeno discursivo, el primer problema al que me enfrenté fue el de explicar cómo se construye la significación. Tras una larga y exhaustiva revisión de la literatura disponible sobre el tema, diversos autores parecen coincidir en que las estructuras lógicas del lenguaje son insuficientes

para construir significación, proceso en el cual, factores como la experiencia de vida, las emociones, la memoria, la interpretación y el contexto juegan un papel determinante, tal como intentaré explicar más adelante.

El siguiente paso fue tratar de entender cómo es que funcionan los sistemas preceptuales a través de los cuales, los seres vivos transforman los impulsos físico-químicos de su entorno en información capaz de ser retenida en la memoria, lo cual implica un paso fundamental para entender la génesis de la simbolización y por ende, del lenguaje. Sin embargo, aún falta mucho por explicar sobre cómo es que los seres vivos son capaces de procesar información de un modo comparable al que realizan las computadoras, o cómo es que los seres vivos son capaces de reproducirse a través de una transferencia de información expresada en el código genético.

De ahí que tratar de entender a grandes rasgos algunos de los elementos estructurales que definen a la vida se convirtió en un paso necesario para tratar de articular una explicación coherente de cómo es que los humanos somos capaces de asignar valor a las cosas a través de una compleja serie de procesos que involucra por igual a los sistemas preceptuales, las emociones, la significación y la elaboración de discursos que inciden de manera directa en la construcción de la realidad social en la que vivimos inmersos día con día. Por ello, indagaré cuestiones relacionadas al origen de la vida y el surgimiento de la información con el fin de explorar y tratar de explicar cómo es que los seres humanos son capaces de construir significaciones debido a su condición de seres vivos.

2.1 La vida informática

¿Cómo surgió la vida? Es una pregunta que desde siempre ha intrigado al ser humano y que todavía no ha podido ser respondida con exactitud, a pesar de las muchas teorías que han tratado de explicar tan complejo y fascinante fenómeno.

Una de las primeras y más consistentes hipótesis sobre el origen de la vida fue la postulada por el bioquímico ruso Alexander Oparin, quien consideró que si la constitución química de todos los organismos vivos está basada en sustancias orgánicas, esto significa que la vida tuvo que estar precedida por la aparición de hidrocarburos elementales que conformarían la base material para el posterior desarrollo de la materia orgánica y la aparición de los primeros seres vivos.¹⁹⁵ A partir de esta idea, Oparin postuló su teoría del “caldo primigenio”, en la cual señala que en las condiciones geológicas de la Tierra primitiva, las reacciones químicas entre carburos sencillos y agua generarían aminoácidos y “proteínas primitivas”¹⁹⁶ a partir de las cuales se formarían estructuras abióticas que

¹⁹⁵ Alexander I. Oparin. *El origen de la vida*. Grupo Editorial Tomo. México, 2008.

¹⁹⁶ “Así pues, en el proceso del desarrollo de nuestro planeta, en las aguas de su océano primitivo debieron formarse numerosos cuerpos proteínoides y otras sustancias orgánicas complejas, análogas a las que en la actualidad integran los seres vivos. Ahora bien, como es natural, se

precedieron a las células, conocidas como coacervados. Para Oparin, estos coacervados, formados por membranas de lípidos capaces de establecer una “individualidad” en las moléculas orgánicas primitivas generó las condiciones para el posterior desarrollo de la materia viva y los primeros organismos, es decir, “sistemas individuales que poseen determinada forma y una sutil estructura interior u organización”, y cuya vitalidad se define por “un determinado orden de los procesos químicos en el tiempo y su combinación armónica tendiente a conservar el sistema vital en su conjunto”.¹⁹⁷

“Al formarse los coacervados, las moléculas de la sustancia orgánica se concentraron en determinados puntos del espacio y se separaron del medio circundante por una línea divisoria más o menos neta. Cada coacervado adquirió cierta individualidad, oponiéndose, podríamos decir, al mundo exterior circundante. Únicamente esa separación de los coacervados pudo crear la unidad dialéctica entre el organismo y el medio, factor decisivo en el proceso de origen y desarrollo de la vida en la Tierra”.¹⁹⁸

De este modo, Oparin concibe a la vida como un “sistema dinámico”, es decir, una forma de organización individual que permite interacciones complejas con la materia de su entorno y sus respectivos flujos de energía.¹⁹⁹ Este intercambio de sustancias regula las reacciones químicas y los flujos de energía necesarios para mantener un equilibrio al interior del sistema vivo, cuyos procesos químicos deben seguir el orden específico y armónico en el que se sostiene todo el proceso de la vida: el metabolismo. En este sentido, la vida como forma de autoorganización depende de un orden físico-químico específico para poder existir. Al respecto señala Oparin:

“El orden citado sigue una determinada dirección, tiende a un determinado fin, y esta circunstancia, propia de la vida, tiene gran importancia, pues establece una diferencia de principio entre los organismos vivos y todos los sistemas del mundo inorgánico. Los centenares de miles de reacciones químicas que se producen en el protoplasma vivo, no sólo están rigurosamente coordinadas en el tiempo, no sólo se combinan armónicamente en un orden único, sino que todo

trataba únicamente de materiales de construcción. No era, valga la expresión, más que ladrillos y cemento, con los que se podía construir el edificio, pero el edificio como tal no existía aún. Las sustancias orgánicas se encontraban simplemente disueltas en las aguas del océano, con sus moléculas dispersas en ellas sin orden ni concierto. Faltaba aún la estructura, la organización que distingue a todos los seres vivos”. [Ibídem, p. 70].

¹⁹⁷ Ibídem, pp. 72, 87.

¹⁹⁸ Ibídem, p. 82.

¹⁹⁹ “Cualquier organismo, sea un animal, una planta o un microbio, vive únicamente mientras pasan a través de él, en torrente continuo, nuevas y nuevas partículas de sustancia, con la energía a ella ligada. Procedentes del medio ambiente pasan al organismo diversos cuerpos químicos. Una vez dentro, son sometidos a profundas modificaciones y transformaciones, a consecuencia de las cuales se convierten en sustancia del propio organismo, se tornan iguales a los cuerpos químicos que con anterioridad integraban al ser vivo. A este proceso se le da el nombre de asimilación. Pero a la par con la asimilación se produce el proceso inverso, la desasimilación”, en el cual “los productos de la desintegración son expulsados al medio circundante”. [Ibídem, p. 89].

este orden tiende a un mismo fin: a la autorrenovación, a la autoconservación de todo sistema vivo en su conjunto, en consonancia con las condiciones del medio ambiente”.²⁰⁰

Si bien la teoría de Oparin presenta argumentos sólidos sobre el origen de la materia orgánica en el planeta Tierra —comprobados experimentalmente por Stanley Miller, quien en 1952 logró obtener en el laboratorio compuestos orgánicos a partir de materia inorgánica²⁰¹—, dicha teoría no ha sido capaz de explicar cómo es que la materia orgánica de pronto comenzó a autorreplicarse.

Los avances de la genética generaron diversos huecos argumentales que motivaron a los científicos a buscar otras explicaciones para el surgimiento de la vida en el planeta. El misterio de cómo la materia inerte comenzó a reproducirse condujo a Walter Gilbert a formular la hipótesis del mundo del ARN, la cual sostiene que el ARN fue la primera forma de vida en la Tierra, desarrollando posteriormente una membrana celular a su alrededor, convirtiéndose así en la primera célula procariota.²⁰² Dicha teoría se basa en la capacidad del ARN para almacenar información genética al mismo tiempo que es un eficiente catalizador, tal como puede constatarse con las ribozimas, lo cual permite acelerar las reacciones químicas a través de las cuales la célula procesa y sintetiza energía.

Otra de las hipótesis más aceptadas en torno al origen de la vida es la teoría del mundo hierro-azufre, enunciada por el químico alemán Günter Wächtershäuser, la cual argumenta que una especie de metabolismo primitivo ocurrida en la superficie de algunos minerales precedió a la aparición del código genético.²⁰³

Aún cuando el debate en torno a si la vida surgió debido a la aparición del código genético o el metabolismo,²⁰⁴ parece existir cierto consenso en la comunidad científica en el hecho de que, muy probablemente, la vida surgió de materia inorgánica capaz de autoorganizar sus reacciones químicas, tal como señalan Martin y Russel.²⁰⁵ Una postura similar a la propuesta por el químico George

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 102-103.

²⁰¹ Stanley L. Miller. “A Production of Amino Acids Under Possible Primitive Earth Conditions”, en *Science*, vol. 117, num. 3046. Estados Unidos, 15 de mayo de 1953, pp. 528-529.

²⁰² Walter Gilbert. “The RNA World”, en *Nature*, num. 319: 618. Estados Unidos, 20 de febrero de 1986.

²⁰³ Günter Wächtershäuser. “Groundworks for an evolutionary biochemistry: The iron-sulphur World”, en *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, num. 58, volumen II. Gran Bretaña, 1992, pp. 85-201.

²⁰⁴ Más allá de la polémica y de no ser experto en el tema, me inclino a pensar que primero tuvo que haber aparecido el metabolismo por una sencilla razón: el código genético replica las reacciones químicas que sostienen al metabolismo. ¿Qué tipo de información replicarían los genes si no el complejo entramado de reacciones químicas que sostiene a la vida? Dicho de otro modo: los genes replican el metabolismo. Y a pesar de dicha suposición mía, lo más probable es que ambos procesos se hayan desarrollado de forma más o menos simultánea.

²⁰⁵ “Toda la vida se organiza como células —compartimientos separados de su entorno que se multiplican espontáneamente con la energía obtenida a través de reacciones redox termodinámicamente favorables—. Desde nuestro punto de vista, la compartimentación física del medio ambiente y la autoorganización de reacciones reducción-oxidación autocontenidas son los atributos mejor conservados de los seres vivos, por lo tanto, la materia inorgánica con tales

Whitesides y su concepto del autoensamblaje molecular para explicar la manera en que la materia se autoorganiza para generar formas complejas de organización, tal como ocurre con la vida.²⁰⁶

La concepción de la vida como un proceso autoorganizativo también es abordada por Maturana y Varela, quienes consideran que los seres vivos son “máquinas autopoieticas” capaces de producir sus propios componentes y relaciones internas, concibiéndose así como una unidad a partir de la diferenciación de dicho proceso autónomo en oposición a su entorno.²⁰⁷

De este modo, la autoorganización y la reproducción surgen como dos características esenciales de todo organismo vivo, procesos en los que la energía juega un papel determinante.

Este es el punto de partida desde el cual, Sagan y Schneider sostienen que la vida es una estructura compleja que busca degradar flujos de energía y cuya intencionalidad busca alcanzar el equilibrio, de acuerdo con las leyes de la termodinámica que rigen el universo. Inspirados por las reflexiones de Schrödinger sobre el origen de la vida como un sistema complejo que funciona gracias a las leyes de la termodinámica, Sagan y Schneider sostienen que la segunda ley de la termodinámica plantea una paradoja en los seres vivos, ya que al “ser sistemas abiertos y dependientes de la energía de la luz o reacciones químicas, liberan calor y otros desechos termodinámicos en su entorno”, ya que “su elevada organización y baja entropía queda compensada por la polución, el calor y la entropía que desprenden a su alrededor”.²⁰⁸ En este sentido agregan que:

atributos sería el más probable antepasado de la vida”. [William Martin y Michael J. Russell. “On the origins of cells: a hypothesis for the evolutionary transitions from abiotic geochemistry to chemoautotrophic prokaryotes, and from prokaryotes to nucleated cells”, en *Philosophical Transactions B. The Royal Society Publishing*, num. 358. Gran Bretaña, enero 29 de 2003, p. 77].

²⁰⁶ George M. Whitesides y Bartosz Grzybowski. “Self-Assembly at All Scales”, en *Science*, num. 5564, vol. 295. Estados Unidos, 29 de marzo de 2002, pp. 2418-2421.

²⁰⁷ Maturana y Varela definen el concepto de máquina como “las reacciones que determinan, en el espacio en que están definidos, la dinámica de interacciones y transformaciones de los componentes y, con ello, los estados posibles de la máquina como unidad constituyen su organización”. [Humberto Maturana y Francisco Varela. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria Lumen. Chile, 1994. Sexta edición, p. 67]. En este sentido, la definición de máquina autopoietica propuesta por Maturana y Varela puede arrojar algunas luces sobre el proceso de autoorganización característico de los seres vivos: “Una máquina autopoietica es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: 1) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y 2) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico. Por consiguiente, una máquina autopoietica continuamente especifica y produce su propia organización a través de la producción de sus propios componentes, bajo condiciones de continua perturbación y compensación de esas perturbaciones (producción de componentes). Podemos decir entonces que una máquina autopoietica es un sistema homeopático que tiene a su propia organización como la variable que mantiene constante”. [Ibidem, p. 69].

²⁰⁸ Eric D. Schneider y Dorion Sagan. *La termodinámica de la vida*. Tusquets Editores. España, 2008, p. 19.

“La tendencia de la naturaleza a reducir gradientes, es decir, la tendencia de la energía a disiparse conforme la segunda ley de la termodinámica, es asistida por organizaciones complejas, vivas y no vivas. Así pues, la segunda ley nos ayuda a comprender quiénes y qué somos y por qué estamos aquí. Integralmente ligados al entorno del que están separados, pero del que obtienen la energía para crecer, los organismos encuentran nuevas maneras de mantener y expandir su forma. Se turnan en la explotación y agotamiento de fuentes finitas de energía. Su inteligencia, sea consciente y mental o inconsciente y fisiológica, les ayuda a hacerlo. Al consumir energía, al realizar trabajo y construirse a sí mismos, desempeñan una función natural: la producción de entropía descrita en la segunda ley de la termodinámica, que describe la tendencia al incremento de desorganización y a la generación de caos atómico en cualquier proceso real.²⁰⁹

De este modo, la vida es un mecanismo diseñado por la naturaleza para transformar energía, un argumento que encaja con las explicaciones en torno a la aparición de materia orgánica en el planeta Tierra bajo condiciones geológicas específicas en que factores como la temperatura, la presión y la radiación solar jugaron un papel determinante en las reacciones físico-químicas que dieron origen a los seres vivos, esas unidades autoorganizadas que dependen de un continuo intercambio de energía con su entorno para mantener el equilibrio dinámico que hace posible el metabolismo. Así, los organismos vivos mantienen su organización interna a cambio de generar entropía en su entorno: respiramos oxígeno y desechemos dióxido de carbono, del mismo modo que ingerimos materia orgánica y la desechemos para mantener estable el equilibrio energético que se establece entre el ser y su entorno.²¹⁰

La vida es una forma de organización que crea la noción de autorreferencia a partir de un proceso interno (metabolismo) que depende de los flujos de energía que logra captar del exterior, por lo cual, el continuo intercambio de flujos energéticos es otra de las condiciones elementales de los seres vivos. Y es aquí donde la información surge como una consecuencia de esa interacción constante entre los seres vivos y su entorno.

La información es una manifestación de la energía que busca organizar el entorno para facilitar los procesos de organización interna de un ser vivo. De este modo, la información aparece como algo que permite a los seres vivos contrarrestar la incertidumbre a su alrededor, con el fin de mantener la organización interna que hace posible la vida. De este modo, la organización del entorno efectuada mediante la transformación de energía en información, ofrece mayores posibilidades de supervivencia. De ahí que factores como la memoria y la conciencia (es decir, el cómputo de datos que permiten interpretar el entorno y tomar decisiones), sean elementos decisivos en la supervivencia de los seres vivos. Esto permite entender por qué la información es siempre autorreferencial,

²⁰⁹ *Ibídem*.

²¹⁰ En esto consiste precisamente la paradoja planteada por Schrödinger. [*Ibídem*, p. 42]. La misma idea puede tener aplicaciones en el campo de la geopolítica para explicar la manera en que el orden interno de algunos países depende de generar caos fuera de sus fronteras.

pues depende de que exista un punto de vista, un punto de referencia a partir del cual procesar la información emanada de los flujos energéticos disponibles en el entorno. Y para que exista dicho punto de referencia es necesario que exista también un flujo ordenado de energía: la vida. No hay orden posible sin ordenador. Por ello, toda información alude al ser, entendido como la unidad autorreferencial de la existencia.

El orden del entorno tiende a generar resultados predecibles que facilitan la toma de decisiones en torno a un fin determinado: el mantenimiento de la vida. Del mismo modo en que la vida es una forma de organización que busca contener el caos de su entorno, la información ayuda a generar certeza en un entorno lleno de incertidumbre. Y en su afán de generar orden es que los seres vivos crean el lenguaje como expresión simbólica de su *entorno interiorizado* gracias al continuo intercambio de información, ya que la realidad no puede articularse como tal sin la existencia de orden. Esto permite concebir al lenguaje y el pensamiento simbólico como un medio de ordenar un entorno caótico.

De este modo, la información es un medio de almacenamiento sintético de energía basado en las relaciones entre factores dados. Y esta es precisamente una manera de definir al código informático: un conjunto de estados finitos y las relaciones posibles entre dichos estados. Es decir, que todo código implica una delimitación de posibilidades combinatorias entre factores que condicionan la manera en que puede efectuarse un flujo ordenado de energía.

Si la información puede concebirse como un orden de los flujos de energía, esto significa que la información es una manifestación de energía que, para mantener dicho orden, debe generar entropía a través de la complejidad que se produce con la incertidumbre que crece al tratar de ordenar un entorno caótico. En otras palabras, todo intento por generar orden genera más caos (entropía), como consecuencia de las leyes de la naturaleza.²¹¹ Esto permite entender por qué entre más sabemos del mundo, más aumenta la entropía, ya que el saber —que no es otra cosa que un modo de interpretar datos para ordenar la realidad— incrementa las posibilidades de lo real y aumenta también las posibilidades de desorden, de caos, es decir, de nuestra incertidumbre sobre el entorno. Entre más sabemos, más nos damos cuenta de lo mucho que ignoramos. Darnos cuenta de nuestra propia ignorancia aumenta la incertidumbre, y eso genera caos, es decir, mayor entropía. De ahí que al ensanchar las posibilidades de realidad, el lenguaje genera entropía, es decir, un mayor desorden entre lo que es y lo que podría ser. Y es por ello que la entropía en términos simbólicos se expresa en términos de complejidad.

Aunque Sagan y Schneider consideran erróneo vincular la teoría de la información con las leyes de la termodinámica, al señalar que no existe “un

²¹¹ Al respecto dice Wiener: "Del mismo modo que la cantidad de información en un sistema es la medida de su grado de organización, la entropía de un sistema es la medida de su grado de desorganización, y una no es más que lo opuesto a la otra (...) Estas cuestiones se producen de forma independiente en el estudio de las enzimas y otros catalizadores, y su estudio es esencial para entender bien fenómenos tan fundamentales de la materia viva como el metabolismo y la reproducción". [Norbert Wiener. *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*. Tusquets Editores. España, 1998. Segunda edición, p. 34].

vínculo claro entre energía e información”,²¹² el biólogo Harold Morowitz sostiene que la información es un componente vital en el metabolismo, tal como ocurre con el carácter “informativo” de la materia cuando reacciona de un modo específico para generar moléculas complejas como ocurre con el ATP, la molécula a partir de la cual todas las células procesan energía para que pueda ocurrir el metabolismo.²¹³

En el mismo tono, el bioquímico Paul Nurse señala que la información constituye un factor esencial para comprender los procesos que se desarrollan al interior de los seres vivos, toda vez que “muchas de las propiedades que caracterizan a los organismos vivos son también exhibidos por las células individuales. Esto incluye aspectos como la comunicación, homeostasis, organización espacial y temporal, reproducción y adaptación a estímulos externos. Las explicaciones biológicas de este complejo fenómeno están basadas en los procesos lógicos e informaciones que apuntalan los mecanismos involucrados”.²¹⁴

Para el físico y programador Jochem Fromm, la relación entre energía e información puede entenderse a partir de la noción de complejidad, toda vez que la conservación de la complejidad puede equipararse a la conservación de la energía, ya que la complejidad puede ser “transferida” de un modo similar a la energía.²¹⁵

Seth Lloyd, físico pionero en la computación cuántica y quien incluso propone que el universo es una gigantesca computadora que procesa datos, ha enfocado la mayor parte de su trabajo en tratar de almacenar información en electrones, debido a que la materia es capaz de almacenar información y energía, lo cual evidencia ciertos paralelismos entre ambas entidades físicas.²¹⁶

²¹² *Ibidem*, p. 49.

²¹³ Dice Morowitz: “Acompañan al ATP una serie de sustancias que juegan un papel principal en la transferencia de energía. Cada una contiene la molécula adenina en su estructura. En el lenguaje de la vida, esta configuración atómica aparece como el símbolo de las moléculas almacenadoras de energía, si bien la adenina en sí misma no interviene en el proceso energético. La idea entera parece rica en información, de algún modo demasiado lingüística o poética para el quehacer de moler-y-extraer de la bioquímica; pero ahí está. Además de ser una marca de la transferencia de energía, la adenina constituye un componente simbólico principal del código genético: es una de las cuatro bases del ADN y el ARN. ¿Puede haber alguna relación profunda y fundamental, aún oculta, entre codificación y transferencia de energía? Ésta es una cuestión digna de abordarse, porque la comprensión del papel de la adenina parece residir cerca de los secretos bioquímicos de la vida”. [Harold Morowitz. *The Emergence Of Everything. How the world became complex*. Oxford University Press. Estados Unidos, 2002, p. 73].

²¹⁴ Paul Nurse. “Systems biology: Understanding cells”, en *Nature*, num. 424, 883. Gran Bretaña, 21 de agosto de 2003.

²¹⁵ Jochem Fromm. *The Emergence of Complexity*. Kassel University Press. Alemania, 2004, p. 63.

²¹⁶ “La difusión de las tecnologías de procesamiento de la información, a su vez, ha encendido una explosión de la investigación científica y social. El resultado es un cambio de paradigma de la forma en que pensamos sobre el mundo en su nivel más fundamental. La energía sigue siendo un ingrediente importante de nuestra comprensión del universo, por supuesto, pero la información ha alcanzado un estatus conceptual y práctico igual —y con frecuencia superando— a la energía. Nuestra nueva comprensión del universo no es en términos de la poder motriz de la fuerza y la masa. Más bien, el mundo que vemos alrededor de nosotros surge de una danza entre socios

De este modo, la información surge a partir de la autorreferencia propia de los seres vivos que interactúan con sistemas complejos, proceso mediante el cual se ordena la energía y crea la noción de unidad. La autorreferencia se basa en el proceso que mantiene el orden-equilibrio de un determinado sistema. En los seres vivos esta noción se da gracias al metabolismo y en las computadoras se produce a partir de los circuitos electrónicos que regulan el flujo energético con el que opera la máquina. Lo que hacen tanto los circuitos eléctricos como las moléculas asociadas al metabolismo es generar las condiciones para que pueda darse un flujo ordenado de energía (según las leyes de la termodinámica) dentro de un ser vivo o un aparato electrónico. En el caso de la vida, el flujo energético de electrones y protones se manifiesta principalmente a través de dos fenómenos químicos: la oxidación (una sustancia pierde electrones) y la reducción (una sustancia que gana electrones), mientras que en un aparato electrónico este flujo se expresa en un flujo de electrones interrumpido por transistores dentro de un cableado eléctrico, programado a partir de compuertas lógicas que ordenan dichos flujos de energía para realizar operaciones aritméticas. Esto sin olvidar que, a final de cuentas, una computadora trabaja gracias a la organización autorreferencial de los seres humanos que las programan.

Y estos paralelismos de cómputo entre los seres vivos y las máquinas fue lo que dio pie al surgimiento de la cibernética, término propuesto por Wiener para nombrar a la disciplina encargada de estudiar a los sistemas autorreguladores, la cual surgió a partir de la teoría de la información desarrollada por Shannon y Weaver, así como su aplicación en el campo de la matemática, la ingeniería y la biología.²¹⁷ En este sentido, quizá el mayor aporte de la teoría matemática de la comunicación consiste en demostrar que es posible medir la información, la cual “no debe confundirse con el significado”. Para evitar confusiones, Shannon y Weaver definen a la información “no tanto por lo que se dice, sino por lo que se podría decir”. De este modo, la información “es una medida de la libertad de elección de alguien que selecciona un mensaje. Si alguien es confrontado con una muy elemental situación donde tenga que elegir uno de dos mensajes alternativos, entonces se dice arbitrariamente que la información, asociada con esta situación, forman una unidad (...) El concepto de información no aplica a los mensajes individuales (como podría ocurrir con el concepto de significado) sino más bien a la situación en su conjunto, por lo cual, la unidad de información indica que en cada situación se tiene una cantidad de *libertad de elección* en la selección de un mensaje, cosa que es conveniente considerar como una cantidad estándar o unidad” de información.²¹⁸ Es decir, que la información es medible sólo en términos de posibilidad de elección, no de lo que es, sino de lo que podría

iguales, información y energía, donde el primero toma la delantera y luego el otro”. [Seth Lloyd. *The Universe as Quantum Computer*. Departamento de Ingeniería Mecánica del Massachusetts Institute of Technology en Cambridge. Estados Unidos, 17 de diciembre de 2013, p. 2].

²¹⁷ Norbert Wiener. *Op. cit.*, p. 39.

²¹⁸ Claude E. Shannon y Warren Weaver. *The Mathematical Theory of Communication*. University of Illinois Press. Estados Unidos, 1998, pp. 8-9.

ser, por lo cual, toda unidad de información depende del punto de vista de un ordenador capaz de tomar decisiones. Por ello, el concepto mismo de información no puede desprenderse del concepto de vida, ya que es precisamente el surgimiento de la vida —entendida como un proceso de organización autorreferencial— aquello que hace posible la elección que sostiene la idea misma de información. De este modo, la información sólo puede existir cuando hay algo o alguien capaz de tomar decisiones. Si bien la cibernética ha podido establecer ciertas similitudes en el procesamiento de información entre las computadoras y el cerebro humano,²¹⁹ el hecho de que las máquinas aún no tengan conciencia y sean incapaces de tomar sus propias decisiones es una prueba irrefutable de la enorme brecha de complejidad entre los organismos vivos y la llamada inteligencia artificial, pues como bien menciona Wiener, la lógica sobre la que operan las computadoras está condicionada por las limitaciones de la psique humana, ya que "toda lógica tiene sus límites en las restricciones de la mente humana".²²⁰ Sin embargo, la posibilidad de que las máquinas puedan desarrollar una conciencia propia en un futuro quizá no muy lejano ha provocado un amplio debate en el campo de las ciencias naturales sobre cómo definir la noción misma de vida. Más allá de la polémica que plantea dicho problema, es importante señalar que el término de información implica necesariamente la existencia previa de un ser autoorganizado capaz de tomar decisiones en función de sí mismo, ya que "la transmisión de información es imposible salvo en forma de transmisión de alternativas",²²¹ proceso en el cual, la memoria juega un papel central, pues como bien menciona Wiener, "la predicción del futuro de un mensaje la realiza cierta clase de operador sobre el pasado, independientemente de que dicho operador lo integre un esquema de computación matemática o un aparato mecánico o eléctrico".²²²

Lo anterior es una prueba de que la existencia de información depende de la existencia previa de un proceso autorreferencial capaz de ordenar energía y

²¹⁹ "El carácter todo-o-nada de la descarga neuronal es justamente análogo a la elección simple en la determinación de un dígito en la escala binaria, la cual más de uno entre nosotros había considerado la base más satisfactoria para el diseño de la computadora. La sinapsis no es más que un mecanismo para determinar si una combinación concreta de impulsos de salida procedentes de otro elemento van o no a actuar de estímulo adecuado para la descarga del siguiente elemento, y deben contar con un análogo exacto en la computadora. El problema de la interpretación de la naturaleza y variedades de memoria en el animal es análogo al de construir memorias artificiales para una máquina". [Norbert Wiener. *Op. cit.*, p. 169]. Esta similitud entre el proceso de cómputo entre máquinas y el ser humano también ha sido abordado por el matemático John von Neumann en su libro *El ordenador y el cerebro*.

²²⁰ Norbert Wiener. *Op. cit.*, p. 169.

²²¹ *Ibíd.*, p. 33.

²²² *Ibíd.*, pp. 31-32.

computar datos.²²³ La información requiere ser procesada, computada, para poder existir. De ahí que el surgimiento de la información esté aparejado al surgimiento de la vida en el planeta, tal como apunta Edgar Morin cuando sostiene que la autonomía de un organismo implica a su vez una dependencia energética, informativa y organizativa respecto a su entorno, “pues el ser vivo extrae información del mundo exterior a fin de organizar su comportamiento”.²²⁴ De ahí que Morin señale que la noción de sujeto surge en los seres vivos a partir de un cómputo de datos mínimo capaz de establecer una diferencia entre el sí mismo y su entorno, proceso a partir del cual también está basado el pensamiento de los seres humanos.²²⁵ Y en este sentido, es interesante la manera en que Morin explica la manera en que el ser se asigna valor como una consecuencia de este proceso autorreferencial:

“Hay, pues, un principio de identidad complejo que posibilita todas las operaciones de tratamiento objetivo de las moléculas, de las células, de un organismo policelular, de las acciones; un tratamiento objetivo pero con finalidad subjetiva. Y así es como ese principio permite la autorreferencia: puedo tratarme a mí mismo, referirme a mí mismo, porque necesito un mínimo de objetivación de mí mismo a la vez que permanezco como yo-sujeto. Sólo que, así como la auto-organización es de hecho auto-eco-organización, de igual modo la autorreferencia es auto-exo-referencia, es decir que para referirse a sí mismo hay que referirse al mundo externo. Debo hacer una distinción fundamental entre el sí y el no-sí. *Y esta distinción fundamental no es sólo cognitiva sino que, al mismo tiempo, es distributiva de valor: se atribuye valor al sí, y no valor al no-sí.* Ese proceso de auto-exo-referencia es el que es constitutivo de la identidad subjetiva. Y así se opera la distinción entre sí/no-sí, mí/no-mí, entre el yo y los otros yo”.²²⁶

²²³ De ahí que Heinz von Foerster utilice el concepto de información-organización como base de su teoría de la cibernética de segundo orden. [Heinz von Foerster. *Las semillas de la cibernética*. Editorial Gedisa. España, 1991, p. 83].

²²⁴ Edgar Morin. “La noción de sujeto”, en Fried Schnitman, *et al. Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Editorial Paidós. Argentina, 1998. Segunda reimpresión, p. 69.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 82.

²²⁶ *Ibíd.*, p. 75. (Las cursivas son mías). En un sentido similar, Cassirer señala que esta distinción entre el ser y el no-ser plantea el problema fundamental de la teoría del conocimiento: “La separación categorial entre el “yo” y el “no yo” demuestra ser así una función radical y constante del pensamiento teorético, mientras que el modo en que se realiza esta función y el modo como los contenidos del ser “subjetivo” y “objetivo” se delimitan mutuamente, varía de acuerdo con el grado alcanzado por el conocimiento (...) El modo en que realizamos y aplicamos la contraposición conceptual de lo “subjetivo” y lo “objetivo” en la configuración del mundo de la experiencia, en la construcción de la naturaleza, no resulta ser tanto la solución del problema del conocimiento sino más bien su expresión acabada (...) El concepto de verdad y realidad de la ciencia es distinto al de la religión o el arte, de parecida manera, existe en ellas una particular e incontrastable relación fundamental, creada más bien que designada, entre “lo interno” y lo externo”, entre el ser del yo y del mundo”. [Ernst Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas, vol. I. El lenguaje*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971, pp. 32-33].

La información expresa posibilidades de realidad —lo que es o no es, lo que puede o no ser— a través de bits, la unidad mínima con la que se mide la información. Dicho de otro modo, los bits miden posibilidades. ¿Posibilidades de qué? Las posibilidades del ser para comprender su propia existencia y el universo en el que vive, a través de la decisión. Una vez más, vuelve a resurgir la máxima de que no existe orden posible sin ordenador. Esto es precisamente lo que expresa la noción de cómputo: la posibilidad de calcular, de predecir posibilidades. De ahí que la vida, que no es sino una manifestación ordenada de los flujos de energía del universo, es una condición indispensable para la existencia de la información. Esto significa que antes de la conformación de la vida, la información no existía en un sentido estricto, toda vez que la noción misma de información requiere de un ser con capacidad de cómputo, es decir, con capacidad de elección.

Es aquí donde los vínculos entre energía e información se vuelven más evidentes, pues no es posible generar un bit de información sin la existencia de un flujo de energía. De este modo, las posibilidades contenidas en la información, expresan también posibilidades de computar la energía disponible en el universo. Una prueba de ello, es que la generación de un bit de información requiere necesariamente la existencia previa de energía. Esto permite concluir que, al igual que ocurre con la materia y la vida en general, la información es una manifestación del proceso dinámico a través del cual fluye la energía en el universo.

El mismo proceso ocurre en el ser humano y otros animales invertebrados, ya que a nivel fisiológico, el cerebro almacena y procesa información al transformar impulsos eléctricos en señales análogas que permiten al cuerpo desencadenar una serie de reacciones químicas indispensables para la comunicación neuronal y el mantenimiento de la vida.^{227 228} Sin embargo, la capacidad de cómputo del

²²⁷ Al respecto explica Panksepp: “Las neuronas transmiten información en una sola dirección — desde el cuerpo celular que baja por el axón, hacia las dendritas y cuerpos celulares de otras neuronas— como un flujo intermitente de impulsos eléctricos. Estos disparos neuronales consisten en progresiones de «olas» eléctricas o potenciales de acción, lo que constituye un código de tipo de frecuencia de la información que fluye desde el montículo del axón a la sinapsis. En otras palabras, cada disparo de una neurona es esencialmente similar a otros impulsos eléctricos (parecido a la encendido y apagado de los interruptores digitales en las computadoras), y es la cantidad y el patrón de estos impulsos lo que distribuye la información en todo el cerebro. Pero este tipo de información digital es periódicamente convertido en señales analógicas graduadas: en las sinapsis de las barreras de frecuencia modulada (FM) los disparos neuronales se convierten en varios lenguajes químicos que generan una señal de amplitud modulada (AM). Esto se logra mediante la liberación de sustancias y transmisores químicos que actúan sobre elementos de acogida conocidos como receptores, situados en las membranas neuronales en el otro lado de la hendidura sináptica”. [Jaap Panksepp. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press. Estados Unidos, 1998, p. 85].

²²⁸ “Aunque es conocido que la información que transmiten las neuronas va codificada en forma de señales eléctricas a lo largo de sus prolongaciones, cuando llega a la terminal axónica, debe saltar la hendidura sináptica transportada en forma de uno o más mensajeros químicos o neurotransmisores que actúan como ligandos para los receptores de la membrana postsináptica, donde se reedita la información en forma de nuevas señales eléctricas, los mensajeros químicos pueden actuar como matizadores de la transmisión que ellos mismos protagonizan, llamándose en estos casos neuromoduladores. Si a la abundancia de estas sustancias se añade el que pueden

cerebro humano todavía está lejos de poder ser reproducido por una máquina,²²⁹ aunque algunos proyectos como el proyecto encabezado por Dharmendra Modha en el IBM Almaden Research Center y el proyecto Blue Brain desarrollado en la Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne y dirigido por Henry Markram, consideran que en las próximas décadas será posible simular con máquinas algunos procesos del cerebro humano.²³⁰

Alexander Turing, considerado el padre de la computadora digital como la conocemos hoy, definió a la computadora como un sistema que puede ser programado para seguir una secuencia de operaciones lógicas.²³¹ De este modo, el comportamiento de una máquina de cómputo está definido por su configuración, realizada por seres computacionales autopoieticos (seres vivos). Lo anterior permite entender la manera en que la noción misma de cómputo de información alude siempre al ser, entendido como un proceso de organización autorreferencial capaz de tomar decisiones.²³²

Y esta condición del ser capaz de procesar datos —es decir, representaciones mentales de un hecho acontecido en el exterior y percibido a través de los sentidos— abre toda una gama de posibilidades en el terreno de lo simbólico, gracias a que el surgimiento de la memoria hizo posible la aparición de nociones de tiempo y espacio sobre los que opera la existencia humana. De este modo, tiempo y espacio no son sino abstracciones, es decir, formas simbólicas que se producen gracias al procesamiento de información y que nos permiten construir nuestra noción de realidad. Un asunto esencial para comprender la manera en que opera el lenguaje, toda vez que el cómputo de datos que procesa información es el origen físico del pensamiento simbólico y la significación, procesos a partir de los cuales se despliega el complejo universo de lo humano. La vida y el cómputo de información son dos procesos íntimamente ligados que no pueden comprenderse aisladamente. No en balde, el mismo Turing señala que la razón de ser de las computadoras, entendidas como máquinas encargadas de realizar operaciones complejas que funcionan como extensiones de las “limitaciones de la memoria humana”.²³³ De este modo, las computadoras creadas por el ser

coexistir diversos tipos en una misma célula para una multiplicidad de efectos, podemos entender la transmisión sináptica no como una acción interneuronal puntual de neurona a neurona, sino como la clave de una versátil conducta aplicada al moderno concepto de los microsistemas neurales”. [Luis Fernando Samper Hincapie. “Neuroquímica cerebral. Las moléculas y la conducta”, en *Biosalud, revista de ciencias básicas*. Universidad de Caldas. Colombia, 2011].

²²⁹ Anders Sandberg y Nick Bostrom. *Whole Brain Emulation. A Roadmap*. Technical Report num. 2008-3. Future of Humanity Institute. Universidad de Oxford. Gran Bretaña, 2008.

²³⁰ Charles Q. Choi. *Too Hard for Science? Simulating the Human Brain*. Scientific American Blog. Estados Unidos, 9 de mayo de 2011.

²³¹ Alexander M. Turing. “On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem”, en *Proceedings of the London Mathematical Society* s2-42. Gran Bretaña, 1937, pp. 230-265.

²³² Un tema que también ha sido tratado por Douglas Hofstadter y su concepto de “bucle extraño”, para explicar la manera en que la mente humana crea la ilusión del “yo” como una consecuencia de un proceso elemental de autorreferencia propio de los seres vivos. [Douglas R. Hofstadter. *Yo soy un extraño bucle*. Tusquets Editores. México, 2008].

²³³ Alexander M. Turing. *Op. cit.*

humano funcionan como una extensión de la mente. El procesamiento de información hace posible que podamos acumular experiencias que pueden ser representadas a través de la memoria y la imaginación, e incluso proyectadas hacia el futuro.²³⁴ De ahí que Schrödinger, quien trató de comprender el fenómeno de la vida como un proceso físico-químico donde la energía jugaba un papel fundamental, sostuviera al inicio de su ensayo *Mente y materia* que “el mundo es una construcción de nuestras sensaciones, percepciones y memorias”.²³⁵

La información surge como una consecuencia del proceso autoorganizativo de la vida para degradar flujos de energía, lo cual permite concebir a la información como una consecuencia de la interacción entre el ser vivo y su entorno, proceso que explica en buena medida la génesis y la evolución de la comunicación.²³⁶ De ahí que la información represente la génesis de todo proceso comunicacional posible, propio no sólo del ser humano, sino de los seres vivos en general, toda vez que la investigación de las últimas décadas ha podido documentar procesos comunicativos complejos en bacterias,²³⁷ plantas²³⁸ y animales²³⁹, lo cual ha

²³⁴ Al respecto dice Cassirer: “Uno de los fisiólogos más destacados de la centuria anterior, Ewald Hering, defendió la teoría de que la memoria tiene que ser considerada como una función general de toda materia orgánica; no es sólo un fenómeno de nuestra vida consciente sino que se extiende a todo el dominio de la naturaleza viva. Esta teoría fue aceptada y desarrollada por R. Semon, quien desarrolló sobre esta base un nuevo esquema general de psicología. Según Semon, la única manera de elaborar una psicología científica es mediante una biología mnémica. La «mneme» fue definida por Semon como el principio de conservación en la mutabilidad de todo acaecer orgánico; la memoria y la herencia constituyen dos aspectos de la misma función orgánica. Todo estímulo que actúa en un organismo deja en él una huella, un rastro fisiológico definido; y las futuras acciones del organismo dependen de la cadena de estas huellas, del complejo de huellas en conexión”. [Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987, pp. 82-83]. En este sentido, “la memoria simbólica es aquel proceso en el cual el hombre no solo repite su experiencia pasada sino que la reconstruye; la imaginación se convierte en un elemento necesario del genuino recordar”. [Ibídem, p. 85].

²³⁵ Erwin Schrödinger. *What is life?* Cambridge Press. Gran Bretaña, 1967, p. 93.

²³⁶ A la hora de pensar sobre la comunicación como una consecuencia de la experiencia sensible, afirma Bateson: “Si reflexionamos sobre la evolución de la comunicación, resulta evidente que un estadio muy importante de esta evolución tiene lugar cuando el organismo cesa gradualmente de responder de manera enteramente “automática” a los estados afectivos-signos de otro y se hace capaz de distinguir el signo en cuanto señal; es decir, a reconocer que las señales de otro individuo y sus propias señales son solamente señales, en las que se puede confiar o desconfiar, que pueden ser falsificadas, negadas, ampliadas, corregidas, y así sucesivamente”. [Gregory Bateson. *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Ediciones Lohlé-Lumen. Argentina, 1991, p. 132].

²³⁷ Christopher M. Waters y Bonnie L. Bassler. “Quorum Sensing: Cell-to-Cell Communication in Bacteria”, en *The Annual Review of Cell and Developmental Biology*, num. 21. Gran Bretaña, 2005, pp. 319-346.

²³⁸ Christian Kost y M. Heil. “Herbivore-induced plant volatiles induce an indirect defence in neighbouring plants”, en *Journal of Ecology*, vol. 94, tercera época. Gran Bretaña, mayo de 2006, pp. 619-628.

²³⁹ William A. Searcy y Stephen Nowicki. *The Evolution of Animal Communication: Reliability and Deception in Signaling Systems*. Princeton University Press. Estados Unidos, 2005.

conducido a los científicos a desarrollar todo un campo de investigación en torno a la comunicación de los seres vivos: la biosemiótica.^{240 241}

La comunicación es una característica intrínseca a todos los seres vivos, derivada de un proceso de interacción informacional a partir del cual sea crea la noción de autorreferencia que determina el comportamiento de la vida, de acuerdo a la dinámica de la energía del universo, lo cual permite establecer a la vida como la base de todo proceso de lenguaje y de valoración.²⁴²

Todo dato es una simbolización de un hecho sensible percibido por los seres vivos, lo cual implica una valoración de carácter emocional. Para que los estímulos físico-químicos del ambiente puedan ser convertidos en información dentro de los seres vivos, un hecho sensible requiere una valoración capaz de establecer una diferencia mínima entre dos cosas diferentes, una relación simbólica entre ambos factores, y un juicio que se manifiesta emocionalmente a través de pulsiones agradables o desagradables. Es decir, que la valoración está siempre implícita en el más sencillo acto comunicativo, toda vez que la noción misma de cómputo de datos implica siempre un punto de vista: el del ordenador que ordena la realidad.

Esta visión integradora de la energía, la vida y la información como parte de un mismo proceso, permite además conciliar visiones aparentemente opuestas respecto al problema del conocimiento, tal como ocurre con el *cogito ergo sum* de Descartes y la noción de *Dasein* que sostiene a la ontología hermenéutica de Heidegger. Mientras el planteamiento cartesiano posiciona al pensamiento (procesamiento de información) como una condición autorreferencial de existencia, el ser-ahí heideggeriano plantea a la existencia como una condición de la interacción entre el ser que se pregunta por el mundo. A pesar de sus diferencias, ambos planteamientos aluden de manera indirecta a un mismo proceso: la interacción entre el ser y su entorno que se produce gracias a la condición de autorreferencia que posibilita dicha interacción, ya sea expresada en el pensamiento racional o como un modo de ser en el tiempo.

Aunque esta relación primordial entre energía, vida e información arroja muchas luces sobre procesos complejos que se desarrollaron gracias a la selección natural planteada por Darwin, comprender la manera en que los organismos toman decisiones e interactúan con sus semejantes implica una indagación profunda en dichas estructuras, distanciadas de este proceso elemental por una brecha de complejidad de varios cientos de miles de años. Conocer la raíz del

²⁴⁰ Claus Emmeche y Kalevi Kull. *Towards a Semiotic Biology. Life is the Action of Signs*. Imperial College Press. Gran Bretaña, 2011.

²⁴¹ Marcello Barbieri. *Introduction to Biosemiotics. The New Biological Synthesis*. Springer. Países Bajos, 2007.

²⁴² De ahí que algunos autores como Gadamer y Vogler, influidos por la cibernética, propusieran una "antropología biológica" capaz de explicar la existencia humana a partir de las estructuras elementales de la vida. [Hans-Georg Gadamer y Paul Vogler, *et al. Antropología biológica*. Ediciones Omega. España, 1975. Tomo I].

proceso de simbolización implica sumergirse en el complejo terreno del cuerpo y la mente.

2.2 La emoción del cerebro

Si la vida se define en función de la interacción entre el ser y su entorno, esto permite entender la manera en que la sensibilidad, la percepción y la memoria jugaron un papel fundamental en el desarrollo evolutivo de los seres vivos, al permitir el procesamiento de una mayor cantidad de información con el fin de satisfacer sus necesidades más elementales. Esto explica cómo es que los organismos vivos desarrollaron mecanismos cada vez más eficientes a través de sistemas sensoriales y emotivos para captar la energía disponible en su entorno y resolver sus necesidades elementales, lo cual permite establecer esto como una característica común en los seres vivos, expresado en el siguiente postulado: *toda necesidad de comprender el entorno persigue en el fondo satisfacer una necesidad interna.*

El desarrollo evolutivo de las especies, explicada por la teoría de la selección natural y la asociación simbiótica de las células que dieron forma a los organismos pluricelulares,²⁴³ hicieron posible la aparición de órganos cada vez más complejos, encargados de captar y procesar la información disponible en su entorno, desde las hojas de las plantas encargadas de captar la luz solar²⁴⁴ y las raíces que procesan información compleja,²⁴⁵ hasta el desarrollo de sentidos como la vista, el oído, el gusto, el olfato o el tacto, como ocurre con los mamíferos.²⁴⁶ Tal es el caso del ser humano, cuyo peculiar desarrollo evolutivo hizo posible un crecimiento notable del cerebro,²⁴⁷ ese misterioso órgano capaz de procesar y ordenar la información del exterior para regular el complejo proceso de organización interna propio de cada individuo. De este modo, el cerebro ordena los estímulos sensoriales que percibe del medio ambiente y realiza una primera interpretación con el objetivo de mantener la vida, de acuerdo a las aptitudes y necesidades de cada organismo. Un proceso en el cual, las emociones juegan un papel central, tal como afirman las investigaciones en el campo de las neurociencias desarrolladas en las últimas décadas.

²⁴³ Lynn Margulis. "La vida temprana", en J. Lovelock, G. Bateson, L. Margulis, *et al. Gaia. Implicaciones de la nueva biología.* Editorial Kairós. España, 2009, quinta edición, pp. 95-106.

²⁴⁴ Daniel Chamovitz. *What a Plant Knows.* Conferencia dictada en la Universidad de Harvard. Estados Unidos, 4 de febrero de 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=Qv-iluydZOo>

²⁴⁵ Jaques Mitsch. *L'esprit des plantes.* Película para televisión. Arte France, Gedeon Programmes y K Production. Francia, 2010.

²⁴⁶ Yoshinori Shichida, Takahiro Yamashita, Hiroo Imai, Takushi Kishida. *Evolution and Senses. Opsins, Bitter Taste, and Olfaction.* Springer Briefs in Biology. 2013.

²⁴⁷ Donald Johanson y Blake Edgar. *From Lucy to language.* Simon and Schuster Editions. Estados Unidos, 1996, p. 80.

En este sentido, Facundo Manes y Mateo Niro sostienen que “la evidencia científica indica que decidimos, básicamente, con las emociones”, toda vez que “investigaciones recientes demuestran que la toma de decisiones es un proceso que depende de áreas cerebrales involucradas en el control de las emociones”.²⁴⁸

António Damásio, neurólogo portugués considerado uno de los más reconocidos investigadores en el campo de las ciencias cognitivas, coincide en este punto e incluso va más allá al sostener que la racionalidad misma depende de las emociones, ya que “las estrategias racionales del ser humano, maduras a lo largo de la evolución (y plasmadas en el individuo), no se habrían desarrollado sin los mecanismos de regulación biológica de los que son destacada expresión las emociones y los sentimientos”.²⁴⁹ Las investigaciones de Damásio señalan que las redes sobre las que se apoyan los sentimientos no sólo son procesados por el sistema límbico²⁵⁰ —conformado por estructuras cerebrales encargadas de procesar respuestas fisiológicas ante estímulos sensoriales—, sino también en las capas corticales prefrontales del cerebro, lo cual significa que “los niveles inferiores del edificio neural de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones, los sentimientos y las funciones necesarias para la supervivencia del organismo”, por lo cual, “emoción, sentimiento y regulación biológica juegan entonces un papel en la razón humana”.²⁵¹ A lo largo de varias páginas en las que expone casos clínicos concretos en los que se describen los efectos conductuales provocados por bloqueos emocionales producidos por lesiones en el cerebro, mismas que generaban una discapacidad en la toma de decisiones de los pacientes a pesar de mantener intactas sus capacidades intelectuales para resolver problemas lógico-racionales, Damásio argumenta que las emociones son una condición necesaria para la racionalidad, lo cual contradice la creencia popular emanada de la filosofía moderna en torno al supuesto predominio de la razón sobre las emociones. A partir de la evidencia clínica, Damásio concibe a la mente como un conjunto de relaciones fisiológicas que permiten establecer comunicación entre el ser y su entorno:

"Las operaciones fisiológicas que llamamos mente no emanan sólo del cerebro, sino del conjunto estructural y funcional: a los fenómenos mentales sólo se les puede entender totalmente en el contexto de un organismo que interactúa con un medio ambiente".²⁵²

²⁴⁸ Facundo Manes y Mateo Niro. *Usar el cerebro: conocer nuestra mente para vivir mejor*. Grupo Editorial Planeta. Argentina, 2014, p. 231.

²⁴⁹ António R. Damásio. *El error de Descartes: la razón de las emociones*. Editorial Andrés Bello. Chile, 1996, p. 12.

²⁵⁰ Basado en los estudios de James Papez, la teoría del *cerebro triple* elaborada por el neurocientífico Paul MacLean sostiene que el desarrollo evolutivo del cerebro humano se dio en tres fases: 1) el cerebro reptiliano (alojado en el tallo cerebral, encargado de regular las funciones elementales del organismo, como la homeostasis); 2) el cerebro paleomamífero (conformado por el sistema límbico, encargado de regular las emociones) y 3) el cerebro neomamífero (integrado por la corteza cerebral y encargado de realizar funciones complejas como el pensamiento simbólico, el lenguaje y el razonamiento).

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 13-14.

²⁵² *Ibidem*, p. 17.

Aunque el predominio de la racionalidad impuesta por un modelo positivista de la ciencia hizo que los estudios sobre las emociones fueran relegados durante muchos años, los avances en el campo de la fisiología, la medicina y el estudio del inconsciente durante la primera mitad del siglo XX dieron pie a que los científicos pusieran mayor atención al desarrollo de las emociones y la experiencia sensible como un factor crucial en la toma de decisiones. De este modo, Wolfram Schultz sostiene que no existe una sola conducta consciente que no dependa de los sistemas de recompensa esenciales en la vida de animales y seres humanos, regulados por las emociones, mientras que en un tono similar, Benjamin Libet afirma que todo acto voluntario es involuntariamente iniciado al mismo tiempo que todo acto conscientemente iniciado empieza de modo inconsciente.²⁵³

Para el neurocientífico mexicano Ranulfo Romo, el punto central para la comprensión del cerebro pasa por entender cómo se representa la información sensorial y la manera en que ésta se vincula con la experiencia consciente, a través de la memoria,²⁵⁴ toda vez que “la experiencia y la información sensorial se combinan para generar una decisión, misma que luego es comunicada al aparato motor”.²⁵⁵ Romo concluye que la toma de decisiones en los seres humanos es una consecuencia de un proceso mental en que el cerebro interpreta, de manera inconsciente o consciente, los datos recabados en la memoria y la experiencia sensible.²⁵⁶ En este sentido, señala que la percepción se construye al comparar estímulos sensoriales con experiencias previas, almacenadas en la memoria,²⁵⁷ ya que el lenguaje abstracto permite reducir la capacidad de memoria necesaria para que el cerebro procese información, luego de que a lo largo de la cadena de procesamiento del cerebro, las neuronas comienzan a generar imágenes menos nítidas dentro de la representación

²⁵³ Ranulfo Romo. *Crónicas cerebrales, discurso de ingreso*. El Colegio Nacional. México, 2011, pp. 28-31.

²⁵⁴ “Los circuitos cerebrales representan la información sensorial durante la memoria de trabajo. La memoria de trabajo es un estado mental que nos permite hacer consciente eventos del pasado y traerlos al presente, representa un proceso útil para reflexionar y tomar una decisión. Encontramos que este mecanismo está ampliamente distribuido en la corteza cerebral, y que ésta se ‘esfuerza’ para mantener la representación mental. Sin este mecanismo, sería impensable hacer consciente nuestra realidad presente y planear nuestros actos futuros”. [Ibídem, pp. 41-42].

²⁵⁵ Ibídem, p. 43.

²⁵⁶ “Los códigos neurales se relacionan con la percepción, la memoria de trabajo y la toma de decisiones. La corteza somatosensorial primaria provee de información sensorial a regiones más centrales de la corteza cerebral, donde se combinan la información sensorial retenida en la memoria de trabajo con la información sensorial reciente, de tal manera que una comparación entre ellas se encamina hacia una decisión. Al parecer, éste es un proceso ampliamente distribuido que avanza en forma continua por un espectro sensoriomotor”. [Ranulfo Romo. “Neurobiología de la toma de decisiones”, en Oscar Flores Herrera, *et al. Mensaje Bioquímico*, vol. XXVII. Departamento de Bioquímica, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2003. pp. 169-199].

²⁵⁷ “Es probable que el encuentro entre los archivos de la memoria y la información sensorial sea lo que genere una percepción. Sin memoria no podríamos percibir y sin información sensorial tampoco”, asegura Romo. [Federico Campbell. “Entre la ciencia y la literatura”, en *Revista de la Universidad de México*, num. 42, nueva época. México, agosto de 2007, pp. 23-25].

mental.²⁵⁸ La propuesta de Romo parece encontrar ciertas afinidades con el trabajo de Massimo Scanziani, cuya investigación en el laboratorio sugiere que diferentes tipos de neuronas están dedicadas a responder a porciones específicas de la información procesada en el cerebro.²⁵⁹ De este modo es que la experiencia sensorial se presenta como base del marco referencial a partir del cual funciona la memoria y la subjetividad.²⁶⁰

La memoria puede concebirse como un mecanismo desarrollado por los seres vivos para procesar la información de su entorno, tal como explica Pozo Municio cuando señala que la memoria es el núcleo del procesamiento de información en los sistemas cognitivos, ya que los organismos transforman energía en información susceptible de ser almacenada en la memoria, lo que a su vez incide en la conducta de los seres vivos y la relación que éstos establecen con su entorno.²⁶¹ Por ello, considera que el principal objetivo de un sistema cognitivo es predecir y controlar futuros cambios energéticos en beneficio de los seres vivos que captan, procesan, archivan e interpretan la información disponible en su entorno como un mecanismo de supervivencia.²⁶²

“Los sistemas cognitivos no sólo contienen información, sino que usan esa información para representar partes o componentes del mundo en el que viven. Esa función representacional de la información es la que caracteriza a un sistema cognitivo. Pero además, los sistemas cognitivos disponen de mecanismos de aprendizaje que les permiten incorporar

²⁵⁸ Ranulfo Romo. *El Cerebro*. Ciudad de las Ideas. México, 2009.
<https://www.youtube.com/watch?v=e63UFJB-DFc>

²⁵⁹ “Nuestro trabajo demuestra que descifrar la enorme cantidad de información que se transmite al cerebro en cualquier momento obedece a la división del trabajo entre las neuronas especializadas. Cada neurona literalmente recoge la información del tipo que se supone debe procesar o que es competente para ello. Esto es muy parecido a la manera en que cada músico en una orquesta sólo lee la parte de la partitura de una sinfonía que fue escrita para su propio instrumento”, señala Scanziani en alusión a su investigación *Routing of spike series by dynamic circuits in the hippocampus*, publicada en *Nature* en 2004. [Sherry Seethaler. *UCSD Study Shows How We Perceive World Depends On Precise Division Of Labor Among Cells In Brain*. Departamento de Prensa de la Universidad de California San Diego. Estados Unidos, 2 de junio de 2004].

²⁶⁰ Israel Rosenfield. *Consciousness and Subjectivity: Memory, Language and the Body Image*. *Intellectica*, 2002/2, num. 31, pp. 111-123.
http://www.intellectica.org/SiteArchives/archives/n31/31_04_Rosenfield.pdf

²⁶¹ “Si los intercambios entre el organismo y el medio usan como moneda la energía, la conducta del organismo debe responder a la estructura del ambiente, debe reflejar los cambios energéticos que tienen lugar en el ambiente (...) De hecho, para cumplir su función adaptativa, los sistemas cognitivos deben reducir su entropía interna, autoorganizarse, a medida que aumenta, según las leyes físicas, la entropía del mundo/realidad que representan. Todo acto de conocimiento, o de memoria, tiene por función disminuir la entropía interna (representaciones), a costa de aumentar la entropía externa (física), ya que todo acto de conocimiento es también un acto que consume o degrada energía”. [Juan Ignacio Pozo Municio. *Humana mente: el mundo, la conciencia y la carne*. Ediciones Morata. España, 2001, pp. 23-24].

²⁶² “Podríamos decir que lo que diferencia a un sistema cognitivo de un sistema físico es que puede predecir y controlar futuros cambios energéticos, para lo que necesita un sistema de memoria que no sólo convierta la energía en información, sino a su vez ésta en una representación de esos cambios energéticos”. [Ibídem, p. 29].

nueva información, pueden actualizar su memoria en respuesta al ambiente, cambiar su representación del mundo”.²⁶³

Otros autores como Joaquim Fuster consideran que la red neuronal que genera el vínculo entre experiencia sensible y las emociones es esencial para entender el funcionamiento de la memoria, ya que “la solidez y durabilidad de un recuerdo están relacionados con las circunstancias emocionales en las que se ha adquirido”.²⁶⁴ Una opinión compartida por Elizabeth A. Kensinger, quien afirma que “los eventos que contienen relevancia emocional suelen ser más propensos a ser recordados que los acontecimientos carentes de importancia emocional”.²⁶⁵ Y esta capacidad de la mente humana para otorgarle valor a recuerdos cargados de emoción resulta fundamental para comprender la construcción de significados.²⁶⁶

En su libro *El cerebro emocional*, Joseph LeDoux concibe a las emociones como un conjunto de funciones biológicas propias del sistema nervioso, desarrolladas como un mecanismo de defensa de los organismos ante las amenazas del mundo externo. Sostiene que la mayor parte de las respuestas emocionales se efectúan de manera inconsciente para responder de manera automática a situaciones específicas, aún cuando muchas de estas experiencias de autodefensa pueden ser también procesadas de manera consciente e incidir en el comportamiento de los individuos.²⁶⁷

Sin embargo, nuestra percepción del mundo exterior no es estática, pues se modifica continuamente debido a las reconexiones neuronales que va tejiendo el cerebro a partir de nuevas experiencias. Mientras que Cheung y Spielman sugieren que la genética predispone ciertas tendencias a la interconexión,²⁶⁸ investigadores como Kandell,²⁶⁹ así como Ansermet y Magistretti, consideran que las conexiones neuronales están en cambio constante debido a que “las sinapsis sufren una remodelación permanente en función de la experiencia

²⁶³ *Ibíd.*, p. 26.

²⁶⁴ Eduardo Punset. “El alma está en la red del cerebro”. *Redes*, capítulo 110. TVE. España, 2011.

²⁶⁵ “Las experiencias emocionales pueden ser descritas por dos factores: la valencia (negativo o positivo) y la excitación (calmado o emocionante). Aunque ambas dimensiones parecen influir en la memoria, pueden hacerlo a través de distintos mecanismos. La amígdala probablemente juega un papel específico en la modulación de la memoria de experiencias excitantes, mientras que las redes no amigdalares pueden ser un instrumento para mejorar la memoria para no excitante eventos positivos o negativos”. [Elizabeth A. Kensinger. “Remembering emotional experiences: The contribution of valence and arousal” en *Reviews in the Neurosciences*, num. 15 (4). Department of Psychology, Harvard University. Estados Unidos, 2004, pp. 241].

²⁶⁶ René Zeelenberg, Eric-Jan Wagenmakers y Mark Rotteveel. “The Impact of Emotion on Perception: Bias or Enhanced Processing?”, en *Psychological Science*, vol. 17, num. 4. Estados Unidos, 2006, pp. 287-291.

²⁶⁷ Joseph LeDoux. *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. Simon and Schuster. Estados Unidos, 1998, pp. 267-268.

²⁶⁸ V.G. Cheung, y R.S. Spielman. “The genetics of variation in gene expresión”, en *Nature Genetics Supplement*, num. 32. 2002, pp. 522-525.

²⁶⁹ Kandell, E.R. “The molecular biology of memory storage: a dialogue between genes and synapses”, en *Science*, num. 294. 2001, pp. 1030-1038.

vivida”.²⁷⁰ Este fenómeno, conocido como plasticidad neuronal, permite establecer asociaciones entre diversas experiencias de vida albergadas en la memoria, que a su vez modifican nuestra percepción del entorno e inciden en nuestra capacidad de aprendizaje y generar recuerdos.²⁷¹ De ahí que Daniel Denett considere que aún cuando “todos asumimos que el futuro será igual que el pasado”, lo cierto es que “el cerebro plástico es capaz de reorganizarse a sí mismo adaptativamente en respuesta a determinadas novedades que encuentra el organismo en su entorno, y que el proceso mediante el cual el cerebro hace esto es, con toda certeza, un proceso mecánico muy parecido a la selección natural”.²⁷²

A nivel celular, sabemos que la comunicación neuronal depende de impulsos eléctricos capaces de liberar neurotransmisores, sustancias con las que una neurona manda un mensaje químico a otra neurona,²⁷³ lo cual genera reacciones de excitación o inhibición a partir de las cuales se desencadenan una serie de reacciones bioquímicas que alteran la conducta de las personas.²⁷⁴ Una serie de reacciones químicas que se desencadenan de la interpretación que produce la mente a partir de los estímulos sensibles que percibe de su entorno, lo cual permite explicar cómo es que nuestra interpretación de la experiencia de vida es un factor esencial para comprender el funcionamiento de las emociones y la química cerebral.

²⁷⁰ François Ansermet y Pierre Magistretti: *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*. Katz Editores. Argentina, 2006, p. 12.

²⁷¹ R. G. M. Morris, *et al.* "Elements of a neurobiological theory of the hippocampus: the role of activity dependents synaptic plasticity in memory", en *Philosophical Transactions B. The Royal Society Publishing*, num. 358. Gran Bretaña, 2003, pp. 773-786.

²⁷² Daniel Denett. *La conciencia explicada*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 1995, pp. 195, 197.

²⁷³ La enorme variedad de neurotransmisores evidencia la complejidad de la comunicación química que se lleva a cabo en el cerebro. Entre los principales neurotransmisores se encuentran moléculas de acetilcolina, dopamina, noradrenalina, serotonina, ácido γ -aminobutírico, glicina, oxitocina y glutamato, entre otros.

²⁷⁴ “El funcionamiento cerebral y de todo el sistema nervioso, está basado en las actividades de las neuronas, que sintetizan sustancias químicas, para el metabolismo y el funcionamiento integral de todos los órganos, como también la actividad volitiva e intelectual que se procesa en todas las células nerviosas cuando realizan o efectúan procesos mnésicos, tales como el aprendizaje y la memoria. Pero la neurona no puede trabajar aislada, necesita de un contacto y comunicación con otras células afines o diferentes en estructura, o de otras regiones; para ello envía mensajes a través de las uniones sinápticas, las cuales sirven para integrar y consolidar el proceso de la neurotrasmisión. En esta actividad participan las moléculas sintetizadas y liberadas en las cuales aparecen comprometidas más de 100,000 millones de neuronas, que se interconectan en sistemas que producen la percepción e interpretación del mundo externo y de la vida al interior de cada ser humano (...) Con el descubrimiento de muchas de las moléculas que llevan y procesan información neuroquímica, se ha aclarado en gran parte las alteraciones de la mente y del comportamiento, igualmente los cambios en la percepción, estado de ánimo y patrones de conducta y el pensamiento; se evidencian por el aumento o disminución de estas moléculas o de los precursores. A partir de los trabajos con la acetilcolina y las catecolaminas, la cantidad ha aumentado y esto ha revolucionado el campo de las neurociencias”. [Luis Fernando Samper Hincapie. “Neuroquímica cerebral. Las moléculas y la conducta”, en *Biosalud, revista de ciencias básicas*. Universidad de Caldas. Colombia, 2011, pp. 24, 28].

Por su parte, José Luis Díaz considera que las emociones juegan un papel central en el desarrollo de la conciencia, la cual se construye a partir de la experiencia de vida y el aprendizaje, proceso al cual define como la capacidad de un individuo para modificar su respuesta ante un estímulo externo que se repite. En este sentido, Díaz define a la conciencia como una consecuencia del proceso de autorreferencia producido en la interacción entre el ser y su entorno.

"Si la vida se caracteriza por un vigoroso intercambio de energía e información con el medio, la conciencia es un fenómeno particular de esa correspondencia abocado a discernir, interpretar y modelar la realidad del entorno en provecho del organismo. Este proceso ostensible por y para sí mismo se fundamenta en jerarquías orgánicas sucesivas y niveles sobrepuestos de ordenación a partir de dos características elementales y particulares de la vida, a saber, la excitabilidad y la sensibilidad. Ambas constituyen capacidades celulares para activarse por los estímulos y reaccionar a ellos, facultades que devienen funciones especialísimas de la neurona y el sistema nervioso. En su nivel más encumbrado de operación, la función cerebral se torna capaz de sentir y discernir. En pocas palabras: la conciencia es viviente porque la vida es susceptible y sensible".²⁷⁵

De este modo, las emociones son un mecanismo de interacción entre los seres vivos y su entorno, orientado a garantizar la supervivencia y la reproducción. A través de la experiencia sensible, los seres vivos son capaces de percibir estímulos externos para luego convertirlos en información capaz de ser interpretada y valorada con el fin de satisfacer las necesidades elementales de la vida y evitar las amenazas del mundo exterior que pongan en peligro la vida. El ser humano no es la excepción, pues como bien señala el psicólogo español Luis Aguado, el origen evolutivo de las emociones "está relacionado con la necesidad de responder de modo eficaz a un limitado conjunto de situaciones de especial relevancia en la vida de cualquier animal", por lo que, "considerando el nivel más elemental, las emociones son una clase especial de reflejos".²⁷⁶

En este sentido, pareciera existir cierto consenso entre neurocientíficos y psicólogos experimentales en que toda interpretación sensorial de la experiencia es valorada de manera positiva y negativa, lo cual representa el origen de toda interpretación posible de la información proveniente del exterior.²⁷⁷ De ahí que investigadores como Magda Arnold²⁷⁸, Lisa Feldman

²⁷⁵ José Luis Díaz. *La conciencia viviente*. Fondo de Cultura Económica. México, 2008. Primera reimpresión, p. 13.

²⁷⁶ Luis Aguado. *Emoción, afecto y motivación. Un enfoque de procesos*. Alianza Editorial. España, 2007, p. 27.

²⁷⁷ Al respecto dice Aguado: "Uno de los rasgos que caracteriza a los estados emocionales es estar dotados de valencia: es decir, el ser experimentados como afectivamente positivos o negativos". Por ello, "experimentar algo, sea un suceso complejo, un recuerdo, una imagen visual, una cara, una melodía, como positivo o negativo, bueno o malo, atractivo o repulsivo, agradable o desagradable, es probablemente la experiencia afectiva más básica y primitiva en los seres humanos. Esta experiencia se produce de un modo inmediato, sin intervención aparente de un juicio o decisión consciente previa (...) la segunda dimensión básica en función de la cual

Barret²⁷⁹ y Nico H. Fridja²⁸⁰, así como Ortony, Clore y Collins,²⁸¹ hayan acuñado términos como *valoración* o *valencia* para referirse al modo en que la información sensorial procesada en el cerebro se interpreta a partir de emociones de agrado y desagrado, placer y dolor, sensaciones que solemos clasificar como buenas y malas. Una afirmación similar a las ideas de Damásio, quien incluso sostiene que “los sentimientos de dolor o placer, o de alguna cualidad intermedia, son los cimientos de nuestra mente”.²⁸² De ahí que las emociones sean consideradas como el fundamento psíquico de toda interpretación posible de las señales externas captadas por los sentidos, mismas que interactúan y se modifican en el ámbito de la esfera social, como bien explica Morgado:

“El dolor, el placer y las emociones que suscitan, constituyen importantes señalizadores biológicos que a lo largo de la vida intervienen de un modo crítico en la adquisición del sistema de valores funcionales, sociales y

podemos organizar las emociones es la de activación o excitación. La experiencia de un intenso estado de activación o, al contrario, de un estado de desactivación o calma, es otro de los elementos comunes a los distintos estados emocionales. [Luis Aguado. *Op. cit.*, pp. 20, 22-23].

²⁷⁸ “Uno de los primeros teóricos de la valoración fue Magda Arnold. Especificó la forma en que trabajan a la par la cognición, la neurofisiología y la excitación para producir la experiencia y la expresión de la motivación al centrarse en tres cuestiones: 1) ¿cómo la percepción de un objeto o acontecimiento provoca una buena o mala valoración?; 2) ¿cómo la valoración genera emoción?; 3) ¿cómo la expresión sentida se expresa en acción”. [Johanmarshall Reeve. *Motivación y emoción*. McGraw-Hill Interamericana. México, 2003. Tercera edición, p. 499].

²⁷⁹ Lisa Feldman Barrett. “Valence is a basic building block of emotional life”, en *Journal of Research in Personality*, volumen 40, num. 1. Association of Research in Personality. Estados Unidos, febrero de 2006, pp. 35–55.

²⁸⁰ “Las reacciones de valencia —aceptación y rechazo, perseguir y evitar- ocurren sin conciencia. Se producen en insectos y peces. Se producen en los seres humanos en respuesta a estímulos agradables y desagradables que no se perciben conscientemente”. [Nico H. Fridja. “The Psychologists’ Point of View”, en Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones y Lisa Feldman Barret. *Handbook of Emotions*. The Guilford Press. Estados Unidos, 2008. Tercera edición, p. 71].

²⁸¹ Ortony, Clore y Collins señalan que las emociones de bienestar y malestar son reacciones que se producen a partir de las relaciones que los individuos establecen con su entorno. Señalan que “la distinción entre reacciones ante acontecimientos, agentes y objetos da lugar a tres clases básicas de emoción: estar contento frente a estar disgustado (reacción ante acontecimientos), aprobación frente a desaprobación (reacción ante agentes) y agrado frente a desagrado (reacción ante objetos)”. En este sentido, consideran que la valoración que hace una persona de una situación, que induce una emoción, está basada en tres factores: la deseabilidad (estructura de metas), la plausibilidad (jerarquía de normas) y la capacidad de atraer (actitudes de la persona)”. [Andrew Ortony, Gerald Clore y Allan Collins. *La estructura cognitiva de las emociones*. Siglo XXI de España Editores. España, 1996, pp. 40, 71].

²⁸² Es importante señalar que Damásio hace una distinción entre emociones y sentimientos. Para el neurocientífico portugués, las emociones son pulsiones de carácter fisiológico encargadas de regular las funciones elementales del organismo, mientras que los sentimientos se construyen a partir de la conjunción de emoción, pensamientos y recuerdos. Dice Damásio: “Las emociones proporcionan un medio natural para que el cerebro y la mente evalúen el ambiente interior y el que rodea al organismo, y para que respondan en consecuencia y de manera adaptativa”, mientras que “un sentimiento es la percepción de un determinado estado del cuerpo junto con la percepción de un determinado modo de pensar y de pensamientos con determinados temas”. [António Damásio. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica. España, 2007, pp. 9, 56 y 86].

morales que guía el comportamiento. Los mecanismos emocionales del cerebro garantizan la formación de memorias robustas y duraderas para todos aquellos estímulos que adquieren significado biológico. La anticipación cognitiva y somática de la experiencia emocional facilita la planificación del futuro y la toma de decisiones ventajosas. Las deficiencias en los sistemas perceptivos y emocionales del cerebro, particularmente en la corteza orbitofrontal, afectan a la construcción del sistema de valores de los individuos y pueden alterar el comportamiento ordinario, la inteligencia y la personalidad”.²⁸³

Las emociones son una medida de equilibrio de los seres vivos, a partir de las cuales, es posible valorar e interpretar los fenómenos que ocurren en el mundo externo y son captados a través de los sentidos. Las emociones agradables y placenteras son un indicio de que existen condiciones favorables para la supervivencia, mientras que emociones desagradables como el dolor sirven para advertirnos que existen ciertas circunstancias en el mundo exterior que ponen la vida en peligro. Esto explica cómo es que las emociones son capaces de provocar alteraciones en el organismo, tal como ocurre con la secreción de hormonas y la aceleración del ritmo cardíaco, entre otras muchas funciones, fenómeno denominado por Damásio como «marcador somático», lo cual explica la relación entre emociones y los procesos fisiológicos que se desencadenan en el organismo. De este modo, el cuerpo está programado biológicamente para reproducir determinados patrones químicos y modificar la conducta de los seres vivos a situaciones específicas que ocurren en su entorno, ya que las emociones negativas pueden alterar el equilibrio fisiológico, tal como ocurre con las emociones de miedo o ira procesadas en la amígdala, por ejemplo.²⁸⁴

Esto explica en buena medida el por qué muchas de las decisiones que tomamos a diario son determinadas por las emociones más que por la razón, ya que tal como sostienen Wilson, Meyers y Gilbert, “muchas decisiones importantes están basadas en pronósticos afectivos, es decir, predicciones de la gente en torno a sus sentimientos en el futuro”, por lo cual, “para orientar la toma de decisiones, sin embargo, no es necesario que las personas recuperen emociones como fueron experimentadas originalmente; basta con recordar que la experiencia fue dolorosa o placentera, así como la intensidad y la duración de estas emociones”.²⁸⁵ Es decir, que para tomar decisiones necesitamos hacer una representación emocional de momentos específicos de nuestra vida que nos permitan comparar experiencias previas con el presente o proyectarlas al futuro.

Los seres vivos buscan sentirse bien, ya que las emociones de bienestar son un síntoma de salud que ayuda a mantener una vida plena, del mismo modo que las sensaciones de malestar implican un desequilibrio fisiológico que amenazan y ponen en peligro la vida. Esto explica la manera en que emociones positivas

²⁸³ Ignacio Morgado Bernal. “Emoción, recompensa y castigo (Psicobiología del razonamiento moral)”, en Francisco Mora, *et al. El cerebro sintiente*. Ariel Neurociencia. España, 2000, p. 37.

²⁸⁴ Antonio Damásio. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. *Op. cit.*

²⁸⁵ Timothy D. Wilson, Jay Meyers y Daniel T. Gilbert. “«How happy was I, anyway?» A Retrospective Impact Bias”, en *Social Cognition*, vol. 21, num. 6. International Social Cognition Network. Estados Unidos, 2003, pp. 421-423.

como la alegría y el optimismo están asociadas a una buena salud, mientras que padecimientos emocionales como el estrés y la depresión suelen tener efectos nocivos para el organismo.²⁸⁶ A pesar de parecer una conclusión obvia, es importante resaltar esta característica común a todos los seres vivos para comprender otros procesos complejos desarrollados en la psique humana, tal como sucede con fenómenos psicológicos como la negación de la realidad o la inmersión de la psique en el terreno de la ficción.

La psicóloga británica Cordelia Fine sostiene que los seres humanos buscamos sentirnos bien antes de buscar la verdad, debido a que el cerebro otorga prioridad a la supervivencia antes que el conocimiento objetivo de la realidad, ya que el estado emocional condiciona los juicios de valor de la psique.²⁸⁷ Esto ayuda a entender cómo es que el inconsciente toma por verdaderas ciertas ficciones que resultan convenientes para equilibrar las tensiones de la psique, como sugiere la teoría de la disonancia cognitiva propuesta por Leon Festinger, o también sanar traumas psicológicos provocados por la formación de “nudos neuróticos”, según sugieren Jodorowsky y Costa sobre la manera en que las acciones llevadas al terreno de lo simbólico tienen una influencia determinante en el inconsciente.²⁸⁸ Algo similar a lo que ocurre cuando nos dejamos atrapar por la ilusión del cine, leemos un libro o disfrutamos una obra de teatro, lo cual permite entender la manera en que la imaginación, los sueños y la ficción funcionan como simuladores de realidad que nos ayudan a experimentar otras posibilidades de la existencia, lo cual enriquece el marco referencial a partir del cual interpretamos nuestra propia vida. Y este es precisamente el papel evolutivo que juega la ficción en el ámbito de la supervivencia, tal como concluye Volpi en su reflexión sobre la importancia de los relatos de ficción que nos permiten explorar otras posibilidades de realidad dentro de la vida cotidiana.²⁸⁹

El arte nos permite experimentar diversas posibilidades de realidad a través de la metáfora y la emoción, nos ayuda a reconocernos en situaciones específicas que difícilmente podríamos experimentar por cuenta propia y nos entrena para enfrentar problemas específicos de la existencia humana. Algo que sería imposible sin el desarrollo del pensamiento simbólico propio de la psique humana. Es por ello que investigadores como Olga Hansberg consideran que buena parte de las emociones humanas están condicionadas por la cultura y el ámbito de la vida social.²⁹⁰ Una idea que permite entender la manera en que las

²⁸⁶ Ed Diener y Micaela Y. Chan. “Happy People Live Longer: Subjective Well-Being Contributes to Health and Longevity”, en *Applied Psychology: Health and Well-Being*, num. 3 (1). Blackwell Publishing, Gran Bretaña, 2011, pp. 1-43; y Ruut Veenhoven. “Healthy Happiness: Effects of happiness on physical health and the consequences for preventive health care”, en *Journal of Happiness Studies*, vol. 9. Springer, 2011, pp. 449-469.

²⁸⁷ Cordelia Fine. *A Mind of Its Own. How your brain distorts and deceives*. Icon Books. Gran Bretaña, 2007.

²⁸⁸ Alejandro Jodorowsky y Marianne Costa. *Metagenealogía. El árbol genealógico como arte, terapia y búsqueda del Yo esencial*. Sudamericana. Argentina, 2011, p. 15.

²⁸⁹ Jorge Volpi. *Leer la mente. El cerebro y el arte en la ficción*. Alfaguara. México, 2011.

²⁹⁰ Hansberg utiliza el concepto de “emociones morales” para denominar a las emociones que no podrían entenderse fuera del ámbito social. Al respecto señala: “Se trata de algunas emociones que pueden considerarse como morales porque requieren de un conjunto complejo de conceptos,

emociones contribuyen a generar representaciones sociales que a su vez inciden en el imaginario de las personas, a través del pensamiento simbólico.

En este sentido, Carl Gustav Jung sostiene que el proceso de simbolización social se debe a la existencia de un inconsciente colectivo que transforma la memoria emotiva en arquetipos, es decir, estructuras innatas de la psique humana sobre las cuales se construyen símbolos inconscientes que pueden ser interpretados y revelados de manera consciente:

“La existencia psíquica se reconoce sólo por la presencia de contenidos concienzializables (...) Los contenidos del inconsciente personal son en lo fundamental los llamados complejos de carga afectiva, que forman parte de la intimidad de la vida anímica. En cambio, los contenidos de lo inconsciente colectivo son los denominamos arquetipos”.²⁹¹

Para Jung, los arquetipos son prefiguraciones de la psique que hacen posible la simbolización con el objetivo de indagar e interpretar los misterios de la existencia, ya que los arquetipos son “una posibilidad dada *a priori* de la forma de la representación”.²⁹² Los arquetipos son estructuras presentes en la psique humana a partir de las cuales se ordena la fantasía capaz de producir símbolos inconscientes,²⁹³ que pueden “tener un sentido positivo, favorable, o un sentido negativo, nefasto”.²⁹⁴ De este modo, el arquetipo es una estructura mental sobre la cual se realiza la proyección simbólica del inconsciente hacia la búsqueda de la realización, el bienestar y la espiritualidad.²⁹⁵ Aunque Jung deja varios cabos sueltos a la hora de explicar este proceso a detalle, queda claro que no son las estructuras arquetípicas las que producen símbolos, sino las percepciones de la vida sensible que se articulan inconscientemente para dar forma al arquetipo. De ahí que el arquetipo sea, para Jung, un modo de representación universal en el ámbito de las relaciones humanas, una predisposición biológica a simbolizar que no puede manifestarse en la psique sin la intervención de la experiencia sensible y emotiva que se archiva en la memoria, a partir de la cual, interpretamos nuestra realidad.

creencias y deseos relacionados con la moralidad. Entre ellas se encuentran la indignación, la culpa, el remordimiento y, tal vez, la vergüenza”. [Olga E. Hansberg. “De las emociones morales”, en *Revista de Filosofía*, tercera época, vol. IX, num. 16. Universidad Complutense de Madrid. España, 1996, pp. 151-170].

²⁹¹ Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 1970, p. 10.

²⁹² *Ibidem*, p. 64.

²⁹³ “Se puede comprobar que estas disposiciones son instintos y preformaciones heredadas. Estas preformaciones son las condiciones *a priori* y formales, basadas en los instintos, de la apercepción. Su existencia estampa en el mundo del niño y del soñador el sello antropomórfico. Son los arquetipos. Los arquetipos señalan vías determinadas a toda la actividad de la fantasía y producen de ese modo asombrosos paralelos mitológicos, tanto en las creaciones de la fantasía onírica infantil, como en los delirios de esquizofrenia, así como también, aunque en menor medida, en los sueños de los normales y neuróticos. No se trata entonces de representaciones heredadas sino de posibilidades de representaciones”. [*Ibidem*, p. 62].

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 75.

²⁹⁵ “El arquetipo, como imagen del instinto, es psicológicamente una meta espiritual hacia la cual tiende la naturaleza del hombre” [*Ibidem*, p. 157].

Para Jung, los procesos de valoración realizados por la psique se realizan de manera paralela en el plano consciente, inconsciente y del inconsciente colectivo (que engloban nuestra memoria genética, evolutiva y cultural), lo cual permite entender la manera en que el sentimiento, la racionalidad y el instinto juegan un papel fundamental en todo proceso de valoración.

“En lugar de la medida exacta de cantidades, en la psicología se realiza una determinación aproximada de intensidades, para lo cual se hace uso de la función del sentimiento (valoración). Esta ocupa en la psicología el lugar de la medición en la física. Las intensidades psíquicas y sus graduales diferencias indican la presencia de procesos dotados de carácter cuantitativo, pero inaccesibles a la observación directa y a la medición”.²⁹⁶

Desde una perspectiva totalmente diferente que incluye a la neurobiología y la antropología, Farmer, Henderson y Witzel coinciden con Jung en que existen estructuras biológicas que permiten explicar algunas correlaciones cosmogónicas en el mundo antiguo, tal como ocurre con el caso de diversos mitos en India, China, Medio Oriente, Occidente y Mesoamérica.²⁹⁷ En este sentido, los investigadores sostienen que existen tres factores neurobiológicos que permiten entender estos paralelismos míticos en culturas diferentes: “1) la existencia en todo el neocórtex de altos grados de simetría estructural, lo cual se puede apreciar en «mapas topográficos» (el término técnico para las estructuras correlativas del cerebro); 2) los procesos jerárquicos-abstractivos involucrados en las funciones perceptivas y cognitivas de dichos mapas; 3) sesgos sociales en la formación temprana de los mapas cerebrales pueden estar vinculados a las funciones animistas y religiosas de los sistemas correlativos primitivos”.²⁹⁸ De este modo, Farmer, Henderson y Witzel consideran que existe un proceso de simbolización común en todos los seres humanos que se explica gracias a la manera en que el cerebro procesa información, por lo cual, señalan, es posible encontrar correlaciones cosmogónicas en diversas tradiciones culturales a partir de los relatos míticos expresados a través del lenguaje.²⁹⁹ De ahí que dichos

²⁹⁶ Carl Gustav Jung, *Op. cit.*, p.181.

²⁹⁷ Steve Farmer, John B. Henderson y Michael Witzel. “Neurobiology, Layered Texts, and Correlative Cosmologies: A Cross-Cultural Framework for Premodern History”, en *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, num. 72. Suecia, 2000, pp. 48-90.

²⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 56-57. (Las afirmaciones Farmer, Henderson y Witzel, a su vez, están basadas en los siguientes trabajos: Patricia Churchland. *Neurophilosophy: Towards a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge MIT Press. Estados Unidos, 1986; Barry E. Stein y Alex Meredith. *The Merging of the Senses*. MIT Press. Estados Unidos, 1993; Klaus Obermayer y Terrence Sejnowski, et al. *Self-Organizing Map Formation: Foundations of Neural Computation*. MIT Press. Estados Unidos, 2001; Vernon B. Mountcastle. *Perceptual Neuroscience: The Cerebral Cortex*. Harvard University Press. Estados Unidos, 1998; Joaquin M. Fuster. *The Prefrontal Cortex: Anatomy, Physiology, and Neuropsychology of the Frontal Lobe*. Lippincott-Raven. Estados Unidos, 1997).

²⁹⁹ Sobre los métodos sincréticos comúnmente utilizados para “reconciliar textos irreconciliables”, Farmer, Henderson y Witzel afirman lo siguiente: “Hemos identificado varias docenas de métodos de este tipo en nuestra investigación intercultural; todos pueden estar vinculados a los mismos procesos de jerarquías correlativas que el cerebro utiliza para organizar y sintetizar todos los tipos de datos, estén o no incorporados en las tradiciones textuales”. [*Ibíd.*, p. 65].

investigadores concluyan que los sistemas de correlación culturales no son estáticos y, por el contrario, están modificándose continuamente gracias a factores como la religión, la política, cambios demográficos o innovaciones en las tecnologías de la información.³⁰⁰ De ahí que los avances en el campo de la neurociencia y la antropología parecieran confirmar la intuición de Jung, acerca de que los símbolos expresados por la mente humana son consecuencia de experiencias vividas por otras personas y transmitidas de generación en generación gracias a través de un inconsciente colectivo que almacena la experiencia humana en la cultura.

De este modo, la emotividad juega un papel determinante en toda noción de valor. Todo significado simbolizado en la mente tiene una raíz emocional, ya que, debido a la intencionalidad con la que opera el lenguaje, toda proposición nos remite a una emoción experimentada previamente, la cual representamos a través de la memoria, que almacena la experiencia de vida al convertir estímulos físico-químicos en información. A partir de la memoria emocional, el inconsciente comienza a establecer relaciones simbólicas con objetos que se encuentran en el mundo exterior. Por ello, toda valoración establece una comparación entre el la experiencia sensible y la memoria, proceso en el que las emociones figuran como lenguaje común para comunicar ambos ámbitos de la percepción y articularlos de manera unificada a través del concepto de realidad, que no es sino una interpretación de la mente diseñada para garantizar la supervivencia y la reproducción. Es así como un bebé establece una relación afectiva con la madre gracias a las sensaciones agradable que ésta le produce al darle de comer o simplemente acariciarlo. La psique llena de contenido las predisposiciones simbólicas (arquetipos) que se construyen a partir de la experiencia sensible, lo cual permite construir un orden dentro de los confines materiales de la existencia humana. Y son precisamente estos arquetipos los que habrán de adoptar formas concretas a partir del simbolismo propio creado en el seno de toda cultura. Así es como el inconsciente construye el símbolo a partir de una interpretación emocional del mundo, lo cual implica generar la posibilidad de lenguaje.

El pensamiento es por definición sintético, como ocurre con toda representación, porque un organismo vivo no podría reproducir la realidad en su totalidad debido al enorme gasto de energía que eso implica. De este modo, el símbolo (que da sentido a la información) permite crear una "síntesis de realidad" con un bajo costo energético. Es decir, que toda representación mental crea esquemas simbólicos de los estímulos sensibles que se dan en la vivencia, lo cual permite reproducirlos en función de las necesidades vitales de cada organismo. Eso explica por qué la memoria es siempre referencial y nunca es una calca de la vivencia experimentada en un momento y un lugar específicos. La memoria crea imágenes mentales a partir de los fragmentos sensibles que interpreta como un todo, aún cuando carezca de toda la información disponible durante la vivencia. Por ello sostengo que todos los seres vivos son capaces de simbolización, siendo que, lo único que varía entre las distintas especies, es el grado de complejidad en los procesos de simbolización, entendiendo el término "simbolizar" como una

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 67.

sustitución de estímulos energéticos realizada por los seres vivos para reproducir la realidad sensible, interpretar su entorno y satisfacer sus necesidades elementales. Simbolizar implica convertir energía en información. De ahí que sea una ingenuidad considerar que el ser humano como el único ser vivo capaz de simbolizar. No podemos escapar del símbolo, toda vez que la vida y el símbolo son dos expresiones de un mismo fenómeno que no pueden ser concebidos de manera separada. La vida no existiría como tal sin la posibilidad de representar y expresar nuestra finitud material, del mismo modo que el símbolo no existiría sin ese complejo entramado de relaciones energéticas que sostienen a la vida.

2.3 Símbolo, comunicación y lenguaje

Antes de iniciar la exposición del siguiente apartado, ofreceré una definición de lo que entiendo por comunicación y lenguaje, pues la distinción conceptual de ambos términos suele ser difusa, y esta confusión se debe a que la diferencia entre ambos conceptos no es tanto cualitativa sino de grado. La diferencia entre comunicación y lenguaje es el grado de complejidad en el proceso de simbolización. La transición de la comunicación al lenguaje implica pasar de la interpretación elemental del entorno condicionada por las limitaciones físicas de los seres vivos a un ámbito cada vez más complejo donde la realidad sensible es sustituida por imágenes, conceptos, sonidos, palabras y otras formas de representación contenidas en el símbolo, el cual expresa un orden determinado de los flujos de energía del universo en función de la vida. La comunicación es una condición natural de los seres vivos mientras el lenguaje es un consenso que implica un proceso de aprendizaje simbólico desarrollado en el seno de toda cultura. De ahí la dificultad de establecer fronteras bien definidas entre las nociones de comunicación y lenguaje, toda vez que "poner en común" implica un grado de simbolización, y por lo general, también de lenguaje mediado por signos. Simbolizar implica ordenar la realidad gracias a la capacidad de la vida como sistema autoorganizativo de transformar energía en formas de representación. Dicho de otro modo, simbolizar es encontrar una relación causal de sentido entre el mundo externo y el mundo interno de cada organismo.³⁰¹ Significar es conciliar estos dos mundos en una expresión común de referencia, toda vez que la experiencia requiere ser simbolizada para poder ser interpretada y ocupar un sitio en la memoria que sirva como base referencial para nuevas

³⁰¹ Una idea también presente en Corbi, quien considera que la comunicación es una condición elemental de la vida: "Tanto la función de supervivencia como la función de reproducción humanas coinciden en un modo de ser comunicativo. Con ello, la comunicación adquiere caracteres de cuasi-función y resulta capaz de generar sentido. La comunicación lingüística comporta la interdependencia de los individuos tanto en la supervivencia como en la reproducción". [Mariano Corbi. *La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Ediciones Universidad de Salamanca. España, 1983, p. 496].

interpretaciones posibles.³⁰² De este modo, sostengo que la diferencia entre comunicación y lenguaje estriba en el grado de complejidad en el proceso de simbolización, toda vez que la comunicación se fundamenta en un nivel de simbolización elemental que permite la interacción básica entre individuos, mientras que la noción de lenguaje implica una simbolización de segundo orden basado en la comunicación. Todo lenguaje implica un consenso, mientras que la comunicación puede darse de manera espontánea, sin la necesidad de dicho acuerdo social. Desde esta perspectiva, el lenguaje puede entenderse como la simbolización de un universo previamente ordenado en símbolos. Lenguaje implica la construcción de un signo a partir de una simbolización elemental de los estímulos que hacen posible la interacción de un ser con su entorno. Por lo tanto, el lenguaje implica siempre comunicación, aún cuando la comunicación no necesariamente implique lenguaje. Sin embargo, cabe aclarar que tanto la comunicación como el lenguaje serían inconcebibles sin un cierto grado de pensamiento simbólico capaz de sustituir los estímulos sensoriales en experiencias capaces de ser representadas en un contexto específico. Y por ello, la vida es la referencia última de toda comunicación y todo lenguaje posible.

En este sentido, propongo utilizar el término *símbolo* para nombrar los fenómenos asociados a la comunicación en un sentido más amplio y elemental de los procesos de representación, y el término *signo* para nombrar a estos símbolos de segundo orden que operan de manera más precisa, compleja y delimitada por las estructuras sociales. El símbolo es análogo y el signo es sintético, toda vez que el signo sintetiza diversas analogías contenidas en los símbolos. De ahí que el lenguaje opera siempre con signos y símbolos, mientras la comunicación, en un sentido más abierto, opera siempre con símbolos pero no necesariamente con signos. Desde esta perspectiva, el lenguaje será entonces una serie de signos desarrollados a partir de otros símbolos elementales, una idea que permite mayor claridad a la hora de entender la manera en que se da el proceso de “semiosis ilimitada” del que habla Eco, así como la distinción que propone en torno a los signos naturales y artificiales,³⁰³ además de encontrar cierta concordancia con la propuesta un tanto ambigua de Gilbert Durand para diferenciar el símbolo como algo abierto que se despliega en el terreno del

³⁰² Una idea que parece encontrar cierta concordancia con Voloshinov cuando sostiene que “el organismo y el mundo exterior se unen en el signo”, ya que “lo que hace que una experiencia sea una experiencia es también su significado”. Lo mismo ocurre con la definición de significado propuesta por Voloshinov: “El significado es la expresión de una relación semiótica entre un trozo particular de la realidad y otra clase de realidad, la cual este reemplaza, representa o reproduce. El significado es una función del signo y por lo tanto es inconcebible (ya que el significado es pura relación, o función) fuera del signo como algo particular, de existencia independiente (...) Por lo tanto, si la experiencia tiene significado, si es susceptible de ser comprendida e interpretada, entonces debe tener existencia en la materia de signos reales y efectivos (...) En resumen, todo lo que ocurre en el organismo puede convertirse en materia de experiencia, porque todo puede adquirir valor semiótico, hacerse expresivo”. [Valentín N. Voloshinov. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Ediciones Nueva Visión. Argentina, 1976, pp. 40-43].

³⁰³ Umberto Eco. *Signo*. Editorial Labor. España, 1988, p. 163. [En este sentido, el entendimiento del lenguaje como una serie ordenada de símbolos de símbolos parece coincidir con la diferenciación que establece Eco entre signos naturales —emitidos no intencionalmente— y los signos artificiales emitidos intencionalmente para hacer más precisa la comunicación (p. 14)].

inconsciente, capaz de revelar el misterio de la existencia, frente a los signos “puramente indicativos que remiten a una realidad significada”.³⁰⁴

Lo anterior resulta fundamental para comprender la imposibilidad del lenguaje para construir significaciones sin tomar en cuenta el complejo entramado de relaciones que sostienen la interacción entre los seres vivos y su entorno, tal como sugieren Golosio, Cangelosi, Gamotina y Masala³⁰⁵ en un interesante artículo en el que se explica cómo es que redes neuronales reproducidas en el laboratorio son capaces de generar lenguaje a partir de fenómenos como la plasticidad neuronal y las compuertas neuronales que permiten procesar información.³⁰⁶ En el trabajo citado, los autores, cuyo propósito es “entender los mecanismos a partir de los cuales el cerebro humano puede desarrollar una amplia gama de habilidades para el procesamiento del lenguaje empezando de una condición de *tabula rasa*”, desarrollaron un modelo llamado ANNABELL (*Artificial Neural Network with Adaptive Behavior Exploited for Language Learning*) diseñado para comprender los procesos cognitivos del cerebro humano en la fase temprana de adquisición del lenguaje, integrando en un mismo proceso el funcionamiento diferencial de la memoria de largo y corto plazo, para lo cual produjeron neuronas artificiales que pudieran operar de manera organizada³⁰⁷. Con esta idea, los investigadores pudieron desarrollar un sistema capaz de aprender a comunicarse y generar expresiones verbales de manera autónoma, mediante una compleja serie de relaciones sinápticas. A partir de los datos recabados en la investigación, los autores concluyen que no existen estructuras prediseñadas en el cerebro para la adquisición del lenguaje,

³⁰⁴ Gilbert Durand. *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores. Argentina, 2005, pp. 9-17.

³⁰⁵ Bruno Golosio, Angelo Cangelosi, Olesya Gamotina y Giovanni Luca Masala. “A Cognitive Neural Architecture Able to Learn and Communicate through Natural Language”, en *Plos One*, 11 de noviembre de 2015.

³⁰⁶ Al respecto explican Golosio y sus colegas: “En las arquitecturas simbólicas, la información está representada por símbolos de alto nivel. Cognición tiene lugar como un cómputo que opera sobre estructuras de símbolos y produce salidas simbólicas. Arquitecturas simbólicas pueden realizar las funciones cognitivas de alto nivel, como el razonamiento complejo y la planificación. Sin embargo, el principal problema de este tipo de arquitecturas es que toda la información debe estar representada y procesada en forma de símbolos que pertenecen a un dominio predefinido. Esta limitación hace que sea difícil para este tipo de sistemas reconocer regularidades en grandes conjuntos de datos, sobre todo en presencia de datos ruidosos y en entornos dinámicos (...) Nuestro modelo utiliza mecanismos de compuerta neuronal adaptativa para controlar el flujo de información entre los distintos subsistemas de la memoria a corto plazo. Tales mecanismos son controlados por un sistema de asociación estado-acción, que aprende a través de cambios Hebbian en las fortalezas sinápticas. Afirmamos que este modelo puede desarrollarse a partir de una condición de *tabula rasa* para dar paso a una amplia gama de funciones de procesamiento del lenguaje. Proponemos que los mecanismos de adaptación de compuerta neuronales tienen un papel importante en el desarrollo de habilidades de procesamiento del lenguaje a nivel de enunciados”. [Ibidem].

³⁰⁷ “El diseño del modelo de neurona se centró en la eficiencia computacional en lugar de detalles biológicos. Es importante señalar que el propósito de este enfoque no consiste en ofrecer una solución técnica al problema del diálogo hombre-máquina, sino un modelo cognitivo de cómo la información verbal se procesa en el cerebro. La eficiencia computacional es necesaria para la construcción de un modelo neuronal a gran escala de la memoria de trabajo verbal, capaz de sostener un procedimiento de formación a lo largo de una base de datos relativamente grande”. [Ibidem].

sino que éste se adquiere a partir de la interacción desarrollada entre los seres vivos y su entorno:

“El sistema procesa la información verbal a través de secuencias de operaciones mentales que son compatibles con los hallazgos psicológicos. Estos resultados apoyan la hipótesis de que las funciones ejecutivas desempeñan un papel fundamental para la elaboración de la información verbal. Nuestro trabajo hace hincapié en que los procesos de toma de decisiones operados por el sistema ejecutivo central no se basan en reglas precodificadas, sino que, por el contrario, se basan en los procesos de decisión estadística que se aprenden a través de mecanismos de exploración-recompensa. La recompensa se basa en los cambios Hebbian* de las conexiones se pueden aprender del ejecutivo central. De este modo, una arquitectura neural es adecuada para modelar el desarrollo del conocimiento procedimental que determina los procesos de decisión”.³⁰⁸

Aún cuando este tipo de investigaciones con modelos computacionales³⁰⁹ nos ayudan a comprender el nivel elemental en el que se desarrollan los procesos de adquisición y uso del lenguaje, lo cierto es que dicho fenómeno se vuelve más complejo en el mundo de la vida cotidiana cuando incluimos la enorme cantidad de variables que inciden en el desarrollo y uso del lenguaje, mecanismo que opera a través de símbolos con los cuales se construye un modelo o un esquema de realidad que permita a los seres vivos satisfacer sus necesidades elementales. De este modo, es necesario entender el desarrollo evolutivo de la vida como una serie de procesos cognitivos y fisiológicos que a lo largo del tiempo fueron produciendo relaciones cada vez más complejas para que los seres vivos pudieran interpretar su entorno, lo cual resulta crucial para entender el lenguaje en un sentido profundo. Y si las emociones son el mecanismo más elemental a partir del cual los seres humanos valoramos la realidad sensible, esto permite entender cómo es que las emociones constituyen la base universal para la comunicación humana. A pesar de las diferencias culturales o de no compartir una misma lengua, los seres humanos somos capaces de establecer un nivel mínimo de comprensión a través de la emotividad de la acción. Un ejemplo de esto ocurre cuando a pesar de no hablar el mismo idioma que un chino, podemos comprender una mínima parte de su sentir a partir de los movimientos corporales, la modulación de la voz, la gesticulación y otros elementos de la pragmática metalingüística. De este modo, el principio de la comunicación humana se basa en entender las emociones del otro.

* “La teoría Hebbiana describe un mecanismo básico de plasticidad sináptica en el que el valor de una conexión sináptica se incrementa si las neuronas de ambos lados de dicha sinapsis se activan repetidas veces de forma simultánea. Introducida por Donald Hebb, en 1949, es también llamada regla de Hebb, postulado de aprendizaje de Hebb o Teoría de la Asamblea Celular”.
[<https://es.wikipedia.org>]

³⁰⁸ *Ibídem.*

³⁰⁹ Otro ejemplo de estos trabajos se encuentra en: Peggy Fidelman y Risto Miikkulainen. *A Subsymbolic Model of Complex Story Understanding*. Universidad de Texas en Austin. Estados Unidos, 2005.

En este sentido, los estudios de Paul Ekman han demostrado que el reconocimiento de las expresiones faciales es un fenómeno de carácter universal que va más allá de prácticas culturales, por lo cual considera que “la expresión facial puede desempeñar un papel importante en el desarrollo de la comunicación social”,³¹⁰ debido a que “cada uno de nosotros experimentamos las mismas emociones, aún cuando las experimentamos de modos diferentes”.³¹¹ Los estudios de Ekman sostienen que a pesar de los diferentes modos de experimentar una emoción, existen expresiones faciales universales que comunican intenciones o acciones sociales que manifiestan determinados estados psicológicos.³¹² Así, las emociones no son sólo el mecanismo más elemental del que disponemos para interpretar el mundo, sino también la base de la comunicación humana. De este modo, tanto las emociones como la construcción de significaciones guardan un origen común vinculado a la interacción entre el ser y su entorno.

Este es el principio del cual parte Ernst Cassirer para construir su filosofía de las formas simbólicas, en la cual señala que toda posibilidad de conocimiento remite siempre a la noción de un determinado ser, sensible y situado sobre el mundo, capaz de construir realidad mediante símbolos que sintetizan y reconfiguran la experiencia de vida, expresada en el lenguaje.³¹³ De este modo, Cassirer plantea que todas las formas de conocimiento buscan “someter la pluralidad de los fenómenos a la unidad de una *proposición fundamental*”, por lo cual, la lógica y la razón científica no son los únicos medios para conocer la realidad, ya que también el mito, el arte y la religión contienen una estructura de relaciones capaces de articular y ordenar la realidad a través del símbolo:

“Lo individual no debe permanecer aislado sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una «estructura» lógica, teleológica o causal. El conocimiento permanece esencialmente dirigido a este objetivo: a la inserción de lo particular en una forma universal legal y ordenadora. Pero junto a esta forma de síntesis intelectual, que se representa y traduce en el sistema de los conceptos científicos, se encuentran otros modos de configuración dentro de la totalidad de la vida espiritual. También ellos pueden ser caracterizados como auténticos modos de «objetivación», esto es, como medios de elevar

³¹⁰ Paul Ekman y Harrieh Oster. “Facial Expressions of Emotion”, en *Annual Review of Psychology*, vol. 30. Estados Unidos, 1979, pp. 527-554.

³¹¹ Al respecto explica Ekman: “Hay un sentimiento, un conjunto de sensaciones que experimentamos y a menudo son conscientes (...) Hay un período refractario que filtra inicialmente la información y el conocimiento almacenado en la memoria, que nos da acceso sólo a lo que es compatible con la emoción que sentimos. El período refractario puede durar sólo unos segundos, o puede soportar por mucho más tiempo”. [Paul Ekman. *Emotions revealed: recognizing faces and feelings to improve communication and emotional life*. Times Books, Henry Holt and Company. Estados Unidos, 2003, pp. 213-217].

³¹² Paul Ekman. “The Argument and Evidence about Universals in Facial Expression of Emotion”, en H. Wagner y A. Manstead. *Handbook of Social Psychophysiology*. John Wiley & Sons Ltd. Estados Unidos, 1989, p. 160.

³¹³ Ernst Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas, vol. I. El lenguaje*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971, p. 12.

algo individual hasta lo universalmente válido. Pero ellos alcanzan este objetivo de la validez universal por otros caminos enteramente distintos al del concepto y ley lógicos”.³¹⁴

Cassirer señala que el espíritu humano, en sus diversas manifestaciones, “no expresa en forma meramente pasiva algo presente, sino que encierra una energía del espíritu que es autónoma y a través de la cual la simple presencia del fenómeno recibe una «significación» determinada, un contenido ideal peculiar”³¹⁵, con lo cual plantea el problema de la significación como una consecuencia del proceso simbolizador de la experiencia y la espiritualidad humana.³¹⁶ Es decir, que la construcción de significados está siempre condicionada a la experiencia de vida, delimitada por la estructura biológica de cada organismo y donde la sensibilidad juega un papel central³¹⁷ que permite explicar cómo es que el lenguaje se convierte en un instrumento espiritual que permite pasar “del mundo de las meras sensaciones al mundo de la intuición y la representación”.³¹⁸ Esto, debido a que el signo “brinda cohesión al constante flujo de los contenidos de la conciencia”,³¹⁹ En este sentido, todo proceso de simbolización lleva implícita una noción de valor que alude en última instancia a la existencia del ser, ya que como bien apunta Cassirer, “en la creación de los diferentes sistemas de símbolos sensibles, es que todos estos símbolos se presentan desde el principio con una determinada pretensión de valor y objetividad”.³²⁰ Y esto se debe a que la percepción misma resulta imposible sin un proceso de interpretación capaz de ordenar la información captada a través de los sentidos, lo cual parece confirmar la idea de que es imposible hablar de símbolo o valor sin hacer referencia al proceso de autoorganización que sostiene a la vida. De este modo, la percepción implica ya un nivel mínimo de valoración, pues como dice Gadamer, “la percepción acoge siempre significación”.³²¹ En esto

³¹⁴ *Ibídem*, p. 17.

³¹⁵ *Ibídem*, p. 18.

³¹⁶ Sobre el significado emanado del símbolo y el signo, Cassirer señala que: “El signo no es una mera envoltura eventual del pensamiento, sino su órgano esencial y necesario (...) De este modo, todo pensamiento verdaderamente riguroso y exacto encuentra su apoyo en la *Simbólica* y en la *Semiótica*. Cada “ley” de la naturaleza adopta para nuestro pensamiento la forma de una “fórmula” universal. Pero cada fórmula no puede expresarse sino a través de una combinación de signos generales y específicos (...) sólo creando en alguna forma un determinado substrato sensible puedan hacer valer sus apropiadas y peculiares modalidades de comprensión y configuración. Este substrato es aquí tan esencial, que en ocasiones parece abarcar todo el contenido significativo de estas formas, todo su «sentido» propiamente dicho”. [*Ibídem*, p. 27].

³¹⁷ Cassirer afirma que el pensamiento simbólico evoca la “fantasía sensible” que opera en todos los campos de la creación espiritual: “De hecho, en todos ellos el vehículo propiamente dicho de su progreso inmanente consiste en que junto y por encima del mundo de las percepciones hacen surgir su propio *mundo de imágenes* libre: un mundo que, de acuerdo con su naturaleza inmediata, ostenta aún el color de lo sensible, pero que representa una sensibilidad ya conformada y, por lo tanto, espiritualmente dominada”. [*Ibídem*, p. 29].

³¹⁸ *Ibídem*.

³¹⁹ *Ibídem*, p. 31.

³²⁰ *Ibídem*, p. 30.

³²¹ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme. España, 1993. Quinta edición, p. 133. [De ahí que Gadamer sostenga que la

coincide Julio Amador Bech,³²² quien considera que toda percepción implica la atribución de valores:

“La psicología de la Gestalt, por ejemplo, ha demostrado que la percepción espacio-temporal implica, de manera inmediata, elaboración de juicios de valor, es decir: construcciones simbólicas. La percepción es, en sí misma, inteligente, de manera automática y simultánea selecciona, organiza, completa, jerarquiza y discrimina todo lo que observa. Esas operaciones, aparentemente sencillas, comprenden una compleja actividad perceptual-conceptual que supone la creación y uso de valores: otorgar un lugar y un sentido a las cosas es asignarles un valor, es decir: significarlas, atribuirles significados, percibir a las cosas, a las formas y a los acontecimientos como poseedores de un significado”.³²³

En este sentido, sostengo que todo proceso de valoración, al igual que ocurre con la significación, es una característica propia de todos los seres vivos, capaces de establecer una relación simbólica con su entorno al traducir la experiencia sensible en representaciones que funcionan como marco de referencia de toda interpretación. Por ello, no resulta extraño que al hacer una revisión posterior de su obra, Cassirer retoma la noción del “círculo funcional” planteado por el biólogo Johannes von Uexküll —en el cual señala que todo ser vivo posee un sistema receptor y efector que mantiene un equilibrio con su entorno³²⁴—, para explicar la naturaleza del símbolo como medidor de la interacción interna-externa que fundamenta la existencia, y luego afirmar que el lenguaje en su carácter más elemental expresa emociones antes que pensamientos o ideas.³²⁵

percepción es ya comprensión, pues "sólo cuando 'reconocemos' lo representado estamos en condiciones de 'leer' una imagen; en realidad y en el fondo, sólo entonces hay tal imagen. Ver significa articular". [Ibídem, p. 132]].

³²² Al respecto sostiene Quine: “La uniformidad que nos une en la comunicación y en la creencia es una uniformidad de esquemas derivados, bajo los cuales yace una caótica diversidad subjetiva de conexiones entre las palabras y la experiencia (...) Las palabras sólo significan en la medida en que su uso en sentencias está condicionado a estímulos sensoriales, verbales o de otra naturaleza”. [Willard Van Orman Quine. *Palabra y objeto*. Editorial Labor. España, 1968, pp. 22-23, 30].

³²³ Para sostener su argumento, Bech cita algunos postulados de Rudolph Arnheim, quien en su obra *Arte y percepción visual* afirmaba que “ningún objeto se percibe como único o aislado”, ya que “ver algo significa asignarle un lugar en la totalidad”. [Julio Amador Bech. *Comunicación y cultura. Conceptos básicos para una teoría antropológica de la comunicación*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2015, pp. 23-24].

³²⁴ “Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago, sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema «receptor» y un sistema «efector». El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas. El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan estrechamente entrelazados”. Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987, p. 46.

³²⁵ “El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *par pro toto*. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas, sino sentimientos y emociones”. [Ibídem, p. 49]. Más

De ahí que Cassirer coincida con Otto Jespersen en que el lenguaje humano muy probablemente surgió cuando los gritos emotivos de nuestros antepasados se convirtieron en signos, al ser utilizados como nombres capaces de designar cosas, idea a partir de la cual enuncia la naturaleza metafórica del lenguaje:

“El lenguaje es, por naturaleza y esencia, metafórico; incapaz de describir las cosas directamente, apela a modos indirectos de esa descripción, a términos ambiguos y equívocos”.³²⁶

Esta condición metafórica del lenguaje opera a través de una red de sustituciones que transforman la experiencia en símbolos, los cuales aluden siempre a otros significados que no pueden comprenderse de manera aislada. De ahí que el lenguaje sea siempre referencial y nunca totalizador, debido a que el carácter metafórico del lenguaje evidencia sus limitaciones para enunciar la totalidad de la existencia humana. Dicho de otra forma, el lenguaje sugiere un modo de ordenar la realidad, en lugar de constituirse como una fiel reproducción de la realidad sensible. El lenguaje no refiere al mundo de manera objetiva, sino a la experiencia del ser en el mundo. Al estar mediado por las formas simbólicas, el lenguaje modifica siempre las relaciones de significado ordenadas en todo sistema de realidad. Por ello, Cassirer sostiene que mito y lenguaje son especies próximas,³²⁷ ya que toda lengua está condicionada por una determinada cosmovisión del mundo al mismo tiempo que dicha cosmovisión del mundo está condicionada por el uso del lenguaje, tal como sugiere el trabajo de Humboldt, ya que, en palabras de Cassirer, resulta imposible “conseguir una verdadera idea del carácter y función del habla humana mientras pensemos que se trata de una mera colección de palabras. La diferencia real entre las lenguas no es de sonidos o de signos, sino de perspectivas cósmicas o visiones del mundo”.³²⁸ Una idea que coincide con la hipótesis Sapir-Whorf, la cual señala que toda lengua condiciona un determinado modo de pensar propio de cada cultura,³²⁹ así como

adelante añade: “Los hombres no tratan de expresar la naturaleza de las cosas, no poseen correlatos objetivos, su misión real no consiste en describir cosas sino en despertar emociones humanas; no están destinadas a llevar meras ideas o pensamientos sino a inducir a los hombres a ciertas acciones”. [Ibídem, p. 173].

³²⁶ Ibídem, p. 166.

³²⁷ Ibídem.

³²⁸ Ibídem, p. 182.

³²⁹ Al respecto señala Whorf: “Las formas de pensamiento de una persona están controladas por leyes inexorables, constituyendo modelos de los que es totalmente inconsciente. Estos modelos consisten en las no percibidas e intrincadas sistematizaciones de su propio lenguaje, lo cual se muestra claramente por la comparación y contraste con otras lenguas, especialmente aquellas que pertenecen a una familia lingüística diferente. Su forma de pensamiento está en una lengua —en inglés, en sánscrito, en chino— y cada lengua es un enorme sistema de modelos, diferentes de otros, en los que se encuentran culturalmente ordenadas las formas y categorías por las cuales la personalidad no sólo comunica, sino que también analiza la naturaleza, recoge o ignora tipos de relaciones y fenómenos, canaliza su razonamiento y construye el edificio de su conciencia”. [Benjamin Lee Whorf. *Language, thought and reality*. Massachusetts Institute of Technology. Estados Unidos. 1956, pag. 252].

con la opinión de Lev Vygotski acerca de que “el desarrollo del pensamiento está determinado por el lenguaje”.³³⁰

Esta relación intrínseca entre la vida como un sistema energético capaz de establecer una relación con su entorno a través de estímulos, percepción y memoria simbólica, permite entender por qué “la comprensión de un signo es una síntesis complicada de vivencias que da por resultado una clase especial de contexto de significado”, a decir de Schutz.³³¹

Todo lenguaje es simbólico porque nos remite a una experiencia previa a la hora de percibir e interpretar el mundo. Un hecho que parece demostrar la hipótesis es la manera en que los niños pequeños aprenden a distinguir fácilmente conceptos tan abstractos como ‘sí y no’, en relación a los estímulos que les producen sensaciones agradables y desagradables. Y esto se debe a que toda representación significativa remite y es interpretada a partir de experiencias previas.³³²

Para Watzlawick, este fenómeno es posible gracias a que la retroalimentación dentro de todo proceso comunicativo “puede ser positiva o negativa”, ya que “los sistemas con retroalimentación no sólo se distinguen por un grado cuantitativamente más alto de complejidad, sino que también son cualitativamente distintos de todo lo que pueda incluirse en el campo de la mecánica clásica”.³³³ Algo que implica diferencias sustanciales entre el lenguaje digital y analógico, según el planteamiento del integrante de la Escuela de Palo Alto.³³⁴

Según Hall, esta facultad sensible de los organismos vivos es lo que hace posible la construcción de significados como un proceso en el cual, la interacción comunicativa entre el organismo y su entorno disuelve los límites precisos entre uno y otro.³³⁵ La existencia del lenguaje como consecuencia de la experiencia

³³⁰ Lev Vygotski. *Pensamiento y lenguaje*, capítulo IV.

³³¹ Alfred Schutz. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Ediciones Paidós. España, 1993. Primera reimpresión, p. 160.

³³² De ahí que para Schutz, el signo funciona esquema simbólico de la experiencia: “Cuando comprendemos un signo, no lo interpretamos por medio de un esquema adecuado a él como objeto externo, sino mediante esquemas que son adecuados a lo que él significa. Decimos que un esquema interpretativo es adecuado a un objeto experimentado si el esquema se ha constituido a partir de vivencias esperienciadas políticamente de este mismo objeto como una cosa autoexistente”. [Ibidem, p. 148].

³³³ Paul Watzlawick y Don Jackson. *Teoría de la comunicación humana*. Herder. España, 1985, pp. 32-33.

³³⁴ “Los seres humanos se comunican tanto digital como analógicamente. El lenguaje digital cuenta con una sintaxis lógica sumamente compleja y poderosa pero carece de una semántica adecuada en el campo de la relación, mientras que el lenguaje analógico posee la semántica pero no una sintaxis adecuada para la definición inequívoca de la naturaleza de las relaciones”. [Ibidem, p. 68].

³³⁵ “Los descubrimientos de los especialistas en etología y psicología animal sugieren que: a) cada organismo vive en su mundo subjetivo, que está en función de su aparato perceptual; en consecuencia una separación arbitrariamente supuesta entre el organismo y su mundo modifica el contexto y falsea así la significación; b) la línea de demarcación entre el medio interno y

sensible permite explicar la posibilidad de comunicarnos con personas de otros grupos culturales e incluso comunicarnos con otras especies, toda vez que desde un punto de vista de la proxémica la comunicación interespecies es posible según el modelo de Hockett.³³⁶

En este sentido, sostengo que la capacidad de establecer relaciones entre la experiencia sensible y la memoria simbólica es el origen de todo proceso de significación. Y esto explica el porqué las corrientes estructuralistas en los estudios del lenguaje y la lógica formal han evidenciado su incapacidad para construir una explicación sólida en torno al problema de la significación al dejar fuera la variable de la experiencia de vida y el contexto sociocultural, tal como ocurre, en menor o mayor medida, con la triada semiótica de Peirce, la dicotomía de significado y significante de Saussure, la teoría del significado en Wittgenstein³³⁷, la gramática generativa de Chomsky³³⁸ o los infructuosos intentos de la lógica formal para explicar el proceso de significación como un proceso matemático de carácter puramente racional.

Las teorías racionalistas del lenguaje no permiten identificar el contenido comunicativo del silencio o la entonación durante una conversación o identificar los marcos de referencia a través de los cuales las palabras van tejiendo relaciones de sentido. Estas sutilezas del lenguaje escapan al dominio de las estructuras aún cuando son un factor determinante a la hora de construir una

externo del organismo no puede establecerse con precisión”. [Edward T. Hall. “Proxémica”, en Gregory Bateson, *et al.* *La nueva comunicación*. Editorial Kairós. España, 1994, p. 206].

³³⁶ En este sentido refiere Hall: “Hockett ha definido la comunicación como: todo acontecimiento que desencadena una reacción por parte de un organismo (...) Al principio estableció una lista de siete rasgos distintivos para el lenguaje: 1) la doble articulación (unidades o cenemas que se construyen); la intercambiabilidad (A puede jugar el rol de B y viceversa); 3) desplazamiento (en el tiempo o en el espacio); 4) especialización (asociación de significaciones específicas a cosas específicas); 5) lo arbitrario (no hay conexión necesariamente entre el acontecimiento y el símbolo); 6) productividad (pueden crearse nuevas formas); transmisión cultural (por oposición a la transmisión genética)”. [Ibídem p. 224-225].

³³⁷ Wittgenstein considera que el significado es determinado por las reglas funcionales del lenguaje. Dicha noción la resume del siguiente modo: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su portador”. [Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Editorial Gredos. España, 2009, apartado 43, p. 205].

³³⁸ La visión de Chomsky señala que cualquier oración puede ser estudiada a partir de una fonética y una semántica universales, mismas que constituyen la base de la gramática generativa. Dice Chomsky: “Por lo tanto, una gramática generativa debe ser un sistema de reglas que se pueden recorrer para generar un número indefinidamente grande de estructuras. Este sistema de reglas puede ser analizado en los tres componentes principales de una gramática generativa: el sintáctico, fonológico y los componentes semánticos (...) Podría suponerse que la estructura de la superficie y la estructura profunda siempre será idéntica. De hecho, se podrían caracterizar brevemente las teorías sintácticas que han surgido en la moderna estructural de la lingüística (taxonómica) basado en la suposición de que en el fondo y la superficie las estructuras son en realidad el mismo. La idea central de la gramática transformacional es que son, en general, distintas y que la estructura de la superficie se determina por la aplicación repetida de ciertas operaciones formales llamados “transformaciones gramaticales” a los objetos de un tipo más elemental. Si esto es cierto (como supongo, en adelante), entonces el componente sintáctico debe generar estructuras profundas y superficiales para cada oración y deben interrelacionarse entre ellos”. [Noam Chomsky. *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT Press. Estados Unidos, 1965, pp. 16-17].

lógica basada en interpretaciones emotivas. De este modo, la pragmática pasa desapercibida de las explicaciones puramente racionalistas de la significación, por lo cual, dichas teorías son incapaces de identificar en términos lógicos el significado de metáforas, sarcasmos, figuras poéticas, tropos y otras funciones relativas al lenguaje que carecen de sentido si se les pretende abordar únicamente a partir de las estructuras semióticas, sintácticas y semánticas de la lengua.

Un problema muy común en este sentido, se presenta cuando una misma oración puede significar cosas completamente diferentes en contextos diferentes.³³⁹ Un asunto que desde 1892 fue abordado por Frege, quien utiliza las nociones de sentido y referencia³⁴⁰ en el signo lingüístico para tratar de resolver problemas que anteriormente ya habían sido planteados por la filosofía de Peirce. A lo largo de su obra, Peirce señaló que la referencia es un asunto inmanente al proceso mismo de razonamiento, debido a que “el pensamiento sólo es racional en la medida que se propone para un posible pensamiento futuro. O, en otras palabras, la racionalidad del pensamiento reside en su referencia a un futuro posible”.³⁴¹ En este sentido, Peirce atribuye un papel central a las creencias —entendidas como “una conexión habitual de ideas”— dentro del proceso de significación, a pesar de que no deja claro cómo es que se produce dicha conexión habitual de ideas.³⁴² Sin embargo, Peirce reconoce que la estructura lógica es incapaz de realizar inferencias sin la existencia previa de creencias, lo cual de algún modo, hace suponer que Peirce otorgaba cierto lugar al contexto social dentro de la construcción de significaciones, aún cuando dicha relación no queda expresada

³³⁹ Una exposición clara de este problema puede encontrarse en la diferenciación que hace Orayen en torno a las nociones de oración y proposición: “cuando una oración cambia de valor de verdad según el contexto, no ocurre que alguna proposición se altere de la misma manera, sino más bien que la oración en cuestión expresa proposiciones diferentes en los contextos diferentes, [Raúl Orayen. *Lógica, significado y ontología*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1989. P. 28].

³⁴⁰ En este sentido, Frege define el término de referencia en correlación con el sentido implícito en todo signo lingüístico: “Es natural considerar entonces que a un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito), además de lo designado, que podría llamarse la referencia del signo, va unido lo que yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de darse”. A partir de este planteamiento, concluye que “la referencia de un enunciado es su valor veritativo”. [Gottlob Frege. “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*. Ediciones Orbis. España, 1984, pp. 53, 64].

³⁴¹ Charles Sanders Peirce. *Capítulo V. Que la significación del pensamiento reside en su referencia al futuro*. 1873. Edición electrónica revisada por la Universidad de Navarra. España, 2007. Traducción electrónica de Juan Pablo Serra. (MS 392, de acuerdo a la numeración de Richard Robin. También aparece en CP 7.358-361 y en W 3, 107-108, de donde se ha tomado el original).

³⁴² Señala Peirce: “En toda mente lógica debe haber, primero, ideas; segundo, reglas generales de acuerdo a las cuales una idea determina otra, o hábitos de la mente que conectan ideas; y, tercero, procesos por los cuales se establezcan estas conexiones habituales. Una creencia es una conexión habitual de ideas (...) En una mente que es capaz de crítica lógica de sus creencias, debe haber una sensación de creer que servirá para mostrar qué ideas están conectadas. El reconocimiento de que dos objetos presentes se corresponden como uno es un juicio. Todas las ideas se presentan en juicios. Este es claramente el caso si están causadas por ideas previas. Si son sensaciones, entonces causan de inmediato otras ideas y están conectadas con estas en juicios. El valor intelectual de las ideas se encuentra evidentemente en sus relaciones entre sí en juicios y no [en las relaciones] entre sus cualidades en sí mismas”. [Ibídem].

de manera explícita a lo largo de su inacabada obra.³⁴³ En este sentido, concluye Peirce, “el razonamiento es el proceso por el cual alcanzamos una creencia que consideramos como resultado de un conocimiento previo”.³⁴⁴ Asimismo, el papel de la creencia como conexión habitual de ideas tiene repercusiones directas en el proceso de significación, planteando así un problema lógico, debido a que explicar el significado de un signo implica siempre recurrir a otros signos, que a su vez deben ser explicados con otros signos, y así sucesivamente. Por ello, Peirce sostiene que al rastrear la genealogía de todo signo debe encontrarse “un signo de sí mismo que contiene su propia explicación y todas aquellas de sus partes significativas”.³⁴⁵ Sin embargo, esta dinámica del signo no conduce finalmente a un signo indivisible con un significado fijo y cerrado sobre sí mismo, como propone Peirce, sino que por el contrario, presenta uno de los vacíos más grandes de la semiótica peirceana a la hora de indagar en el problema de la significación, ya que plantea un problema lógico que años más tarde sería expresado en los teoremas de incompletud desarrollados por Kurt Gödel en 1931 para evidenciar la imposibilidad de que la validez de un sistema sea demostrada dentro de las reglas del mismo sistema.³⁴⁶ De este modo, los teoremas de incompletud de Gödel señalan que es matemáticamente imposible

³⁴³ “Todo ejercicio mental consiste en inferencia y así, aunque hay objetos inanimados sin creencias, no hay seres inteligentes de esa condición (...) Los hechos de un cierto tipo son usualmente verdaderos cuando los hechos que tienen ciertas relaciones con ellos son verdaderos”. [Charles S. Peirce. “Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica: Otras consecuencias de cuatro incapacidades”, en *Journal of Speculative Philosophy* 2. Estados Unidos, 1869, pp. 193-208. Edición electrónica revisada por la Universidad de Navarra. España, 2003. (También publicado en W 2, 242-72, en CP 5. 318-57 y en EP 1, 56-82, de donde se ha tomado el texto para esta traducción)].

³⁴⁴ Charles S. Peirce. *Del razonamiento en general*. 1895. Edición electrónica realizada por la Universidad de Navarra. España, 2002. (Publicado parcialmente en CP 2.282, 286-91, 295-96, 435-44 y 7.555-58, en MS 595 y en EP 2.11-26).

³⁴⁵ “Si un signo es otro distinto de su objeto, debe existir, ya sea en pensamiento o expresión, alguna explicación o argumento, u otro contexto, que muestre cómo, en qué sistema o por qué razón el signo representa el objeto o conjunto de objetos que representa. Ahora bien, el signo y la explicación juntos componen otro signo, y puesto que la explicación será un signo, probablemente requerirá una explicación adicional, que tomada junto con el signo ya ampliado compondrán un signo aún más amplio; y procediendo de la misma manera, debemos o debiéramos finalmente llegar a un signo de sí mismo que contiene su propia explicación y todas aquellas de sus partes significativas, y de acuerdo con esta explicación cada parte tal tiene otra parte como su objeto”. [Charles S. Peirce. “Los signos y sus objetos”, tomado de *Meaning*. 1910. Edición electrónica revisada por la Universidad de Navarra. España, 2003].

³⁴⁶ Explica Gödel: “Como es bien sabido, el progreso de la matemática hacia una exactitud cada vez mayor ha llevado a la formalización de amplias partes de ella, de tal modo que las deducciones pueden llevarse a cabo según unas pocas reglas mecánicas. Los sistemas formales más amplios construidos hasta ahora son el sistema de *Principia Mathematica* y la teoría axiomática de conjuntos de Zermelo-Fraenkel (desarrollada aún más por J. von Neumann). Estos dos sistemas son tan amplios que todos los métodos usados hoy en la matemática pueden ser formalizados en ellos, es decir, pueden ser reducidos a unos pocos axiomas y reglas de inferencia. Resulta por tanto natural la conjetura de que estos axiomas y reglas basten para decidir todas las cuestiones matemáticas que puedan ser formuladas en dichos sistemas. En lo que sigue se muestra que esto no es así, sino que, por el contrario, en ambos sistemas hay problemas relativamente simples de la teoría de los números naturales que no pueden ser decididos con sus axiomas (y reglas)”. [Kurt Gödel. “Sobre sentencias formalmente indecibles de *Principia Mathematica* y sistemas afines”, en *Obras completas*. Alianza Editorial. España, 2006, pp. 53-54].

demostrar la validez de un sistema lingüístico desde las mismas estructuras del lenguaje, debido a la manera en que cualquier proposición lógica es incompleta debido a que la base lógica de las matemáticas funciona a partir de axiomas³⁴⁷, es decir, proposiciones que son tan evidentes que no necesitan ser demostradas,³⁴⁸ lo cual implica un problema lógico plasmado en la “incompletud” de toda proposición y su incapacidad de ser demostrada matemáticamente. El planteamiento de Gödel, que sigue vigente hasta las primeras décadas del siglo XXI, no sólo planteó un problema para la lógica, sino para la modernidad en su conjunto,³⁴⁹ debido a la imposibilidad de la lógica y las matemáticas de demostrar sus propios preceptos, situación que implica un problema de fondo para la teoría del conocimiento basada en el método cartesiano que dio origen al proyecto de una *mathesis universalis* basada en una supuesta objetividad del lenguaje, idea sobre la cual se construyó la ciencia moderna.³⁵⁰ Una noción que sería criticada por Heidegger al afirmar que la noción original de *mathesis* en el sentido original de Aristóteles y la Grecia clásica fue distorsionada por el positivismo,³⁵¹ lo cual implica un problema de interpretación al situar el simbolismo matemático como sinónimo de realidad.

“En la proyección matemática se consuma la vinculación a los principios exigidos por ella misma. Según esta tendencia interna de la liberación para una nueva libertad, lo matemático impulsa desde sí a poner su propia esencia como fundamento de sí mismo y, con ello, de todo saber (...) La ciencia moderna es experimental sobre el fundamento de la proyección matemática. El impulso experimental hacia las cosas es una consecuencia necesaria del propio sobrepasar matemático, que pasa por alto todos los hechos. Sin

³⁴⁷ “La palabra axioma proviene del sustantivo griego αξιωμα, que significa «lo que parece justo» o, que se le considera evidente, sin necesidad de demostración. El término viene del verbo griego αξιοειν (axioein), que significa «valorar», que a su vez procede de αξιος (axios): «valioso» o «digno». Entre los filósofos griegos antiguos, un axioma era lo que parecía verdadero sin necesidad de prueba alguna”. [es.wikipedia.org].

³⁴⁸ “Axiomas: son las proposiciones de partida de una teoría y, por tanto, no pueden ser probadas dentro de ella. La idea es que los axiomas van a ser las primeras premisas que permitan deducir consecuencias de ellas, es decir, obtener los primeros resultados. Es claro que toda teoría que se construya mediante razonamientos lógicos debe tener axiomas, ya que los razonamientos parten de premisas ciertas para deducir una consecuencia cierta. Es decir, en todo caso necesitamos partir de algunas premisas”. [Álvaro Pérez Rasposo. *Lógica, conjuntos, relaciones y funciones*. Publicaciones Electrónicas de la Sociedad Matemática Mexicana. México, pp. 19-20].

³⁴⁹ Alejandro Rodríguez Peña. “Kurt Gödel: el límite lógico de la modernidad”, en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*. Segunda época, num. 5. Universidad Autónoma de Madrid. España, 2010, pp. 381-387.

³⁵⁰ Maurizio Ferraris. *Historia de la hermenéutica*. Siglo XXI Editores. México, 2002, pp. 43-44.

³⁵¹ Al respecto explica Amador Bech: “Para poner de manifiesto el problema implicado en este asunto, Heidegger nos remonta a la etimología griega de la palabra: «Lo matemático viene, según la acuñación de la palabra, del griego τὰ μαθήματα [*ta matemata*] significa aprender, μάθεις (*mathesis*) la enseñanza, y ello, además, en un doble sentido: enseñanza como acudir a la enseñanza y aprender y, por otro lado, enseñanza como aquello que es enseñado». De tal suerte distingue las matemáticas de *lo matemático* y concluye que tomar conocimiento de las cosas es la esencia propia del aprender, de la μάθεις (*mathesis*)”. [Julio Amador Bech. *Op. cit.*, p. 167].

embargo, donde este sobrepasar en la proyección se clausura o se agota, los hechos son meramente constatados y surge el positivismo”.³⁵²

Una crítica similar a la que realiza Cassirer cuando sugiere que el lenguaje matemático no es un sinónimo de realidad, sino un mediador simbólico de realidad, tal como queda de manifiesto con la creación de los números negativos, irracionales e imaginarios, cuya definición conceptual no puede entenderse fuera de una teoría de los símbolos.³⁵³ Dicho de otro modo, la matemática no constituye una *objetivación de la naturaleza*, como erróneamente señalan los positivistas, sino nuestras posibilidades de *racionalizar la naturaleza* a partir del pensamiento simbólico.

Las matemáticas no entienden de metáforas en un sentido poético, toda vez que los signos con los que opera dicho lenguaje son por definición monosémicos, a diferencia del lenguaje cotidiano que opera a partir de símbolos y signos polisémicos, abiertos a múltiples interpretaciones. Y ese es el principal problema a la hora de explicar el lenguaje desde una perspectiva matemática. La metáfora escapa por completo del sentido lógico sobre el cual funcionan las matemáticas, y esto se debe a que en el fondo, las operaciones matemáticas dependen de afirmaciones cuya veracidad no puede ser demostrada en términos matemáticos, como demostró Gödel. Dicho de otro modo, las matemáticas operan bajo ciertos postulados que suelen aceptarse como verdaderos a partir de la intuición y la experiencia, es decir, que las operaciones matemáticas dependen de supuestos, de la fe que se tiene en ciertos enunciados indemostrables. Una idea que permite entender cómo es que campos del conocimiento humano como la matemática y la espiritualidad están más próximos de lo que suele pensarse.

El problema de la verdad en la lógica formal y las teorías racionalistas del lenguaje —como algunos de los postulados contenidos en *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, así como también ocurre con la teoría semántica de la verdad de Tarski³⁵⁴— tiene que ver con el punto de referencia a partir del cual se construye la noción de verdad. Si la verdad es una categoría que funciona en referencia al mundo, y el mundo no es sino una construcción discursiva, esto plantea un problema lógico en la concepción de la verdad. Si la verdad es una construcción del lenguaje, esta construcción no puede explicar al lenguaje en sí mismo. De este modo, la fundamentación de la verdad en la lógica formal plantea una contradicción que impide explicar a detalle la construcción de significados. Y el problema tiene que ver con que el lenguaje no es un ente puramente objetivo formado *a priori*, sino que por el contrario, el lenguaje se constituye a partir de la experiencia humana. El lenguaje no remite a un mundo objetivo previamente dado, sino que remite a una interpretación intersubjetiva del mundo, basada en la experiencia emanada de la interacción entre el ser y su entorno. Las explicaciones sobre la naturaleza del lenguaje formal describen detalladamente las estructuras racionales del lenguaje, pero no explican al lenguaje mismo por la

³⁵² Martin Heidegger. *La pregunta por la cosa*. Editorial Palamedes. España, 2009, pp. 117, 120.

³⁵³ Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. *Op. cit.*, pp. 95-96.

³⁵⁴ Alfred Tarski. “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, en *A Parte Rei, Revista de filosofía*, 6:1. España, 1999, pp. 1-30.

sencilla razón de que han quitado al ser humano de la ecuación. Esto explica en buena medida las enormes limitaciones de la lógica para explicar la riqueza y enorme complejidad del lenguaje. Y esto se debe a que la lógica formal parte de ciertos axiomas para demostrar un determinado sistema de verdad. Es decir, que la base de todo razonamiento está condicionada por juicios de valor elementales que estructuran el lenguaje como un sistema de significaciones. De este modo, todo orden psíquico requiere de unidades mínimas de valor para poder operar, requiere de axiomas que funcionen como base de todas las relaciones posibles expresadas por el lenguaje y la cultura. De ahí que la verdad puede definirse como una proposición sobre la existencia que debe confirmarse continuamente en la experiencia y a la cual sólo se puede acceder a través del lenguaje. Esto es precisamente lo que sugiere Gadamer al abordar el problema de la verdad como algo que debe ser develado,³⁵⁵ lo cual implica una amplia gama de interpretaciones posibles, argumento en el cual se basa para criticar el carácter monosémico con el que se ha concebido a la verdad dentro del pensamiento lógico-matemático emanado de la Ilustración:

“La investigación fenomenológica guiada en Alemania, dentro de nuestra generación, por Husserl y Heidegger ha intentado abordarlos preguntando cuáles son las condiciones de la verdad enunciando que van más allá de lo lógico. Yo creo que la respuesta puede ser, en principio: no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero (...) No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado”.³⁵⁶

En este sentido, Gadamer propone una solución al problema de la verdad en el lenguaje: la verdad es una respuesta a una pregunta implícita en toda actividad discursiva. Y es este diálogo discursivo lo que permite construir la noción de verdad como producto de un proceso dialógico de pregunta-respuesta que permite la comprensión del ser, ya que toda pregunta conlleva una motivación y un sentido previo que resulta difícil de identificar con precisión e imposible de delimitar de manera monosémica.³⁵⁷

³⁵⁵ Esto es lo que propone Gadamer al señalar que la verdad tiene que “ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento” en el que se encuentra dentro de la naturaleza, algo que sólo se puede lograr a través de la “sinceridad del lenguaje” expresada en el discurso: “Verdad es desocupación. Dejar estar lo desocultado, hacerlo patente, es el sentido del discurso”. Al respecto agrega Gadamer: “No siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad a otro. Todos traspasamos constantemente la frontera de lo objetivable en la que se mueve el enunciado por su forma lógica. Utilizamos de continuo formas de comunicación para realidades no objetivables, formas que nos ofrece el lenguaje, incluido el de los poetas”. [Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. España, 1998, pp. 53-55].

³⁵⁶ *Ibíd.*, p. 58.

³⁵⁷ “Mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la pregunta. No es el juicio, sino la pregunta lo que tiene prioridad en la lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. Pero la prioridad de la pregunta frente

Por ello, no parece descabellado coincidir con Samuel Alexander, autor del libro *Beauty and other forms of value*, cuando afirma que "la verdad o conocimiento verdadero es el que satisface".³⁵⁸ Dicho de otro modo, la verdad es el conocimiento de la existencia que satisface las necesidades del ser en función de la vida. La verdad es una creencia que puede ser modificada en función de las necesidades y objetivos del ser dentro de un contexto específico. Y esto abre una gama infinita de posibilidades que hacen imposible tratar de enunciar la totalidad de lo real desde una sola perspectiva, lo cual hace necesario interpretar la existencia de acuerdo a las condiciones específicas de cada caso, como plantea la hermenéutica.

Lo anterior permite entender la manera en que los procesos de significación propios de cada lengua no pueden entenderse sin tomar en cuenta el conjunto referencial de cada cultura, tal como ocurre con la noción de verdad. De este modo, el proceso mismo de significación sobre el que opera todo lenguaje no puede ocurrir de manera aislada a las prácticas culturales de cada grupo humano que confieren sentido y crean las relaciones simbólicas propias de cada lengua. Esto explica la razón por la cual diversos autores enfocados en entender los procesos de significación han tenido que abreviar en campos del saber como la antropología y la sociología para explicar los enormes vacíos de la lingüística estructural fundada por Saussure o la gramática generativa de Chomsky.

Tal es el caso de Umberto Eco, quien sostiene que no existe posibilidad de interpretación simbólica de manera estrictamente individual, pues sostiene que cada interpretante constituye una "unidad cultural" que combina el saber tradicional y la experiencia de cada individuo para formar una base referencial específica a partir de la cual es posible interpretar mensajes expresados a través de signos.³⁵⁹

al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta. Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta que responde (...) Y si se trata de un enunciado que parece verdadero, hay que cotejarlo con la pregunta a la que el enunciado pretende dar respuesta". [Ibídem]. Y en este sentido agrega Gadamer: "La tesis de que todo enunciado tiene su horizonte situaciones y su función interpretativa es sólo la base para la conclusión ulterior de que la historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser. Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella". [Ibídem, p. 60]. "El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad -apertura, desocupación de las cosas- posee, pues, su propia temporalidad e historicidad. Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido (...) Una hermenéutica ajustada a nuestra existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros". [Ibídem, p. 62].

³⁵⁸ León Dujovne. *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Editorial Paidós. Argentina, 1959, p. 121.

³⁵⁹ Señala Eco: "Todo interpretante de un signo es una unidad cultural o unidad semántica. Estas unidades se constituyen de manera autónoma en una cultura, en un sistema de oposiciones cuya interrelación global se llama sistema semántico global". [Umberto Eco. *Signo*. Editorial Labor. España, 1988, p. 177]. "Para que exista significación es preciso que al sistema significante

Es por ello que la cultura y el lenguaje son dos procesos que no pueden entenderse de manera aislada, tal como sugiere el enfoque etnográfico de la sociolingüística propuesto por Dell Hymes, quien considera que conocer las formas de organización colectiva resulta esencial para comprender los procesos comunicativos elementales de una comunidad plasmados en la lengua.³⁶⁰ De esta forma, Hymes considera que comprender el lenguaje implica ahondar en disciplinas como la psicología, la sociología, la etnología y la interrelación de ellas, pues de lo contrario, se corre el riesgo de caer en una simple “teoría de la gramática” como la propuesta por el estructuralismo.³⁶¹ Es por ello que, según sostiene, los contextos sociales y las funciones de la comunicación (así como los significados que ésta produce) no deben quedar disociados en un estudio serio del lenguaje. Al respecto explica Hymes:

“Se trata más bien de que, no es la lingüística sino la etnografía, no el lenguaje sino la comunicación, lo que debe proporcionar el marco de referencia dentro del cual se va a evaluar el lenguaje en la cultura y la sociedad (...) Los mismos medios lingüísticos se pueden usar para servir a diversos fines; los mismos fines comunicativos pueden ser utilizados, lingüísticamente, por diversos medios. Facetas de los valores y creencias culturales, instituciones sociales y las formas, los roles y personalidades, la historia y la ecología de una comunidad pueden ser examinados en su relación con los eventos comunicativos y patrones al igual que cualquier aspecto de la vida de una comunidad se puede llegar a soportar selectivamente sobre el estudio del parentesco, el sexo o el conflicto de rol”.³⁶²

Una postura similar sostiene Watzlawick al considerar que las “sensaciones, percepciones, apercepciones, la atención y la memoria” se definen como funciones de carácter semántico dentro de la estructura del lenguaje, por lo cual, no deben estudiarse de forma aislada.³⁶³ De este modo, Watzlawick evidencia las limitaciones de la lógica formal a la hora de describir el proceso de construcción de significados al considerar que incluso el silencio en una conversación tiene valor de mensaje, ya que “no es posible no comunicarse”, tal como lo señala en su primer axioma comunicativo.³⁶⁴

corresponda un sistema de las unidades culturales. Definir, describir y agotar este sistema es imposible, y no solamente a causa de su amplitud, sino también porque en el círculo de la semiosis ilimitada, las unidades culturales se reestructuran continuamente en sus correlaciones (tal es la vida de la cultura), tanto por el impulso de nuevas percepciones como por el juego de sus contradicciones recíprocas”. [Ibídem, pp. 180-181].

³⁶⁰ Dell Hymes. *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. University of Pennsylvania Press. Estados Unidos, 1974.

³⁶¹ Ibídem, p. 3.

³⁶² Ibídem, pp. 4-5.

³⁶³ Paul Watzlawick y Don Jackson. *Op. cit.*, p. 27.

³⁶⁴ “No hay nada que sea contrario a la conducta. En otras palabras, es imposible no comportarse. Ahora bien, si se acepta que toda conducta es una situación de interacción que tiene un valor de mensaje, es decir, de comunicación, se deduce que por mucho que uno lo intente, no se puede dejar de comunicar. Actividad o inactividad, palabras o silencio, tienen siempre valor de mensaje:

El lenguaje construye significados a partir del intercambio simbólico que existe entre el ser y su entorno, pues la construcción de significados es más un proceso que algo acabado. Una idea sobre la cual se sostiene la escuela del *interaccionismo simbólico* fundada por George Mead. Así lo explica Blumer:

“El interaccionismo simbólico no cree que el significado emane de la estructura intrínseca de la cosa que lo posee ni que surja como consecuencia de una fusión de elementos psicológicos en la persona, sino que es fruto del proceso de interacción entre los individuos. El significado que una cosa encierra para una persona es el resultado de las distintas formas en que otras personas actúan hacia ella en relación con esa cosa. Los actos de los demás producen el efecto de definirle la cosa a esa persona. En suma, el interaccionismo simbólico considera que el significado es un producto social, una creación que emana de y a través de las actividades definitorias de los individuos a medida que estos interactúan”.³⁶⁵

Para Blumer, todo proceso de interpretación de significados tiene dos etapas, una interna y otra externa. Y es a partir de este intercambio simbólico que los individuos construyen su propia valoración de la experiencia sensible, ya que “la autoformulación de indicaciones es un proceso comunicativo móvil en el curso del cual el individuo advierte cosas, las evalúa, les confiere un significado y decide actuar conforme al mismo. El ser humano se enfrenta al mundo o a los *otros* por medio de tal proceso, y no con un mero *yo*”.³⁶⁶ De este modo, la interacción del ser con su entorno, dentro de un contexto social específico, constituye un elemento esencial para la construcción de significados.

En el mismo tono, Hodge y Kress sostienen que “el significado reside de manera fuerte y penetrante en otros sistemas de significado, en una multiplicidad visual, auditiva y otros códigos, donde la concentración de palabras sueltas no es suficiente”, por lo cual, “las dimensiones sociales de los sistemas semióticos están entrelazados por su naturaleza y función, y por eso no pueden estudiarse de manera aislada”.³⁶⁷ Los investigadores argumentan que aunque la semiótica tradicional permite realizar análisis estructurales del lenguaje formal, es incapaz de explicar la manera en que se construye el significado al no considerar otras estructuras de pensamiento donde se produce el significado. Inspirados en el marxismo, Hodge y Kress sostienen que los actos individuales y el mundo material son las bases de la conciencia, la cual es referida a una totalidad de procesos semióticos con agentes, objetos y fuerzas derivados del mundo material y social que solo puede ser entendido desde sus bases, mismas que se construyen a partir de un proceso comunicativo. A partir de este punto es posible identificar las relaciones de poder presentes en el lenguaje, mismas que son la base de la dominación. Para ello se recurre a los ‘complejos ideológicos’,

influyen sobre los demás, quienes a su vez, no pueden dejar de responder a tales comunicaciones y, por ende, tampoco comunican”. [Ibídem, p. 50].

³⁶⁵ Herbert Blumer. *Interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Hora. España, 1982, p. 4.

³⁶⁶ Ibídem, p.61.

³⁶⁷ Robert Hodge y Gunther Kress. *Social Semiotics*. Cornell University Press. Estados Unidos, 1995. Tercera reimpresión, pp. VII y 1.

los cuales permiten identificar las contradicciones entre polos ideológicos opuestos que revelan relaciones de dominación entre actores sociales. Hodge y Kress aseguran que “cada productor de un mensaje depende de sus destinatarios para que funcione según lo previsto. Esto requiere que los receptores tengan conocimiento de una serie de mensajes de otro nivel, mensajes que proporcionan información específica acerca de cómo leer el mensaje”.³⁶⁸ Es decir, que todo mensaje significa a partir de otras estructuras de significado. De acuerdo con los investigadores, esto hace posible, por ejemplo, entender el modo en que se construye el significado de las bromas y el sarcasmo, así como otros sistemas de significado que abarcan aspectos como las relaciones de poder, razón por la cual, utilizan el concepto de sistema logonómico (*logonomic system*) para referirse al mecanismo de control que consiste en un conjunto de reglas que condicionan la producción y recepción de significados, lo cual determina quién puede producir mensajes o acceder al conocimiento de determinadas significaciones a partir del contexto: cómo, cuándo, quién. Por ello, Hodge y Kress consideran que la unidad de toda estructura semiótica es el mensaje, el cual no puede entenderse sin tomar en cuenta la manera en que dichos mensajes interactúan con los sistemas de significados propios de la cultura a través del discurso, por lo cual, ningún mensaje puede ser interpretado sin considerar el contexto social en el que se produce.³⁶⁹

En un sentido similar, Claudia Strauss y Naomi Quinn sostienen que la significación se construye a partir de su uso práctico (*meaning-is-use*), por su lugar en un sistema de signos (*meaning-is-place-in-a-system-of-signs*) y los distintos puntos de vista del ser en cada caso (*meaning-are-endlessy-deferred*). A partir de esta triada significativa, consideran que todo significado es un “estado momentáneo” de la psique, al mismo tiempo que el significado cultural se concibe como una “forma típica y recurrente” de la representación mental que se produce a partir de experiencias similares y compartidas por la gente al interior de un determinado grupo social.³⁷⁰

Pero si bien conocer el contexto social en el que se usa el lenguaje es un paso fundamental para la construcción de significaciones, tampoco debe dejarse de lado la apropiación individual del lenguaje y el uso subjetivo que se hace de éste al momento de hablar en la vida cotidiana. Esto es lo que plantea Catherine Kerbrat cuando señala que la subjetividad del lenguaje implica el uso de “deícticos o *shifters*”, términos con los que se define una “clase de palabras cuyo

³⁶⁸ *Ibidem*, pp. 3-4.

³⁶⁹ Al respecto dicen Hodge y Kress: “El mensaje es direccional -tiene una fuente y una meta, un contexto social y un propósito. Está orientado a un proceso de semiótica social en el que cada significado es construido e intercambiado, lo cual toma lugar en lo que denominaremos ‘plano semiótico’. El mensaje trata sobre algo, lo cual supuestamente existe fuera de sí. Esto está conectado con el mundo al que se refiere de algún modo, y su significado deriva de la función representativa o mimética que ejecuta. Al plano en que esto ocurre lo llamaremos ‘plano mimético’”. [*Ibidem*, p. 5]. “Discurso es el sitio donde las formas sociales de organización interactúan con sistemas de signos en la producción de textos, reproduciendo o modificando el conjunto de significados y valores que hacen posible la cultura”. [*Ibidem*, p. 6].

³⁷⁰ Claudia Strauss y Naomi Quinn. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge University Press. Reino Unido, 1997, pp. 5-6.

sentido varía con la situación”, los cuales son utilizados para construir enunciados en el proceso del habla, ya que “toda afirmación lleva la marca del que enuncia”.³⁷¹ Cabe resaltar que para Kerbrat, todo enunciado contiene “valores axiológicos que se localizan en el nivel de la representación referencial (y que pueden reflejarse en todo tipo de prácticas simbólicas) y los que se inscriben en los significados léxicos”.³⁷² Es decir, que todo enunciado contiene atribuciones de valor implícitas en los significados de las cosas y su posterior expresión enunciativa que abarca un conjunto referencial más amplio, lo cual permite entender, según Kerbrat, los mecanismos a partir de los cuales operan determinadas funciones lingüísticas como los insultos y las injurias. Esto, debido a que los valores implícitos en todo sistema lingüístico “nos permiten diagnosticar la actitud (de desprecio o de reverencia) que adopta la sociedad en su conjunto respecto de tales o cuales objetos referenciales y el lugar que ocupan en el interior del sistema, muy jerarquizado, de sus representaciones colectivas”.³⁷³

Recapitulando lo anterior, queda claro que el proceso de significación no puede desvincularse de las estructuras básicas que sostienen a la vida, ya que es precisamente el proceso de simbolización aquello que permite a los seres vivos interactuar con su entorno para satisfacer sus necesidades elementales. El proceso de significación está estrechamente ligado al proceso de valoración, toda vez que la construcción de significados implica siempre relaciones de preferencia en función de la vida. De este modo, significación y valor están íntimamente vinculados dentro del lenguaje, a pesar de ser cosas distintas, como analizaré en el siguiente apartado, en el que trataré de explicar cómo es que el lenguaje permite construir sistemas de valor.

2.4 Significados y sistemas de valor

A pesar de las limitaciones de la lingüística estructural para explicar el problema de la significación en el lenguaje, algunos postulados de Saussure funcionan muy bien para explicar la manera en que la jerarquización de una red de significaciones crea sistemas de valor. En su célebre *Curso de lingüística general* que recopila el grueso de su pensamiento, Saussure señala que el valor desde un punto de vista lingüístico no es más que la interacción entre significación y lengua, es decir, entre un signo y un sistema “cerrado” de diferencias y semejanzas. Esto quiere decir que el valor de las cosas puede modificarse a partir de una resignificación de entidades concretas de la lengua que a su vez modifiquen el sistema de equivalencia e intercambio simbólico propios del lenguaje. Según Saussure, esto se debe a que el carácter arbitrario del signo modifica continuamente la serie de relaciones significativas que construyen a la

³⁷¹ Catherine Kerbrat Orecchioni. *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*. Edicial. Argentina, 1993, pp. 45-46.

³⁷² *Ibidem*, p. 98.

³⁷³ *Ibidem*, p. 100.

lengua como un todo, por lo cual, la continuidad de la lengua “implica necesariamente la alteración, el desplazamiento más o menos considerable de las relaciones”.³⁷⁴ Lo anterior sugiere que un cambio en el sentido de los significados que sostienen una lengua son capaces de modificar la estructura de la misma al plantear una reconfiguración de las relaciones de significado. Y es en estos términos que la noción de valor cobra importancia para Saussure, ya que “es que aquí, como en economía política, que estamos ante la noción de valor; en las dos ciencias se trata de un sistema de equivalencia entre cosas de órdenes diferentes: en una, un trabajo y un salario, en la otra, un significado y un significante”. Es decir, que para Saussure el valor es consecuencia de las relaciones significativas que representan la estructura de toda lengua, entendida como “un sistema de puros valores que nada determina fuera del estado momentáneo de sus términos”, y en la cual “cada alteración tiene su repercusión en el sistema”.³⁷⁵ Para ilustrar este punto, Saussure recurre al ejemplo del ajedrez con el fin de explicar la manera en que el cambio de posición de una pieza dentro del tablero modifica el conjunto de relaciones posibles entre las demás piezas.³⁷⁶ Aunque sabemos que la lengua no es un sistema cerrado y finito como el imaginado por Saussure, el valor se genera como consecuencia de las diferencias y semejanzas de cada palabra, que a su vez conforma una parte de la lengua, ya que “así como el juego de ajedrez está todo entero en la combinación de las diferentes piezas, así también la lengua tiene el carácter de un sistema basado completamente en la oposición de sus unidades concretas”.³⁷⁷ En este sentido, Saussure advierte que “en los sistemas semiológicos, como la lengua, donde los elementos se mantienen recíprocamente en equilibrio según reglas determinadas, la noción de identidad se confunde con la de valor y recíprocamente. He aquí por qué en definitiva la noción de valor recubre las de unidad, de entidad concreta y de realidad”,³⁷⁸ por lo cual, el valor no es forma parte del significado en sí, sino que agrupa como un todo el conjunto de significaciones dentro de un sistema lingüístico. De ahí que “lo arbitrario del signo nos hace comprender mejor por qué el hecho social es el único que puede crear un sistema lingüístico, ya que la colectividad es necesaria para establecer valores cuya única razón de ser está en el uso y en el consenso generales; el individuo por sí solo es incapaz de fijar ninguno”.³⁷⁹ Por ello, Saussure considera que el valor se construye como un consenso a partir de un sistema de semejanzas y diferencias basado en dos principios fundamentales, “necesarios

³⁷⁴ Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística general*. Editorial Losada. Argentina, 1945, p. 145.

³⁷⁵ *Ibidem*, pp. 147, 157.

³⁷⁶ Al respecto explica Saussure: “Cada jugada de ajedrez no pone en movimiento más que una sola pieza; lo mismo pasa en la lengua, los cambios no se aplican más que a los elementos aislados (...) A pesar de eso, la jugada tiene repercusión en todo el sistema: es imposible al jugador prever exactamente los límites de ese efecto. Los cambios de valores que resulten serán, según la coyuntura, o nulos o muy graves o de importancia media. Una jugada puede revolucionar el conjunto de la partida y tener consecuencias hasta para las piezas por el momento fuera de cuestión. Ya hemos visto que lo mismo exactamente sucede en la lengua”. [*Ibidem*, p. 159].

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 184.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 189.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 193.

para la existencia de un valor”: 1) una cosa semejante susceptible de ser trocada por otra cuyo valor está por determinar; 2) por cosas similares que se pueden comparar con aquella cuyo valor está por ver.³⁸⁰

De este modo, Saussure concluye que “el valor de todo término está determinado por lo que le rodea”, ya que “su más exacta característica es ser lo que otros no son”, toda vez que “el valor está constituido únicamente por sus conexiones y diferencias con los otros términos de la lengua”.³⁸¹ En otros términos, el valor de un significado depende del lugar que ocupa dentro de un sistema de significaciones más amplio, pues “en la lengua, como en todo sistema semiológico, lo que distingue a un signo es todo lo que lo constituye. La diferencia es lo que la hace característico, como hace el valor y la unidad”.³⁸²

Saussure considera que la manera en que una palabra en sánscrito puede tener un valor diferente en alemán hace que en ocasiones sea imposible traducir un término de una lengua a otra a pesar de que una palabra pueda significar aparentemente lo mismo.³⁸³ Esto se debe a que el conjunto de relaciones de un mismo término en lenguas diferentes hace que el valor de cada palabra pueda variar considerablemente de una lengua a otra. Lo anterior hace suponer que esa cadena de significación que determina el valor de cada signo es lo que permite establecer el sentido del discurso, ya que las variaciones gramaticales y semánticas propias de cada lengua modifican el sistema de valores implícito en los múltiples discursos que se sostienen la noción de cultura. De este modo, concluye Saussure, “la totalidad vale por sus partes, las partes valen también en virtud de su lugar en la totalidad, y por eso la relación sintomática de la parte y del todo es tan importante como la de las partes en sí”.³⁸⁴

De la lectura de Saussure se puede deducir que la analogía es el principio estructural no solamente para la transformación de una lengua, al permitir la variación formal de las palabras, sino también la posibilidad de transformar los elementos estructurales de la interpretación presente en todo discurso, debido a que “la lengua no cesa de interpretar y descomponer las unidades que le son dadas”.³⁸⁵ Es decir, que todo cambio de significaciones tiene repercusiones en la totalidad del sistema lingüístico, modificando así las relaciones posibles entre significados y creando nuevas relaciones de sentido.

A partir de esta idea es que Voloshinov introduce el término de ideología como una consecuencia del sentido asignado a la relación de significados dentro de una lengua, toda vez que para el lingüista ruso, “todo lo ideológico posee significado: representa, figura o simboliza algo que está fuera de él. En otras

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 196.

³⁸¹ *Ibidem*, pp.197-199.

³⁸² *Ibidem*, p. 205.

³⁸³ *Ibidem*, pp. 197-198.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 215.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 272.

palabras, es un signo. Sin signos, no hay ideología”.³⁸⁶ Al respecto explica Voloshinov:

“Cada signo está sujeto a los criterios de evaluación ideológica (si es verdadero o falso, correcto, honrado, bueno, etcétera). El dominio de la ideología coincide con el dominio de los signos. Son equivalentes entre sí. Dondequiera que está presente un signo también lo está la ideología. Todo lo ideológico posee valor semiótico”.³⁸⁷

Para Voloshinov, la conciencia individual es un fenómeno ideológico emanado de las relaciones sociales, y por lo tanto, la construcción de significaciones no puede abordarse de manera disociada de la lengua. Esta es la principal crítica que hace Voloshinov a la lingüística de Saussure, pues como hemos visto anteriormente, la estructura por sí misma es incapaz de construir significación sin tomar en cuenta el contexto sociocultural de quienes usan la lengua como medio de comunicación.³⁸⁸ Por lo tanto, el signo es consecuencia de las formas de organización social que a su vez inciden en el desarrollo de la ideología. Y es a partir de esta idea que Voloshinov sugiere que el valor surge como una jerarquización de significaciones al interior de una lengua:

“Si aplicáramos un análisis más detallado, veríamos la enorme importancia del factor jerárquico en el proceso de intercambio verbal y la poderosa influencia que ejerce sobre las formas de los enunciados la organización jerárquica de la comunicación. La corrección en el lenguaje, el tacto en el hablar, y otras formas de ajustar un enunciado a la organización jerárquica de la sociedad tienen gran importancia en el proceso de establecer los géneros básicos de conducta”.³⁸⁹

De este modo, Voloshinov sostiene que toda red de significaciones al interior de una lengua posee una “carga valorativa” que hace posible la comunicación enmarcada en el campo de la cultura y las relaciones sociales.³⁹⁰ Por ello, todo cambio de sentido dentro de los discursos que estructuran una cultura determinada se efectúa de manera gradual, a medida en que los cambios aislados

³⁸⁶ Valentín N. Voloshinov. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Ediciones Nueva Visión. Argentina, 1976, p. 19.

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 21.

³⁸⁸ “Sabemos que cada signo se crea en un proceso de interacción entre personas socialmente organizadas. Por lo tanto, las formas de los signos están condicionadas ante todo por la organización social de los participantes y también por las condiciones inmediatas de su interacción. Cuando estas formas cambian, también lo hace el signo. Investigar esta vida social del signo verbal podría constituir una de las tareas del estudio de las ideologías”. [*Ibíd.*, p. 34].

³⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 33-34.

³⁹⁰ “Cada etapa en el desarrollo de una sociedad tiene su propio y restringido círculo de elementos, los únicos accesibles a la atención de esa sociedad y a los que esa atención provee de una carga valorativa. Solo los elementos incluidos en este círculo se conformarán como signos y serán objetos de la comunicación semiótica (...) Cualquiera que sea el campo de la realidad del cual provenga, para que cada elemento pueda entrar en el ámbito social del grupo y producir una reacción semiótica ideológica, debe estar asociado con los prerrequisitos socioeconómicos vitales para la existencia del grupo particular; de alguna manera, aunque sea indirectamente, debe estar en contacto con las bases de la vida material del grupo”. [*Ibíd.*, pp. 34-35].

de significaciones van alterando la relación de todo el sistema. Sin embargo, el problema es aún más complejo, pues como bien señala Voloshinov, “la multiplicidad de significados es el rasgo constitutivo de la palabra”, ya que “su significado es inseparable de la situación concreta de su realización; éste significado cada vez es diferente, tal como la situación es diferente cada vez”.³⁹¹ Lo anterior sugiere que las palabras aisladas, que se encuentran fuera del conjunto de significaciones propias de cada lengua, carecen de significado, pues toda palabra es producto de un conjunto de relaciones de sentido propia de toda lengua. Es decir, que una palabra es inoperante sin un sistema de significaciones más amplio.

En este sentido, Voloshinov asegura que el valor está implícito en todas las palabras y discursos que conforman una lengua, ya que el “acento valorativo” está siempre presente en el uso que cada hablante hace de la lengua en función de su propia subjetividad y los límites socioculturales en los que expresa el lenguaje.

“Cualquier palabra usada en el habla real no solo posee tema y significado en el sentido referencial o de contenido, de estas palabras, sino también juicio de valor, es decir, todos los contenidos referenciales producidos en el habla viva se dicen o escriben en conjunción con un específico acento valorativo. No existe la palabra sin acento valorativo (...) No se puede coordinar ningún enunciado sin un juicio de valor. Todo enunciado es por sobre todo una orientación valorativa. Por lo tanto, cada elemento de un enunciado vivo no solo tiene un significado sino también un valor”.³⁹²

Sin embargo, sostiene que no deben confundirse las nociones de significado y valor, las cuales no son lo mismo pero resultan inseparables, toda vez que es el valor lo que fija el punto de referencia de un signo dentro de una lengua y un contexto cultural específico.

“Es totalmente inadmisibles que se separen el significado diferencial y la valoración, actitud que proviene de no advertir las funciones más profundas de la valoración en el lenguaje. El significado referencial se plasma por la valoración; es ella la que determina, en definitiva, que un significado referencial particular ingrese a la esfera de los hablantes, tanto de la esfera inmediata como de la esfera social más amplia de un particular grupo social. Y con respecto a los cambios de significado, el papel creativo corresponde precisamente a la valoración. El cambio de significado es siempre, esencialmente, una revaloración: la transposición de una palabra particular de un contexto valorativo a otro. Una palabra es ascendida a un rango más alto o disminuida a uno más bajo. Al separar el significado de una palabra de la valoración se le despoja inevitablemente de su lugar en el proceso social vivo (donde el significado está siempre

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 127.

³⁹² *Ibíd.*, pp. 129, 131-132.

impregnado de juicio de valor), se lo ontologiza y se lo transforma en el ser ideal divorciado del proceso histórico del devenir”.³⁹³

A partir de los planteamientos de Saussure y Voloshinov, podemos concluir que el lenguaje posee siempre una carga valorativa que se produce en función de las necesidades vitales de cada ser y que dicha carga valorativa es capaz de construir sistemas de valoración plasmados en las relaciones de significación propias de cada lengua, expresadas en el discurso. De este modo, la noción de valor entendida en términos lingüísticos no puede concebirse de manera aislada al conjunto de relaciones que articulan como un todo al lenguaje y el contexto sociocultural, de igual modo que ocurre con el proceso de significación. Esto debido a que, como bien apunta Voloshinov, todo cambio de significado implica una revaloración, es decir, una reinterpretación simbólica de la relación entre el ser y su entorno. Aunque significado y valor son cosas diferentes en sentido estricto, ambas entidades son fundamentales para la existencia misma del lenguaje, dado el carácter siempre intencional, subjetivo y contextual del uso de la lengua, vinculado a los fines y funciones referenciales del lenguaje. El significado y valor se construyen mutuamente, toda vez que el significado permite construir valores y los valores permiten construir la base referencial de todo significado. Sólo vale lo que significa y sólo significa lo que vale. De ahí que no parezca extraño el hecho de que tanto la lengua como la cultura puedan ser concebidos como un sistema jerarquizado de valores orientado a satisfacer las necesidades existenciales del ser humano. Sin embargo, antes de adentrarse en el problema del valor en la cultura es necesario abordar la dimensión discursiva del lenguaje con el fin de explicar cómo es que las valoraciones inherentes en la significación crean relaciones cada vez más complejas, lo cual constituye una nueva dimensión de sentido a través de oraciones con la capacidad de afirmar o negar algo en torno a la amplia diversidad de experiencias que conforman la existencia humana.

2.5 El orden del discurso

Discurso es la vivencialidad del lenguaje. Esto se debe a que es el discurso aquello que hace posible conferirle sentido a los muchos significados posibles que tiene una palabra, que no es otra cosa que un signo lingüístico. Es en el discurso del habla cotidiana que el lenguaje adquiere su verdadero sentido, pues es en el discurso donde la relación de significados expresa un orden concreto de las cosas en el que el ser afirma o niega algo sobre el mundo, mismo que se construye a partir del lenguaje.

Este debate sobre el carácter discursivo del lenguaje dentro del pensamiento occidental ya había sido abordado por Platón, quien intuía que “el *logos* del lenguaje requiere por lo menos de un nombre y un verbo, y es el entrelazamiento de estas dos palabras lo que constituye la primera unidad del lenguaje y el

³⁹³ *Ibidem*, p. 132.

pensamiento”, idea que también sería defendida por Aristóteles.³⁹⁴ Para Ricoeur, “el discurso es el acontecimiento del lenguaje”, es decir, aquello que permite concebir al lenguaje como un fenómeno propio de la vida y no como una simple estructura.³⁹⁵ Según Ricoeur, este es un aspecto fundamental para comprender el lenguaje, y es precisamente en este punto que sostiene su crítica a la perspectiva estructural de Saussure, al considerar que “solamente el mensaje le confiere realidad al lenguaje, y el discurso da fundamento a la existencia misma del lenguaje”, por lo que el problema del sentido del lenguaje es un problema semántico, más que semiótico.³⁹⁶ Y es precisamente a partir del carácter vivo del lenguaje que se construye la estructura lingüística, y no al revés.

Siguiendo algunos postulados de Benveniste, Ricoeur argumenta que el predicado es el rasgo distintivo del discurso, pues el predicado enuncia una acción que a su vez configura la temporalidad del lenguaje. Por lo tanto, Ricoeur considera que el sentido es un producto de la identificación y la predicación, dos factores que se generan a partir del carácter autorreferencial del lenguaje como consecuencia de un ser que interactúa con su entorno.³⁹⁷ Y esto es precisamente lo que hace posible acotar el carácter polisémico de las palabras en función del contexto en el que se desarrolla el discurso en el habla, donde la interacción con otros interlocutores juega un papel crucial al delimitar los muchos significados posibles de una oración.³⁹⁸ De este modo, Ricoeur sostiene, siguiendo a Frege, que “el lenguaje tiene una referencia cuando se usa”, por lo cual, “esta noción de traer la experiencia al lenguaje es la condición ontológica de la referencia”.³⁹⁹ De este modo, dice Ricoeur, el lenguaje siempre hace referencia al ser, toda vez que “el discurso nos remite a su hablante al mismo tiempo que se refiere al mundo”, por lo cual, el discurso expresa siempre la relación entre el ser y su entorno.⁴⁰⁰

³⁹⁴ Paul Ricoeur. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI Editores. México, 2011. Sexta reimpresión, p. 15.

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 23.

³⁹⁶ *Ibíd.*

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 26.

³⁹⁸ Explica Ricoeur: “Casi todas nuestras palabras tienen más de un significado. Pero la función contextual del discurso es tamizar, por decirlo así, la polisemia de nuestras palabras y reducir la pluralidad de posibles interpretaciones, la ambigüedad del discurso resultante de la polisemia encubierta de las palabras. Y es función del diálogo iniciar esta función tamizadora del contexto”. [*Ibíd.*, p. 31].

³⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 34-35.

⁴⁰⁰ Y en esto consiste precisamente la admirable definición de semántica que ofrece Ricoeur: “Si el lenguaje no fuera fundamentalmente referencial, ¿sería o podría ser significativo? ¿Cómo podríamos saber que un signo está en lugar de algo, si su uso en el discurso no lo impulsara hacia algo que representa? Finalmente, la semiótica aparece como una mera abstracción de la semántica. Y la definición semiótica del signo como una diferencia interna entre significante y significado presupone su definición semántica como referencia a la cosa que representa. La definición más concreta de semántica, entonces, es que consiste en la teoría que relaciona la constitución interna o inmanente del significado, con la intención externa o trascendental de la referencia”. [*Ibíd.*, pp. 35-36].

El discurso será entonces esa dimensión que construye a la metáfora y abre nuevas formas de enunciar el mundo al expresar la realidad sustituyendo una cosa por otras. De ahí que el lenguaje es esencialmente metafórico, toda vez que el discurso extiende la red de referencias que sostienen al lenguaje, tal como puede constatarse en las expresiones particulares de cada lengua que pueden resultar curiosas o intraducibles en otra lengua. De ahí que la metáfora ocupa un papel determinante en la reflexión de Aristóteles en torno al lenguaje, plasmada tanto en su *Poética* como en su *Retórica*, y es por ello que el pensador griego define a la metáfora como “la aplicación a una cosa de un nombre ajeno, con lo que se efectúa la transferencia de género a especie, de especie a género, de especie a especie, o existe una analogía, es decir una proporción”.⁴⁰¹ Un problema ampliamente abordado dentro de la tradición griega, tal como viene en el *Crátilo* de Platón, así como en la tradición latina en autores como Cicerón y Quintiliano,⁴⁰². En este sentido, Ricoeur concluye que “la metáfora no existe por sí misma, sino dentro y a través de una interpretación”, y esta es la razón por la cual “la metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad”.⁴⁰³

Y es el carácter metafórico del discurso aquello que permite crear la temporalidad de la narración y la experiencia humana, toda vez que “el mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal”, y por lo tanto, “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo”.⁴⁰⁴ De este modo, Ricoeur sostiene, siguiendo a Aristóteles, que la trama de toda obra narrativa no es otra cosa sino la “mímesis de una acción”, es decir, una construcción metafórica de las acciones humanas que refleja motivos, fines y agentes específicos que se configuran a partir de lo que Ricoeur llama “la triple mimesis”, proceso que articula la significación y la temporalidad del discurso narrativo para crear sentido. Esto explica cómo es que el discurso ordena la realidad cronológicamente, dotando de sentido a una sucesión de acontecimientos aislados a través de la narración. Es por ello que el carácter narrativo del discurso permite ordenar la experiencia humana dentro de la temporalidad, creando así una nueva dimensión existencial del ser.⁴⁰⁵ Un

⁴⁰¹ Aristóteles. *Poética*, XXI, 4.

⁴⁰² Una discusión que Ricoeur simplifica de manera esquemática en seis puntos esenciales: “1) La metáfora es un tropo, una figura del discurso que tiene que ver con la denominación; 2) Representa la amplitud o prolongación del sentido de un nombre por medio de la desviación del sentido literal de las palabras. 3) El motivo para esta desviación es la semejanza; 4) La función de la semejanza es la de fundamentar la sustitución del sentido literal —el cual podría haber sido utilizado en el mismo lugar— por el sentido figurativo de una palabra; 5) Por lo tanto, la significación sustitutiva no representa ninguna innovación semántica. Podemos traducir una metáfora, esto es, restituir el sentido literal que la palabra figurativa sustituye. 6) Ya que no representa una innovación semántica, una metáfora no proporciona ninguna nueva información acerca de la realidad. Es por esto por lo que puede contarse como una función emotiva del discurso”. [Paul Ricoeur. *Op. cit.*, pp. 61-62].

⁴⁰³ *Ibidem*, pp. 63, 66.

⁴⁰⁴ Paul Ricoeur. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI Editores. México, 2004. Quinta edición, p. 39.

⁴⁰⁵ Sobre este punto Ricoeur retoma la ontología de Heidegger para explicar que: “El *ser-en-el-tiempo* es ya otra cosa que medir intervalos entre instantes-límites. *Ser-en-el-tiempo* es, ante todo, contar con el tiempo y, en consecuencia, calcular (...) Llamamos *tiempo* al hacer-presente

proceso en el cual, el lenguaje se convierte en un proceso autorreferencial con el que el ser adquiere un lugar en el mundo que él mismo ha creado a partir del discurso.⁴⁰⁶

“Si no existe experiencia que no esté ya mediatizada por sistemas simbólicos y, entre ellos, por narradores, parece inútil decir, como hemos hecho, que la acción demanda narración. ¿Cómo podríamos hablar, en efecto, de una vida humana como de una historia incipiente, dado que no tenemos acceso a los dramas temporales de la existencia fuera de las historias narradas a este respecto por otros o por nosotros mismos? (...) La historia, ¿no es, por definición, algo narrado?⁴⁰⁷

Es por ello que “la narración y el tiempo se jerarquizan simultánea y mutuamente”, razón por lo cual, dentro del discurso no existe una línea bien definida para distinguir entre historiografía y ficción,⁴⁰⁸ lo cual cobra importancia a la hora de entender cómo es que las estructuras discursivas del mito configuran la realidad como un todo al llenar los vacíos de la existencia humana, tal como ahondaré en el siguiente capítulo.

De este modo, el discurso confiere sentido a la realidad sensorial del ser a través de la metáfora y la narración, construyendo así la dimensión temporal del ser. La narración ordena la realidad en el tiempo, lo cual constituye la temporalidad propia de la existencia humana. Y dentro de todo este proceso, la valoración juega un papel determinante, ya que el tiempo y la narración carecerían de sentido si no fuera por la valoración implícita en todo el proceso de significación a su vez expresado en el discurso. Si el valor es una forma simbólica que expresa relaciones de preferencia, esto quiere decir que el valor está siempre presente en el tiempo y la narración, toda vez que ambas nociones dependen de la elección. Dicho de otro modo, tiempo y narración no son sino una elección del ser, y esto explica cómo es que la configuración del tiempo es un asunto cultural que varía en cada caso específico, incluso en casos como el de la tribu Amondawa del Amazonas, cuyos pobladores no poseen una noción abstracta de tiempo aún cuando poseen narrativas míticas que les permiten configurar su propia noción

que se interpreta a sí mismo, es decir, lo que es interpretado y considerado en el *ahora*”. [Ibídem, pp. 127-129].

⁴⁰⁶ “El lenguaje es por sí mismo del orden de lo *mismo*; el mundo es su *otro*. La atestación de esta alteridad proviene de la reflexibilidad del lenguaje sobre sí mismo, que, así, se sabe en el ser para referirse al ser”. [Ibídem, p. 149]. De ahí que no sorprenda la manera en que Ricoeur pareciera retomar algunos conceptos de Wittgenstein a la hora de construir su definición de *mundo*: “El mundo es el conjunto de las referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender estos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, de un simple entorno (*Umwelt*), hacen un mundo (*Welt*). En efecto, a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia”. [Ibídem, p. 152].

⁴⁰⁷ Ibídem, pp. 143-144.

⁴⁰⁸ “La ficción recibiría tanto de la historia como ésta de aquélla. Precisamente, este préstamo recíproco me autoriza a plantear el problema de la referencia cruzada entre la historiografía y la narración de ficción”. [Ibídem, p. 152].

de temporalidad, en términos muy distintos a las culturas occidentales.⁴⁰⁹ Un ejemplo concreto de cómo la cultura y el lenguaje condicionan la temporalidad de la existencia, lo cual implica que el tiempo es también una metáfora, una forma de valor.

Quizá por ello Ricoeur señala que “mientras que la redescrición metafórica predomina en el campo de los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos, que hacen del mundo una realidad habitable, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y de sus valores temporales”.⁴¹⁰

Y si el lenguaje es capaz de modificar la realidad objetiva (construida intersubjetivamente) a partir nuevas relaciones de sentido contenidas en la metáfora y la narración,⁴¹¹ esto significa que el valor de las cosas se da gracias a una construcción discursiva que debe validarse en la experiencia. El valor será entonces, una interpretación de un discurso que remite siempre a la existencia:

“La imaginación creadora que actúa en el proceso metafórico es así capaz de producir nuevas especies lógicas por asimilación predicativa, a pesar de la resistencia de las categorizaciones usuales del lenguaje. Pues bien, la trama de la narración es comparable a esta asimilación predicativa: ella ‘toma juntos’ e integra en una historia total y completa los acontecimientos múltiples y dispersos, y así esquematiza la significación inteligible que se atribuye a la narración tomada como un todo”.⁴¹²

Y esto se debe a que el lenguaje permite reconfigurar las relaciones de todo el sistema de significaciones propio de cada cultura, lo cual permite explorar diferentes posibilidades del ser que se manifiestan en el discurso. Y en este sentido, los valores entendidos como categorías axiomáticas también entran dentro de dicha ecuación, según sostiene Ricoeur:

“Así, el discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre la enunciación metafórica y la transgresión regulada de las significaciones corrientes de nuestras palabras. Por consiguiente, me he arriesgado a hablar no sólo de sentido metafórico, sino de referencia metafórica, para expresar este poder que tiene el enunciado metafórico de re-describir una realidad inaccesible a la descripción directa. Incluso he sugerido hacer del

⁴⁰⁹ Chris Sinha, Vera Da Silva Sinha, Jörg Zinken y Wany Sampaio. “When time is not space: The social and linguistic construction of time intervals and temporal event relations in an Amazonian culture”, en *Language and Cognition* vol. 3, issue 1. Cambridge University Press. Gran Bretaña. Marzo de 2011, pp. 137-169.

⁴¹⁰ Paul Ricoeur. *Tiempo y narración*, p. 33.

⁴¹¹ “En la metáfora, la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente (...) En la narración, la innovación semántica consiste en la invención de una trama, que también es una obra de síntesis: en virtud de la trama, fines, causas y azares se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa”, afirma Ricoeur. [Ibíd., p. 31].

⁴¹² Ibíd., p. 32.

«ver-como», en el que se compendia el poder de la metáfora, el revelador de un «ser-como», en el plano ontológico más radical”.⁴¹³

De este modo, el discurso condiciona modos específicos del ser que se manifiestan en diversas expresiones simbólicas de cada cultura. Un modo de ser que condiciona la conducta al interior de cada comunidad o grupo social, de acuerdo a una *escala de valores* implícita en todo discurso moral, que no es otra cosa, sino una expresión de la ontología hermenéutica de la facticidad planteada por Heidegger. Y es esta experiencia de vida aquello que articula el mundo objetivo en el que se despliega la historicidad propia de la existencia del ser, como bien apunta Ricoeur al abordar el problema de los valores como un fenómeno discursivo con repercusiones en lo social:

“Con arreglo a las normas inmanentes a una cultura, las acciones pueden valorarse o apreciarse, es decir, juzgarse según una escala preferentemente moral. Adquieren así un valor relativo, que hace decir que tal acción vale más que tal otra. Estos grados de valor, atribuidos en primer lugar a las acciones, pueden extenderse a los propios agentes, que son tenidos por buenos, malos, mejores o peores (...) No hay acción que no suscite, por poco que sea, aprobación o reprobación, según una jerarquía de valores cuyos polos son la bondad y la maldad”.⁴¹⁴

De ahí la importancia que juega el arte en cualquier grupo social, pues es a través de la reinterpretación simbólica de la realidad que las personas pueden explorar y experimentar nuevas formas del ser que enriquecen la existencia humana, ya que, apunta Ricoeur, “una de las funciones más antiguas del arte, es la de constituir un laboratorio en el que el artista busca, al estilo de la ficción, una experimentación con los valores”.⁴¹⁵ Algo similar a lo que ocurre con el análisis histórico y la manera en que el historiador estudia las mutaciones de los sistemas de valor.⁴¹⁶ Una idea que encuentra concordancia con el planteamiento de autores como Dujovne y Rickert, quienes consideran que la transformación histórica está siempre ligada a un cambio de valores, por lo cual la labor del historiador implica desentrañar la manera en que se desarrolla dicho cambio de valores al interior de una cultura específica.⁴¹⁷

⁴¹³ *Ibidem*, p. 33.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 123.

⁴¹⁶ “En realidad, lo que interesa al historiador no sólo son los *sistemas de valor* y su resistencia a los cambios, sino también sus mutaciones”. [*Ibidem*, p. 191]. “El momento de la interpretación es aquel en que el historiador aprecia, es decir, atribuye sentido y valor”. [*Ibidem*, p. 204].

⁴¹⁷ Dice Dujovne: “Los valores cambian con las mudanzas de las sociedades: más aún, las mutaciones históricas pueden ser consideradas como cambios de valores o cambios de preferencias”. [León Dujovne. *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Editorial Paidós. Argentina, 1959, pp. 179-180]. Y aludiendo al pensamiento de Rickert agrega: “¿Cómo es posible el conocimiento histórico? Al procurar Rickert resolverla, comprobó que la solución buscada debía vincularse a la comprobación de que la noción de valor desempeña un papel sobresaliente en la faena del historiador y en el resultado de ella. Dio Rickert así una solución que puede llamarse axiológica al problema lógico del saber histórico. Ella se fundaba en el hecho de que la

De este modo, todo discurso expresa relaciones de valor en función de la vida, como bien explica Teun A. Van Dijk al referir que “no es sólo nuestro conocimiento, sino también nuestros deseos, necesidades y preferencias, así como nuestros valores y normas los que determinan la clase de información que seleccionamos acentuamos, ignoramos, transformamos, etcétera”, un proceso al que denomina como *estado cognoscitivo del usuario de la lengua*.⁴¹⁸

El discurso ordena el mundo al mismo tiempo que lo construye. Enunciar el mundo es conferirle un orden, un sentido a partir del cual se despliega la existencia humana, el orden a partir del cual estructuramos nuestro pensamiento. Este es precisamente el punto de partida de la reflexión en torno al problema del discurso realizada por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, obra en la que plantea la manera en que el orden del pensamiento está condicionado por un conjunto de configuraciones discursivas que articulan una determinada “episteme”, es decir, un modo de ser construido a partir del contexto cultural propio de cada comunidad y cada época.

Foucault considera que el sentido del mundo proviene de la capacidad del lenguaje para representar fenómenos concretos de la existencia a través de las palabras. El discurso es capaz de enunciar todo el contenido de una representación debido a que las palabras “nombran, parte por parte, lo que se da en la representación”⁴¹⁹. Es decir, que las cosas valen porque significan algo, lo cual permite construir una red de relaciones de semejanzas y diferencias que dan sentido a la realidad social a partir del discurso, que se manifiesta en el lenguaje y en la acción, otorgándole un orden elemental al cosmos basado en una lógica particular de cada cultura y cuya arbitrariedad se manifiesta en las diversas expresiones culturales que delimitan las posibilidades de la existencia humana.

Foucault inicia su reflexión sobre el ordenamiento del mundo a través del lenguaje inspirado por un cuento de Borges en el que cita una “cierta enciclopedia china” que clasifica a los animales de un modo incomprensible para el pensamiento occidental.⁴²⁰ A partir de la fascinación de Foucault y su imposibilidad de siquiera pensar dicha clasificación dentro de los confines de la tradición moderna, el filósofo francés se plantea la posibilidad de realizar una “arqueología del saber” en la cultura occidental con el fin de comprender la manera en que el lenguaje, el discurso y las palabras son capaces de configurar un orden determinado del mundo capaz de explicar, entre otras cosas, el por qué

obra del historiador se particulariza porque la historia, ciencia empírica, quiere conocer ‘un objeto’ al cual van inherentes ciertos valores”. [Ibídem, p. 188].

⁴¹⁸ Teun A. Van Dijk. *Estructuras y funciones del discurso*. Siglo XXI. Tercera edición, segunda reimpresión. México, 2010, p. 87.

⁴¹⁹ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores. México, 2008. Trigésimotercera reimpresión, p. 102.

⁴²⁰ Según el cuento de Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, una cierta enciclopedia china llamada *El Emporio celestial de conocimientos benévolos* clasifica a los animales con una muy peculiar taxonomía: a) pertenecientes al Emperador; b) embalsamados; c) amaestrados; d) lechones; e) sirenas; f) fabulosos; g) perros sueltos; h) incluidos en esta clasificación; i) que se agitan como locos; j) innumerables; k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello; l) etcétera; m) que acaban de romper el jarrón; n) que de lejos parecen moscas.

“el orden a partir del cual pensamos, no tiene el mismo modo de ser que el de los clásicos”. Foucault sostiene que cada cultura desarrolla un determinado *modo de ser en el lenguaje* que condiciona un orden específico a las estructuras psíquicas que sostienen al mundo, delimitando así los modos de representación de cada individuo dentro de un contexto cultural acotado. En este sentido, sugiere que cada cultura desarrolla su propia taxonomía de los objetos percibidos sensorialmente, mismos que son clasificados en un sistema de semejanzas y diferencias generador de un orden particular a través del cual, cada cultura es capaz de pensar y representar el mundo.

“Un sistema de los elementos —una definición de los segmentos sobre los cuales podrán aparecer las semejanzas y diferencias, los tipos de variación que podrán afectar tales segmentos, en fin, el umbral por encima del cual habrá diferencia y por debajo del cual habrá similitud— es indispensable para el establecimiento del orden más sencillo. El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje (...) Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”.⁴²¹

De este modo, dice Foucault, es que se desarrollan sistemas de coherencias que cosifican la realidad en el discurso e imponen modos preestablecidos de ser que condicionan la conducta del individuo dentro de la cultura, despojándolo de su individualidad para otorgarle un papel en el orden del mundo construido por la tradición, por lo cual “existe en toda cultura, entre lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser”.⁴²² En este sentido, agrega, “el lenguaje es el análisis del pensamiento: no un simple recorte, sino la profunda instauración del orden en el espacio”.⁴²³ La realidad es siempre discursiva. Sólo a través del orden del lenguaje es que el ser humano puede ordenar su entorno para crear el mundo. Y es a partir de dicho orden que el ser humano es capaz de pensar la totalidad de la existencia desde un horizonte de pensamiento determinado, toda vez que el lenguaje y pensamiento forman parte de un mismo proceso que se da en la representación. Es por ello que, según sostiene Foucault, la gramática define el sistema de identidades y diferencias que determinan la taxonomía de cada lengua, es decir, “la posibilidad de sostener un discurso”.⁴²⁴ El lenguaje confiere un orden del mundo al permitir el ordenamiento de la representación a través de la narratividad del discurso. De este modo, ordenar el pensamiento a través del lenguaje implica ordenar el mundo como una relación de significaciones que nombra, designa y condiciona la posibilidad de existencia de todos los

⁴²¹ *Ibídem*, p. 5.

⁴²² *Ibídem*, p. 6.

⁴²³ *Ibídem*, p. 88.

⁴²⁴ *Ibídem*, p. 97.

fenómenos percibidos a través de los sentidos. En otros términos, plantea Foucault, “todo aquello que había funcionado en la dimensión de la relación entre las cosas (tal como son representadas) y las palabras (con su valor representativo) se retoma en el interior del lenguaje y está encargado de asegurar su legalidad interna”,⁴²⁵ ya que “en una cultura y un momento dados, sólo hay siempre una episteme que define las condiciones de posibilidad de todo saber”.⁴²⁶ Es por ello que el saber, que no es otra cosa que una forma ordenada de la representación, está íntimamente ligado con el ejercicio del poder, toda vez que “en el fondo de este orden, considerado como suelo positivo, lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que sugiere”.⁴²⁷ La lucha por el poder será entonces la lucha por el ordenamiento del mundo, debido a que el poderoso es aquel capaz de imponer una determinada visión del mundo, una idea que sería más extensamente desarrollada por Foucault en su curso de 1975 sobre *Los anormales* y otros textos a través de los cuales construirá su *microfísica del poder*.

Sin embargo, es importante señalar que este ordenamiento del mundo a través del lenguaje sería imposible sin la noción misma de valor que permea todo el proceso de significación, ya que como bien observa Foucault, “el valor sólo existe en el interior de la representación”.⁴²⁸ De este modo, el valor es una condición elemental para ordenar el mundo a través del discurso. Si las relaciones de valor están implícitas en toda expresión discursiva, y dichos discursos estructuran y delimitan el orden de la representación propia de cada cultura, esto significa que las relaciones de valor como una manifestación de las preferencias de lo vivo están siempre presentes en toda expresión discursiva y cultural. Si el discurso no es otra cosa que una expresión ordenada de significaciones, y la cultura no es sino una expresión ordenada de discursos, esto permite entender cómo es que una revaloración de las cosas incide siempre en la transformación gradual de una cultura. Pero este es un fenómeno que también se da a la inversa, ya que las prácticas culturales delimitan y condicionan los valores de la realidad sensible con los que cada ser construye su propia noción de existencia. Es decir, que al mismo tiempo que los valores modifican la cultura, la tradición cultural tiene a mantener en el tiempo determinados valores. Y es sólo cuando los valores impuestos por la cultura no satisfacen las necesidades elementales del ser, que el ser mismo busca revalorar la realidad para construir un nuevo orden del mundo que lo haga sentir bien. Si la realidad no es sino la expresión discursiva de un orden del mundo dado en función de la representación de la experiencia sensible, esto quiere decir que la realidad es un discurso que debe ser continuamente modificado para satisfacer las necesidades del ser que vive en colectividad. Todo discurso es intencional, y por lo tanto, implica una forma de valorar e interpretar el mundo. El discurso crea realidad al constituirse como un modo intersubjetivo de valoración.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 328.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 166.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 6.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 188.

La realidad social es un discurso que debe ser continuamente reformulado para satisfacer las necesidades elementales de los seres que integran una comunidad. Es por ello que valor, lenguaje y cultura son términos que no pueden entenderse fuera de la representación, fuera de la condición ontológica que sostiene a los seres vivos, entendidos como una manifestación de los flujos de energía en el universo. Si el valor no es sino un modo de representación mediado y contenido en el símbolo, esto quiere decir que la realidad como la conocemos es una expresión simbólica de nuestras necesidades internas, mismas que requieren ser plasmadas en el discurso para poder ser compartidas con otros. Debido a que la noción de valor está presente en todo el proceso de significación y construcción discursiva de la realidad, podemos entonces señalar que el valor forma parte de la condición ontológica de todo ser viviente, al expresar un conjunto de pulsiones, emociones y necesidades que encuentran sus raíces más profundas en la interacción entre el ser y su entorno, que a su vez define toda noción de vida. Valor será entonces sinónimo de vida, lenguaje y cultura.

Capítulo III

Cultura, mito y realidad

"Si los valores cambian y se transforman es porque también cambian los hombres que los crean".

Friedrich Nietzsche

Ordenar el mundo y crear realidad es una condición básica de supervivencia. En este sentido, el lenguaje poético constituye la pieza imaginaria y elemental que da cohesión y sentido a la realidad. Esto se debe a que el lenguaje mítico-poético en el que se sostiene toda cultura resuelve el misterio de la existencia al ordenar el caos imperante en la nada. La realidad es producto de la imaginación, aquella representación mental que nos orienta en una existencia caótica en la que los seres vivos tienden a la búsqueda de orden como una forma de contrarrestar el caos imperante en su entorno para satisfacer sus necesidades vitales. Y es dentro de esta fascinante historia que la naturaleza de la vida encontró un mecanismo para adaptarse a la compleja dinámica de los flujos de energía del universo: el pensamiento simbólico.

Si entendemos la vida como un modo de organizar los flujos de energía en el universo, tal como vimos en el capítulo anterior, el símbolo se constituye como una manifestación de la energía que permite a los seres vivos ordenar su entorno para satisfacer sus necesidades elementales. El símbolo será entonces, una expresión simbólica de los flujos de energía universales cuya función es equilibrar y satisfacer las pulsiones elementales que sostienen a los seres vivos, debido a que *toda necesidad de comprender el entorno busca en el fondo satisfacer una necesidad interna*. El símbolo, entendido como una abstracción derivada del procesamiento y cómputo de impulsos sensibles, es una condición propia de los seres vivos que permite configurar y reconfigurar su entorno en el ámbito de la representación con el fin de mantener las funciones energéticas que sostienen a la vida, fenómeno generador de conciencia, la cual puede ser entendida como una manifestación autorreferencial del ser que crea realidad al ordenar simbólicamente su entorno con el fin de mantener la vida.

Dicha configuración simbólica de la realidad produce complejidad al generar múltiples niveles de conexiones posibles entre las cosas (lo cual hace que la información tenga sentido), es decir, posibilidades de existencia que crecen de manera exponencial conforme se van desarrollando nuevos modos de conexión entre las partes que articulan el todo. De ahí que la realidad, entendida como una consecuencia simbólica de flujos ordenados de energía, tiende a volverse cada vez más compleja conforme crecen la posibilidad de establecer nuevas relaciones simbólicas entre las cosas. En este contexto es que la imaginación como un modo de interpretación inherente a la vida, aparece como una forma de reconfigurar las conexiones a través del símbolo. Y es precisamente dicha configuración y

reconfiguración de símbolos aquella condición de existencia que nos permite concebir la realidad como un todo estructurado. Dicho de otro modo, la imaginación es el mecanismo a partir del cual los seres vivos son capaces de reconfigurar simbólicamente las conexiones energéticas del universo.⁴²⁹ Es así que la imaginación crea significado al modificar y alterar el curso de los flujos de energía en el universo a través del símbolo. Una verdad que se expresa de modos en el pensamiento mítico de diversas culturas que tratan de dar cuenta de esta magnitud inefable, misteriosa e infinita de la existencia humana. La realidad es sinónimo de la mente, tal como señalan de manera implícita diversas tradiciones filosóficas que van del idealismo platónico en el que se basa el pensamiento científico, la filosofía hermética en la que se sostienen algunas corrientes del ocultismo esotérico, la concepción hinduista en torno al velo de *māyā* o el taoísmo, entre muchas otras culturas que dan cuenta sobre el conocimiento de sí mismo como base de la existencia.⁴³⁰

La construcción de realidad es una condición propia de los seres vivos que buscan ordenar el mundo para *sentirse bien* y fijar sentido en este mar de indefiniciones donde la complejidad de la existencia hace imposible demostrar cualquier cosa y donde, simultáneamente, todo es posible: una ilusión sin la cual no podríamos vivir. La vida es por definición una ilusión, o como diría Calderón de la Barca: la vida es sueño. De nosotros depende que dicha ilusión sea terrible o maravillosa, buena o mala, justa o miserable. La realidad es una construcción mental que puede modificarse al cambiar nuestras impresiones y pensamientos frente a algún objeto específico, gracias a la capacidad del símbolo para producir y reconfigurar un determinado estado mental. Esto es a lo que se refiere el filósofo Jiddu Krishnamurti cuando señala que el conocimiento de la realidad implica comprender los límites de la mente, ya que “la realidad es un proceso del pensamiento, del pensar o reflexionar acerca de algo que es real, o que se halla distorsionado, tal como ocurre con una ilusión”.⁴³¹ Dicha interpretación de la realidad como consecuencia del pensamiento, no podría efectuarse sin la

⁴²⁹ Aunque la imaginación es un fenómeno poco estudiado dentro de las llamadas ciencias exactas, autores como Drubach, Benarroch y Mateen definen a la imaginación, desde el campo de la neurobiología, como “el proceso cognitivo que permite al individuo manipular información generada intrínsecamente con el fin de crear una representación que se percibe a través de los sentidos de la mente”. [D. Drubach, E.E. Benarroch y F.J. Mateen. “Imaginación: definición, utilidad y neurobiología”, en *Revista de Neurología*, 2007; 45: 353-8]. Desde una perspectiva filosófica, Bachelard sostiene que: “La imaginación no es, como lo sugiere la etimología, la facultad de formar imágenes de la realidad; es la facultad de formar imágenes que sobrepasan la realidad, que cantan la realidad. Es una facultad de sobrehumanidad”. [Gastón Bachelard. *El agua y los sueños*. Fondo de Cultura Económica. México, 1978, p. 31]. Por su parte, Gilbert Durand define a la imaginación simbólica como aquel momento de la representación mental en que “el significado es imposible de presentar y el signo sólo puede referirse a un sentido, y no a una cosa sensible”. [Gilbert Durand. *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores. Argentina, 1987, pp. 12-13].

⁴³⁰ Para una revisión más detallada de este punto, a partir de un breve análisis al concepto de subjetividad dentro de diversas tradiciones del pensamiento antiguo, se puede revisar: Manuel Hernández Borbolla. *Sujeto y comunicación: bases de la transformación social*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2012.

⁴³¹ Jiddu Krishnamurti y David Bohm. *Los límites del pensamiento*. Editorial Kairós. España, 1999, pp. 16-17.

intermediación del símbolo como representación mental de la experiencia sensible. De este modo, la realidad es una manifestación del pensamiento simbólico compartida por un determinado grupo de personas. Esto explica cómo es que la noción misma de realidad ha sufrido múltiples modificaciones a lo largo de la historia, en función de la compleja red de significaciones que articula el saber de cada cultura y de una época específica. La realidad es una construcción simbólica que representa, transforma y expresa la experiencia sensible como un todo articulado a través de significaciones. Una concepción que introduce a la epistemología como una rama de la ontología y que, al mismo tiempo, permite replantear nociones como la del conocimiento científico, cuyos límites están condicionados por la medición y la experimentación, es decir, los límites de la simbolización de la experiencia. Eso implica que la ciencia está condicionada por los límites del pensamiento simbólico y el lenguaje.⁴³² Una concepción que también ha sido planteada por el biofísico y filósofo Henri Atlan al describir la enorme dificultad que enfrenta la ciencia a la hora de explicar los vínculos entre cosas que operan a diversos niveles de complejidad, ya que cada nivel es ante todo una construcción simbólica hecha por científicos que parten de una realidad simbólicamente ordenada para tratar de explicar un determinado fenómeno.⁴³³ Un argumento que ilustra la manera en que la ciencia se ve forzada a recurrir a metáforas y discursos mitopoéticos a la hora de explicar fenómenos como el Big Bang o la existencia del bosón de Higgs.⁴³⁴

Y si es imposible demostrar cualquier cosa en términos puramente racionales, debido a que la racionalidad es una construcción referencial de significados abiertos capaces de relativizar cualquier afirmación que debe ser interpretada para tener sentido, el papel de la ciencia debe ser el de ayudar a formular nuevas narrativas a partir de un saber reproducible y empíricamente demostrable, en lugar de pretender erigirse como sinónimo de verdad objetiva. Es decir, que la ciencia debe proporcionar nuevos elementos para construir nuevas ficciones con las cuales habremos de ordenar el mundo. La idea puede parecer radical pero si nos detenemos a pensarla con detenimiento, quizá podamos darnos cuenta de que, en efecto, el papel de la ciencia a lo largo de la historia ha sido precisamente ese: reformular las narrativas del mundo para construir una nueva versión mítica sobre el origen de la existencia. Un discurso que sería incognoscible si no

⁴³² Es por ello que el físico teórico Joseph David Lykken considera que la imposibilidad de medir algunos fenómenos formulados por la física cuántica, como ocurre con la teoría de cuerdas, hace que dichos fenómenos estén más vinculados con la filosofía que con la ciencia. [Joseph McMaster y Julia Cort. *El universo elegante: el sueño de Einstein*. Documental para televisión. Estados Unidos, 2003].

⁴³³ “Si un sistema ha de funcionar, tiene que haber intercambio de información, por supuesto con el medio ambiente, pero también del sistema mismo y dentro del sistema tiene que haber un intercambio de información, no sólo entre las partes constituyentes, sino entre niveles de organización. Sin embargo, en la mayoría de los casos no tenemos acceso a esta segunda transmisión de información. No sabemos cómo se comunica un nivel con otro y no lo sabemos por una razón muy simple: porque somos nosotros los que estamos creando los niveles distintos a través de diferentes técnicas de observación y experimentación”. [Henri Atlan. “Finalidades poco comunes”, en J. Lovelock, G. Bateson, L. Margulis, et al. *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Editorial Kairós. España, 2009, quinta edición, pp. 115-116].

⁴³⁴ Óscar Salvador Miyamoto Gómez. *Significación del bosón de Higgs: análisis semiótico de una imagen del experimento ATLAS*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2015.

estuviera impregnado de metáforas indemostrables, lo cual hace que el discurso científico no pueda evadir el terreno de la metafísica, al igual que ocurre con todo aquello que se despliega en el terreno del lenguaje.

De este modo, realidad, cultura y mito conforman tres caras de un mismo proceso articulado a través del lenguaje y cuyo poder se manifiesta en todos los ámbitos de la vida social. Ninguna de estas tres entidades de la existencia sería posible si los seres vivos no pudieran representar la experiencia sensible para luego transformarla en símbolos. El símbolo es la base de la realidad, la piedra elemental de toda cultura y todo mito que habla sobre el origen de la existencia. Una razón por la cual, no podemos escapar de la realidad mítica que condiciona nuestra manera de vivir y sentir el mundo. La realidad es un relato imaginario que nos ayuda a ordenar el mundo para poder vivir. Y es por esta razón que la realidad simbólica es siempre una expresión de los impulsos vitales que articulan nuestra existencia y nos permiten conferirle un valor determinado a las cosas que pueblan el mundo.

3.1 La realidad cultural

La cultura es un conjunto de referentes simbólicos compartidos por un grupo social, una serie de relaciones simbolizadas en un *sentido común* de realidad compartido socialmente. La cultura puede entenderse como una realidad que se comparte con otros como consecuencia del lenguaje, es decir, un conjunto de significaciones a partir del cual se construye un discurso mítico de la existencia que sintetiza la experiencia colectiva en relatos cuyo objetivo es dar una explicación al misterio de la existencia humana. La cultura sólo es posible donde existe el lenguaje, es decir, donde existe la capacidad de representar y expresar simbólicamente aquello que acontece en el ámbito de la acción. Esto se debe a que, como explica Ricoeur, el sentido de la acción está fincado en el lenguaje, al construir una serie de relaciones que hacen posible convertir los actos en discurso, el *hacer en decir*.⁴³⁵ Y es en este proceso que el significado de la acción adquiere valor dentro de la compleja red de significaciones que articulan a la cultura. El valor adquiere entonces su carácter lingüístico como una acción delimitada por las relaciones simbólicas que se construyen al interior de la cultura. Al respecto dice Ricoeur:

“Con arreglo a las normas inmanentes a una cultura, las acciones pueden valorarse o apreciarse, es decir, juzgarse según una escala preferentemente moral. Adquieren así un valor relativo, que hace decir que tal acción vale más que tal otra. Estos grados de valor, atribuidos en primer lugar a las acciones, pueden extenderse a los propios agentes, que son tenidos por buenos, malos, mejores o peores (...) No hay acción que

⁴³⁵ “Este *decir* del *hacer* puede ser aprehendido en varios niveles: nivel de los conceptos puestos en juego en la descripción de la acción; nivel de las proposiciones donde la propia acción llega a enunciarse; nivel de los argumentos en el que se articula una estrategia de la acción”. [Paul Ricoeur. *El discurso de la acción*. Ediciones Cátedra. España, 1988, p. 11].

no suscite, por poco que sea, aprobación o reprobación, según una jerarquía de valores cuyos polos son la bondad y la maldad”.⁴³⁶

Esta concepción de la acción como lenguaje es también abordada por Habermas, cuando intenta explicar la noción de racionalidad a partir de la acción social y los sistemas culturales que garantizan la cohesión de un determinado conjunto de ideas que dan origen a una determinada visión del mundo.⁴³⁷ A pesar de los excesos racionalistas y las inconsistencias en la argumentación de Habermas, coincido con él cuando concluye que toda acción comunica algo, ya que el sentido del mundo está siempre condicionado por el lenguaje.⁴³⁸

De este modo, la cultura puede interpretarse como “un mensaje que puede ser decodificado tanto en sus contenidos, como en sus reglas”, toda vez que “el mensaje de la cultura habla de la concepción del grupo social que la crea, habla de sus relaciones internas y externas”, según refiere Levi-Strauss.⁴³⁹ Una concepción compartida por Clifford Geertz, quien entiende a la cultura como “un sistema ordenado de significaciones y símbolos en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y formulan sus juicios”, por lo cual, “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”.⁴⁴⁰ En este sentido, Geertz señala que la cultura es el resultado de un conjunto de discursos que articulan la realidad de un determinado grupo social y que a su vez condicionan las acciones de los individuos, una idea a partir de la cual sugiere que la cultura funciona como una serie de “programas” que gobiernan la conducta.⁴⁴¹

⁴³⁶ Paul Ricoeur. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Op. cit., p. 122.

⁴³⁷ Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Santillana Ediciones Generales. México, 2002.

⁴³⁸ A pesar de que Habermas se atribuye como propias ideas que ya habían sido desarrolladas por otros autores, su concepto de acción comunicativa sintetiza hasta cierto punto algunas nociones elementales en el pensamiento de Cassirer y Weber. Al respecto señala Habermas: “Con el concepto de acción comunicativa empieza a operar un supuesto más: el de un medio lingüístico en que se reflejan como tales las relaciones del actor con el mundo” [Ibidem, p. 136]. De este modo, la teoría habermasiana carece de originalidad, ya que su concepto fundamental, el de la acción comunicativa, es un refrito de la teoría de la acción de Weber mezclada con la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer y algunas malas interpretaciones de la *Teoría crítica* de Adorno y Horkheimer.

⁴³⁹ Claude Levi-Strauss. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. España, 1995. Segunda reimpresión, p. 110.

⁴⁴⁰ Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. España, 2003. Duodécima reimpresión, pp. 70, 88.

⁴⁴¹ Dice Geertz: “La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta —costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos—, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control —planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros en computación llaman programas)— que gobiernan la conducta”. [Ibidem, p. 51].

“Cuando se le concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas”.⁴⁴²

Por ello, no es casual que Geertz conciba a la antropología como el estudio del discurso social que condiciona y delimita las acciones de los individuos al interior de un determinado grupo.⁴⁴³ Por ello, la cultura puede definirse como un conjunto de significaciones compartidos colectivamente que ordenan la experiencia sensible y crean realidad. De ahí que la noción misma de realidad sólo tiene sentido en el ámbito del lenguaje y la cultura, como bien sugieren Berger y Luckmann al explicar la manera en que la realidad se construye intersubjetivamente a partir de un “sentido común” compartido por todos los integrantes de un determinado grupo social, ya que “el lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene sentido para mí”, pues “el lenguaje marca las coordenadas de mi vida en la sociedad y llena esta vida de objetos significativos”.⁴⁴⁴ Dicho en otros términos, la realidad objetiva no es sino un consenso que se construye socialmente a través del lenguaje y la cultura. Y es por ello que el lenguaje constituye la base referencial de toda cultura al construir “enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la vida cotidiana como gigantescas presencias de otro mundo” que se manifiestan en todos los ámbitos de la vida social, tales como la religión, la filosofía, el arte y la ciencia.⁴⁴⁵

O como bien señala Gilberto Giménez, la cultura puede concebirse como “el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad”, es decir, “la organización social del sentido, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales, los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias”, definición que abarca términos como ideología, mentalidades, representaciones sociales, imaginario social, doxa, hegemonía, etcétera.⁴⁴⁶ Por lo tanto, la cultura puede definirse como “el proceso de continua producción,

⁴⁴² *Ibíd.*, p. 57.

⁴⁴³ “Nuestra doble tarea consiste en descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, «lo dicho» del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque y permanezca frente a los otros factores determinantes de la conducta humana”. [*Ibíd.*, pp. 37-38].

⁴⁴⁴ Peter L. Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Argentina, 2008, p. 37.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 57.

⁴⁴⁶ Gilberto Giménez Montiel. *Teoría y análisis de la cultura. Volumen I*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 2005, p. 67.

actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”.⁴⁴⁷

De este modo, el lenguaje constituye el marco referencial a partir del cual se estructuran las significaciones propias de cada cultura, lo cual también explica cómo es que la lengua concentra, delimita y establece tanto el núcleo como los límites de las representaciones posibles dentro de una cultura determinada.⁴⁴⁸ En otras palabras, la cultura funciona como un sistema de sentido que condiciona la acción de los individuos al interior de un grupo social, gracias a las posibilidades del lenguaje para enunciar y representar la realidad.

Es por ello que la cultura ocupa un lugar preponderante la teoría de la acción social fundada por Weber, en donde cada individuo otorga una significación a hechos concretos de la realidad a través de sus propias ideas de valor, mismas que intervienen en un proceso de construcción intersubjetiva de la realidad social plasmado en la cultura. Y si la cultura es un conjunto de discursos que establece, define y estructura un determinado sistema de valores, esto resulta de vital importancia para comprender cómo es que los modos de valoración implícitos en todo el proceso de la significación quedan finalmente plasmados en representaciones colectivas que dan fundamento a la cultura. Es decir, que toda cultura fija determinados valores a través de los valores inherentes al uso del lenguaje. Por ello, la manera en que cada sociedad establece sus propias nociones de valor está determinada por los modos particulares en que cada grupo social construye sus propias representaciones de la existencia mediante el lenguaje y la cultura. De ahí que, por definición, toda cultura establece sus propias nociones de valor como un fenómeno discursivo, como bien sugiere Weber:

“Hemos designado ‘ciencias de la cultura’ a las disciplinas que procuran conocer los fenómenos de la vida en su significación cultural. La significación de la configuración de un fenómeno cultural, y su fundamento, no pueden ser obtenidos, fundados y vueltos inteligibles a partir de un sistema de conceptos legales, por perfecto que fuere; en efecto, presuponen la relación de los fenómenos culturales con ideas de valor. El concepto de cultura es un concepto de valor. La realidad empírica es para nosotros ‘cultura’ en cuanto la relacionamos con ideas de valor; abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa relación se vuelven significativos para nosotros y solo esos”.⁴⁴⁹

Aunque Weber otorga un papel central a los valores dentro de su teoría social, reconoce que delimitar con precisión la noción de valor dentro de las ciencias sociales representa uno de los grandes pendientes para la comprensión de lo social, toda vez que las nociones de valor desarrolladas en el seno de cada

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁴⁸ Benjamin Lee Whorf. *Language, thought and reality. Op. cit.*

⁴⁴⁹ Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu Editores. Argentina, 1978, p. 65.

cultura crea un determinado modo de ser que a su vez condiciona las conductas y prácticas institucionales dentro de los grupos humanos. Un modo de ser que sólo puede ser expresado en términos simbólicos:

“Peligrosa en extremo puede volverse la omisión de formar conceptos precisos para las discusiones prácticas en materia de política económica y social. La confusión que han creado aquí, por ejemplo, el empleo del término *valor*, ese ‘hijo del dolor’ de nuestra disciplina, que puede recibir un sentido unívoco sólo por la vía típico-ideal”.⁴⁵⁰

En este sentido, coincido con Weber en que la única vía para desentrañar la confusión en torno al concepto de valor es a través de la construcción de representaciones mentales que permitan identificar las relaciones de significado implícitas en los discursos que se articulan dentro de la acción social y constituyen una determinada cultura⁴⁵¹, tal como refiere el propio Weber en su crítica a la noción materialista del valor construida por Marx y los economistas clásicos.⁴⁵²

Si la construcción ideal del valor yace de manera implícita dentro de los discursos y acciones que estructuran la cultura, es precisamente en estos discursos y prácticas culturales en los que hay que partir para deconstruir las relaciones de sentido que hacen posible la conformación social del valor. De ahí que la construcción de tipos-ideales resulte necesaria para identificar los significados culturales a partir de los cuales se puede realizar una interpretación de los fenómenos sociales que hacen posible la construcción del valor como una norma que condiciona la conducta de los individuos.

Un punto en el que parece coincidir Durkheim, quien sostiene que los juicios de realidad (que enuncian aquello que es) y los juicios de valor (que expresan una preferencia sobre las cosas) funcionan a partir de ideales, por lo cual, todo juicio parte de un modo específico de representación, “ya que no hay una manera de pensar y de juzgar las existencias y otra diferente para estimar los valores”.⁴⁵³

“El valor —se dice— se inclina esencialmente hacia alguno de los caracteres constitutivos de la cosa a la cual se atribuye dicho valor y, en tal sentido, el juicio de valor no haría sino expresar la manera cómo tal carácter influye sobre el sujeto que juzga. Si esta acción es favorable, el valor es positivo; negativo, en el caso contrario. Si la vida tiene valor para el hombre es porque el hombre es un ser vivo y porque está dentro de la naturaleza de lo viviente el vivir. Si el trigo tiene valor es porque sirve para la alimentación y sostenimiento de la vida. Si la justicia es una virtud es porque respeta las necesidades vitales, así como el homicidio es un crimen por la razón contraria. En pocas palabras: el valor de una cosa

⁴⁵⁰ *Ibídem*, pp. 96-97.

⁴⁵¹ *Ibídem*, p. 88.

⁴⁵² *Ibídem*, p. 84.

⁴⁵³ Émile Durkheim. “Juicios de valor y juicios de realidad”, en *Sociología y filosofía*. Editorial Comares. España, 2006, p. 99.

sería tan sólo la comprobación de los efectos que dicha cosa produce en virtud de sus propiedades intrínsecas”.⁴⁵⁴

Para Durkheim, los juicios de valor son ideas que remiten siempre a la experiencia humana y las sensaciones derivadas de dicha experiencia, por lo cual, desentrañar el valor de las cosas implica explicar el origen de ciertas ideas como un fenómeno propio de la vida.⁴⁵⁵ Durkheim concluye que “todo juicio pone en ejecución los ideales”, y dichos ideales “no son otra cosa que las ideas en las cuales se refleja y resume la vida social, tal cual es en los momentos culminantes de su desarrollo”.⁴⁵⁶ Lo anterior sugiere que para Durkheim, el problema del valor está íntimamente relacionado con la manera en que cada sociedad construye culturalmente su propia representación del mundo a través del lenguaje, por lo cual, el valor de las cosas está siempre determinado por una idea específica del mundo y los seres que habitan en él.

En el mismo sentido apunta la sociología de Schutz, autor que —siguiendo la teoría de la acción de Weber combinada con la fenomenología de Husserl—, sostiene que la experiencia de un individuo frente al mundo implica un proceso continuo de interpretación de la realidad, lo cual parece sugerir que todo proceso de interpretación implica, en mayor o menor medida, un proceso de valoración:

“Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados, ya sea que se los considere separados de su contexto mediante una abstracción artificial, o bien insertos en él”.⁴⁵⁷

La impresión de que toda interpretación del mundo contribuye a jerarquizar el mundo, se refuerza en la propuesta metodológica de Schutz a la hora de entender la manera en que los *motivos-para* y *motivos-porque* intervienen en el proceso de construcción de sentido social dentro de los parámetros del sentido común y la comunicación intersubjetiva que se desarrolla en todo grupo humano. Así, la propuesta de Schutz permite establecer criterios mínimos de

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p. 85.

⁴⁵⁵ “Si es verdad que el valor de las cosas no puede ser y no ha sido jamás estimado sino en relación con ciertos conceptos ideales, requieren éstos una explicación. Para comprender cómo son posibles los juicios de valor, no es suficiente postular un cierto número de ideales. Es menester, por el contrario, explicarlos, hacer ver de dónde ellos provienen, cómo se llegan a la experiencia, sobrepasándola, y en qué consiste su objetividad”. [*Ibíd.*, p. 94].

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, p. 96. [Sobre este punto, agrega Durkheim: “Es así, justamente, como se han constituido en todas las épocas —en momentos de efervescencia de esta naturaleza— los grandes ideales sobre los que se han asentado las diversas civilizaciones”].

⁴⁵⁷ Alfred Schutz. *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores. Argentina, 1974, p. 36-37.

fiabilidad y validez del conocimiento social, a través de una serie de construcciones ideales que sirvan como base de la explicación racional que todo científico social debe realizar en torno a un determinado fenómeno.

De esta forma, la acción racional, en el plano del sentido común, es siempre acción dentro de un marco de tipificaciones que permita identificar los motivos, medios y fines que habrán de dar sentido a la sociedad como el resultado de una serie de interacciones comunicacionales entre los sujetos de un determinado grupo. A partir de esto, es posible establecer una relación causal entre los conceptos de acción y valor, ya que los postulados de Schutz sugieren que toda acción social comunica y valora, lo cual contribuye a establecer sentido dentro de un orden social que conlleva forzosamente una jerarquización del mundo. Y es precisamente en este proceso de jerarquización que la noción de valor adquiere una importancia para comprender la esencia misma del valor como un fenómeno social. Al respecto explica Schutz al reflexionar sobre los motivos de la acción social:

"Los motivos no son nunca elementos aislados, sino que se agrupan en grandes sistemas coherentes de orden jerárquico".⁴⁵⁸

El planteamiento de Schutz nos remite nuevamente al valor como un problema de lenguaje, pues tal como advertía Saussure, "la lengua es un sistema de puros valores que nada determina fuera del estado momentáneo de sus términos"⁴⁵⁹.

De este modo, la sociología de la cultura plantea que la acción social es el resultado de ideas específicas que se construyen culturalmente y se manifiestan en la lengua que cada grupo utiliza para construir representaciones de existencia en los confines de un mundo concreto. Y si la cultura y la lengua están siempre atravesadas por nociones de valor que expresan relaciones de preferencia en función de la vida, esto quiere decir que la existencia misma del ser humano implica siempre ideas de valor que se manifiestan de modos diversos dentro de cada cultura. Si la cultura, al igual que ocurre con el lenguaje, expresa un determinado modo de sentir la realidad, esto significa que desentrañar las nociones de valor al interior de cada cultura y cada momento histórico constituye la base para entender las estructuras de sentido elementales a partir de las cuales opera cualquier grupo social. La realidad es una ficción compartida. Lo real no consiste en algo comprobable objetivamente, sino en un modo compartido de sentir y entender el entorno y la propia existencia. Todo presupuesto de realidad se basa siempre en una creencia. Y cada quien cree en aquellas cosas que le ayudan a sentirse bien para tratar de reconciliarse con ese entorno caótico y contradictorio en el que nos tocó vivir. La realidad se articula entonces a partir del símbolo que vive en la cultura. Es por ello que Amador Bech sostiene que la comunicación mediada por el símbolo es una condición ontológica del ser humano, ya que "no podemos existir sino a condición de interpretar nuestras experiencias de vida y comunicarnos con nuestros semejantes", lo cual genera que "la realidad en la que vive el ser humano es una realidad creada por las formas simbólicas: el discurso crea el mundo al

⁴⁵⁸ Alfred Schutz. *Estudios sobre la teoría social*. Amorrortu Editores. Argentina, 1974, p. 28.

⁴⁵⁹ Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística general*. Editorial Losada. Argentina. 1945, p. 148.

enunciarlo. Nuestra construcción de la realidad se basa en una compleja articulación de formas simbólicas de las que depende nuestra capacidad de comprender y expresar nuestras experiencias”.⁴⁶⁰

El simbolismo a partir del cual se sostiene la cultura impregna todos los relatos y discursos posibles dentro de una determinada noción de realidad. Es por ello que las nociones de cultura y realidad no pueden entenderse de manera aislada, toda vez que la cultura define los límites de la realidad al mismo tiempo que la realidad sólo adquiere sentido como un todo ordenado en el ámbito de la cultura.

Y en este sentido, las nociones de cultura y realidad están siempre impregnadas por ideas de valor, tal como ocurre con el saber histórico y científico propio de cada cultura y cada época. Una idea que Rickert sintetiza con gran claridad al señalar que en nuestro tiempo “la unidad y objetividad de las ciencias culturales están condicionadas por la unidad y objetividad de nuestro concepto de *cultura* y ésta, a su vez, por la unidad y objetividad de los valores que valoremos”.⁴⁶¹ Una opinión similar a la que sostiene Ricoeur cuando considera que el momento de la interpretación en toda reconstrucción del relato histórico “es aquel en que el historiador aprecia, es decir, atribuye sentido y valor”.⁴⁶² De este modo, ambos autores consideran que la interpretación de la historia implica tomar en cuenta las nociones de valor de cada sociedad en una época específica, por lo cual, adentrarse en el relato histórico requiere reconstruir las nociones de valor de cada grupo social en una época determinada. Si la cultura es el resultado de un modo específico de valoración, esto implica que identificar aquellas cosas a las cuales cada cultura asigna valor permitirá construir una aproximación a la compleja red de significados y valores que dan sentido a las acciones individuales al interior de cada grupo humano. Algo que resulta esencial para reconstruir el sentido en todo relato histórico, pues como bien apunta Adolfo Gilly, “en cada tiempo, la valoración de los humanos va cambiando”.⁴⁶³ Lo mismo ocurre no solo en la historia sino dentro de la antropología, ciencia que trata de desentrañar los símbolos que articulan una determinada cosmovisión que define al ser humano como un ser cultural, tal como sostiene Geertz al considerar que “el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no un ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”, toda vez que el ser humano “es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”, y cuya urdimbre es precisamente la cultura.⁴⁶⁴

En un sentido similar, Hofstede considera que los valores son esenciales para el funcionamiento de aquellos “programas mentales” que definen a la cultura. Hofstede considera que los valores son sentimientos que operan a un nivel

⁴⁶⁰ Julio Amador Bech. *Op. cit.*, pp. 17, 21.

⁴⁶¹ Citado en León Dujovne. *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Editorial Paidós. Argentina, 1959, pp. 201-202.

⁴⁶² Paul Ricoeur. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. *Op. cit.*, p. 204.

⁴⁶³ Adolfo Gilly. *Seminario de Investigación y escritura de la historia*. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. México, 11 de marzo de 2015.

⁴⁶⁴ Clifford Geertz. *Op. cit.*, p. 20.

inconsciente entre lo deseado y lo deseable, mismos que definen la noción misma de racionalidad, al estar ordenados jerárquicamente. Además, señala que cada valor cuenta con una intensidad y una dirección, situación que incide de manera directa en el comportamiento de los grupos sociales, debido a que los valores son expresados y pueden ser medidos a través de las palabras, idea con la cual sugiere que todo el lenguaje posee una carga valorativa que se manifiesta en las prácticas de toda cultura y toda forma de organización de un determinado grupo social.⁴⁶⁵

De este modo, la noción de valor entendida como una figura simbólica construida desde el lenguaje sólo tiene sentido cuando se manifiesta en el terreno vivo de la cultura, es decir, cuando existen seres humanos que valoran determinados hechos que acontecen a su alrededor y expresan emociones de agrado o desagrado, construyendo así las nociones del bien y el mal sobre las que opera todo relato mítico que da cuenta del origen de la existencia al mismo tiempo que crea su propio sistema de jerarquía moral que condiciona y delimita la acción social. En este sentido, sostengo que toda noción de valor tiene una dimensión social, debido a que el valor entendido como expresión simbólica de la preferencia sólo puede funcionar en un contexto cultural específico, por lo cual, existe siempre una dosis de socialización y cultura en todo proceso de valoración, más allá de la subjetividad emotiva que se manifiesta en toda experiencia sensible.

En función de lo anterior, podemos definir a la cultura como un sistema simbólico capaz de articular la realidad como un todo ordenado que se vive: un saber acumulado que sintetiza e interpreta la experiencia humana que se transmite a través de la tradición. La cultura es una condición esencial para la constitución de realidad, y por lo mismo, el carácter totalizador de todo discurso de realidad debe recurrir a la poesía del lenguaje para construir sentido mediante un sistema racional de relaciones significativas.

3.2 La poética de la verdad

La imaginación llena siempre el vacío de la razón. Es por ello que la poética del lenguaje permite darle cohesión a todo sistema de ideas, debido a que la poesía, a diferencia del pensamiento lógico que da sustento a la racionalidad, no necesita ser demostrado en términos racionales. Esta condición de la poesía como algo indemostrable en términos formales es lo que permite darle consistencia a todo sistema estructurado de ideas, incapaz de demostrarse a sí mismo dentro de sus propios términos ante la falta de un referente unívoco en cuanto a la interpretación de toda experiencia de vida. Lo poético no necesita ser validado en términos racionales, toda vez que la realidad poética emerge de forma inexplicable a partir de la experiencia sensible como algo que se descubre y manifiesta en el símbolo y la palabra, y por lo tanto, esta condición totalizadora

⁴⁶⁵ Geert Hofstede. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Sage Publications. Estados Unidos, 2001. Segunda edición, pp. 4-9.

del lenguaje poético permite resolver la paradoja de sentido que plantea todo discurso, que no es sino un sistema de relaciones lógicas. Basta con que la expresión poética logre impresionarnos para que surta efecto. Es por ello que la poética del lenguaje suele construirse como axioma de todo discurso sobre el cual se sostienen todas las relaciones de sentido posibles dentro de un sistema racional, como ocurre con la cultura. Por ello autores como Octavio Paz sostienen que existen pueblos sin prosa, pero no existen pueblos sin poesía.⁴⁶⁶ Del mismo modo en que las emociones gobiernan a la razón —o mejor dicho, las emociones son la base estructural que permiten la existencia de la razón— la poesía entendida como una expresión simbólica de las emociones humanas gobierna el lenguaje racional por la sencilla razón de que todo lenguaje es siempre un conjunto estructurado de metáforas que buscan significar la experiencia sensible. Es decir, que la lengua es ante todo una relación ordenada de metáforas.

Todo sistema racional es por definición finito e incompleto, pues el carácter siempre referencial y finito del lenguaje abre la puerta a un misterio profundo, incapaz de ser aprehendido por las palabras en un sentido unívoco, un sentido lógico-instrumental capaz de abarcar la totalidad de la existencia. Es por ello que el sentido totalizador de la poesía llena siempre los huecos de sentido en todo sistema racional, toda vez que la poesía no busca demostrar nada en forma definitiva, sino que, por el contrario, la poesía sugiere una verdad inabarcable que no se puede demostrar, sino solo vivir a través de la experiencia emocional que buscará ser expresada e interpretada por medio de otros símbolos. El lenguaje poético permite convivir con el misterio de la existencia frente a la angustia de no poder demostrar nada en términos racionales. El lenguaje poético alivia la angustia de la incertidumbre que yace en toda racionalidad. Y este alivio es lo que permite al hombre vivir inmerso en una realidad simbólica que resultaría incomprensible, incompleta y vacía de sentido en forma puramente racionalista. Esto se debe principalmente a que el lenguaje racional se construye a partir de intuiciones que no tienen forma de ser demostradas en términos empíricos, incluso en terrenos como la matemática, tal como sugiere el anti-realismo lógico defendido por Michael Dummett, quien sostiene que “el significado de un enunciado está dado por el tipo de justificación que se le pueda dar”. Una noción contraria al “verificacionismo” de corte positivista que busca valores de verdad en los enunciados, idea sobre la cual se basa buena parte de la lógica moderna y la filosofía analítica.⁴⁶⁷ De este modo, la idea de que el edificio lógico del lenguaje está cimentado en meras intuiciones, busca resolver el problema de la significación semántica al concebir todo enunciado como algo que no se puede sustraer de la serie de relaciones simbólicas que estructuran la lengua, la cultura y la realidad. Es decir, que toda afirmación sobre el mundo se produce dentro de un contexto cultural específico que debe ser tomado en

⁴⁶⁶ Una visión compartida por el poeta Ernesto Cardenal, cuando dice que “en realidad el verso es el primer lenguaje de la humanidad”, razón por la cual considera el verso como “la forma más natural del lenguaje”. [Ernesto Cardenal. *Antología de poesía primitiva*. Alianza Editorial. España, 1979, p. 9].

⁴⁶⁷ Fabrica Pataut. “Una perspectiva anti-realista sobre: lenguaje, pensamiento, lógica e historia de la filosofía analítica (entrevista con Michael Dummett)”, en *Tópicos*, num. 8-9. Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe. Argentina, 2011, p. 147.

cuenta a la hora de conferir sentido a toda proposición. Un tema que también fue abordado por Gadamer desde una perspectiva más filosófica, al sostener que toda proposición resulta incompleta y requiere ser interpretada para ser comprendida de manera más amplia.⁴⁶⁸ Al respecto apunta Gadamer:

“En la lógica tradicional la razón es la facultad de deducir, es decir, la capacidad de adquirir conocimientos a partir de conceptos puros sin el auxilio de experiencia nueva. El rasgo esencial común que se perfila en todas estas definiciones conceptuales de «razón» es que hay razón allí donde el pensamiento cabe en sí mismo, en el uso matemático y lógico y también en la agrupación de lo diverso bajo la unidad de un principio (...) La imposibilidad de cumplir esta exigencia, la de reconocer todo lo real como racional, significa el fin de la metafísica occidental y conduce a una devaluación de la razón misma”.⁴⁶⁹

En este sentido, Ricoeur sostiene que la condición metafórica que sostiene la poética del lenguaje es aquella unidad que permite darle cohesión y sentido al discurso, debido a que la metáfora “es más la resolución de un enigma que una simple asociación basada en la semejanza”,⁴⁷⁰ por lo cual, los valores léxicos de las palabras en una expresión metafórica sólo adquieren sentido mediante la interpretación. Por lo tanto, dice Ricoeur, la metáfora “no es un adorno del discurso”, pues implica una nueva construcción de la realidad al convertir un valor emotivo en nueva información: “en síntesis, una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad”.⁴⁷¹ A lo cual, yo agregaría que por esa misma razón, la poesía tiene la facultad de hacer posible lo imposible. Un elemento esencial para comprender el poder del arte y la poesía como fuerzas transgresoras de lo cotidiano, capaces de reconfigurar la realidad a partir del lenguaje y la expresión simbólica. Una afirmación que coincide con Lakoff y Johnson, quienes sostienen que la metáfora juega un papel central en la construcción de los conceptos que estructuran el pensamiento y nuestra noción de vida cotidiana:

“La metáfora impregna vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica. Los conceptos que rigen nuestro pensamiento no son solamente asunto del intelecto. Rigen

⁴⁶⁸ Al tratar los presupuestos del pensamiento griego en la ciencia moderna y la visión de la razón absoluta enunciada por Hegel, señala Gadamer: “La investigación fenomenológica guiada en Alemania, dentro de nuestra generación por Husserl y Heidegger, ha intentado abordarlos preguntando cuáles son las condiciones de la verdad enunciando que van más allá de lo lógico. Yo creo que la respuesta puede ser, en principio: no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero (...) No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado” [Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. España, 1998, p. 58].

⁴⁶⁹ Hans-Georg Gadamer. *Mito y razón*. Ediciones Paidós. España, 1997, p. 19.

⁴⁷⁰ Paul Ricoeur. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI Editores. México, 2011. Sexta reimpresión, p. 65.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 66.

también nuestro funcionamiento cotidiano, hasta los detalles más mundanos. Nuestros conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otras personas”.⁴⁷²

En un sentido similar, Ezra Pound considera que la poesía es una energía, una expresión que da movimiento a las palabras, y por lo tanto, la poesía sería una especie de emotividad que fluye y da vida a la lengua, ya que “la gran literatura es idioma cargado de significado hasta el máximo de sus posibilidades”.⁴⁷³ La poesía sería entonces, una manera de vivificar el lenguaje. Y en este sentido, la condición metafórica del lenguaje representa esta génesis cargadora de significado en las palabras a partir de múltiples posibilidades de asociación simbólica que a su vez crean nuevos significados con los cuales enunciamos el mundo y que sólo tienen sentido en el terreno del imaginario y la representación.⁴⁷⁴ Algunos ejemplos de esto pueden ser el juego de relaciones metafóricas implícito en el significado de los ideogramas chinos,⁴⁷⁵ o la manera en que la metáfora se utiliza para designar cosas nuevas dentro de una lengua, tal como ocurre con la palabra alemana *erdapfel* utilizada para nombrar a las papas, la cual está conformada por las palabras *erde*, (tierra) y *apfel* (manzana), lo cual hace que en la concepción del idioma alemán las papas no sean sino “manzanas de tierra”. Un curioso ejemplo de cómo la metáfora crea nuevas formas de significado a partir de la asociación de dos o más elementos simbólicos aparentemente aislados, algo que además sirve para ejemplificar cómo es que la metáfora permite nombrar y decir cosas a partir de relaciones simbólicas que reconfiguran los significados articuladores de todo sistema de sentido. De este modo, la metáfora llena el vacío de sentido que se produce debido a la “semiosis ilimitada” de las palabras, lo cual implica que toda construcción de significado tenga que referir a otros significados de manera infinita para poder explicarse en términos racionales. Y esto se debe a que la racionalidad como sistema de relaciones lógicas, es siempre referencial, lo cual hace necesario contar con una base axiológica a partir de la cual construir todo edificio lógico-conceptual. Un problema que se resuelve en la poética del

⁴⁷² George Lakoff y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra. España, 1995, p. 39.

⁴⁷³ Ezra Pound. *El arte de la poesía*.

⁴⁷⁴ Dice Pound: “Todavía cargamos las palabras de significado sobre todo de tres maneras diferentes, llamadas *fanopoeia*, *melopoeia* y *logopoeia*. Se emplea una palabra para proyectar una imagen visual en la imaginación del lector, o bien la saturamos con un sonido, o bien se emplean grupos de palabras con esta finalidad. En tercer lugar, se asume un riesgo mucho más alto al utilizar la palabra en una relación especial con el «uso», esto es, con el tipo de contexto en el que el lector espera encontrarla, o bien en un contexto en el que no está acostumbrado a verla”. Más adelante completa la idea al explicar que: “El lenguaje es un medio de comunicación. Para cargar el lenguaje de significado hasta el grado máximo disponemos de tres medios principales que ya hemos enumerado: 1) proyectar el objeto (fijo o en movimiento) sobre la imaginación visual; 2) inducir un correlato emocional por medio del sonido y del ritmo de lo dicho; 3) inducir ambos efectos mediante la estimulación de asociaciones (intelectuales o emocionales) que hayan permanecido en la conciencia del receptor relacionadas con las palabras reales o con los grupos de palabras empleados”. [Ezra Pound. *El ABC de la lectura*. Ediciones y Talleres de Escritura Creativa Fuentetaja. España, 2000, pp. 44-45, 69].

⁴⁷⁵ Ernst Fenollosa y Ezra Pound. *El carácter de la escritura china como medio poético*. Visor. España, 1977.

lenguaje, que no necesita demostrar nada, sino simplemente evidenciar, sugerir o descubrir un nuevo modo de relacionar las cosas que pueblan la existencia, valiéndose de la metáfora. El poeta crea significado a partir de establecer un nuevo modo de relación entre las cosas, lo cual produce un nuevo sentido de realidad que amplifica las posibilidades de existencia del ser en el mundo a partir de la experiencia sensible. De ahí el estrecho vínculo del lenguaje poético y la experiencia sensorial. Una afirmación que coincide con investigaciones en el campo de la neurolingüística, ya que existe evidencia de que el lenguaje metafórico activa zonas del lóbulo parietal del cerebro asociadas con el tacto y las emociones, lo cual parece demostrar en términos fisiológicos el vínculo existente entre los sentidos, las emociones y el lenguaje metafórico.⁴⁷⁶ Es decir, que el lenguaje expresa diversos modos de *sentir la realidad* a partir del pensamiento simbólico emanado de la experiencia sensible propia de los seres vivos. Un hecho que al mismo tiempo reafirma la condición referencial del lenguaje, mismo que no podría ser inteligible sin la existencia previa de un ser autorreferencial capaz de interpretar todo mensaje lingüístico que alude siempre de manera indirecta a aquello que no ha sido enunciado, es decir, a aquel conjunto de experiencias sensibles albergadas en la memoria que conforman el conjunto referencial a partir del cual podemos interpretar nuestro entorno. Una idea clave para entender todo mensaje como aquello que se enuncia de manera explícita y aquello que sugiere de manera implícita. Por lo tanto, todo mensaje expresa un fragmento de realidad que debe ser completado en la interpretación, a partir de la realidad simbólica albergada en la experiencia y la memoria, lo cual hace del lenguaje un continuo ejercicio de interpretaciones.

En todo texto y en todo discurso hay siempre un vacío que no se puede significar explícitamente, hay un sentido que se crea a partir de lo no dicho. Y en ese ámbito de lo desconocido, el lenguaje de la poesía despliega su poder creador abriendo dimensiones de realidad a partir de una experiencia única, incapaz de reproducirse a través de un método racional que excluye la experiencia vital del instante y la deduce de manera *a priori* mediante un conjunto de relaciones lógicas derivadas de experiencias previas. La poesía del lenguaje expresa una realidad presente en la memoria profunda de todo ser vivo, una memoria inconsciente que alberga la experiencia sensible y las emociones plasmadas en símbolos que se despliegan al interior de la psique a través de imágenes y representaciones sensoriales, de un modo similar a la manera en que se articulan los sueños a partir de imágenes cargadas de emoción. La poética del lenguaje recrea las imágenes esenciales de la experiencia sensible y les confiere un significado a través del símbolo. De ahí que Emerson considere que todo lenguaje “es poesía fósil”.⁴⁷⁷ El símbolo constituye la unidad de la metáfora, al sustituir simples impulsos eléctricos —propios de la bioquímica de todo ser vivo— en relaciones de significado, y de este modo, la metáfora convierte impulsos físicos en símbolos que requieren ser interpretados en el terreno de la memoria y la

⁴⁷⁶ S. Lacey, R. Stilla and K. Sathian. “*Metaphorically Feeling: Comprehending Textural Metaphors Activates Somatosensory Cortex*”, en *Brain & Lang*, 2012.

⁴⁷⁷ “*All speech is fossil poetry*”. Citado en Jorge Luis Borges. *La metáfora*. Conferencia dictada en la Asociación Psicoanalítica Argentina en 1978. *Revista de Psicoanálisis* vol. 63, num. 3, 2006, pp. 539-548.

experiencia de vida para tener sentido. Y es en este ámbito de relaciones sensoriales que la poesía juega un papel determinante como articulador de realidad, toda vez que el carácter metafórico del lenguaje expresa diversas posibilidades de sentir la realidad, como si la poesía permitiera comunicar intuiciones, como si la poesía (y el arte en general) le hablara al oído al inconsciente que redescubre nuevas formas de conectar los significados que modifican esa relación de cosas que sostiene toda realidad articulada mediante el pensamiento simbólico y el lenguaje. La realidad nace al tratar de enunciar lo inefable de la existencia. Y esto es precisamente lo que hace la poesía: crear realidad a partir de la creación de nuevas relaciones de lenguaje. Algo que permite interpretar experiencias nuevas como metáforas de experiencias albergadas en la memoria, ya que toda representación implica siempre un modo de interpretación que se construye a partir de establecer vínculos simbólicos dentro del pensamiento, que a través del lenguaje ilumina los oscuros resquicios de lo inefable de la existencia.

De ahí que el poeta Jorge Manrique esté en lo cierto cuando afirma que “la poesía es ante todo, un gran caer en cuenta”. Una idea que retoma José Ángel Valente para explicar que “todo momento creador es en principio un sondeo de lo oscuro”, ya que “todo poema es un conocimiento haciéndose”.⁴⁷⁸ Es decir, una manifestación de los hechos que acontecen en el mundo que son percibidos sensorialmente y luego son convertidos a lenguaje para poder existir.

La poética del lenguaje permite entonces, percibir el mundo de otra forma, al revelar aquello que había permanecido oculto en el terreno del inconsciente, allí donde residen también las emociones primigenias con las cuales interpretamos nuestra existencia y nos relacionamos con el mundo. Una idea que coincide con la noción de arquetipo enunciada por Jung. Es por ello que la poesía como expresión metafórica de la realidad sensible manifestada en el lenguaje representa la génesis simbólica donde la experiencia sensible y la palabra se funden: una recreación de la existencia sensible de los seres vivos a partir de relaciones simbólicas. Sobre este punto, Padilla sugiere que todo poema, como manifestación concreta la poesía, permite replantear los esquemas perceptivos con los que interpretamos la existencia:

“El poema intenta rasgar el tejido de la realidad, reintroducir en el poema lo que está fuera, lo no-simbolizado; y en este gesto nos muestra las condiciones de existencia del lenguaje. Es por ese esfuerzo, por esas manipulaciones, que el esquema perceptivo cambia, hace falta abandonar los esquemas perceptivos del realismo para ponerse en la situación del poema”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ "Por existir sólo a través de su expresión y residir sustancialmente en ella, el conocimiento poético conlleva, ya no una posibilidad, sino el hecho de su comunicación. El poeta no escribe en principio para nadie y escribe de hecho para una inmensa mayoría, de la cual es el primero en formar parte. Porque a quien en primer lugar tal conocimiento se comunica al poeta en el acto mismo de la creación", agrega Valente. [José Ángel Valente. "Conocimiento y comunicación", en *Las palabras de la tribu*. Siglo XXI Editores. España, 1971, pp. 6-10].

⁴⁷⁹ José Ignacio Padilla. "Lugares y tiempos de Vallejo", en *César Vallejo. La poesía como vivencia de nuestro tiempo*. Supernova. España, 2015, p. 31.

En este sentido, “la poesía revela este mundo y crea otro”, a decir de Octavio Paz, quien considera que “todas las actividades verbales, para no abandonar el campo del lenguaje, son susceptibles de cambiar de signo y transformarse en poema: desde la interjección hasta el discurso lógico”. Algo que, para el poeta mexicano, explica la tensión entre la pluralidad de significados del lenguaje poético y el discurso que aspira a construirse como sentido unívoco dentro de la prosa.⁴⁸⁰

Esta condición de la poesía como articuladora de realidad está presente en toda expresión artística, ya que el arte, entendido como expresión simbólica de la sensibilidad humana, plantea nuevas conexiones de sentido gracias a la experiencia estética que permite aliviar ciertas tensiones propias de la vida. De ahí el carácter espiritual y catártico que encierra toda experiencia artística, tal como sugiere Ponge cuando dice que el arte implica ante todo una forma de reconciliarse con el mundo.⁴⁸¹ Una idea similar a la que defiende Paz cuando afirma que “el arte poético es la ciencia de la iluminación”.⁴⁸² O en palabras de Bachelard: “la verdadera poesía es una función del despertar”.⁴⁸³ O Gustavo Cerati cuando dice que “la poesía es la única verdad”.⁴⁸⁴

El discurso racional intenta acabar con la contradicción del hombre a través de argumentos que permitan estructurar el mundo como una relación lógica de significados acotados. La poesía, en cambio, hace explícita la paradoja de la existencia a partir de relaciones simbólicas abiertas y aparentemente contradictorias. Es por ello que todo discurso requiere elementos poéticos para lograr consistencia argumentativa, toda vez que el pensamiento tiene siempre una carga emotiva y paradójica, imposible de expresar en términos puramente racionales. A diferencia de la verdad unívoca que pretende construir la retórica como un sistema de relaciones lógicas, la poesía acepta que una verdad puede tener una contraparte también verdadera, lo cual permite abrir las múltiples y contradictorias dimensiones de lo humano, reconfigurando así las posibilidades de existencia que sostienen toda noción de realidad. La poesía crea un modo de percibir las cosas que constituyen las bases de la realidad. Si el lenguaje es siempre evocación de algo, evocación de la ausencia de las cosas que vuelven a hacerse presentes a partir de la representación y la palabra, el lenguaje será entonces, en esencia, reminiscencias de las pulsiones que dan cuenta de la

⁴⁸⁰ “La forma más alta de la prosa es el discurso. En el discurso las palabras aspiran a constituirse en significado unívoco. Este trabajo implica reflexión y análisis. Al mismo tiempo, entraña un ideal inalcanzable, porque la palabra se niega a ser mero concepto, significado sin más. Cada palabra —aparte de sus propiedades físicas— encierra una pluralidad de sentidos. Así, la actividad del prosista se ejerce contra la naturaleza misma de la palabra”. [Octavio Paz. *El arco y la lira*. Fondo de Cultura Económica. México, 2011, Decimotava reimposición, pp. 13, 15, 21].

⁴⁸¹ “Por su tendencia a dominar el mundo, (el hombre) corre el riesgo de enajenarse con éste; el hombre debe a cada instante, a través de las obras artísticas, lograr su reconciliación con el mundo”. [Francis Ponge “El murmullo. Condición y destino del artista”, en *El silencio de las cosas*. Colección Poesía y Poética. Universidad Iberoamericana-Ediciones Gallimard. México, 2000, p. 54].

⁴⁸² [Octavio Paz. “El camino de la pasión”, en Ramón López Velarde. *Suave patria y otros poemas*. Fondo de Cultura Económica. México, 2003].

⁴⁸³ Gastón Bachelard. *El agua y los sueños*. Fondo de Cultura Económica. México, 1978, p. 32.

⁴⁸⁴ Gustavo Cerati. “Deja vu”, en el álbum *Fuerza natural*. Argentina, 2009.

experiencia sensible de los seres vivos albergada en la memoria y que se revive a través de la representación y la acción. Todo lenguaje es una resonancia de lo que hemos vivido, de lo que hemos percibido, que hemos sentido, que hemos pensado, todo lo cual se expresa siempre en metáforas, la base estructural de la poética inherente en todo discurso. De ahí que, como bien sostiene Bachelard, es imposible comprender el funcionamiento de la imaginación, el sueño y la poesía, sin tomar en cuenta el fundamento orgánico y material que sostiene a la vida y la noción de bienestar que de ella se desprende.⁴⁸⁵

La metáfora como forma lingüística de la analogía es equivalente a lo no-lógico, tal como sugiere la raíz etimológica de la palabra.⁴⁸⁶ La analogía es una forma de pensamiento diferente de la lógica y basada en la intuición. Mientras la analogía carece en sí misma de un hilo conductor para establecer vínculos entre las cosas, la lógica depende de una coherencia sistemática y racional para poder operar. La analogía, base del pensamiento simbólico que sustituye una cosa por otra de manera arbitraria, no depende de una estructura rígida y lineal, ya que el sentido de la analogía puede darse de manera aleatoria, combinando y reconfigurando cosas aparentemente aisladas entre sí. Y gracias a esta operación, la poesía es capaz de realizar conexiones abiertas que sostienen y amplían los límites de toda noción de realidad a través de la potencia metafórica de las palabras y su poder para expresar otras formas posibles de las cosas. Puesto en otros términos, la lógica no es sino un ordenamiento estructurado y lineal de analogías, lo cual sugiere que la racionalidad no puede operar sin un conjunto de analogías previamente dado, del mismo modo que el discurso no puede operar sin un fundamento poético de la significación de las palabras a través de la metáfora que sugiere un vínculo imaginario entre las palabras y las cosas. La poesía no se limita solo decir algo sobre el mundo, como ocurre con el discurso racional, ya que también sugiere y abre posibilidades de sentido aún cuando sea incapaz de demostrar que las cosas son de un cierto modo, lo cual sólo tiene sentido en el terreno de lo poético al expandir los límites de la significación. La lógica tiende a cerrar posibilidades de interpretación en aras de la precisión conceptual, mientras la poesía abre posibilidades de existencia a partir de descubrir relaciones ocultas entre las cosas. Y es precisamente este proceso de exploración y búsqueda de nuevas significaciones semánticas en el terreno de lo poético, que el lenguaje puede expandir sus propios límites referenciales a la hora de articular un discurso, por lo cual, la poesía del lenguaje es capaz de producir realidad. Y esto se debe a que el descubrimiento de un nuevo vínculo entre las cosas, expresado en la metáfora, abre posibilidades de sentido capaces de

⁴⁸⁵ “Los primeros intereses psíquicos que dejan huellas imborrables en nuestros sueños son intereses orgánicos. La primera convicción calurosa es un bienestar corporal. Las primeras imágenes materiales nacen de la carne y los órganos. (...) La libido aparecería entonces como solidaria de todos los deseos, de todas las necesidades. Sería considerada una dinámica del apetito y encontraría su sosiego en todas las impresiones del bienestar”. [Gastón Bachelard. *El agua y los sueños*. Fondo de Cultura Económica. México, 1978, p. 19].

⁴⁸⁶ “Según el Diccionario de la Real Academia Española viene del latín analogía y éste del griego ἀναλογία, que significa «proporción, semejanza». La palabra griega ἀναλογία se refiere a elementos similares encontrados en cosas diferentes. Está compuesta por el prefijo griego ἀνα (ana=sobre, contra), la raíz λόγος (logos=palabra, razón) y por el sufijo -ία (ia=cualidad). Es decir: «una razón que está por sobre (designa la semejanza que está por sobre uno y otro concepto análogo)». [Fuente: <http://etimologias.dechile.net/?analogi.a>].

reconfigurar las conexiones racionales que articulan todo sistema de relaciones lógicas que sustentan una determinada noción de realidad. Es por ello que autores como Borges o Bachelard, sostienen que existen metáforas esenciales o arquetípicas que suelen repetirse a lo largo del tiempo y que están presentes en todas las culturas, metáforas que remiten a una materialidad o un modo de percibir el entorno común a todos los seres humanos.⁴⁸⁷

Siguiendo esta idea, Bachelard señala que la poesía como producto de la imaginación, la ensoñación y las ideas, revela un estado interior del ser al proyectar el universo simbólico en el que anhela vivir, por lo cual, “se diría que la imagen poética, en su novedad, abre un futuro del lenguaje”, toda vez que “la ensoñación nos ayuda a habitar el mundo, la felicidad del mundo”.⁴⁸⁸ Un ejemplo de cómo la poética del lenguaje permite aliviar cierto tipo de malestar al mismo tiempo que equilibra las fuerzas vitales del ser humano, al conferirle un sentido a la existencia, ya que la poética del lenguaje persigue en última instancia satisfacer una necesidad elemental del ser en busca su propio bienestar:

“Las ensoñaciones cósmicas nos apartan de las ensoñaciones de proyectos. Nos sitúan en un mundo y no en una sociedad. Una especie de tranquilidad, es un atributo de la ensoñación cósmica. Nos ayuda a escapar del tiempo. Es un estado. Vayamos a su esencia: es un estado del alma (...) Intentaremos probar que la ensoñación nos da el mundo de un alma, que una imagen poética da testimonio de un alma que descubre su mundo, el mundo en el que quisiera vivir, donde merece vivir”.⁴⁸⁹

Bachelard defiende la idea de la ensoñación como el momento en que se expresa la imaginación mediante el lenguaje poético y permite al ser una toma de conciencia capaz de armonizar las pulsiones del alma, ya que la poesía como expresión simbólica del impulso de la energía vital que sostiene la existencia, abre nuevas posibilidades de realidad gracias al instinto creador de la imaginación.

De este modo, la poética del lenguaje es una expresión de valores, es decir, una manifestación simbólica de las interpretaciones del ser y la experiencia sensible, una urdimbre de simpatías y antipatías, de gozo y angustia, de placer y dolor. De

⁴⁸⁷ En este sentido, Borges pone como ejemplo de metáfora esencial la del río como algo que fluye, una metáfora que no caduca a pesar del tiempo. [Jorge Luis Borges. *La metáfora*, *Op. cit.*]. Bachelard, en cambio, ve en los cuatro elementos —fuego, agua, tierra y aire— la base material de todas las ensoñaciones poéticas posibles: “Cada uno de ellos es ya, profunda, materialmente, un sistema de *fidelidad poética*. Al cantarlos creemos ser fieles a una imagen favorita, y en realidad somos fieles a un sentimiento humano primitivo, a una realidad orgánica primera, a un temperamento onírico fundamental”. [Gastón Bachelard. *El agua y los sueños*. *Op. cit.*, p. 13]. Y en este sentido, me parece que Bachelard concibe a los cuatro elementos como base de la ensoñación poética, debido a que cada elemento representa un determinado modo de experiencia sensorial: el fuego quema y calienta; el agua refresca y moja; el aire hace posible la respiración y la falta del mismo produce asfixia; la tierra puede ser dura y suave. Es decir, que cada elemento encierra dentro de sí una sensibilidad característica que no puede ser simbolizada en términos unívocos y por lo tanto, lleva a múltiples significados posibles.

⁴⁸⁸ Gastón Bachelard. *La poética de la ensoñación*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986, pp. 13, 43.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, pp. 30-32.

ahí que la poesía como forma de expresión esencial del lenguaje busque generar emociones a través de palabras, sonoridad, ritmo y tono, elementos que configuran el universo de lo poético como expresión íntima de la realidad sensible, cuyo sentido último se articula gracias a las múltiples posibilidades de significación del símbolo. La poesía sugiere un modo de sentir la realidad a través del lenguaje, lo cual implica siempre ciertas relaciones de preferencia, plasmada en valores.

Es por ello que el valor de las cosas está siempre basado en una afirmación indemostrable que alude a las muchas relaciones de significado que estructuran la realidad. Un ejemplo sobre este aspecto, lo encontramos en Pound cuando señala que las valoraciones implícitas en el discurso hacen que el valor de un cheque en el banco se dé en función de quién emite el cheque y cuánto dinero tiene dicho emisor en su cuenta, lo cual no es sino un juego de relaciones de significado que serían inteligibles sin el lenguaje y la cultura.⁴⁹⁰ La poética implícita en todo discurso es el vínculo entre emoción y palabra, toda vez que la poesía establece un vínculo afectivo entre la realidad sensible y el pensamiento simbólico, lo cual hace que el lenguaje se configure como algo vivo, algo que se regocija y se retuerce, que se alegra y se duele, que respira y se deja llevar por la energía elemental de la vida en lugar de constituirse como un simple cómputo de datos. La poesía es un modo de sentir con la imaginación, como sugiere Pessoa,⁴⁹¹ y dicho modo de *sentir la realidad* a través del lenguaje representa el fundamento mismo de toda valoración y todo valor posible en un determinado contexto social. Quizá por esta misma razón, Paul Celan aseguraba que escribir poemas le servía como brújula para hallar su lugar en el mundo y, al mismo tiempo, crear realidad, una realidad capaz de contrarrestar el dolor de la existencia.⁴⁹² Y en este sentido, la poesía como expresión simbólica de la sensibilidad construye la realidad como metáfora de las pulsiones vitales humanas, mismas que se van articulando como un sistema ordenado de relaciones lógicas que tiene como base el discurso mítico. O como sostiene Fenollosa: "la metáfora, reveladora de la naturaleza, es la substancia misma de la poesía; lo conocido interpreta lo oscuro, el universo vive con el mito".⁴⁹³

⁴⁹⁰ "Toda afirmación general es como un cheque emitido contra un banco. Su valor depende de lo que haya en caja para respaldarlo. Si el señor Rockefeller extiende un cheque por un millón de dólares, es un cheque válido. Si lo extiende yo, es un chiste, una farsa: carece de valor". [Ezra Pound. *El ABC de la lectura. Op. cit.*, p. 33].

⁴⁹¹ Así lo deja entrever el poeta portugués en su poema *Esto*: "Dicen que finjo o miento todo lo que escribo. No. Yo simplemente siento con la imaginación. No uso el corazón". [Fernando Pessoa. *Páginas escogidas*. Grupo Editorial Tomo. México, 2003, p. 39].

⁴⁹² "En esta lengua he intentado escribir poemas: para hablar, para orientarme, para averiguar dónde me encontraba y hacia dónde quería ir, para crearme la realidad (...) Son los esfuerzos que constituyen la obra de los hombres, de aquel que, sobrevolado de estrellas, sin resguardo aún en este sentido hasta ahora inimaginado y con ello en lo más aterrador, a la intemperie, avanza con su existencia hacia el lenguaje, herido de realidad y buscando la realidad", refería el poeta Paul Celan en su "Discurso pronunciado al recibir el Premio de Literatura de la ciudad de Bremen". [Traducción de Patricia Gola, en *Poesía y poética*, num. 28. Universidad Iberoamericana. México, 1997, p. 41].

⁴⁹³ Ernst Fenollosa y Ezra Pound, *Op. cit.*, p. 51.

Si el valor es una expresión simbólica de relaciones de preferencia, esto permite comprender cómo es que la poética del lenguaje puede modificar dichas relaciones mentales al reconfigurar la realidad desde la palabra y las emociones que ordenan, sintetizan e interpretan la experiencia sensible. El ser humano crea ficciones y esas ficciones, contrastadas y avaladas por la experiencia de vida, determinan el valor de las cosas en el plano social. De ahí que todo valor debe sostenerse en el discurso (que no es sino derivación de la poética del lenguaje) como medio para construir un argumento racional que permita ordenar el mundo al mismo tiempo que intenta responder las muchas interrogantes y contradicciones que plantea la existencia humana. El valor es una representación simbólica del intercambio energético entre el ser y su entorno, una metáfora de la interacción entre lo vivo y lo inerte, entre el hombre y el mundo. De ahí que todo valor entendido como metáfora, desemboque siempre en un discurso valorativo que, inevitablemente, se manifiesta en el mito como artífice de toda realidad posible.

3.3 El mito como discurso axiomático

Al igual que la poesía llena el vacío de significado del discurso, los mitos llenan el vacío de sentido de toda cultura. Es por ello que la metáfora y el mito pueden ser considerados como *axiomas de realidad*, a partir de los cuales se crean todas las relaciones posibles de significados que articulan la cultura y que a su vez condicionan los modos de ser con los cuales las personas pueden relacionarse entre sí y pueden relacionarse con el mundo. Por lo anterior, considero que todo proceso de comunicación es siempre limitado, debido a que una comunicación total implicaría conocer la totalidad de referencias simbólicas a partir de las cuales interpreta cada ser, lo cual es imposible. Es por ello que la comunicación requiere de axiomas, es decir, presupuestos de existencia que permiten darle sentido a todo sistema ordenado de significación. Y en el caso de la vida cotidiana, los axiomas de la comunicación humana son el resultado de la simbolización de la experiencia sensorial y emotiva a partir de la cual establecemos nuestra relación con el entorno. De este modo, nadie necesita demostrar la existencia del dolor para saber que el dolor existe, del mismo modo que no se puede demostrar la alegría pero se puede sentir, y es a partir de la simbolización de estas verdades elementales que podemos establecer relaciones significativas elementales que permiten la comunicación humana. Por ello, las emociones son *axiomas de comunicación* y los mitos *axiomas de realidad*. De ahí que la poética del lenguaje inherente al mito, más cercana a las pulsiones emotivas que a la articulación del pensamiento lógico-racional, se constituye como la base estructural de todo discurso que se articula dentro de relaciones sociales significativas generadoras de cultura. Esto permite entender al mito como una expresión de las relaciones de valor que articulan todo lenguaje.

El mito surge como un mecanismo de equilibrio y compensación ante la falta de un orden racional del mundo previamente dado (*a priori*) en términos empíricamente demostrables, por lo cual, el mito puede concebirse como un relato de ficción que trata de explicar el origen de la existencia a partir de la

experiencia de vida que se transmite de generación en generación y encierra una verdad elemental para el desarrollo pleno del espíritu, lo cual representa la base estructural y simbólica de toda cultura. El mito plantea entonces una explicación acorde con los límites del saber práctico de cada comunidad y cada época, lo cual permite conferirle un orden al mundo, mismo que constituye un factor elemental para la supervivencia de los seres humanos. Como mencioné en el capítulo anterior, toda necesidad de conocer el entorno busca satisfacer una necesidad interna del ser, por lo cual, el mito surge como una forma de conocimiento intuitivo de realidad que sintetiza la experiencia humana y cuya validez depende de la interpretación que de él realiza cada ser humano en función de su propia experiencia de vida. El mito contiene en el símbolo verdades elementales sobre la existencia humana que deben ser validados continuamente en la experiencia, lo cual hace que el mito sea el punto de referencia a partir del cual se articula todo relato de vida al interior de una cultura. El mito es el referente simbólico por excelencia dentro de toda comunidad o grupo cultural.

De este modo, la realidad se articula a partir del discurso que expresa emociones y remite siempre a la vida de los seres humanos.⁴⁹⁴ De ahí que la etimología del término *mythos* proviene del griego *múthos*, que significa “declaración”, que no es otra cosa que discurso.⁴⁹⁵ En este sentido, Cassirer sostiene que “el lenguaje y el mito son especies próximas”,⁴⁹⁶ toda vez que en el ámbito de la existencia humana, “el lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana”.⁴⁹⁷ Sin embargo, la coherencia del mito no está dada a partir de la lógica, sino de la imaginación poética,⁴⁹⁸ como bien

⁴⁹⁴ Al respecto señala Antonio López Eire: “El mito es lenguaje y que por tanto las características del mito son las mismas del lenguaje, o sea, que el mito es, como el lenguaje mismo, a saber: operativo, activo, dinámico, pragmático, simbólico y metafórico, psicológico más que lógico, y, sobre todo, político y social. Ni más ni menos. (...) El mito es un retazo de discurso, de lenguaje (cuya función principal, por ser esencialmente pragmático, es la interacción), transmitido de generación en generación con carácter paradigmático, con el fin de fortalecer la cohesión y la sociabilidad comunicativa de una comunidad determinada. El mito, como el lenguaje mismo, enseña, entretiene, mueve a la acción y aporta un importante refuerzo de la cohesión social. (...) El primitivo mito está íntimamente ligado a la función expresiva y simbólica del lenguaje. El carácter fundamentalmente simbólico de los mitos se asocia a su carácter metafórico, en lo que coincide también con el lenguaje. Las raíces últimas del lenguaje, así como de los mitos y los sueños, se encuentran en ese importante capítulo de la «psicología de lo profundo» por el que se han interesado escuelas psicoanalíticas tan importantes como las de Freud, Jung y Adler”. [Antonio López Eire. “Mito y lenguaje”, en *Synthesis*, vol. VIII. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Argentina, 2001, pp. 14-19, 46].

⁴⁹⁵ “La etimología de «mito» revela, desde un punto de vista, muy poco. Desde otro, revela lo que puede resultar un hecho crucial, aunque aparentemente banal. En griego, *múthos* significa, básicamente «declaración», lo que alguien dice. Pasó a significar lo que alguien dice en la forma de un cuento, una historia”. [G.S. Kirk. *La naturaleza del mito*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 2002, p. 26].

⁴⁹⁶ Ernst Cassirer. *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987, p. 166.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁹⁸ “El mito combina un elemento teórico y un elemento de creación artística. Lo primero que nos llama la atención es su estrecho parentesco con la poesía” [*Ibidem*, p. 117]. Y en este sentido, Cassirer cita el trabajo de Prescott para fortalecer su argumento en torno a la relación entre mito y poesía: “El mito antiguo, se ha dicho, constituye la masa de donde ha ido emergiendo poco a

señala Cassirer, y por lo tanto, el mito puede equipararse al pensamiento científico, ya que ambas formas del saber “parecen preocuparse de la misma cosa: la realidad”.⁴⁹⁹ En este sentido, el mito no sólo tiene un componente teórico, sino también perceptual, el cual expresa cualidades emotivas que se articulan simbólicamente en la acción social.⁵⁰⁰

“En realidad, todos los intentos de intelectualizar el mito, de explicarlo con expresión alegórica de una verdad teórica o moral, han fracasado por completo, pues ignoraban los hechos fundamentales de la experiencia mítica. Su sustrato real no es de pensamiento sino de sentimiento; el mito y la religión primitiva no son, en modo alguno, enteramente incoherentes, no se hayan desprovistos de sentido o razón; pero su coherencia depende en mucho mayor grado de la unidad del sentimiento que de reglas lógicas (...) Lo que caracteriza a la mentalidad primitiva no es su lógica, sino su sentimiento general de la vida”.⁵⁰¹

Sobre este punto, cabe aclarar que desde mi perspectiva, no sólo la mentalidad primitiva estructura su pensamiento a partir de las emociones, pues a diferencia de Cassirer, sostengo que las emociones, antes que la racionalidad, son el principal articulador de la psique y las acciones humanas, toda vez que los seres humanos, sin importar el grupo cultural al cual pertenecen, buscan sentirse bien como un mecanismo de supervivencia. Y esto se debe a que toda razón resulta inútil si no tiene como fin último la satisfacción de las necesidades elementales que sostienen a la vida.

De este modo, el relato mítico se articula de un modo similar a la manera en que la poesía revela zonas ocultas de la realidad a través de la emotividad de las palabras. La razón del mito está dada en función de la imaginación poética y emotiva que en un segundo momento se articula como un sistema de relaciones lógicas que sostiene la idea de realidad y alude siempre a las pulsiones elementales de la vida. El mito es un relato en el que se vive, toda vez que, a decir de Malinowski, el mito “no es un producto muerto de edades pretéritas, que únicamente sobrevive como narración ociosa. Es una fuerza viva que constantemente produce fenómenos vivos”.⁵⁰² En este sentido, Malinowski considera que el mito es una narración que se vive y condensa determinados valores morales que sostienen a todo grupo social a través del ritual, por lo cual,

poco la poesía moderna mediante el proceso que los evolucionistas denominan diferenciación y especialización. La mente mitopoyética es el prototipo; y la mente del poeta... sigue siendo esencialmente mitopoyética”. [F.C. Prescott. *Poetry and Myth*. Macmillan. Estados Unidos, 1927, p. 10].

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 118.

⁵⁰⁰ Explica Cassirer: “El mito no constituye un sistema de credos dogmáticos. Consiste, mucho más, en acciones que en meras imágenes o representaciones (...) El hombre primitivo no expresa sus sentimientos y emociones con meros símbolos abstractos sino de un modo concreto e inmediato; y para darnos cuenta de la estructura del mito y de la religión primitiva debemos estudiar la totalidad de esta expresión”. A partir de estas ideas, Cassirer concluye: “No es la naturaleza sino la sociedad el verdadero modelo del mito”. [*Ibíd.*, p. 123].

⁵⁰¹ *Ibíd.*, pp. 126-127.

⁵⁰² Bronislaw Malinowski. *Magia, ciencia y religión*. Editorial Planeta-Agostini. España, 1994. Edición en línea, p. 30.

“es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imaginería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral”.⁵⁰³

Un punto de vista con el cual coincide Joseph Campbell cuando asegura que el mito traduce “una experiencia inefable a lo material y concreto”.⁵⁰⁴ Y en este sentido, el mito permite equilibrar, a través del símbolo, las fuerzas elementales que sostienen a la vida:

“Pienso en la mitología como una función de la biología: las energías del cuerpo son las energías que mueven la imaginación. Estas energías son la fuente, entonces, del imaginario mitológico. En la organización mitológica de los símbolos, los conflictos entre las diferentes pulsiones orgánicas dentro del cuerpo son resueltos y armonizados. Podrías decir que la mitología es una fórmula para la armonización de las energías de la vida”.⁵⁰⁵

Desde otro punto de vista, Mircea Eliade sostiene que el mito puede definirse como una historia fantástica que habla sobre el origen de la existencia,⁵⁰⁶ “una historia sagrada y por tanto, una historia verdadera, puesto que se refiere siempre a *realidades*”, por lo cual, “el mito cosmogónico es verdadero porque la existencia del mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente verdadero, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así

⁵⁰³ En este sentido, agrega Malinowski: “El mito, como constatación de la realidad primordial que aún vive en nuestros días y como justificación merced a un precedente, proporciona un modelo retrospectivo de valores morales, orden sociológico y creencias mágicas. No es, por consiguiente, ni una mera narración, ni una forma de ciencia, ni una rama del arte o de la historia, ni un cuento explicativo. El mito cumple una función *sui generis* íntimamente relacionada con la naturaleza de la tradición y con la continuidad de la cultura, con la relación entre edad y juventud y con la actitud del hombre hacia el pasado. La función del mito, por decirlo brevemente, consiste en fortalecer la tradición y dotarlo de un valor y prestigio aún mayores al retrotraerla a una realidad, más elevada, mejor y más sobrenatural, de eventos iniciales. El mito es, por lo tanto, un ingrediente indispensable de toda cultura. Como hemos visto, está continuamente regenerándose; todo cambio histórico crea su mitología, la cual no está, sin embargo, sino indirectamente relacionada con el hecho inicial. El mito es un constante derivado de la fe viva que necesita milagros; del status sociológico, que precisa precedentes; de la norma moral, que demanda sanción”. [Ibídem, p. 55].

⁵⁰⁴ Joseph Campbell. *Las máscaras de dios. Mitología primitiva*. Alianza Editorial. España, 1991, p. 522.

⁵⁰⁵ Joseph Campbell, entrevistado por Joan Marler en *The Yoga Journal*, 1987. Citado en: Stephen Geringer. *Practical Campbell*. Joseph Campbell Foundation. Estados Unidos, 2006, p. 3.

⁵⁰⁶ Dice Eliade: “El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento (...) Los mitos revelan pues, la actividad creadora y develan la sacralidad (o simplemente la sobrenaturalidad) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que lo hace tal como es hoy en día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales”. [Mircea Eliade. *Mito y realidad*. Editorial Kairós. España, 2013, pp. 13-14].

sucesivamente”.⁵⁰⁷ Y en este sentido, el mundo es un ente vivo que se manifiesta como una inmensa red de símbolos que sólo pueden adquirir sentido en el terreno del lenguaje y la representación.⁵⁰⁸ En este sentido, dice Eliade, “si nos tomamos la molestia de penetrar en el significado auténtico de un mito o de un símbolo arcaico, nos veremos en la obligación de comprobar que esta significación revela la toma de conciencia de una cierta situación en el cosmos y que, en consecuencia, implica una posición metafísica”.⁵⁰⁹ De ahí que el valor de los objetos materiales sólo tenga sentido en medida que participan dentro de una realidad cósmica y sagrada que los trasciende, por lo cual, el valor se determina en términos estrictamente simbólicos dentro del relato mítico. Por ello Eliade afirma que el valor de los actos humanos se desprende de su carácter simbólico pues “su significación, su valor, no están vinculados a una magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplar mítico”.⁵¹⁰ De este modo, el valor de las acciones humanas es una derivación significativa del relato mítico fundador de toda cosmovisión.

En un sentido similar, Carlos García Gual señala que el mito es una narración cargada de emotividad que habla sobre personajes extraordinarios y que evoca un pasado remoto y ejemplar en el que se explica la existencia humana que se reproduce en la experiencia sensible.⁵¹¹ Una concepción que permite entender cómo es que el mito condiciona la manera en que habrá de articularse la vida social al interior de toda comunidad.

“Los mitos suministran una primera interpretación del mundo. En tal sentido tienen que ver mucho con la religión. Y también en el sentido de que, al funcionar como creencia colectivas, como un repertorio de relatos sabidos por la comunidad, vinculan a ésta con su tradición y fundan una suma trabada de creencias que transmite una cierta imagen del mundo,

⁵⁰⁷ *Ibídem*, p. 14.

⁵⁰⁸ Dice Eliade: “El mundo ‘habla’ al hombre, y para comprender este lenguaje, basta con conocer los mitos y descifrar los símbolos. El mundo no es una masa opaca de objetos arbitrariamente arrojados juntos, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En último análisis el mundo se revela como lenguaje”. [La cita viene en: Carlos García Gual. *La mitología*. Montesinos Editor. España, 1989. Segunda edición, p.14].

⁵⁰⁹ Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Alianza Editorial. España, 2008, pp. 13-14.

⁵¹⁰ *Ibídem*, p. 15.

⁵¹¹ “Mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano. El mito es un relato, una narración, que puede contener elementos simbólicos, pero que, frente a los símbolos o a las imágenes de carácter puntual, se caracteriza por presentar ‘una historia’ (...) El relato mítico tiene un carácter dramático y ejemplar. Se trata siempre de acciones de excepcional interés para la comunidad, porque explican aspectos importantes de la vida social mediante la narración de cómo se produjeron por primera vez tales o cuáles hechos. Ese valor paradigmático de los mitos es uno de sus trazos más destacados por los funcionalistas (...) Las explicaciones del mito remiten siempre a un más allá, a otro tiempo, y a personajes, dioses, héroes, que no son como los seres humanos de nuestro entorno. Esa trascendencia del mito está muchas veces cargada de emotividad. Por eso los relatos míticos tienen un elevado componente simbólico: abundan en símbolos y tratan de evocar un complemento ausente de esta realidad que tenemos ante nuestros sentidos”. [Carlos García Gual. *La mitología*. Montesinos Editor. España, 1989. Segunda edición, pp. 12, 19].

previa a los saberes racionales y a las técnicas y ciencias. Un mito está, por lo tanto, inserto en un entramado mítico; es una pieza en el sistema que forma una mitología".⁵¹²

De este modo, el mito se convierte en sinónimo de verdad, al ser "portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo", de acuerdo con Gadamer.⁵¹³ Y esto se debe a que la razón es una condición de la psique que permite hacer predicciones de la experiencia. La razón conecta las relaciones causales que explican al mundo, deduce las posibilidades del mundo a partir de experiencias previas, pero no se reduce a dichas experiencias, ya que la razón puede conocer una parte del mundo sin necesidad de experimentarlo todo. La razón construye escenarios de futuro a partir de deducciones, es decir, analogías entre la experiencia previa y la experiencia posible. La razón construye posibilidades de realidad a partir de un orden concreto construido mediante la experiencia sensible que se convierte en símbolo y al mismo tiempo, confiere sentido a la existencia, estableciendo relaciones de sentido entre el mundo posible y la experiencia sensible, albergada en la memoria. La razón parte de la experiencia y al mismo tiempo, pretende anticiparse a ella. Pero dicho edificio conceptual carecería de sentido si no estuviera construido sobre la base emotiva que sostiene a la poética del lenguaje, sobre la cual opera el mito. De ahí que toda racionalidad parta de una base emotiva a pesar de que ambos modos de representación operan bajo reglas distintas. Un factor que permite establecer diferencias entre el lenguaje emotivo y racional, mismas que quedan de manifiesto en la explicación de Valente sobre la manera en que poesía y ciencia plantean dos distintas formas de aproximación a la verdad:

"Lo que el científico trata de fijar en la experiencia es lo que hay en ella de repetible, lo que puede capacitarle para reproducir una cadena determinada de experiencia a fin de obtener un determinado tipo de efectos previsibles (...) Al poeta no le interesa lo que la experiencia pueda revelar de constante sujeta a unas leyes, sino su carácter único, no legible, es decir, lo que hay en ella de irrepetible y fugaz".⁵¹⁴

El pensamiento racional tiende a predecir la experiencia, mientras que la imaginación poética busca producir una experiencia sensible a partir de metáforas, busca conmover, busca una forma de sentir la realidad, renovando nuestra capacidad de asombro al develar nuevas relaciones simbólicas que habitan en la zona oscura e inefable de la existencia humana. De ahí que en muchas expresiones culturales, la poesía sea también una hierofanía, una revelación de la existencia que permite al ser humano encontrar su lugar en el mundo. La poesía juega con los límites del lenguaje, y por lo tanto, permite movernos en la franja ciega de lo no dicho. El poeta trata de estirar el significado y el sentido de las palabras para tratar de enunciar lo inefable. Y es por ello que el mito recurre siempre al lenguaje poético para tratar de entender los misterios de la existencia humana. De ahí el estrecho vínculo entre la poesía y lo sagrado

⁵¹² *Ibíd.*, p. 21.

⁵¹³ Hans-Georg Gadamer. *Mito y razón*. Ediciones Paidós. España, 1997, pp. 15-16.

⁵¹⁴ José Ángel Valente. *Las palabras de la tribu*, *Op. cit.*, p. 5.

como expresiones del misterio de la existencia, mismas que se revelan sensorial y emotivamente a través del símbolo, el cual *sugiere una realidad* inexplicable cuya coherencia se desprende del carácter siempre referencial y metafórico del lenguaje. De ahí que “el hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta”, según sostiene Eliade,⁵¹⁵ una definición que guarda una estrecha vinculación con la concepción de Manrique en torno al fenómeno poético como un “gran caer en cuenta”. De este modo, la poesía y lo sagrado permiten resignificar objetos cotidianos que se manifiestan en términos sensoriales y remiten al inefable misterio de la existencia humana. Por lo tanto, lo sagrado sólo puede tener sentido dentro de una poética del lenguaje. Ante la limitación de explicar el origen y el sentido de nuestra existencia en términos racionales, el ser humano requiere darle sentido a las cosas que pueblan su existencia, del mismo modo en que el poeta carga de significado a la realidad a través de las palabras.⁵¹⁶ Es así que, como mencionamos anteriormente, *la imaginación llena siempre los vacíos de la razón*.

En este sentido, la simbología del mito se expresa como una fuerza viva del lenguaje que condiciona y define el sentido de la acción social, tal como ocurre en el ritual, que no es sino una representación simbólica y sensorial de un relato cosmogónico que *revive* gracias a la tradición. Esto permite entender por qué los rituales de toda cultura suelen tener una carga simbólica y sensorial que remite a emociones concretas que se dirigen al inconsciente, del mismo modo que una experiencia traumática puede ser evocada a través de ciertas imágenes, sonidos, aromas o sabores que tienen una relación simbólica con el evento traumático. Si la comunicación humana surgió a través de la interpretación de emociones gestuales y corporales, la evidencia sugiere que todo proceso comunicativo tiene una raíz emotiva que fue racionalizándose con el paso del tiempo, permitiendo una mayor abstracción, tal como ocurre con los símbolos presentes en todo mito. Aunque las emociones no son propiamente un lenguaje, sí son una condición esencial que posibilitan la existencia de éste, y por lo tanto, todo mito encierra

⁵¹⁵ Al respecto agrega Eliade: “Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades «naturales». El lenguaje puede expresar ingenuamente lo *tremendum*, o la *maiestas*, o el *mysterium fascinans* con términos tomados del ámbito natural o de la vida espiritual profana del hombre. Pero esta terminología analógica se debe precisamente a la incapacidad humana para expresar lo *ganz andere*: el lenguaje se reduce a sugerir todo lo que rebasa la experiencia natural del hombre con términos tomados de ella (...) Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra; aparentemente (con más exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanta”. [Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega. España, 1981, pp. 9-11].

⁵¹⁶ Una idea que Paz redondea con la siguiente observación sobre la poesía de Ramón López Velarde: “Proclamar que el mundo es mágico quiere decir que los objetos y los seres están animados y que una misma energía mueve al hombre y las cosas. Toca al poeta nombrar esa energía, aislada y concentrada en el poema. Cada poema es un orbe diminuto de simpatías y repulsiones, un campo de relaciones mágicas y así, un doble del mundo real”. [Octavio Paz. “El camino de la pasión”, en Ramón López Velarde. *Suave patria y otros poemas*. Fondo de Cultura Económica. México, 2003, pp. 23-25].

una forma de comunicación que transmite emociones y un saber específico sobre la complejidad de la existencia humana. De ahí que todo mito busca encontrar un sentido de existencia que conduzca al bienestar y la realización del espíritu, ya que el mito es una especie de *guía narrativa* que nos orienta sobre cómo poder actuar ante situaciones específicas que acontecen en la vida de los seres humanos. Es por ello que el mito puede ser concebido como un discurso axiomático sobre las preocupaciones y las pulsiones elementales del ser humano que vive en comunidad.

Y si tomamos en cuenta que la noción misma de bienestar implica la satisfacción de las necesidades elementales (materiales, emocionales, sexuales, recreativas, etcétera) que sostienen a la vida, los mitos sintetizan un saber ancestral que ofrece algunas respuestas a inquietudes humanas con el fin de evitar el malestar que conduce al sufrimiento y pone en peligro la vida. Es por ello que los mitos ofrecen una explicación de cómo lidiar con aspectos como el deseo —que no es otra cosa que una necesidad que busca ser satisfecha—, por lo cual, la simbología del mito intenta contrarrestar las carencias espirituales que generan un malestar anímico que conlleva ciertas repercusiones sociales. Una definición que encuentra cierta concordancia con la teoría de las necesidades propuesta por Heller, quien sostiene que “las necesidades pueden situarse entre los deseos, por un lado, y las carencias, por otro”, lo cual implica siempre la construcción de valores.⁵¹⁷

“Si la pregunta que ha de plantearse es la de si es más importante la necesidad de comida o la de actividad creativa, la necesidad de amistad o de higiene, nos veremos atrapados en debates completamente carentes de sentido, puesto que todas las necesidades aparecen en los aspectos más diferentes de la vida y de la actividad humana. Las preferencias, sin embargo, no ordenan las necesidades en series consecutivas, refieren al sistema de necesidades. Es la forma de vida la que se refleja en el sistema de necesidades. Las opciones tomadas dentro del sistema de necesidades significan, por tanto, la preferencia de una o más formas de vida frente a otras. Sin embargo, la preferencia de una forma de vida siempre está guiada por valores (...) El valor bajo cuya guía la gente prefiere un sistema de necesidades puede apuntar hacia necesidades existentes en la sociedad presente cuya satisfacción pudiera al menos conducir hacia el sistema preferido de necesidades”.⁵¹⁸

De este modo, la satisfacción de las necesidades implica la construcción de un sistema de preferencias, el cual requiere ser expresado en discurso y cuya base es el mito, ya que el mito busca responder a la pregunta de cómo satisfacer las necesidades humanas, lo cual representa un rasgo fundamental en la creación de valores que inciden de manera directa en la construcción social de la realidad que ordena y condiciona todos los ámbitos de la vida social. En otras palabras, los mitos encierran sistemas de valores que definen el sentido de lo social como una forma de satisfacer las necesidades humanas, tanto materiales como

⁵¹⁷ Agnes Heller. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Editorial Paidós. España, 1996, p. 85.

⁵¹⁸ *Ibidem*, pp. 69, 72.

espirituales. De ahí que la realidad social depende en buena medida, de un modo particular de valoración expresado en un discurso axiomático que busca un camino hacia la realización del bien.⁵¹⁹ Es por ello que el mito condensa y expresa un sistema moral de valores que a su vez condiciona y define la realidad social como un todo ordenado que funciona a partir de las nociones elementales del bien y del mal construidas al interior de toda cultura.⁵²⁰ El bien y el mal son construcciones culturales que definen aquellas relaciones que tienden a mantener la vida y ponerla en peligro, por lo cual, el mito es una respuesta simbólica que busca satisfacer las necesidades humanas.⁵²¹

El hecho de que la respuesta a una pregunta sobre el mundo nos deje insatisfechos y nos haga buscar una respuesta capaz de satisfacer nuestra inquietud, es una prueba de que la construcción de sentido tiene una raíz emocional (inconsciente) que busca ser explicada de manera racional (consciente), con el fin de establecer una armonía coherente entre lo que sentimos y lo que pensamos. Y este es un punto clave para entender la

⁵¹⁹ Sobre este punto, Heller sostiene que la jerarquización de las necesidades, expresada en valores, representa un punto esencial para comprender la articulación de los sistemas sociales y las relaciones de poder sobre las que funciona cualquier grupo social: “Si partimos del reconocimiento de todas las necesidades y de la legitimidad de su satisfacción, entonces la determinación de las prioridades presupone un sistema de instituciones sociales diferente de aquel que divide las necesidades entre reales e irreales. El sistema que mejor se adecuara para la determinación de tales prioridades sería uno que institucionalizara la decisión misma a través de alguna forma de debate público democrático”. [Ibídem, p. 61].

⁵²⁰ Heller argumenta que, desde una perspectiva social, sólo es éticamente posible satisfacer las necesidades “buenas”, lo cual supone una valoración de las necesidades a partir de un discurso moral capaz de discernir entre las necesidades buenas y malas, construida mediante la interpretación simbólica de las pulsiones humanas: “Sin la división de las necesidades en ‘buenas’ y ‘malas’, el reconocimiento y la satisfacción de todas las necesidades es irrealizable prácticamente. Al mismo tiempo, las necesidades malas no han de ser reconocidas ni satisfechas. Por tanto, la demanda a favor del reconocimiento y satisfacción de todas las necesidades es insostenible teóricamente”. [Ibídem, pp. 63-64]. Sin embargo, Heller rechaza esta división de necesidades buenas y malas como una alternativa ética, al considerar que la definición de lo bueno y lo malo puede derivar en una *dictadura de las necesidades* sobre la cual se basa todo sistema de manipulación, que no es otra cosa que la apropiación discursiva de lo que significa el bien y el mal: “Es esta dirección de los sistemas de necesidades a través de las objetivaciones y de las instituciones lo que se denomina manipulación”. [Ibídem, p. 73]. Para Heller, siguiendo a Marx, las necesidades radicales son aquellas “necesidades conscientes que no pueden ser satisfechas por la sociedad dentro de la cual se han formado sus necesidades”, lo cual implica una actitud revolucionaria ante la crisis ideológica que se produce entre el bienestar que enuncia el ‘deber ser’ del discurso dominante y la insatisfacción experimentada por el sujeto, entendido como una forma de representación histórico-social del ser. [Ibídem, p. 79].

⁵²¹ Al respecto señala Rollo May: “Un mito es una forma de dar sentido a un mundo que no lo tiene. Los mitos son patrones narrativos que dan significado a nuestra existencia (...) La forma de tales mitos puede variar. Pero su necesidad, en realidad, la necesidad del mito, estará presente allí donde haya personas que se llamen a sí mismas humanas (...) Aunque creamos nuestros propios mitos a partir de diferentes formas colectivas y personales, estos nos son necesarios para salvar el bache existente entre nuestra identidad biológica y la personal. Los mitos son la autointerpretación de nuestra identidad en relación con el mundo exterior. Son el relato que unifica nuestra sociedad. Son esenciales para el proceso de mantener vivas nuestras almas con el fin de que nos aporten nuevos significados en un mundo difícil y a veces sin sentido”. [Rollo May. *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 1998, pp. 17, 22].

construcción de sentido dentro de los sistemas sociales, ya que el sentido sólo puede existir como tal cuando existe una coherencia entre el *sentir* y el *pensar*. En esto se basa no sólo la religión, sino la ciencia en general y cualquier sistema de conocimiento del mundo plasmado en la cultura, ya que para sobrellevar los misterios y contradicciones de la existencia es necesario construir explicaciones mitopoéticas que tengan coherencia racional y nos hagan sentir bien. De este modo, el ser humano construye sus propias explicaciones del mundo para tratar de sentirse bien, lo cual ayuda a entender por qué razón creemos lo que queremos creer. Así es como la angustia que provoca la incertidumbre o la finitud de la vida son llenados por explicaciones fantásticas que dotan de sentido a la existencia para contrarrestar el miedo natural al dolor y la muerte. El ser humano requiere de certezas para poder contrarrestar la incertidumbre de la existencia, del mismo modo en que la vida tiende a generar un orden para contrarrestar el caos del entorno, lo cual no es sino una consecuencia de la dinámica natural de los flujos de energía en el universo. Es por ello que todo relato mítico de realidad alude siempre a una cosmogonía específica, una determinada forma de mirar y comprender la naturaleza del cosmos en el cual se desarrolla la existencia humana.⁵²²

El carácter simbólico del mito alude siempre a un misterio que permanece velado a la conciencia y que se expresa en el terreno inconsciente, ya que “el símbolo revela algo manifiesto y oculto”, como sostiene Bachelard, quien considera que toda mitología remite siempre a una verdad fundamental que vive en el presente, ya que “cuando nos apoyamos en hechos mitológicos, es porque reconocemos en ellos una acción permanente, una acción inconsciente sobre las almas de hoy”.⁵²³ De este modo, la vigencia del mito se basa en el poder del ser para simbolizar su propia experiencia de vida y contrastarla con el relato mítico que funciona como referente de realidad, fenómeno que se desarrolla la psique humana que permanentemente interpreta la relación del ser con su entorno, ya sea en un plano consciente o inconsciente. Esto parece concordar con la opinión de Jung, quien señala que el símbolo presente en todo mito actúa paralelamente entre el inconsciente y lo consciente, ya que “un signo es una expresión análoga o abreviada de una cosa conocida, mientras que un símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido, pero que a pesar de ello se reconoce o postula como existente”.⁵²⁴ Una idea también presente en

⁵²² Para Amador Bech, todo discurso mítico funciona en tres niveles fundamentales, a partir de los cuales, los símbolos cobran sentido: realidad cósmica, realidad biológica y realidad antropológica. Lo anterior, dice Bech, “obliga a que la interpretación tenga siempre este carácter plural y simultáneo”. [Julio Amador Bech. *Comunicación y cultura*. *Op. cit.*, p. 35]. En este sentido, Bech considera que existen tres tipos de mito: 1) cosmogónicos (que hablan sobre el origen de la existencia); 2) teogónicos (narraciones sobre los dioses y los héroes) y 3) escatológicos (que hablan sobre el fin último de las cosas, la revelación de la existencia). [Apuntes tomados de la clase de Julio Amador Bech, *Lenguaje discurso y comunicación: hermenéutica, fenomenología y teoría social*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. México, septiembre de 2015]. De este modo, el carácter cosmogónico del mito refleja siempre el sentir del ser que vive en el mundo.

⁵²³Gastón Bachelard. *El agua y los sueños*. *Op. cit.*, pp. 32-33.

⁵²⁴ La cita de Carl Gustav Jung (contenida en Foreword to Wilhelm/Baynes translation of The I Ching or Book of Changes. Bollingen Edition XIX, Princeton University Press. Collected Works Vol.

Sapir, quien retoma algunos planteamientos de Jung para formular su teoría sobre la significación racional y emotiva del símbolo, descrita a través de lo que llama símbolos referenciales y de condensación.⁵²⁵ De este modo, el símbolo presente en todo ritual permite revivir la mitología de toda cultura, forma parte elemental de un proceso que permite aliviar las tensiones espirituales de las personas.

En este sentido, Turner señala que “los símbolos rituales son estímulos de emoción”, pues “el ritual es precisamente un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable; dentro de su trama de significados, el símbolo dominante pone a las normas éticas y jurídicas de la sociedad en un estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales”.⁵²⁶ Y esta emotividad simbolizada en el ritual remite siempre a los mitos fundadores que articulan el mundo de acuerdo a una cosmovisión que se desarrolla en el seno de toda cultura.

En su estudio sobre la simbología en los rituales ndembu, Turner identifica dos polos dominantes en los símbolos que proveen de significado las tradiciones culturales de este grupo: el “polo sensorial” y el “polo ideológico”. En el primero se encuentran los sentimientos que provoca el símbolo, y en el segundo, los valores normativos que rigen la acción social. De este modo, la observación de Turner sugiere que la valoración presente en el ritual es un fenómeno simbólico que ordena la realidad al otorgarle significado racional a la existencia que se construye a partir de la experiencia sensorial y emotiva. También sostiene que los valores implícitos en la vida social representan condiciones necesarias para que exista un orden social determinado que, sin embargo, puede entrar en conflicto por la manera en que dichas normas pueden ocasionar malestar entre algunos individuos que manifiesten conductas ‘anormales’, toda vez que “cualquier tipo de vida social coherente, organizada, resultaría imposible sin la suposición de ciertos valores y normas que tienen carácter axiomático y son obligatorios para todos”.⁵²⁷

11) fue tomada de Víctor Turner. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI. España, 1980, p.29.

⁵²⁵ Al respecto nos dice Turner: “Sapir distingue, de una manera que recuerda la distinción de Jung, dos clases principales de símbolos. A la primera la llama de símbolos referenciales. Incluye en ésta la lengua oral, la escritura, las banderas nacionales, las señales de banderas y otras organizaciones de símbolos convenidos como artificios económicos con fines de referencia. Como el ‘signo’ de Jung, el símbolo referencial es predominantemente cognitivo y se refiere a hechos conocidos. La segunda clase, en la que se incluye la mayoría de los símbolos rituales, es la de los símbolos de condensación, definidos por Sapir como «formas sumamente condensadas de comportamiento sustitutivo para expresión directa, que permiten la fácil liberación de la tensión emocional en forma consciente o inconsciente». El símbolo de condensación está «saturado de cualidades emocionales». La principal diferencia en el desarrollo de estos dos tipos de simbolismo, en opinión de Sapir, es que «mientras el simbolismo referencial se forma a través de una elaboración formal en el dominio de lo consciente, el simbolismo de condensación hunde sus raíces profundamente en lo inconsciente, e impregna con su cualidad emocional tipos de conducta muy alejados del sentido original del símbolo». [Víctor Turner. *Op. cit.*, p. 32].

⁵²⁶ *Ibídem*, p. 33.

⁵²⁷ *Ibídem*, p. 44.

Los mitos construyen un sistema de valores culturales que guían la acción social de los seres humanos que viven en comunidad, gracias al poder del mito. Por ello el saber mítico, resguardado por la tradición de los pueblos, se reafirma como un relato vivo, que se modifica permanentemente y cuya validez está dada en función de la experiencia de vida, pues como bien apunta García Gual, “los mitos circulan por doquier. Las instituciones se apoyan en los mitos; se recurre a ellos para tomar decisiones; se interpretan hechos de acuerdo con ellos. Los más viejos se los cuentan a los más jóvenes, y éstos se inician en los saberes tradicionales de su pueblo mediante los grandes relatos de los dioses y héroes fundadores”.⁵²⁸

De este modo, los mitos remiten a la experiencia humana que es simbolizada a través de relatos fantásticos que explican la realidad y proporcionan sentido a la existencia, al ser una proyección de la psique humana que busca contrarrestar sus necesidades insatisfechas a través del símbolo, para lo cual, se vuelve necesario explicar el origen mismo de la existencia humana. Esta es precisamente la conclusión a la que llega Paul Diel al abordar el simbolismo presente en la mitología griega:

“La visión mítica, al formular simbólicamente las circunstancias y logros de la formación sensata y la deformación insensata del *psiquis*, no puede establecer su norma, el sentido de la vida, sin perseguir ese sentido hasta su causa primera, hasta el origen de la vida; simbólicamente hablando: hasta el mito de la ‘Creación’, y, por lo tanto, del ‘Creador’(…) Los mitos según su sentido oculto, tratan entonces dos temas: la causa primera de la vida (el tema metafísico) y el comportamiento sensato de la vida (el tema ético)”.⁵²⁹

Diel sostiene que la cuestión esencial es que el mito constituye un mecanismo simbólico a través del cual el ser humano busca la satisfacción frente al sufrimiento, mediante la representación de las pasiones que se manifiestan en el deseo de manera positiva o negativa.⁵³⁰ De este modo, la imaginación exaltada por el deseo puede manifestarse de una forma positiva o negativa, de acuerdo con Diel. De ahí que todo mito sea una expresión simbólica de un proceso psíquico, factor que explica, entre otras muchas cosas, el poder mágico de los mitos a la hora de curar enfermedades.⁵³¹

⁵²⁸ Carlos García Gual. *Op. cit.*, p.27.

⁵²⁹ Paul Diel. *El simbolismo en la mitología griega*. Editorial Labor. España, 1991, p. 21.

⁵³⁰ Dice Diel: “Toda alegría viene de la satisfacción del deseo vital. A nivel humano, donde el deseo se encuentra diferenciado, la alegría no puede ser adquirida más que gracias a una armonización de los múltiples deseos (materiales y sexuales). La armonización conduce a la más intensa de las alegrías. Todo sufrimiento tiene su causa en el deseo insatisfecho: se define como un contraste entre el deseo y la realidad. El sentido de la vida es una forma de realidad: es la realidad ideal, la verdad. Si acaso no puede ser alcanzada, entonces el hombre no puede estar en armonía con el sentido de la vida más que por el enmascaramiento del deseo espiritualizado (idea) y del deseo sublimado (ideal)”. [Ibídem, p. 25].

⁵³¹ Sobre este tema puede consultarse: en Mircea Eliade. “El papel de los mitos en las curaciones”, en *Mito y realidad. Op. cit.*, pp. 32-35; así como también en: Manuel Almendro. *Chamanismo. La vía de la mente nativa*. Editorial Kairós. España, 2008.

En este sentido, Diel concluye que la moral implícita en los mitos, tal como ocurre en el caso concreto de la mitología griega, simboliza un modo ejemplar de conducta que norma la acción social y busca el bienestar espiritual, es decir, el equilibrio de las pasiones:

“La moral es la economía del placer, la valorización superconsciente que busca placer sublime. Intenta realizar la satisfacción esencial: la alegría. Misma que prefiere a los placeres perversos, a la pasión obsesionante de los goces”.⁵³²

De este modo, la conducta moral implica una valoración cultural de la existencia humana plasmada en el mito como referente último de realidad.⁵³³ Por ello, todo código moral puede definirse como una “tabla de valores” en un sentido nietzscheano, es decir, una jerarquía de formas simbólicas construidas intersubjetivamente por grupos sociales (ya sea de modo consciente o inconsciente), cuyo objetivo es destacar las condiciones necesarias para acceder al bienestar espiritual como expresión del equilibrio armónico de las fuerzas vitales que sostienen a la vida. De ahí la cercanía significativa que en muchas ocasiones tiene lo moral con lo religioso, aún cuando lo religioso no sea una condición necesaria para la existencia de la moral, concepto a partir del cual se engloba toda definición cultural de *el bien y el mal*. Y dicha construcción simbólica del bien y el mal dentro de todo sistema moral queda implícita en todo proceso comunicativo generador de cultura, a través de los valores morales que configuran relaciones de preferencia en todo grupo social.⁵³⁴ En este sentido, la moral puede definirse como un conjunto de valoraciones significativas que nos permiten interpretar nuestras acciones humanas y sus repercusiones en el mundo. Por ello, todo bien moral busca en última instancia alcanzar la satisfacción del ser que vive en comunidad, junto a otros seres que pueblan el mundo, lo cual está condicionado por una cosmovisión específica y prácticas culturales que pueden modificar la interpretación del bien y el mal como referentes conceptuales del bienestar y el malestar. Esto explica el por qué las nociones de lo bueno y malo varían de una cultura a otra, ya que toda noción del bien y el mal es un asunto de interpretación que está sujeto a la urdimbre de referentes simbólicos que sostienen una determinada cosmovisión expresada en los mitos.

Esto nos permite concebir a la moral como un discurso intersubjetivo, emanado de la experiencia sensible y plasmado en lenguaje, que define las nociones sociales del bien y el mal y a su vez articula otras formas de discurso que

⁵³² Paul Diel. *Op. cit.*, p. 32.

⁵³³ Agrega Diel: “De la orientación sensata entendida como inherente a la vida se desgajará, naturalmente, la gama de valores y la fuerza armónica susceptible de guiar a los individuos y en consecuencia a las sociedades en su esfuerzo cultural, en su combate que solamente es heroico porque es míticamente profundo: el combate evolutivo”. [Ibidem, p. 41].

⁵³⁴ Al respecto sostiene Frondizi: “La existencia de un orden jerárquico es una incitación permanente a la acción creadora y a la elevación moral. El sentido creador y ascendente de la vida se basa, fundamentalmente, en la afirmación del valor positivo frente al negativo y del valor superior frente al inferior”. [Risieri Frondizi. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. *Op. cit.*, p. 21].

determinan la acción social⁵³⁵ y la construcción de instituciones como base del proceso de estructuración social.⁵³⁶ Y esto se debe a que toda institución es consecuencia de las relaciones simbólicas que se establecen en el imaginario social con el fin de darle sentido a la vida en comunidad, lo cual implica facilitar la obtención de ciertos satisfactores y también un sometimiento al orden social establecido institucionalmente. Toda institución es producto del imaginario. Así lo explica Castoriadis:

“Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo histórico social, está indisolublemente tejido en lo simbólico (...) Las instituciones no se reducen a lo simbólico pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico de segundo grado y constituyen cada una su red simbólica. Una organización dada de la economía, un sistema de derecho, un poder instituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Consiste en ligar a símbolos (significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o no hacer, unas consecuencias) y en hacerlos valer como tales, es decir, hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad o grupo considerado”.⁵³⁷

De ahí que las ‘relaciones sociales reales’, agrega Castoriadis, “son siempre instituidas, no porque lleven un revestimiento jurídico (pueden muy bien no llevarlo en ciertos casos), sino porque fueron planteadas como modos de hacer universales, simbolizadas y sancionadas”.⁵³⁸ Una idea que parece coincidir con la noción de *comunidades imaginadas* de Anderson.⁵³⁹ En este sentido, toda institución tiene su fundamento en un discurso que enuncia un *deber ser* social, reproduciendo así una serie de valores construidos en el lenguaje y la cultura. Esto explica el papel central que juega el valor en la conformación de los sistemas sociales, pues como apunta Duverger, “las instituciones no son solamente ‘formas o estructuras’ de organización social; son también representaciones colectivas que siempre se valoran en alguna medida, y esa valoración constituye el elemento esencial de su eficacia”.⁵⁴⁰ De ahí que lo moral esté determinado por una forma de valorar e interpretar discursivamente el fundamento existencial del ser en el mundo, en función de las pulsiones corporales y emotivas simbolizadas en toda mitología, cuyo fin es servir como marco referencial para la realización y satisfacción plena del ser humano.

⁵³⁵ Max Weber. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996. Décima reimpresión, p. 5.

⁵³⁶ Anthony Giddens. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu Editores. Argentina, 1995.

⁵³⁷ Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores. México, 2013, pp. 186-187.

⁵³⁸ *Ibíd.*, p.199.

⁵³⁹ Benedict Anderson. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. Estados Unidos, 1996.

⁵⁴⁰ Maurice Duverger. *Instituciones políticas y derecho constitucional*. Editorial Ariel. España, 1982. Sexta edición. Segunda reimpresión, p. 32.

Sin embargo, el discurso axiomático expresado en los mitos no es algo que se mantenga estático, ya que los mitos cambian constantemente gracias a la capacidad del ser para interpretar dichos relatos y contrastarlos con su experiencia de vida. Si bien es cierto que tomamos por verdaderas aquellas explicaciones del mundo que nos hacen sentir bien, —por más fantásticas e indemostrables que puedan resultar dichas explicaciones— el malestar experimentado en el ser es el punto clave para entender la manera en que los mitos son desechados y reformulados de manera continúa, gracias al pensamiento crítico. De este modo, el ser evalúa la vigencia del mito en función de su propia experiencia de vida. Si un mito expresa una determinada noción del *bien* que no corresponde a mi propia experiencia de vida, es muy probable que mi insatisfacción me haga buscar una nueva narrativa capaz de explicar y representar lo que he vivido. En otras palabras: cuando la noción del bien expresada en el mito genera malestar, —es decir, cuando existe contradicción entre el deber ser (según el discurso cultural) y lo que es (según mi propia experiencia)— el mito pierde su condición de realidad. Esto provoca que el valor de verdad de todo mito esté determinado por su eficacia en la obtención del bienestar, de acuerdo a la experiencia de vida de cada ser que vive en sociedad. De ahí que la veracidad del mito debe comprobarse en cada caso, lo cual determina su condición de realidad como relato verdadero. Un fenómeno abordado por Berger y Luckmann cuando sostienen que nuestras percepciones de lo real suelen modificarse en el ámbito de la vida cotidiana cuando los preceptos que tenemos sobre la vida no logran satisfacer nuestras necesidades a la hora de interpretar el mundo.

“La validez de mi conocimiento de la vida cotidiana es algo establecido para mí y para los otros hasta nuevo aviso, o sea, hasta que surge un problema que no puede resolverse en esos términos. En tanto mi conocimiento funcione a satisfacción, me siento generalmente dispuesto a suspender mis dudas al respecto (...) Sólo en el caso de que mis máximas «no rindan provecho» en el mundo al cual se quiere aplicarlas es probable que me lleguen a resultar problemáticas «en serio» (...) La realidad de la vida cotidiana siempre parece ser una zona de claridad detrás de la cual hay un trasfondo de sombras”.⁵⁴¹

Y esto es precisamente lo que ocurrió en la Grecia clásica cuando la mitología expresada en los poemas de Homero y Hesíodo ya no fue suficiente para satisfacer la curiosidad intelectual de los filósofos de los siglos posteriores, lo cual generó una ruptura entre las nociones de *mythos* y *logos* (μῦθος y λογος), misma que tendría una repercusión decisiva en la confección del pensamiento occidental hasta nuestros días.⁵⁴² De ahí que el origen de la tragedia en el

⁵⁴¹ Peter Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Argentina, 2008, pp. 60-61.

⁵⁴² Al respecto señala García Gual: “La secular tradición oral épica que desemboca en estos dos grandes poetas del siglo VIII, a poco de introducirse el alfabeto en Grecia, se remansa en los poemas épicos que guardan las huellas de la composición anterior oral. El poeta, guardián de un saber tradicional, no inventa, sino que repite temas y evoca figuras divinas y heroicas de todos conocidas, al tiempo que reitera fórmulas épicas y se acoge al patrocinio de las musas, para que ellas garanticen la veracidad de sus palabras (...) Ahora bien, la transmisión y el paulatino

pensamiento occidental descrito por Nietzsche represente “una crisis de lo colectivo, en la que todo un modo de entender el mundo por la crítica racionalista de la sofística queda en entredicho”, según sostiene García Gual:

“La ruina del saber mítico, es decir, la pérdida de fe en los mitos, provoca una quiebra en la conciencia colectiva; pero el individualismo crítico y el optimismo de la ilustración sofística obtienen una victoria endeble, ya que sus logros difícilmente pueden satisfacer las ansias de los ciudadanos en esa crisis de los valores que coincide con la agonía de la polis como comunidad libre y autosuficiente”.⁵⁴³

La transición entre *mythos* y *logos* en la historia de Occidente está marcada por un giro en la concepción de la verdad. Mientras en las sociedades antiguas el mito se asume como sinónimo de verdad, la razón ocupa este lugar como depositario de lo verdadero, curiosamente, a través de otro mito: el mito de la razón absoluta. Así lo deja claro Gadamer al señalar que “la idea de una razón absoluta es una ilusión”, por lo cual, la razón moderna funciona de manera mítica a la hora de explicar el mundo, debido a que la razón es siempre “interpretación de una fe”, ya que “todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber”.⁵⁴⁴ Es decir, que la moderna fe en la razón como solución a todos los problemas existenciales del ser humano, modelo en el cual se basa buena parte del saber científico de la actualidad, corresponde a un modelo mítico de realidad que parte de un presupuesto metafísico incapaz de ser demostrado en términos racionales. A partir de lo anterior, puede concluirse que la razón absoluta es el mito fundador de la modernidad europea que surge de discursos como el *cogito ergo sum* cartesiano.

De ahí que la idea del saber científico haya sido puesta en tela de juicio por la Teoría crítica y su desconfianza en un método que enaltece a la razón instrumental como sinónimo de verdad absoluta, tal como evidencia Horkheimer en su crítica al sofisma del método científico enunciado y defendido por el dogmatismo positivista.⁵⁴⁵ En este sentido, el dogma científicista de la razón

alterarse de los mitos se ha visto afectado por tres factores determinantes: el primero es que fueran los poetas los guardianes de los mitos; esta relación entre la mitología y la poesía ha conferido a aquella una inusitada libertad. En segundo lugar, la aparición de la escritura alfabética ha significado una revolución en la cultura griega; con ello la mitología queda unida a la literatura y expuesta a la crítica y la ironía, como no lo está en otras culturas donde la transmisión es oral o bien está ligada a un libro canónico o un canon dogmático. En tercer lugar, está la aparición de la filosofía y el racionalismo en la Jonia del siglo VI a.C. y su prolongación en la ilustración sofística y la filosofía posterior, que intenta dar una explicación del mundo y la vida humana mediante la razón, en un proceso crítico de enfrentamiento al saber mítico. Esa larga disputa entre el *logos* y el *mythos* resulta característica de la cultura griega y ha sido objeto de brillantes y profundos estudios”. [Carlos García Gual. *La mitología. Op. cit.*, pp. 28-29].

⁵⁴³ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁵⁴⁴ Hans-Georg Gadamer. *Mito y razón. Op. cit.*, pp. 20-21.

⁵⁴⁵ “Hoy en día la ciencia —a diferencia de otras fuerzas y actividades intelectuales, y debido a su división en dominios específicos, a sus procedimientos, a sus contenidos y a su organización— sólo puede comprenderse con referencia a la sociedad para la cual funciona. La filosofía positivista, que ve en la herramienta «ciencia» un defensor automático del progreso es tan engañosa como otras glorificaciones de la técnica (...) Ciertos metodólogos de la ciencia natural

absoluta sigue reproduciendo esquemas del pensamiento mítico moderno a la hora de explicar fenómenos que escapan a la medición instrumental del método científico, tal como ocurre hoy en día en el ámbito de la física a la hora de tratar de explicar fenómenos como el Big Bang, la teoría de cuerdas, la relatividad espacial, la física cuántica o las muchas teorías en torno al origen de la vida, mismas que han recurrido a la imaginación de los científicos para poder ser enunciadas ante la imposibilidad de medir y demostrar empíricamente fenómenos complejos, tal como ocurre con las llamadas ciencias sociales, que construyen sus presupuestos teóricos sin la posibilidad de reproducir resultados exactos mediante variables aisladas en un laboratorio. De este modo, el mito de la razón absoluta ha servido de soporte para la democracia, el capitalismo y la *dictadura del mercado*, que no son sino ideologías basadas en una construcción metafísica a partir de conceptos como el de *libertad*, según los cánones enunciados por la Ilustración. Un mito que, pese a sus deficiencias y contradicciones, sigue vigente hasta nuestros días gracias al poder de la tradición como medio simbólico de reproducción de realidad.

En este sentido, la tradición puede entenderse como un fenómeno comunicativo que “evita que los individuos y los grupos humanos, siempre marcados por los estragos de la contingencia, tengan que repetir *desde el comienzo* el planteamiento de las cuestiones relacionadas con los desafíos de la vida cotidiana”, según Duch.⁵⁴⁶ La tradición es el mecanismo de transferencia cultural de una generación a otra, a partir del cual, se actualizan y reinterpretan los mitos que fundamentan una determinada idea de realidad. Al respecto señala Duch:

“La auténtica tradición es una acción comunicativa y contextualizadora, con cuyo concurso los individuos y los grupos humanos integran algunos fragmentos de la dotación cultural de sus antepasados en su propio presente, a fin de hacerlo *vivable* para ellos mismos y, en segundo movimiento, estar en condiciones de poder transmitir su herencia religiosa, cultural y social a la posteridad. La presencia del pasado en el presente implica que la verdadera tradición es, en cada aquí y ahora, una recreación, una utilización efectiva de las capacidades retrospectivas y anticipadoras de las que están dotados los seres humanos y sus comunidades, a fin de poder arraigarse significativamente en su presente del presente y habitar en él responsablemente”.⁵⁴⁷

Y en este sentido, toda tradición implica un conflicto de transmisiones que genera cambios graduales de los mitos y la cosmovisión de un determinado grupo cultural, lo cual implica un continuo proceso de interpretación

afirman que los axiomas fundamentales de la ciencia pueden ser arbitrarios y que debieran serlo. Ello, empero, no tiene validez cuando se trata del significado de la ciencia y la verdad, mediante las cuales debiera justificarse esa afirmación (...) Para ser autoridad absoluta, la ciencia ha de justificarse en cuanto principio espiritual; no puede ser deducida meramente de procedimientos empíricos y absolutidad luego como verdad, sobre la base de criterios dogmáticos derivados del éxito científico”. [Max Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental*. Sur. Argentina, 1973, pp. 70, 88].

⁵⁴⁶ Lluís Duch. *Religión y comunicación*. Fragmenta. España, 2012, p. 61.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 58.

simbólica.⁵⁴⁸ Es así que el mito mantiene su coherencia a través de la resignificación del discurso, que se despliega en una compleja urdimbre de significaciones construida intersubjetivamente en el seno de toda cultura. De este modo, el lenguaje creador de mitos, crea determinadas formas de valor plasmadas en toda cultura, es decir, “modelos axiológicos” que funcionan en un sentido similar a los descritos por Corbi.⁵⁴⁹

Nuestras explicaciones mitológicas sobre el origen de la existencia se dan en función del saber de una época, ya que las distintas formas del saber (la ciencia, el arte, la filosofía, etcétera) delimitan las posibilidades del imaginario productor de mitos al mismo tiempo que abre las puertas para la construcción de nuevas narrativas de lo posible. El saber modifica el contenido de las narrativas que articulan los mitos, de modo que la riqueza del saber se constituye a partir de su poder para transformar las narrativas que articulan la existencia humana, más que la pretensión ingenua de constituirse como sinónimo de verdad objetiva e irrefutable. Todo saber es siempre limitado, siempre finito, pues a la par de nuestro conocimiento crece también nuestra conciencia de lo mucho que desconocemos. Entre más sabemos, más nos damos cuenta de nuestra propia ignorancia, y nuestra insaciable necesidad de saber más. De ahí que el saber que aspira a obtener el grado de ciencia es siempre finito, limitado, siempre incompleto. De este modo, la ciencia es una forma de delimitación del saber cuya coherencia lógica está dada en función de lo que Thomas Kuhn denominó *paradigmas*, es decir, “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una

⁵⁴⁸ “Cada tradición se ha ido construyendo por medio de un incesante conflicto de interpretaciones generado a causa de un permanente conflicto de transmisiones (...) En efecto, porque toda tradición se encuentra constantemente amenazada por el peligro de caer en la incoherencia y la irrelevancia, le es necesaria, siempre de nuevo, una reconstrucción de los argumentos que emplea para hacerse inteligible y creíble en cada momento presente”. [Ibídem, p. 63].

⁵⁴⁹ “Según lo que se ha expuesto al hablar de la significatividad, de la metáfora y del símbolo, hemos de suponer que se dan configuraciones de significado que hacen las veces de ejes del mundo de las manifestaciones axiológicas, de igual manera que hay relaciones del viviente con su entorno en cada cultura que hacen el papel de eje con respecto a las demás relaciones. Nos referimos a aquellas relaciones con el entorno del grupo humano, de las que depende fundamentalmente la supervivencia tanto de él en cuanto tal, como de los individuos que lo forman. Toda manifestación axiológica al mismo tiempo que manifiesta la significatividad objetiva para un sujeto da a esa significatividad un estatuto comunicativo y adquiere la distancia objetiva; con ello se crea la posibilidad de la existencia del modelo axiológico y la posibilidad de ampliar los campos de significatividades objetivas”. [Mariano Corbi. *La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Ediciones Universidad de Salamanca. España, 1983, p. 491]. A lo cual agrega que toda posibilidad de construir significado implica una trama de significados más amplia que da sentido a toda posibilidad de designar las manifestaciones sensibles que median la interacción entre el ser y su entorno, por lo cual, todo lenguaje tiene una dimensión ontológica: “La lengua para poder significar ha de suponer siempre un designado, sea en el ámbito que sea. Esto vale tanto para el uso científico de la lengua, como para los usos axiológicos o míticos. Los significados no son tales más que en una trama de significados; de igual forma su función designativa no puede aislarse del conjunto de la designación de la trama. Las tramas de significados están en relación a un determinado tipo de operaciones reales o posibles”. [Ibídem, p. 491].

comunidad científica”, con lo cual sugiere que la coherencia del saber científico está condicionada por el lenguaje y el discurso.⁵⁵⁰ Es decir, que el ordenamiento del saber pasa siempre por la articulación de estructuras mentales que operan a partir de formas simbólicas. Y en este sentido, todo saber es una proyección futura de nuestra experiencia pasada, por lo cual, el saber busca anticiparse al acontecer de los hechos estableciendo una relación causal entre las cosas mediante la razón. Todo lo contrario ocurre con la imaginación poética que, al descubrir los vínculos secretos entre las cosas alude siempre a la totalidad de la existencia, ya que todo descubrimiento de una relación poética entre las cosas forma parte de un todo ordenado y coherente capaz de dar un sentido de totalidad a la existencia humana de manera intuitiva, más que racional.

El poder del saber en el ámbito social reside en su posibilidad de convertirse en relato, en un discurso capaz de dar cuenta sobre las múltiples posibilidades de la existencia humana, una narración que se construye como sinónimo de realidad, es decir, un relato de existencia compartido por otros. De este modo, la realidad es un consenso que no podría generarse fuera de una dimensión social que incluya las múltiples significaciones que articulan a la cultura, ya que la noción misma de realidad pierde por completo el sentido si no puede definirse a sí misma dentro de los límites del lenguaje.

El mito es un discurso axiomático a partir del cual se articulan todos los discursos posibles que conforman una cultura específica. Un discurso cuya validez no necesita comprobarse en términos racionales pero sí en función de la experiencia de vida. Dicho de otra forma, la realidad es una *ficción verdadera* que se vive en carne propia y otorga sentido a la existencia, capaz de construir una coherencia simbólica entre la razón y la emoción del ser en el aquí y ahora, lo cual constituye la posibilidad de existencia del *ser que vive en el mundo*.

Y como toda ficción, la realidad necesita una argumentación sólida para poder sostenerse. La realidad se estructura a partir de argumentos que nosotros mismos construimos para *hacernos sentir bien*. De ahí que nuestra capacidad para interpretar nuestra vida resulta tan importante para vivir. Por eso Heidegger acierta al señalar que la interpretación es un modo propio del ser, antes que un asunto teórico. Necesitamos construir ficciones para darle sentido a la vida a través del mito, no importa lo fantasioso que sean estos relatos o si es a través de la religión, la ciencia, la literatura o el arte mismo que construimos dichos relatos de existencia. Estamos hechos de ficciones. La realidad es una ficción inventada por nosotros, del mismo modo que nuestra noción del “yo” es una ficción inventada por nuestra psique para autorreferirnos. Esto significa que cualquier cosa que imaginemos es posible siempre y cuando podamos sostenerla con argumentos, es decir, traducirla al lenguaje mediante la interpretación que cada quien hace de su propia experiencia de vida. Si cualquier cosa es posible en el universo de la fantasía, nos toca a nosotros decidir qué es real y qué no. Y en este sentido, cada cultura, entendida como un código que delimita las posibilidades de relación simbólica, establece sus propios parámetros para diferenciar realidad y fantasía. De este modo, no existen límites precisos entre

⁵⁵⁰ Thomas Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. Argentina, 2004, p. 13.

realidad y ficción. Cada quien decide cómo darle vida a su personaje, darle un final triste o uno alegre a su propia historia. Ahí reside el carácter divino y oculto del espíritu creador que habita en las profundidades del hombre.

El mundo es una proyección de lo que reside dentro de nosotros. De ahí que el conocimiento del sí mismo, derivado de la interacción del ser y su entorno, es la clave para entender nuestra relación con el mundo, con la realidad. Descubrirse es descubrir otras posibilidades de existencia. Y en ese universo de lo posible se despliega la verdad. La verdad es verdadera sólo cuando se vive, ya que la verdad se reafirma siempre en términos de la experiencia de vida de cada ser. Lo verdadero es aquello que hace posible toda ficción, aquello que le da sentido a todo relato argumental de existencia. Es decir, que la verdad es un relato que posee algún tipo de relación de coherencia con mi experiencia de vida. Por eso los personajes de cualquier relato deben ser verosímiles para tener sentido y ser creíbles, es decir, deben tener el poder de remitirnos a nuestra propia experiencia de vida, servir como un espejo en el cual podamos vernos reflejados. Sin verosimilitud no hay argumento posible: la historia se derrumba. Lo mismo ocurre con la realidad. Necesitamos la noción de verdad para construir ficciones, construir discursos y construir sentido para poder existir inmersos en el ordenado caos del universo. La realidad es sueño, es fantasía y es también ficción.

3.4 El poder de la ficción como ideología

Si la realidad es un relato axiomático que se construye como sinónimo de verdad, esto quiere decir que todos los relatos dentro de una cultura determinada aluden siempre a mitos cosmogónicos que se articulan como una revelación poética de la existencia. Ante la imposibilidad del lenguaje para referir directamente a las cosas, dado su carácter siempre metafórico, el discurso encuentra en la ficción su propio referente capaz de dar sentido al relato mitológico. El mito es una ficción que da fundamento a la verdad, lo cual implica que toda verdad está hecha ficción. Esta paradoja del lenguaje, capaz de articular la realidad a través de ficciones es lo que permite resolver el problema del sentido y la referencia planteado por Frege, toda vez que dichas ficciones son indemostrables en términos puramente lógicos, pero son comprensibles gracias a la emotividad presente en la poética del discurso.⁵⁵¹ La vida es el punto de referencia de todo relato posible, toda vez que la verdad es verdadera sólo en función de mi propia experiencia de vida. La verdad es una ficción que confiere sentido a la existencia

⁵⁵¹ “El sentido de un nombre propio lo comprende todo aquel que conoce el lenguaje o el conjunto de designaciones al que pertenece, pero con ello, la referencia, caso de que exista, queda sólo parcialmente iluminada. Un conocimiento completo de la referencia implicaría que, de cada sentido dado, pudiéramos indicar inmediatamente si le pertenece o no. Esto no lo logramos nunca”, sostiene Frege. [Gottlob Frege. “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*. Ediciones Orbis. España, 1984, pp. 53-54]. Bajo esta perspectiva, la referencia de todo discurso posible es un discurso axiomático que se constituye como fundamento de verdad a pesar de ser indemostrable en términos estrictamente lógicos.

en función de la experiencia de vida y una paulatina acumulación de este saber expresada en la cultura. De este modo, todo relato alude siempre a un mito, una ficción verdadera, como punto de referencia elemental de todo sistema de relaciones lógicas. Es por ello que la lógica como sistema de razonamiento carece de sentido si no se sostiene en alguna construcción mítica de la realidad plasmada en la cultura, toda vez que el edificio de relaciones lógicas terminaría hundiéndose o derrumbándose por completo si no se sostiene en el terreno firme de la ficción. De ahí que toda narrativa dentro de una cultura alude siempre a un relato mítico que da cuenta sobre el origen de la existencia, como bien sostiene Gilbert Durand que “el mito es el discurso último en el que se constituye la tensión antagonista, fundamental para cualquier discurso, es decir, para cualquier desarrollo de sentido”. A lo cual agrega:

“Existe también un mecanismo interno en el relato mítico que hace que, del mismo modo que el símbolo se expande semánticamente en sistemas, el mito se expande en simple parábola, en cuento, en fábula y finalmente en todo relato literario, o también lleva incrustados acontecimientos existenciales, históricos, y por allí va agotando su significado soberano en las formas simbólicas de la estética, de la moral o de la historia. El mito se constituye en la soberanía de los símbolos que organiza en relato: arquetipos o símbolos profundos, o también simples sistemas anecdóticos”.⁵⁵²

Una concepción similar a la de Roland Barthes cuando señala que “si el mito es un habla, todo lo que justifique un discurso puede ser mito”,⁵⁵³ por lo cual, el mito como medio de representación simbólica opera bajo las mismas estructuras que articulan todo lenguaje y sus posibilidades de descubrir el mundo como una totalidad ordenada a través de la palabra y la imagen, es decir, a través de signos.⁵⁵⁴ De este modo, los relatos que construimos condicionan las posibilidades de existencia de lo real como una serie de discursos que dan cuenta de esas verdades elementales de la vida y las experiencias que compartimos con otros.

La valoración implícita en toda lengua, en toda cultura y todo relato, establece un marco de referencia mediante el cual cada individuo interpreta y reproduce los múltiples discursos que estructuran a la sociedad al mismo tiempo que los

⁵⁵² Gilbert Durand. *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1993, p. 30.

⁵⁵³ “El mito es un valor, su sanción no consiste en ser verdadero: nada le impide ser una coartada perpetua”, agrega Barthes. [Roland Barthes. *Mitologías*. Siglo XXI Editores. México, 1999. Decimosegunda edición, p. 215]. Por lo tanto: “Este habla es un mensaje y, por lo tanto, no necesariamente debe ser oral; puede estar formada de escrituras y representaciones: el discurso escrito, así como la fotografía, el cine, el reportaje, el deporte, los espectáculos, la publicidad, todo puede servir de soporte para el habla mítica”. [Ibidem, p. 118].

⁵⁵⁴ “El develamiento que produce la mitología es, por lo tanto, un acto político; en una idea responsable del lenguaje, la mitología postula la libertad del mismo. Sin duda que en este sentido la mitología es un acuerdo con el mundo, pero no con el mundo tal como es, sino tal como quiere hacerse (Brecht usaba para designar ese acuerdo una palabra eficazmente ambigua: *Einverständnis*, que quiere decir, a la vez, inteligencia de lo real y complicidad con él)”. [Ibidem, p. 119].

traduce en acciones capaces de modificar la noción de realidad en términos simbólicos, mediante la construcción de nuevas narrativas del mundo. Es por ello que en todo discurso es posible elementos narrativos comunes que aluden a los mitos que sostienen toda cultura.⁵⁵⁵ Y es a partir de dichos discursos que se construye toda ideología.

Entiendo por ideología un sistema de ideas que trata de construir una explicación racional del mundo. La ideología plantea un sentido racional de existencia derivada del mito, por lo cual, toda ideología justifica racionalmente un determinado *modo de ser en el mundo*. En este sentido, el mito alude más a una emotividad poética del discurso mientras que la ideología alude más a un orden racionalista y argumentativo sobre la existencia humana, del mismo modo en que las emociones representan el fundamento de toda racionalidad posible en nuestra psique. En otras palabras, el mito suele aludir más a la emoción y la ideología a la razón. Sin embargo, es pertinente aclarar que dicha diferenciación es sólo un ejemplo que pretende enunciar la esencia de estas dos modalidades simbólicas del ser, ya que todo mito tiene siempre una parte racional expresada en términos lógicos dentro del lenguaje, del mismo modo que toda ideología guarda dentro de sí una emotividad secreta capaz de modificar el sentido referencial de todo argumento, ya que el lenguaje está siempre cargado de emotividad.

En este sentido, es posible concebir a toda ideología como una derivación del mito. El término original ideología —enunciado por primera vez por Destutt de Tracy en *Mémoire sur la faculté de penser* (1796)— fue acuñado con el objetivo de designar el estudio de los sistemas de ideas. Desde esta perspectiva, y pese a

⁵⁵⁵ Una idea que sirvió de inspiración para que mitólogos como Levi-Strauss buscaran una estructura común en las llamadas mitologías primitivas, proyecto que resultó fallido debido a las limitaciones del estructuralismo como sistema filosófico a la hora de indagar problemas de enorme complejidad interpretativa e irreductibilidad significativa, tal como ocurre en los relatos que articulan toda mitología. Una paradoja entre mito y lenguaje que sin embargo es reconocida por el propio Levi-Strauss: “Reconozcamos más bien que el estudio de los mitos nos conduce a comprobaciones contradictorias. En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad. Todo sujeto puede tener cualquier predicado; toda relación concebible es posible. Y sin embargo, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo. De donde surge el problema: si el contenido del mito es enteramente contingente, ¿cómo comprender que, de un extremo al otro de la Tierra, los mitos se parezcan tanto? Sólo si se toma conciencia de esta antinomia fundamental, que pertenece a la naturaleza del mito, se puede esperar resolverla. En efecto, esta contradicción se asemeja a aquella que descubrieron los primeros filósofos que se interesaron en el lenguaje, y para que la lingüística pudiera constituirse como ciencia fue preciso levantar esta hipoteca. Los antiguos filósofos razonaban sobre el lenguaje como nosotros seguimos razonando sobre la mitología. Comprobaban que, en cada lengua, ciertos grupos de sonidos correspondían a determinados sentidos, y buscaban desesperadamente comprender qué necesidad interna unía esos sentidos y esos sonidos. La empresa era vana, porque los mismos sonidos se encuentran en otras lenguas, pero ligados a sentidos diferentes. La contradicción no fue resuelta hasta el día en que se percibió que la función significativa de la lengua no está ligada directamente a los sonidos mismos, sino a la manera en que los sonidos se encuentran combinados entre sí”. [Claude Levi-Strauss. “The Structural Study of Myth”, en *Journal American Folklore*, vol. 78, num. 270, de octubre-diciembre de 1955, pp. 428-444].

la ambigüedad del término,⁵⁵⁶ la ideología puede comprenderse como un sistema de ideas que trata de explicar un determinado modo de actuar en el mundo y cuya justificación de verdad se apoya siempre en un relato mítico de realidad. De este modo, toda ideología busca construirse como un sistema racional de verdad a partir de ideas, es decir, de representaciones mentales mediante las cuales el ser humano trata de interpretar el mundo en el que vive.⁵⁵⁷ Esto permite entender la manera en que la ideología puede concebirse como un sistema de creencias, cuyo carácter de verdad se sostiene solamente en alusión al relato mítico e indemostrable sobre el cual se fundamenta toda cosmovisión en el seno de la cultura.

De ahí que Van Dijk defina a la ideología como “conjuntos de creencias en nuestra mente”, que sin embargo no surgen espontáneamente de la subjetividad, ya que muchas “son adquiridas, construidas y modificadas socialmente” a través del discurso y la comunicación.⁵⁵⁸ De ahí que la ideología puede concebirse también como “creencias generales, socialmente compartidas” que incluyen siempre opiniones o evaluaciones de un determinado grupo.⁵⁵⁹ Y en este punto, toda ideología está constituida por creencias, es decir, por nociones de valor.

Al respecto, Van Dijk sugiere que “los valores desempeñan un papel central en la construcción de las ideologías” al ser “los puntos de referencia de la evaluación social y cultural, pues tal como el conocimiento y las actitudes, están ubicados en el dominio de la memoria de las creencias sociales”.⁵⁶⁰ De este modo, “los valores monitorean las dimensiones evaluativas de las ideologías y las actitudes, o sea, las opiniones sociales básicas que se constituyen a partir de los valores cuando

⁵⁵⁶ Al respecto señala Eagleton: "La palabra *ideología*, se podría decir es un texto, enteramente tejido con un material de diferentes filamentos conceptuales; está formado por historias totalmente divergentes, y probablemente es más importante valorar lo que hay de valioso o lo que puede descartarse en cada uno de los linajes que combinarlos a la fuerza en una gran teoría global. Para mostrar alguna variedad de significados, haré una relación al azar de algunas de las definiciones de ideología actualmente en circulación: a) el proceso de producción de significados, signos y valores de la vida cotidiana; b) conjunto de ideas característico de un grupo o clase social; c) ideas que permiten legitimar un poder político dominante; d) ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante; e) comunicación sistemáticamente deformada; f) aquello que facilita una toma de posición ante un tema; g) tipos de pensamiento motivados por intereses sociales; h) pensamiento de la identidad; i) ilusión socialmente necesaria; j) unión de discurso y poder; k) medio por el que los agentes sociales dan sentido al mundo, de manera consciente; l) conjunto de creencias orientadas a la acción; m) confusión de la realidad fenoménica y lingüística; n) cierre semiótico; o) medio indispensable en el que las personas expresan en su vida sus relaciones en una estructura social; p) proceso por el cual la vida social se convierte en realidad natural". [Terry Eagleton. *Ideología. Una introducción*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 1997, pp. 19-20].

⁵⁵⁷ Al respecto, Van Dijk sostiene que “las creencias no son pensamientos que se limitan a lo que existe, o a lo que es (o puede ser) verdadero o falso. También pueden corresponder a evaluaciones, o sea, a lo que nosotros pensamos (encontramos) que es verdadero o falso, agradable o desagradable, permitido o prohibido, aceptable o inaceptable, etcétera, es decir, a los productos de los juicios basados en valores o normas”. [Teun A. van Dijk. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Editorial Gedisa. España, 2006. Segunda reimpresión, p. 36].

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, pp. 52-53.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p.101.

se aplican a áreas y cuestiones específicas en la sociedad”.⁵⁶¹ Es por ello que toda valoración de la existencia humana en términos ideológicos tiene una implicación política, ya que la diferencia valorativa entre las personas puede generar conflictos y tensiones que habrán de resolverse mediante el ejercicio del poder:

“Los valores seleccionados como primordiales para cada grupo constituyen el punto de referencia seleccionado para su identidad y autoevaluación, la evaluación de sus actividades y objetivos y, especialmente, su evaluación de otros grupos y otros objetivos y juicios de interacción subyacentes (...) Vemos que los valores positivos que definen el orden moral de una sociedad o cultura son utilizados por todos los grupos, no solamente como un criterio de evaluación, sino también como una base para la legitimación de sus propios intereses u objetivos”.⁵⁶²

Y si toda ideología es un sistema de creencias capaz de justificar y condicionar la acción social en términos de juicios valorativos, esto quiere decir que la noción misma de ideología está íntimamente relacionada al ejercicio del poder como forma discursiva de dominación. Un vínculo que queda de manifiesto en la definición de Thompson, quien concibe a la ideología como la manera en que “las formas simbólicas se intersectan con las relaciones de poder”:

“Al reformular el concepto de ideología, busco reenfocarlo sobre un conglomerado de problemas relativos a las interrelaciones del significado y el poder. El concepto de ideología se puede usar para aludir a las formas en que el significado sirve, en circunstancias particulares, para establecer y sostener relaciones de poder sistemáticamente asimétricas, algo que llamaré 'relaciones de dominación'. En términos generales, ideología es significación al servicio del poder”.⁵⁶³

Sobre este punto, Thompson agrega que el análisis de la ideología “trata de las maneras donde se moviliza el significado en el mundo social y sirve en consecuencia para reforzar a los individuos y grupos que ocupan posiciones de poder”, toda vez que “estudiar la ideología es estudiar las maneras en que el significado sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación”.⁵⁶⁴

Una opinión compartida por Reboul, quien considera que “una ideología determina no sólo nuestra manera de hablar, sino también el sentido de nuestras palabras”, por lo cual, la ideología confiere a las palabras una forma de poder que se expresa en fenómenos como la persuasión, la consagración y el

⁵⁶¹ *Ibíd.*, p. 103.

⁵⁶² *Ibíd.*, p. 104.

⁵⁶³ John B. Thompson. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 2002. Primera reimpresión de la segunda edición, p. XVI.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 85.

rechazo.⁵⁶⁵ De ahí que, para Reboul, la ideología tenga un carácter disimulador, pues busca disfrazar su naturaleza ideológica a través de una supuesta racionalidad que busca convencer y ejercer un poder mediante aspectos como la legitimación de la fuerza.

“La ideología es precisamente lo que transforma la posesión en propiedad, la dominación de hecho en autoridad de derecho, la que asegura la obediencia permanente sin recurrir a la coacción física. Es pues, anónima, dado que traduce o pretende traducir el consentimiento de todos. Y es normal que sea polémica, puesto que todo poder se ejerce contra uno u otros poderes que lo amenazan o cuestionan”.⁵⁶⁶

La legitimidad del poder político se fundamenta en una ideología plasmada en un discurso, tal como lo plantea la misma definición de legitimidad de Weber, quien considera que la legitimidad interna puede darse de manera afectiva, racional con arreglo en valores o religiosa, mientras que la legitimidad externa puede darse por una situación de interés.⁵⁶⁷ Una concepción que evidencia la manera en que toda legitimidad debe construirse como discurso para poder funcionar dentro de cualquier grupo social. De ahí que todo discurso sea la expresión de valores a través de los cuales se ejerce el poder en el terreno de lo simbólico.

Este es el argumento central a partir del cual Foucault desarrolla su microfísica del poder como una expresión del discurso, toda vez que “las relaciones de poder no pueden dissociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso”, pues “estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad”.⁵⁶⁸ Y a partir de esta idea, Foucault considera que el discurso como expresión del poder político condiciona la acción social a través de la producción de un modo de ser específico que somete al sujeto al control de las instituciones a través de una formulación ideológica del derecho, por lo cual, toda ley puede ser concebida como un instrumento de dominación:

“El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas. Por otro lado, también estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir,

⁵⁶⁵ Oliver Reboul. *Lenguaje e ideología*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986, pp. 11-12.

⁵⁶⁶ *Ibíd.*, p. 25.

⁵⁶⁷ Max Weber. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996. Décima reimpresión, p. 27.

⁵⁶⁸ Michel Foucault. “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*. Las Ediciones de la Piqueta. España, 1979, p. 140.

destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder”.⁵⁶⁹

En este sentido, todo código de valores morales tiene un matiz ideológico, pues trata de explicar la manera de acceder al bienestar mediante una forma de ser en el mundo, lo cual implica la construcción de un sistema de ideas. Toda expresión social de la moral es una forma de ideología, tal como puede constatare con la religión, que en función de una interpretación racionalista del mito impone determinados valores morales condicionando culturalmente la acción de los individuos al interior de un determinado grupo social y fijando las reglas de validez a partir de las cuales se construye la legitimidad de las relaciones de poder. De este modo, y a diferencia de lo que ocurre con la fuerza física, el poder se expresa siempre en términos simbólicos. Esto explica el por qué un guerrero grande y musculoso puede ser fuerte pero no necesariamente más poderoso que un gobernante enclenque y de baja estatura, aún cuando sea recurrente que la fuerza física puede traducirse también en símbolo de poder. De ahí que todo gobernante busque siempre construir su imagen como símbolo del bienestar de la comunidad a la que pertenece: y dicha representación simbólica del bienestar comunal es el sustento de toda legitimidad en términos políticos. El poder es un modo de ejercer la fuerza a través del discurso. Por ello, el poder no puede entenderse sino en términos simbólicos, ya que toda expresión de poder alude siempre a una realidad cultural mediada por formas simbólicas.

Y en este sentido, la ley como instrumento discursivo de dominación no es sino una manifestación ideológica del poder que determina lo que es justo y lo que no, lo que es válido y lo que no, lo que es bueno o es malo en función de intereses específicos de ciertos grupos. Al igual que ocurre con el mito, toda ideología se construye a partir del saber cultural propio de cada época, por lo cual, el conocimiento como fundamento de la verdad tiene un papel determinante en la conformación de todo sistema de creencias que justifica las acciones de unos en detrimento de otros.⁵⁷⁰ Es así que la construcción de la verdad como discurso ideológico implica siempre una posición y una forma específica de valorar la existencia humana, que a su vez trata de justificar un modo de ser y actuar en el mundo, aún cuando dichos argumentos puedan parecer irracionales. Todo depende del punto de vista a partir del cual se interpreta y se verifica la validez de dicho discurso, lo cual abarca diferentes interpretaciones sobre las diferentes experiencias de vida al interior de todo grupo social. De este modo, toda

⁵⁶⁹ *Ibidem*.

⁵⁷⁰ En este sentido, la separación que hace Foucault en torno a la ideología y los instrumentos del saber parece un tanto cuestionable, puesto que todo el saber está ordenado en sistemas de ideas, por lo cual, parece poco probable que exista un saber puro, ajeno a la ideología. Al respecto señala Foucault: “Es muy posible que las grandes máquinas de poder estuviesen acompañadas de producciones ideológicas; existió probablemente, por ejemplo, una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, una ideología de la democracia parlamentaria, etcétera, pero en el fondo, no creo que lo que se formen sean ideologías: es mucho menos y mucho más. Son instrumentos efectivos de formación y de acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de indagación y de pesquisa, aparatos de verificación. Esto quiere decir que el poder, cuando se ejerce a través de estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, sin organizar y sin poner en circulación un saber, o mejor, unos aparatos de saber que no son construcciones ideológicas”. [*Ibidem*, p. 147].

legitimidad del poder político es un artificio imposible de comprobar en términos de una verdad objetiva y racional, ya que toda ideología se construye a partir de una ficción de carácter mitológico que se encuentra más allá de toda verificación imparcial.⁵⁷¹ Es por ello que toda interpretación ideológica del mito implica una justificación para el ejercicio del poder en el ámbito social, por lo cual, la política no es otra cosa sino una disputa por la apropiación de la realidad a través del discurso. De ahí que toda ideología se vea forzada a construir su propia legitimidad no sólo en términos puramente racionales, sino también emotivos, ya que la ideología como derivación del mito (y toda expresión del lenguaje) responde siempre a una construcción simbólica y emotiva que da cuenta de las muchas paradojas que plantea la existencia humana. Pero aún cuando pretende erigirse como un sistema de ideas que alude a la racionalización de la verdad, toda ideología está impregnada de una sacralidad derivada del relato mítico. Esto explica en buena medida, el carácter metafísico de toda ideología. Y por esa misma razón, nos dice Reboul, el discurso ideológico “justifica el poder de manera racional, por el consenso o la necesidad, disimulando lo que el poder comporta de esencial: el hecho de que él sigue siendo sagrado para los que lo ejercen, que lo debe ser para los que lo sufren, y que supone una amenaza de violencia para los que lo rechazan”.⁵⁷²

Lo anterior supone un problema en términos racionales, ante la imposibilidad del lenguaje de demostrar cualquier argumento en términos lingüísticos, debido a que la experiencia humana es irreductible a significados unívocos, pues la vida entendida como un continuo modo de interpretación en función de la experiencia de vida de cada ser, abre siempre múltiples posibilidades de interpretación, por lo cual, no existen verdades últimas sobre las preguntas en torno a la existencia humana, al menos en términos estrictamente racionales. En ello reside el límite de la razón como medio para explicar el mundo, y por lo mismo, la imaginación tiene el deber de llenar siempre el vacío de la razón. Del mismo modo en que toda ideología está impregnada de ficción, toda ficción posible dentro de un determinado contexto cultural está determinada, en mayor o menor medida, por una ideología específica que trata de justificar el actuar del ser en el mundo.

Es por ello que Valery sostenía que toda legitimidad del poder político se basa en una ficción: “La era del orden es el imperio de la ficción. Ningún poder es capaz de sostenerse con la sola opresión de los cuerpos con los cuerpos. Se necesitan fuerzas ficticias”, afirmó alguna vez el poeta francés.⁵⁷³ A lo cual agregaría Ricardo Piglia que “estamos determinados por ciertos modos de narrar”, pues “del mismo modo que ciertas estructuras de la lengua nos ayudan a hablar, hay estructuras narrativas dadas que usamos sin pensar y funcionan como elementos en el interior de los cuales los sujetos construimos nuestras pasiones y estilos

⁵⁷¹ Este carácter de la ideología como artificio fue un factor clave para que Marx y Engels entendieran a la ideología como una “falsa conciencia” que tiende a mantener las relaciones de dominación de una clase frente a otra.

⁵⁷² Oliver Reboul. *Op. cit.*, p. 27.

⁵⁷³ Ricardo Piglia. “El gran narrador. El Estado como constructor de ficciones”, en *La Nación*. Argentina, 3 de abril de 2016.

personales”.⁵⁷⁴ O como bien dice George Steiner: “el gran pensamiento filosófico-metafísico engendra y a la vez trata de ocultar las supremas ficciones dentro de sí mismo; las patrañas de nuestras cavilaciones indiscriminadas son en efecto la prosa del mundo”.⁵⁷⁵

De este modo, en ninguna cultura existe un límite preciso y bien definido entre realidad y ficción. Ambas modalidades del relato se retroalimentan de manera continua, por lo que toda realidad tiene una dosis de ficción y toda ficción tiene una dosis de realidad. La gente cree lo que quiere creer para sentirse bien. Es por ello que la ideología busca construirse como una explicación racional del mundo para justificar la existencia del ser en función de un relato mítico de realidad que representa el fundamento de toda argumentación y todo relato posible. La ficción puebla la realidad mediante narraciones que dan cuenta de las múltiples posibilidades existenciales del ser humano. Cada relato es un reflejo del ser humano que se mira a sí mismo en el espejo del lenguaje. Y es a partir de aquellos relatos que el imaginario puede equilibrar las fuerzas vitales que sostienen la vida, del mismo modo en que cada ser humano construye su propia noción de verdad para conferirle sentido a su propia existencia. Por ello, toda crisis existencial de un individuo obedece a una falta de sentido entre su propia experiencia de vida (que condiciona un modo específico de sentir, pensar e interpretar su entorno) frente al discurso dominante en su entorno social. Lo anterior también permite entender cómo es que toda crisis de una ideología viene acompañada por una reformulación del lenguaje y el discurso como formas de expresión que permiten al ser humano construir una nueva explicación existencial para recobrar el sentido perdido del mundo, con el objetivo de sentirse bien y vivir su vida de la mejor manera posible. Por lo anterior, todo mito surge de una afirmación poética que no necesita ser demostrada para acceder al rango de verdad, por lo cual, todo argumento de existencia surge de un acto de fe que a su vez origina un dogma. Por lo tanto, la existencia es un asunto de fe, una creencia que no puede ser demostrada en términos estrictamente lógicos.

Si todo es ficción y no existe ninguna realidad objetiva, ¿qué nos queda entonces? ¿a qué certezas habremos de aferrarnos para aliviar la angustia de la existencia? Aunque esto podría parecer una situación desalentadora que invita a la inacción, me parece que resulta en todo lo contrario, pues dicho escenario nos plantea la posibilidad de modificar aquellas narrativas que nos producen insatisfacción o malestar. “Tengamos por falsa toda aquella verdad que no puede hacernos reír”, afirmó tajante el mítico Zaratustra imaginado por Nietzsche. Si la verdad es un artificio valorativo que se manifiesta en términos simbólicos, esto quiere decir que el sentido de nuestra propia vida depende de una narrativa que nos ayuda a explicarnos el sentido de la existencia humana en sus múltiples formas. Así, todo mito y toda ideología son susceptibles de ser transformados mediante una nueva interpretación de nuestra vida como una expresión de aquel ser para habitar el mundo que habremos de inventar para él. La realidad es un cuento en el cual

⁵⁷⁴ *Ibidem*.

⁵⁷⁵ George Steiner. *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. Siruela-Fondo de Cultura Económica. México, 2012, p. 16.

hemos decidido creer, un relato que hemos decidido otorgarle un valor de verdad.⁵⁷⁶ Es por ello que, además de estar hechos de carne y hueso, los seres humanos estamos hechos de historias, como bien le contó un pajarillo a Eduardo Galeano.⁵⁷⁷ Estamos hechos de ficciones que hemos decidido aceptar como verdaderas. Nos contamos nuestras propias historias para reconciliarnos con el mundo, lo cual no es sino un mecanismo desarrollado por la compleja y fascinante evolución de la vida de los seres humanos para sobrellevar el dolor, la frustración y el malestar que trae consigo la imposibilidad de satisfacer todas nuestras necesidades vitales. Una angustia existencial que se resuelve con el poder del símbolo como agente transformador de la realidad. De ahí que el símbolo, que no es sino una manifestación de los flujos de energía dispersos en el universo, sea parte de un complejo proceso de supervivencia que permite equilibrar el malestar de estar vivo y crear estrategias para satisfacer las necesidades elementales. Los seres humanos, al igual que las demás formas de vida en el planeta, buscamos sentirnos bien, cada quien a su manera, lo cual no es sino una sofisticada técnica desarrollada por los seres vivos para tratar de garantizar su supervivencia.

Esto explica cómo es que el valor de las cosas en el ámbito social se define en función de un determinado discurso que alude siempre a un mito de realidad y una determinada ideología para poder operar dentro de un contexto cultural específico. El valor de las cosas será entonces, una construcción discursiva del bienestar humano expresado dentro de una determinada cosmovisión y un sistema de ideas específico, capaz de articular el sentido de la existencia mediante una serie de vínculos lógicos que permite jerarquizar relaciones de preferencia de los objetos materiales y espirituales dentro de un grupo social.

Todo lo anterior sugiere que el valor es siempre una representación simbólica que permite a nuestra mente expresar una relación de preferencia por aquellas cosas que nos hacen sentir bien, relaciones que se van volviendo cada vez más complejas a medida que el pensamiento simbólico genera lenguaje, discursos, cultura, mitos, ideologías y otras ficciones con las que tratamos de ordenar la realidad caótica de nuestro entorno para poder vivir, para poder sentirnos bien. De ahí proviene la imperiosa necesidad del ser humano a la hora de contar historias para vivir, explicar su propia existencia y encontrar alivio al ordenar el

⁵⁷⁶ Al respecto apunta Volpi: "Reconocer el mundo e inventarlo son mecanismos paralelos que apenas se distinguen entre sí (...) La idea de la ficción, como puede verse, yace completa en ese pedestre y desconcertante *como si*. El *como si* que nuestro cerebro aplica a diario para que nuestro cuerpo se mueva razonablemente por el mundo, para que descubra nuevas fuentes de energía y consiga salvaguardarse de depredadores y enemigos. El *como si* que nos impide tropezar a cada instante, que nos mantiene en equilibrio y nos impide estrellarnos contra una ventana o caer de una escalera (...) Los humanos somos rehenes de la ficción. Ni los más severos iconoclastas han logrado combatir nuestra debilidad y nuestra dependencia por las mentiras literarias, teatrales, audiovisuales, cibernéticas. Pero ellas no nos deleitan, no nos abducen, no nos atormentan de forma adictiva por el hecho de ser mentiras, sino porque, pese a que reconozcamos su condición hechiza y chapucera, las vivimos con la misma pasión con la cual nos enfrentamos a lo real. Porque esas mentiras también pertenecen al dominio de lo real". [Jorge Volpi. *Leer la mente. El cerebro y el arte en la ficción*. Alfaguara. México, 2011, pp. 9-11].

⁵⁷⁷ "Los científicos dicen que estamos hechos de átomos pero a mí un pajarito me contó que estamos hechos de historias", afirmó en alguna ocasión el entrañable escritor uruguayo.

caos imperante a su alrededor. Y en este sentido, tomamos como verdaderos aquellos relatos que nos ayudan a sentirnos bien. ¿Qué nos queda entonces cuando la realidad parece derrumbarse frente a nuestros ojos? Lo mismo que ha hecho la humanidad desde siempre: construir cuentos con los que la imaginación habrá de ayudarnos a resolver los misterios de la existencia más allá de los límites de la razón.

Capítulo IV

El oro y la naturaleza: dos ejemplos para una hermenéutica del valor

“Hoy en día la gente conoce el precio de todo
y el valor de nada”.

Oscar Wilde

Si el valor de las cosas es determinado por el discurso, esto quiere decir que descifrar el valor de los objetos con los que convivimos en la vida cotidiana implica sumergirse en los discursos que sostienen dicha idea de valor en un determinado contexto cultural. Desentrañar el valor de las cosas implica siempre una interpretación del discurso, por lo cual, cualquier definición de valor debe tratar de desentrañar el significado de los mitos e ideologías expresados en términos discursivos dentro de toda cultura. En otras palabras, descubrir el origen del valor de las cosas implica descifrar los códigos simbólicos elementales que articulan a toda cultura.

De ahí que en el presente capítulo trataré de esbozar algunos ejemplos de cómo aplicar el modelo teórico propuesto dentro de la *teoría comunicacional del valor* aquí descrita, para a partir de ahí construir una hermenéutica del valor que permita desentrañar el valor de las cosas desde el lenguaje y la cultura. Para ello, será necesario hacer una genealogía discursiva del valor, con el fin de interpretar determinados discursos que implícitamente conllevan una serie de relaciones axiológicas en términos míticos e ideológicos, por lo cual, la construcción de tipos ideales desde la perspectiva de Weber puede resultar una herramienta útil a la hora de implementar una hermenéutica del valor.

Si bien los ejemplos aquí propuestos no constituyen una revisión exhaustiva de cada caso, me parece que arrojan ciertas luces sobre la manera arbitraria en que asignamos valor a las cosas, igual de arbitraria que la manera en que elegimos nuestra película favorita o nuestra música predilecta, siempre en función de los referentes de nuestra propia experiencia de vida a partir de la cual interpretamos los mensajes inherentes en toda obra humana. De este modo, el valor de determinados objetos materiales o ciertas ideas puede explicarse como una interpretación construida de manera intersubjetiva que se estructura en los mismos términos discursivos que todo relato mítico de realidad y las derivaciones ideológicas que se desprenden de dicho relato axiológico, que representa la base simbólica de toda cosmovisión. Con lo anterior quiero decir que el valor de las cosas se construye discursivamente en los mismos términos que se construye toda noción de realidad, la cual impregna todos los discursos posibles dentro de un determinado contexto cultural. El valor de todas las cosas

yace en el lenguaje y por lo tanto, es ahí donde habremos de buscar para construir toda interpretación posible sobre el valor de las cosas.

Es por ello que la antropología comparada puede ser otra herramienta útil a la hora de descifrar el valor de las cosas, toda vez que las diferentes cosmovisiones culturales plantearán siempre diversas formas de valor, mismas que se vuelven perceptibles dentro de una construcción significativa de la acción social. En otras palabras, las relaciones de valor presentes en el lenguaje y la cultura se expresan siempre en aquellos símbolos que delimitan y condicionan la acción social.

De este modo, partiré de algunos postulados de la hermenéutica de Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur, así como la fenomenología de Bachelard, para interpretar dos casos concretos donde se manifiesta el valor de las cosas en el ámbito social. El primero de ellos será tratar de desentrañar el valor del oro por encima de otros metales dentro de la cultura global. El segundo caso, planteará la manera en que la relación filosófica entre el ser humano y la naturaleza incide directamente en el discurso económico y la noción de desarrollo, misma que asigna un valor determinado a ciertos objetos, incluyendo a la naturaleza misma.

En los dos casos, describiré algunos elementos constitutivos del valor en determinados discursos alusivos al objeto en cuestión, para a partir de ahí tratar de construir una explicación de por qué asignamos valor a dichos objetos. Y para lograr este fin, no hay que perder de vista que toda tradición cultural trata de responder a las cuestiones elementales de la vida, por lo cual, toda interpretación del discurso y la cultura debe tomar en cuenta el fenómeno de la vida y la vivencia para construir una explicación sobre el valor de las cosas.

En este sentido, considero que la definición de valor aquí propuesta, el del valor como forma simbólica que expresa relaciones de preferencia mediante un proceso de valoración (que puede diseccionarse en factores como la diferencia, la relación, el juicio, jerarquía, relatividad y vida), es posible utilizar dicho planteamiento como una guía de interpretación sobre el valor de las cosas. Para ello, uno podría empezar por definir el objeto en cuestión, describiendo qué lo hace sensiblemente diferente a otros objetos, para luego tratar de describir algunas relaciones simbólicas de dicho objeto dentro de la red de significaciones que articulan toda cultura. Posteriormente, es posible tratar de interpretar los juicios culturales expresados en el discurso alusivo al objeto en cuestión, para tratar de comprender cómo es que un determinado grupo social de una época específica evalúa dicho objeto en términos discursivos para luego construir sistemas de jerarquía en los que se asignará un lugar específico al objeto estudiado. Finalmente, comparar el valor de un objeto en diferentes cosmovisiones, permitirá establecer ciertos paralelismos y diferencias culturales que nos ayuden a construir nuestra propia interpretación del valor como una manifestación colectiva de las fuerzas vitales que sostienen la vida del ser humano que busca siempre sentirse bien.

Si bien el método aquí propuesto puede servirnos como referencia a la hora de trazar una genealogía del valor en un contexto cultural específico, me parece que es importante dejarnos guiar por la intuición como medio fenomenológico para acceder al trasfondo de las cosas que se manifiestan en el mundo gracias a nuestras posibilidades perceptivas, por lo cual, considero más relevante

construir un relato coherente y fluido sobre el valor de las cosas, antes que ceñirse a una metodología rígida que en algún momento pueda forzar alguna explicación posible sobre el fenómeno del valor, concepción que, con tal de encajar en el modelo mental propuesto, corre el riesgo de forzar la entrada del ente en determinadas categorías. De ahí la importancia de “dejar hablar al ente”, como lo propone la hermenéutica de Heidegger, a la hora de escribir nuestro propio cuento de por qué las cosas valen, mismo que quizá pueda ayudarnos a responder la pregunta de por qué asignamos valor a ciertos objetos y ciertas ideas.

Como soy consciente de que todo discurso es siempre perspectivístico y siempre limitado ante las muchas expresiones posibles de la verdad, como he tratado de argumentar a lo largo de este ensayo, los casos de estudio aquí propuestos no pretenden enunciar de manera definitiva e inobjetable el por qué asignamos valor a determinadas cosas. Por el contrario, trataré de articular un relato coherente que ofrezca una explicación entre muchas posibles, sobre el valor de las cosas. Considero éste un ejercicio de mayor provecho que tratar de enunciar verdades rígidas e inamovibles, toda vez que crear un relato capaz de ayudarnos a comprender ciertos fenómenos característicos de la vida en sociedad contribuye a ampliar y extender las posibilidades de realidad sobre las cuales se despliega la existencia humana. Por lo tanto, la verosimilitud de los relatos aquí propuestos se construirá a medida que los argumentos expuestos hagan sentido o encuentren alguna resonancia en la experiencia de vida del lector, razón por la cual, considero que toda disertación filosófica debe tomar en cuenta esto a la hora de proponer explicaciones que, en mayor o menor medida, puedan tener una resonancia significativa para el mayor número de personas posible. Más que llegar a un destino específico, lo importante es disfrutar el camino. Por ello, aunque considero imposible construir explicaciones definitivas sobre la existencia humana, nadie podrá quitarnos el placer de intentarlo. A final de cuentas, toda curiosidad obedece siempre a una necesidad de llenar un vacío de saber para sentirnos bien. Y este ejercicio literario no es la excepción.

4.1 El oro como sinónimo de riqueza

¿Por qué el oro vale más que otros metales? Una pregunta difícil de responder y que, a pesar de las muchas repercusiones sociales que plantea responder una pregunta como esta en la época en que vivimos, existen pocas explicaciones concretas y plausibles que nos ayuden a esclarecer dicha interrogante. ¿Por qué el oro vale más que el hierro, el cobre o el zinc? ¿Por qué el oro, por encima de otros metales, suele utilizarse todavía como respaldo de la moneda en el contexto de una economía de mercado globalizada? ¿De dónde se desprende aquella fascinación por el dorado metal que a lo largo de los últimos siglos se ha erigido como sinónimo de fortuna y bienestar? ¿Cómo explicar la variabilidad del valor del oro en contextos culturales diferentes? Eran preguntas que me planteaba al tratar de pensar una explicación posible para describir el valor del paradigmático metal a lo largo de nuestra historia.

Un primer argumento bastante habitual en torno al valor del oro tiene que ver con que es un metal escaso y con propiedades físicas que lo hacen valioso (como su maleabilidad y ductibilidad), pero la escasez en sí misma no explica por sí mismo su valor frente a otros metales escasos como el talanio⁵⁷⁸ o los llamados metales raros,⁵⁷⁹ así como la relativamente poca variabilidad de su precio comercial frente a otros metales preciosos como el platino y la plata.⁵⁸⁰ Si bien la escasez y algunas propiedades físicas del oro permiten entender ciertas dinámicas dentro del mercado, según las leyes de la oferta y la demanda, las nociones de valor de uso y valor de cambio enarboladas por el materialismo histórico no explican puntualmente la razón por la cual ciertos grupos sociales decidieron utilizar el oro como ornamento o pieza de joyería —toda vez que lucir bien no conlleva necesariamente la satisfacción de una necesidad material en términos puramente biológicos— lo cual determina en buena medida su valor de mercado en un contexto cultural específico. Desde luego que dentro de la lógica capitalista, la “utilidad” de un mineral permite explicar buena parte de su valor, pero dicha “utilidad” nunca está dada de manera puramente objetiva, pues los usos de cualquier objeto están insertos en una trama de significación cultural que implica diversos modos de apropiación simbólica en términos de la “utilidad” de un mismo objeto en contextos culturales diferenciados. Un ejemplo de esto se presenta en el “uso” que diferentes culturas pueden dar a un mismo objeto, tal como ocurre con algunas plantas que en un determinado grupo cultural pueden ser utilizadas como alimento mientras que en otro contexto cultural son utilizadas como ornamento.⁵⁸¹ Por lo anterior, queda claro que la

⁵⁷⁸ En 2011, la producción global de talanio fue de 790 toneladas frente a 2,724 toneladas de oro. [*Trends in the mining and metals industry*. International Council on Mining and Metals. Octubre de 2012]. En el mismo periodo, un kilogramo de talanio tenía un precio entre 200 y 250 dólares, frente a los cerca de 45,000 dólares que entonces costaba un kilogramo de oro. Lo anterior indica que la escasez es un factor simbólico que incide en el precio comercial del oro, pero no es el factor determinante a la hora de explicar su valor.

⁵⁷⁹ T.J. Brown, *et al.* *World Mineral Production 2010-2014*. British Geological Survey. Gran Bretaña, 2016.

⁵⁸⁰ *World Bank Commodities Price Forecast (nominal US dollars)*. Banco Mundial. 20 de julio de 2015.

⁵⁸¹ En este sentido, la historia de la llegada de la papa a Europa ofrece un claro ejemplo de cómo un mismo objeto puede “utilizarse” de distinto modo. Originario de Sudamérica, el tubérculo llegó a Europa en el siglo XVI como una curiosidad llevada por los conquistadores españoles. Sin embargo, pasó prácticamente inadvertida como alimento por más de siglo y medio, en el que fue cultivada como planta ornamental en los jardines de los reyes, debido a sus bellas flores. Fue en Sevilla el lugar donde los europeos comenzaron a experimentar con “los nuevos tubérculos” como alimento de los enfermos de hospitales, soldados y animales, debido a su bajo costo. Para finales del siglo XVI, la papa se convirtió en un alimento común en Italia, Alemania, Polonia y Rusia, donde incluso se convirtió en la base para la elaboración del vodka, debido entre otras cosas, a la gran resistencia que la planta presentaba durante el frío invierno europeo. [Mario Spinetti Berti. “Breve historia de la Bella americana”, en *La Papa. Recetas favoritas de Don Mario*. San Cristobal, Venezuela, 1990]. Otro ejemplo también vinculado con la comida, puede darse en la manera en que la domesticación de ciertas plantas y el consumo de frutos que anteriormente eran considerados como “árboles y frutos salvajes” han modificado en poco tiempo el valor comercial de algunas variedades vegetales en países de África, tal como ocurre hoy con frutos recientemente domesticados, tales como las “bayas de chocolate, las naranjas mono o las ciruelas-pan-de-jenjibre”. [Charlie Pye-Smith. “Chocolate berries! Gingerbread plums!” en *New Scientist*. Estados Unidos, 7 de noviembre de 2009, pp. 52-55]. Otro ejemplo de cómo los usos de

“utilidad” de los objetos materiales está siempre condicionada por una red de relaciones simbólicas al interior de toda cultura, por lo cual, “aquello que es útil y no” dentro de una sociedad está determinado culturalmente, en función del saber y las creencias de cada grupo, lo cual determina las relaciones sociales mediadas simbólicamente a través del lenguaje y la cultura. Esto explica cómo un mismo objeto material como el oro puede tener usos diferentes y por lo tanto, un valor diferente en contextos culturales diferentes.

Quizá el ejemplo más claro de este choque cultural en relación al valor del oro se dio durante la época de la conquista española en América, ya que mientras el dorado metal tenía una connotación religiosa entre los pueblos originarios del continente, la larga tradición occidental europea había reducido el valor simbólico del oro a un simple objeto de riqueza material.⁵⁸² En el México prehispánico, el oro, considerado excremento de los dioses para los mexicas,⁵⁸³ tenía un valor inferior o similar al de otras piedras preciosas como el jade y la turquesa, consideradas respectivamente como piedras de la vida y el agua fresca.⁵⁸⁴ Un sentido similar al que existía entre algunas culturas antiguas del

ciertas máquinas dentro de una cultura modifican el valor de objetos minerales lo encontramos en el caso del litio, un mineral cuya “utilidad” pasó prácticamente inadvertida hasta que empezó a ser usada en la fabricación de aparatos electrónicos, convirtiendo a regiones enteras del cono sur en una zona potencial para la explotación de dicho mineral debido a sus enormes yacimientos, un caso similar a lo ocurrido en Arabia Saudita durante el auge del petróleo como combustible a lo largo del siglo XX. [“La fiebre del litio: la bonanza del «petróleo blanco» que impacta en América Latina”, en *BBC Mundo*, 20 de abril de 2016].

⁵⁸² “Lo que sí resulta evidente es que a partir del contacto entre ambas culturas, y como consecuencia del encuentro de dos universos distintos, se produjo un cambio acerca de la valoración de dichos metales desde una concepción más simbólico religiosa que material —en la que se concebía al oro como una manifestación inequívoca de la divinidad solar y de su fuerza fecundante y a la plata como una prueba del poder de la femenina divinidad lunar— a otra en la que se los consideraba estrictamente como signos de riqueza y de valor material en sí mismos”. [Cruz Martínez de la Torre. “El sudor del Sol y las lágrimas de la Luna: La metalurgia del oro y de la plata en el Antiguo Perú”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VII, Historia del Arte, t. 12. España, 1999, pp. 11-25].

⁵⁸³ “En náhuatl el oro o *teocútlatl*, significa literalmente: excremento de los dioses. La presencia de este dorado mineral se manifiesta en la madre tierra, pues los metales son extraídos de la tierra y por lo tanto, de los dioses”. [Elizabeth Baquedano. “El oro azteca y sus conexiones con el poder, la fertilidad agrícola, la guerra y la muerte”, en *Estudios de cultura Náhuatl*, num. 36. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2005, p. 360].

⁵⁸⁴ Aunque existen diferencias entre los investigadores, parece existir cierto consenso en que el oro tenía un valor inferior al jade y la turquesa. [Elizabeth Boone. “Incarnations of Aztec Supernatural: the Image of Huitzilopochtli in Mexico”, en *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 79, parte 2. Estados Unidos, 1989, p. 54]. Una opinión que no es del todo compartida por Baquedano, quien considera que si bien Boone “añade que el oro era muy apreciado por los españoles, pero para los aztecas no tenía el valor que tenía el plumaje azul o verde del quetzal o de los pájaros tupí. La idea de que el oro no era tan apreciado como otros materiales, debería ser mencionada con más cautela, pues este metal aparece en los contextos arqueológicos como intercambiable con jade o turquesa”. [Elizabeth Baquedano. “El oro azteca y sus conexiones con el poder, la fertilidad agrícola, la guerra y la muerte”, *Op. cit.*, p. 367]. Sobre este mismo tema, dice De la Cruz Zamora: “Téngase en cuenta que en realidad el oro no era considerado en sí un elemento comercialmente valioso, sino que, este metal tenía una ascendencia divina, por lo que únicamente podían elaborarse objetos del ritual, ornatos distinguidos o amuletos funerarios. En la orfebrería se encuentran símbolos relacionados directamente con la religión saturada de simbolismos (...) El jade era el elemento valioso con el

Perú, donde el oro estaba relacionado al sol y a las profundidades de la tierra de la cual era extraído, razón por la cual el dorado metal era utilizado en ritos funerarios.⁵⁸⁵ Una cosmovisión diferente al sistema monetario trimetálico que imperaba en el imaginario de los conquistadores hispanos —en el cual se acuñaban monedas de oro, plata y vellón, una aleación de plata y cobre⁵⁸⁶—, situación que sería determinante para explicar la manera en que los pueblos originarios del continente americano atribuían un valor distinto al oro, debido a las marcadas diferencias simbólicas entre los sistemas culturales de los pueblos indios y los colonizadores europeos, tal como advirtió Fray Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias*, narración en la cual describe algunos rasgos típicos de las comunidades nativas que maravillaron a los colonizadores europeos durante el primer viaje de Américo Vespucio por el Nuevo Mundo:

“Todas sus riquezas eran plumas de aves de colores diversas, y unas cuentas hechas de huesos de peces y de unas piedras verdes y blancas, las cuales se ponían en las orejas y labrios; el oro y perlas y otras cosas ricas, ni las buscan ni las quieren, antes las desechan como cosa que tienen en poco. Ningún trato y compra ni venta ni conmutaciones usan, sino sólo aquellas cosas que para sus necesidades naturales les produce y ministra la naturaleza; cuanto tienen y poseen dan liberalísimamente a cualquiera que se lo pide; y así como en el dar son muy liberales, de aquella manera en pedir y recibir de los que tienen por amigos son cupidísimos”.⁵⁸⁷

El relato del fraile evidencia la manera en que los sistemas de valores de una comunidad son construidos socialmente a través de la cultura. El hecho de que los españoles “vinieron a cambiarnos oro por espejitos”, como hasta la fecha se recuerda en la cultura popular mexicana, es otro ejemplo de este fenómeno, ya que la frase evidencia la manera en que los pueblos indígenas sometidos fueron saqueados a cambio de algunas “baratijas” provenientes del lejano continente europeo. Una frase que, desde luego, está construida desde el punto de vista de la cultura dominante traída por los españoles, toda vez que desde la perspectiva indígena parece tener todo el sentido del mundo intercambiar los ya conocidos objetos de oro por lo que para ellos representaba una tecnología novedosa que les permitía ver su propio reflejo de una forma nunca antes vista. De ahí que el valor de las cosas implica siempre un punto de vista que hace que los objetos tengan un valor diferente en cada caso, siempre relativo, tal como pudiera

que se enjoyó a las deidades; el oro o escoria divina, el trazador del sol; mientras las plumas ricas, conformaban los complicados tocados de las deidades del panteón indígena. Con lo anterior, se establece el carácter semidivino del que participaban las joyas y la razón de que hayan sido los nobles los únicos que podían usarlas”. [Verónica de la Cruz Zamora Ayala. “El conocimiento de los metales y su beneficio por los indígenas” en *Acta Universitaria*, vol. 13, num. 1. Universidad de Guanajuato. México, Enero-abril de 2003, p. 46].

⁵⁸⁵ “El oro, caído en gotas del sol o surgido de las venas incandescentes de la tierra, convertido con sabiduría, arte y respeto en mensaje y emblema de los dioses, volvía a la tierra, incorruptible y eterno para continuar el ciclo perdurable de los muertos que siguen viviendo”. [Walter Alva. “Orfebrería del Formativo”, en *Oro del antiguo Perú*. Banco de Crédito del Perú. Perú, 1992, p. 114].

⁵⁸⁶ José I. García de Paso. “La política monetaria castellana de los siglos XVI y XVII”, en *Estudios sobre la economía española*. Fundación de Estudios de Economía Aplicada. España, julio de 2001.

⁵⁸⁷ Fray Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias*, capítulo CLXIV.

ocurrir también en otro caso hipotético en el que un viajero extraviado en medio del desierto valora más una simple botella con agua que un maletín lleno de dinero. Y esta construcción perspectivística del valor está siempre mediada por los símbolos que conforman toda cultura, mismos que impregnan el imaginario y estructuran la mente humana como un sistema de relaciones ordenado.

Lo anterior demuestra las limitaciones del materialismo histórico a la hora de tratar de explicar el valor de las cosas en un contexto cultural diferente al del capitalismo europeo que sin embargo, gracias al colonialismo, se extendería por todo el planeta. De ahí las limitaciones existentes en el concepto de *valor de uso* enarbolado por el materialismo histórico a la hora de explicar la relatividad del valor en los diferentes sistemas culturales, pues el concepto formulado por Marx señala que la utilidad de un objeto está dada en la “materialidad de la mercancía misma”. Una limitación que hasta cierto punto parece ser reconocida por el mismo Marx, cuando define a la mercancía como un objeto exterior que “a merced de sus propiedades satisface necesidades humanas” sin importar que éstas “se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía”.⁵⁸⁸ Sin embargo, la definición de *valor de uso* de Marx no reconoce explícitamente la posibilidad de que el valor pueda ser relativo dependiendo el contexto cultural, al considerar que la *materialidad* de las cosas está dada en términos objetivos, visión que no toma en cuenta el hecho de que la “utilidad” de un objeto funciona siempre dentro de la complejidad de los sistemas simbólicos creados en cada cultura:

“La utilidad de una cosa hace de ella un *valor de uso*. Pero esta utilidad de los objetos no flota por los aires. Está condicionada por las cualidades materiales del cuerpo de la mercancía y no existe al margen de ellas. El cuerpo mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etcétera, es pues un valor de uso o un bien. Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo. Al considerar los valores de uso, se presupone siempre su carácter determinado cuantitativo, tal como *docena* de relojes, *vara* de lienzo, *tonelada* de hierro, etcétera. Los valores de uso de las mercancías proporcionan la materia para una disciplina especial, la merceología. El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que queremos examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio”.⁵⁸⁹

Si bien Marx esboza ciertos atenuantes al sugerir que el contenido material de la riqueza puede adquirir diversas *formas sociales*, más adelante señala que un valor de uso “sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano”.⁵⁹⁰ De este modo, la obsesión de Marx por

⁵⁸⁸ Karl Marx. *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, volumen I. Siglo XXI. México, 2008. Vigésimoctava reimpresión, p. 43.

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 44-45.

⁵⁹⁰ “¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su valor? Por la cantidad de «sustancia generadora de valor» —por la cantidad de trabajo— contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en

explicar las relaciones sociales a partir de lo material deja fuera de la ecuación el amplio y fascinante contenido simbólico que articula al lenguaje y la cultura, razón por la cual, el materialismo histórico no puede explicar el por qué los nativos americanos apreciaban más las plumas de un ave que el dorado resplandor del oro, un caso entre tantos ejemplos posibles que siguen vigentes hasta el día de hoy, tal como puede constatarse en las luchas del pueblo wixarika en su defensa al territorio sagrado de Wirikuta frente a la devastación ambiental promovida por mineras canadienses ansiosas de extraer oro y otros metales preciosos.⁵⁹¹ De ahí que la teoría de Marx no considera elementos tales como cultura, cosmovisión, lenguaje e ideología dentro de su noción de valor, situación que evidencia las limitaciones del materialismo histórico al tratar de explicar cómo o por qué asignamos un determinado valor a las cosas y las ideas. Una crítica que anteriormente ya había sido formulada por Weber, al considerar que la noción de valor económico desarrollada por el materialismo histórico no toma en cuenta aspectos simbólicos fundamentales para comprender el sentido social de ciertos fenómenos, tal como la influencia de la religión en la construcción de sistemas sociales de valor, situación que justifica el uso de tipos ideales a la hora de tratar de entender la manera en que cada sociedad construye sus propias nociones de valor. Al respecto, dice Weber:

“Un tipo ideal de una determinada situación social, que admite ser abstraído a partir de ciertos fenómenos sociales característicos de una época, puede —y con mucha frecuencia es este el caso— haber estado presente para los propios contemporáneos como ideal por alcanzar prácticamente o como máxima para la regulación de determinadas relaciones sociales (...) Ello vale más todavía para el famoso ‘concepto fundamental’ de la economía política: el ‘valor económico’. Desde la escolástica hasta la teoría de Marx se combina aquí la idea de algo que vale ‘objetivamente’, esto es un *deber ser*, con una abstracción extraída del curso empírico de formación de precios. Y tal concepción, a saber, que el ‘valor’ de las mercancías debe estar regulado por determinados principios de ‘derecho natural’, ha tenido —y tiene todavía— inconmensurable importancia para el desarrollo de la cultura, por cierto no solo de la Edad Media. En especial, ha influido también fuertemente sobre la formación empírica de los precios”.⁵⁹²

De esta forma, el materialismo histórico, que construye su argumentación a partir de una supuesta objetividad de corte positivista, es incapaz de explicar cómo es que los wixarika prefieren defender el territorio sagrado del peyote antes que tratar de extraer la riqueza “material” con la que opera la lógica capitalista, la cual tampoco está exenta de una cosmovisión, tal como lo deja en claro Weber en su brillante libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*,

determinadas fracciones temporales, tales como hora, día etcétera”, agrega Marx. [Ibídem, pp. 47-48].

⁵⁹¹ Carlos Acuña. “La disputa por Wirikuta: un viaje al lugar donde nació el universo”, en *Eme-equis*. México, 6 de febrero de 2012, pp. 30-42; y Kurt Hollander. “Batalla en el desierto: la lucha entre la plata y el peyote en Wirikuta”, en *Letras Libres*. México, febrero de 2012, pp. 44-50.

⁵⁹² Max Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu Editores. Argentina, 1978, p. 84.

en el cual explica la manera en que la religión fue un factor determinante para la conformación del capitalismo en Europa y su inminente expansión por el resto del mundo.

Con lo anterior, queda claro que la “utilidad” de las cosas está condicionada por la cultura, de manera tal, que tratar de explicar el valor del oro en el mundo globalizado de hoy implica adentrarse en algunos sistemas simbólicos que han ejercido alguna influencia en el discurso dominante en torno al valor del oro. Un metal cuyo principal rasgo distintivo pareciera ser su particular brillo dorado, tal como puede constatarse en expresiones culturales de algunas cosmovisiones plasmadas en diversas lenguas.

La etimología de la palabra *oro* en lenguas romances proviene del latín *aurum*, que a su vez proviene de la raíz indoeuropea *aus*, que significa “brillo del sol ardiente”, término del cual se desprenden palabras como aurora, aureola y austral.⁵⁹³ En sentido similar, la palabra inglesa *gold*, al igual que en otras lenguas germánicas, proviene de la raíz proto-indoeuropea *ǵelh*, que significa “destello o brillo amarillo”, alusión de la cual provienen otras palabras en distintas lenguas, tales como en el ruso зóлото (*zóloto*, oro), el persa زرد (*zard*, que significa *amarillo*) y el sánscrito हरिण्य (*hiraṇya*, oro).⁵⁹⁴

El significado de los distintos vocablos evidencia la relación entre el metal y su característico brillo y color, situación que manifiesta una determinada forma de percepción humana frente a dicho material, la cual ha sido utilizada en diversas culturas para construir relaciones simbólicas entre objetos que comparten algún rasgo común, relaciones que sirven para articular sistemas de semejanzas y diferencias a partir de los cuales se estructuran los distintos discursos que ordenan el mundo y condicionan el pensamiento al interior de toda cultura.⁵⁹⁵ De

⁵⁹³ <http://etimologias.dechile.net/?oro> y Joan Corominas. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico Me-Re*. Editorial Gredos. España, 1985, p. 303.

⁵⁹⁴ https://en.wiktionary.org/wiki/gold#Etymology_1

⁵⁹⁵ Un tema ampliamente tratado por Foucault al tratar de explicar la relación entre las palabras y las cosas: “Conocer las cosas es revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras; pero no es posible destacar las similitudes sino en la medida en que un conjunto de signos forma, en su superficie, el texto de una indicación perentoria. Ahora bien, estos signos mismos no son sino un juego de semejanzas y remiten a la tarea infinita, necesariamente inacabada, de conocer lo similar. De la misma manera, aunque casi por inversión, el lenguaje se propone la tarea de restituir un discurso absolutamente primero, pero no puede enunciarlo sino por aproximación, tratando de decir al respecto cosas semejantes a él y haciendo nacer así al infinito las fidelidades vecinas y similares de la interpretación”. [Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. *Op. cit.*, p. 49]. Un asunto elemental para comprender cómo es que el racionalismo moderno sustituyó las formas de relación simbólica que articulaban y daban sentido al mundo de la Edad Media: “Todo esto ha tenido las mayores consecuencias para el pensamiento occidental. Lo semejante, que durante mucho tiempo había sido una categoría fundamental del saber —a la vez, forma y contenido del conocimiento— se ve disociado en un análisis hecho en términos de identidad y de diferencia, además, ya sea indirectamente por intermedio de la medida o directamente y al mismo nivel, la comparación se remite al orden; por último, el papel de la comparación no es ya el revelar el ordenamiento del mundo; se la hace de acuerdo con el orden del pensamiento y yendo naturalmente de lo simple a lo complejo. Con esto se modifica en sus disposiciones fundamentales toda la episteme de la cultura occidental. Y en particular el dominio empírico en el que el hombre del siglo XVI veía aún anudarse los

este modo, todo sistema de semejanzas está basado en una representación mental, tal como resume Foucault al señalar que “sin imaginación no habría semejanza entre las cosas”.⁵⁹⁶ Lo anterior permite entender el modo en que la imaginación juega un papel fundamental a la hora de explicar el valor de las cosas dentro de cualquier sistema de representación simbólica, como ocurre en toda cultura y todo lenguaje.

De ahí que las particulares cualidades materiales del oro, amarillo y brillante, sean un rasgo elemental para que diversas culturas a lo largo y ancho del planeta establecieran una relación simbólica entre el dorado metal y el sol, tal como queda de manifiesto en distintas mitologías que confieren valor al oro por ser una metáfora del cuerpo celeste proveedor de la energía que sostiene la vida en el planeta.⁵⁹⁷

Desde épocas remotas, el dorado metal fue simbolizado como un objeto divino en algunas de las civilizaciones más antiguas, tal como ocurre en la cultura sumeria, en la cual, el oro suele aparecer en diversos poemas míticos que hablan sobre el actuar de los dioses en el origen de los tiempos, tal como ocurre en algunos mitos sumerios.⁵⁹⁸

En el antiguo Egipto, el oro tenía un valor simbólico al ser considerado como un objeto vinculado a la divinidad, pues se creía que la carne de los dioses estaba hecha de oro⁵⁹⁹. Otro vínculo sagrado del oro quedaba de manifiesto en la figura

parentescos, las semejanzas y las afinidades y en el que se entrecruzaban sin fin el lenguaje y las cosas —todo este inmenso campo va a tomar una nueva configuración. Si se quiere, se lo puede designar con el nombre de "racionalismo"; se puede decir también, si lo único que se tiene en la cabeza son conceptos ya hechos, que el siglo XVII señala la desaparición de las viejas creencias supersticiosas o mágicas y, por fin, la entrada de la naturaleza en el orden científico. Pero lo que se necesita apresar y tratar de restituir son las modificaciones que han alterado el saber mismo, en este nivel arcaico que hace posible los conocimientos y el modo de ser de lo que hay por saber. Estas modificaciones pueden resumirse de la manera siguiente. Por lo pronto, sustitución de la jerarquía analógica por el análisis: en el siglo XVI se admitía de antemano el sistema global de correspondencia (la tierra y el cielo, los planetas y el rostro, el microcosmos y el macrocosmos) y cada similitud singular venía a quedar alojada en el interior de esta relación de conjunto; de ahora en adelante, toda semejanza será sometida a la prueba de la comparación, es decir, no será admitida sino una vez que se encuentre, por la medida, la unidad común o más radicalmente por el orden, la identidad y la serie de las diferencias. [Ibídem, p. 61].

⁵⁹⁶ Ibídem, p. 75.

⁵⁹⁷ Alberto Flandes. “El poder del Sol” en *¿Cómo ves? Revista de Divulgación de la Ciencia de la UNAM*, num. 176. Universidad Nacional Autónoma de México. México, julio de 2013, pp. 10-15.

⁵⁹⁸ Un ejemplo de esto es el relato en el que Enmekar, hijo del sol, pide a su hermana supervisar que los habitantes de un pueblo sometido le traigan oro y otros materiales preciosos para construir un templo en su honor: “Hace mucho tiempo, Enmerkar, hijo del dios del sol, Utu, habiendo tomado la decisión de convertir a Aratta en un Estado vasallo, implora a su hermana, Inanna, la poderosa diosa sumeria del amor y la guerra, que pueda velar para que la gente de Aratta trajera oro, plata, lapislázuli y piedras preciosas para construir en su honor diversos santuarios y templos, en particular el Abzu, el templo de Enki mar, en Eridu”. [Samuel Noah Kramer. *The Sumerians. Their history, culture, and character*. The University of Chicago Press. Estados Unidos, 1963, p. 270].

⁵⁹⁹ “En Egipto, más que por su valor material, el oro jugaba sobre todo un papel clave en el culto religioso, ya que se consideró la “carne de los dioses” (...) El hecho de que el oro fuera pesado con precisión demuestra que era un material precioso, aunque no existe ninguna referencia

de Ra, dios del sol, representado por un hombre con cabeza de halcón y un disco solar, un anciano rey con piel de oro, los huesos de plata y el pelo de lapislázuli, considerado el “padre de los dioses”.⁶⁰⁰ Además de Ra, otras deidades solares como Horus estaban asociadas a rituales vinculados con el dorado metal.⁶⁰¹ De ahí que en culturas como la egipcia, el oro tenía un vínculo con la realización espiritual que quedaba de manifiesto en algunas operaciones alquímicas, al ser una representación simbólica de conceptos como la inmortalidad o la perfección de la materia.⁶⁰²

Entre los hebreos, el oro (denominado *zahab*, palabra derivada de una raíz proto-indoeuropea que significa “relucir”) también tenía un valor asociado con la riqueza material, tal como se señala en la Torá, cuando se dice que el profeta Abraham se “hizo rico con mucho ganado, plata y oro” (*Bereshit; Génesis 13:3*), lo cual es una manifestación del valor económico que en ese entonces ya tenía el dorado metal, posiblemente heredada del culto egipcio. Sin embargo, el oro también tiene una connotación negativa en la tradición judía, pues como símbolo de riqueza también se relaciona con la adoración a los falsos ídolos, tal como ocurre con el becerro de oro, evento que desató el enojo de Dios: “no os hagáis dioses de plata ni dioses de oro para ponerlos junto a mí”, según ordenó a Moisés transmitir dicho mensaje al pueblo de Israel (*Shemot; Éxodo 20:23*).⁶⁰³

específica del valor que le era atribuido, tal como uno podría esperar de una economía moderna”. [Rosemarie Klemm y Dietrich Klemm. “Gold and Gold Mining in Ancient Egypt and Nubia” en *Natural Science in Archaeology*, num. 21. Springer-Verlag. Alemania, 2013, pp. 21-27].

⁶⁰⁰ Elisa Castel. *Gran diccionario de mitología egipcia*. Aldabearán. España, 2001; Felipe Sen. “El sol en las civilizaciones antiguas”, en *Panta Rei II*. Segunda época. España, 2007, pp. 39-62.

⁶⁰¹ “El verdadero dios solar era Ra, el dios de Heliópolis, «la ciudad del sol». Ra tuvo muchas formas y otros tantos nombres. Según la mitología nacida en Heliópolis, Ra era inicialmente Atum, y yacía silencioso en el seno de Nun envuelto por una flor de loto. Cansado del predominio del caos sobre el orden, se rebeló y así se transformó en Ra, apareciendo cada mañana por el Este, por encima de Manu, «las montañas del amanecer», muriendo cuando la tarde se acercaba a la noche. Las fiestas que celebraban al inicio del año, la regeneración de la vida, se desarrollaban en numerosos templos de Egipto. Una de estas tradiciones, comentada por Dimitri Meeks y Christine Favard-Meeks (*La vida cotidiana de los dioses egipcios*) se refiere al acto de adornar a Horus, «vistiéndole de oro para prepararle para el encuentro con el disco solar del primer día del año. Se esperaba a que los rayos del sollo iluminaran, y, de esta manera, Horus se sabía estaba tocando al Sol. Por medio de la estatua de oro inundada de luz se producía la unión mística del dios y del sol». Horus era representado con unos ojos del color del lapislázuli (azul muy oscuro), que se vuelven del tono del electro cuando brilla el Sol, y también era tomado como una divinidad solar. La mayoría de los egiptólogos defienden que sus ojos representaban al sol, el derecho, y a la luna, el izquierdo”. [L. F. Mazadiego Martínez y O. Puche Riart. “Mitología del oro: el oro y el sol”, en *Boletín geológico y Minero*, vol. 109-5 y 6. España, 1998, pp. 629-640].

⁶⁰² “Al mismo tiempo advertimos la gran innovación de los alquimistas: éstos proyectan sobre la materia la función de iniciación del sufrimiento. Gracias a las operaciones alquímicas, asimiladas a las «torturas», a la «muerte» y a la «resurrección» del místico, la sustancia es transmutada, es decir, obtiene un modo de ser trascendental: se hace «oro», que, repetimos, es el símbolo de la inmortalidad. En Egipto se consideraba que la carne de los Dioses era de oro: al convertirse en un Dios, el Faraón alcanzaba también la conversión de su carne en oro. La transmutación alquímica equivale por ello a la perfección de la materia; en términos cristianos, a su redención”. [Mircea Eliade. *Herreros y alquimistas*. Alianza Editorial. España, 1983, p. 68].

⁶⁰³ “Según una vieja idea talmúdica, el veneno de la serpiente que había emponzoñado a Eva y a toda la humanidad a través de ella había perdido su fuerza con la revelación del Sinaí, pero la

Dentro de la cosmovisión hinduista, se dice que Brahman, divinidad absoluta e impersonal de la totalidad del cosmos, suele ser descrito en algunos pasajes del *Chāndogya Upanishad* como “sol del universo”, condición que lo eleva por encima de los dioses cósmicos y lo convierte en el señor, “el hombre de oro (*purusha*), que se ve en el sol con barba dorada y el pelo de oro, todo cubierto de oro hasta las puntas de los dedos”.⁶⁰⁴ En otro mito, se dice que el dios Prayápati (identificado en un primer momento como Surya, dios del sol, y posteriormente como Brahma, el dios creador de cuatro cabezas) nació de un huevo de oro (*Hiranyagarbha*), fuente creadora del universo de la cual surge todo lo existente.⁶⁰⁵ Dos relatos que dan cuenta sobre algunos rasgos de la simbología del oro en la compleja y vasta cosmovisión hindú, mismos que permiten entender su condición de metal precioso al ser considerado una representación de las fuerzas creadoras del cosmos.

De este modo, el oro ha sido representado como símbolo de divinidad en diversas tradiciones que se fueron reconfigurando con el paso del tiempo en otras expresiones culturales, tal como ocurre en la alquimia china, que retoma un saber ancestral proveniente de lugares y tiempos lejanos, para luego resignificar dichas prácticas de acuerdo a su propia cosmogonía.⁶⁰⁶

Y en este sentido, la tradición occidental no es la excepción, pues desde los mitos griegos hasta la tradición judeocristiana, el oro ha estado cargado de

volvió a recobrar cuando Israel se entregó a la adoración del becerro de oro”. [Gershom Scholem. *La cábala y su simbolismo*. Siglo XXI Editores. México, 2001, p. 75].

⁶⁰⁴ Paul Deussen. *The Philosophy of the Upanishads*. T & T Clark. Escocia, 1906, p. 114.

⁶⁰⁵ “Un mito de la creación está unido a la concepción del huevo del universo, cuyo origen más antiguo que hemos encontrado dice que la «fuerza vital estaba encerrada en la cáscara» y en el «germen de oro» (...) Este mito se conserva en Chandogya. 3.19: «Este universo era en su origen no-ser. Esto (no-ser) estaba siendo. Surgió. Entonces un huevo se desarrolló. Estuvo allí todo un año largo. De ahí en adelante se abrió en dos. Las dos mitades de la concha eran, la una de plata, la otra de oro; la plata es la mitad de la tierra, el oro es el cielo a la vista». [Ibidem, p. 187].

⁶⁰⁶ Al respecto dice Eliade: “En cierta medida podría decirse que China no ha conocido solución de continuidad entre la mística metalúrgica y la alquimia. Marcel Granet había observado ya que el taoísmo «se remonta a cofradías de herreros depositarías de la más prestigiosa de las artes mágicas y del secreto de las primeras potencias». Y es precisamente en los medios taoístas y neotaoístas donde se propagan las técnicas alquímicas. Como es sabido, lo que hemos venido llamando «taoísmo» acogió y revalorizó un gran número de tradiciones espirituales de edad inmemorial (...) Efectivamente, la alquimia china se constituye, en tanto que disciplina autónoma, empleando: 1) los principios cosmológicos tradicionales; 2) los mitos relacionados con el elixir de la inmortalidad y los Santos Inmortales; 3) las técnicas que perseguían al mismo tiempo la prolongación de la vida, la beatitud y la espontaneidad espiritual. Estos tres elementos — principios, mitos y técnicas— pertenecían a la herencia cultural de la protohistoria y sería un error creer que la fecha de los primeros documentos que la atestiguan nos indican igualmente su edad. Es evidente la solidaridad entre la «preparación del oro», la obtención de la «droga de la inmortalidad» y la «evocación» de los Inmortales; Luán Tai se presenta ante el emperador Wu y le asegura que él puede operar estos tres milagros, pero sólo consigue «materializar» a los Inmortales (...) La búsqueda del oro implicaba igualmente la de una esencia espiritual. El oro tenía un carácter imperial, se hallaba en el «centro de la tierra» y estaba en relaciones místicas con el chü (rejalgar o sulfuro); el mercurio amarillo y la vida futura (las «fuentes amarillas»)”. [Mircea Eliade. *Herreros y alquimistas*. Op. cit., pp. 51-53].

connotaciones sagradas, lo cual permite entender el simbolismo religioso que adquirió el dorado metal durante la Edad Media.⁶⁰⁷

De este modo, Eliade considera que el valor de cualquier objeto material en el pensamiento del hombre antiguo, sea oro o una simple piedra, está siempre ligado a sus posibilidades de representación como parte del cosmos, es decir, en medida en que dicho objeto participa en la existencia.

“Si observamos el comportamiento general del hombre arcaico nos llama la atención un hecho: los objetos del mundo exterior, tanto, por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, no tienen un valor intrínseco autónomo. Un objeto o una acción adquieren un valor y, de esta forma, llegan a ser reales porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende. Una piedra, entre tantas otras, llega a ser sagrada —y por tanto, se halla instantáneamente saturada de ser— por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee *mana*, conmemora un acto mítico, etcétera. El objeto aparece entonces como un receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere sentido y valor. Esa fuerza puede estar en su sustancia o su forma; una roca se muestra como sagrada porque su propia existencia es una hierofanía: incomprendible, invulnerable, es lo que el hombre no es. Resiste al tiempo, su realidad se ve duplicada por la perennidad. He aquí que una piedra de las más vulgares será convertida en preciosa, es decir, se la impregnará de una fuerza mágica o religiosa en virtud de su sola forma simbólica o de su origen: *piedra de rayo* que se supone caída del cielo; perla porque viene del fondo del océano”.⁶⁰⁸

Y esta condición particular del ser humano para atribuirle poderes sobrenaturales a las cosas sigue vigente hasta nuestros días, tal como puede percibirse en la manera en que “el carisma del oro impregna nuestro

⁶⁰⁷ “El oro permite a la Iglesia afirmar y poner en escena y *autoritas*; es signo de poder y, como tal, se lo atesora bajo diversas formas dentro o cerca del santuario (lingotes, polvos, monedas, joyas, vajilla, armas, relicarios, tejidos, ropas, libros y objetos de culto). Sin embargo, el oro no sólo está hecho para ser atesorado. También representa una transacción: se lo debe mostrar, llevar, desplazar, tocar, dar, intercambiar (¿robar?). Su valor de ostentación y de mediación es considerable. Eso explica los numerosos rituales del oro con los que la Iglesia medieval (y luego la Iglesia de la edad barroca) asocia lo sagrado. Son pocos los preladados que, antes que san Bernardino, se opusieron a él. En efecto, el oro plantea un problema ético. En cuanto luz, participa del intercambio con lo divino: es el buen oro. Pero, en cuanto materia, expresa la riqueza terrestre, el lujo, la codicia: es un *vanitas*. Asimismo, cuando es color, el oro representa saturación absoluta y vuelve a plantear pues, el problema de la densidad cromática. Esto puede ser útil para expresar determinadas escalas de valores: el oro, que en la cultura y sensibilidad medievales tiene poco que ver con el color amarillo, pero tiene mucho que ver con el color blanco, a veces sirve para traducir la idea de blanco intenso, de «super blanco», intermediario cromático con frecuencia necesario para jerarquizar lo celestial o lo divino (...) En la Edad Media, el oro es más blanco que el blanco”. [Michael Pastoureaux. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Katz Editores. Argentina, 2006, p. 160].

⁶⁰⁸ Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Alianza Editorial. España, 2008, p. 14.

lenguaje”,⁶⁰⁹ toda vez que la metáfora del oro como símbolo de la realización humana sigue presente en nuestro modo de hablar, tal como solemos hacer para referirnos a situaciones trascendentes a las cuales damos importancia porque significan algo para nosotros, sin importar que se trate del Siglo de Oro español, unas bodas de oro para celebrar 50 años de matrimonio, el cinematográfico galardón de la Palma de Oro, una medalla olímpica, la corona de un rey o cualquier otra dorada alusión de grandeza. Un elemento esencial para entender cómo es que el oro se ha convertido históricamente en símbolo de riqueza y poder, que no son sino dos condiciones simbólicas de existencia que ayudan a sobrevivir en un caótico y conflictivo contexto social donde la disputa por el alimento, la reproducción y otros satisfactores vitales resultan esenciales para dimensionar la complejidad de las relaciones humanas. El oro vale porque sus particulares condiciones materiales han hecho que le atribuyamos propiedades mágicas, ya sea vinculadas con el sol o el fondo de la tierra desde la cual se extrae el preciado metal,⁶¹⁰ o simplemente, como un signo de riqueza y bienestar material que nos permite satisfacer algunas necesidades vitales, lo cual explicaría aquella obsesión de nuestro tiempo por encontrar la anhelada olla de oro al final del arcoíris. El valor no obedece a una objetividad racionalista, como ingenuamente señalaba Marx, sino a una intersubjetividad indemostrable que implica siempre una metafísica, como ocurre con cualquier artificio del lenguaje. De ahí que, el valor de las cosas se construye como discurso a partir de una poética del lenguaje que establece relaciones significativas entre los miembros de una comunidad, relaciones que posibilitan la existencia de toda cultura. El valor de las cosas en el plano social reside en un imaginario que se reproduce culturalmente. Un proceso de reproducción simbólica que sigue vigente hasta nuestros días, tal como queda de manifiesto en la particularmente extraña lógica con la que opera el oro en la actualidad, según describe con asombro el economista Robert Triffin:

“Nadie podría jamás concebir un destructor de los recursos humanos más absurdo que cavar en busca de oro en los más alejados rincones de la tierra, con el único propósito de transportarlo y volverlo a enterrar luego en otras profundas fosas especialmente excavadas para recibirlo y guardarlo celosamente”.⁶¹¹

⁶⁰⁹ Timothy Green. *El nuevo mundo del oro. Sus minas, sus mercados, su política y sus inversiones*. Editorial Planeta. España, 1981, p. 16.

⁶¹⁰ “Las sustancias minerales participaban del carácter sagrado de la Madre Tierra. No tardamos en encontrarnos con la idea de que los minerales «crecen» en el vientre de la Tierra, ni más ni menos que si fueran embriones. La metalurgia adquiere de este modo un carácter obstétrico. El minero y el metalúrgico intervienen en el proceso de la embriología subterránea, precipitan el ritmo de crecimiento de los minerales, colaboran en la obra de la Naturaleza, la ayudan a «parir más pronto». En resumen: el hombre, mediante sus técnicas, va sustituyendo al Tiempo, su trabajo va reemplazando la obra del Tiempo. Colaborar con la Naturaleza, ayudarla a producir con un *tempo* cada vez más acelerado, modificar las modalidades de la materia: en todo esto creemos haber descubierto una de las fuentes de la ideología alquímica. [Mircea Eliade. *Herreros y alquimistas. Op. cit.*, p. 4].

⁶¹¹ Robert Triffin. *Gold and the Dollar Crisis*. Yale University Press. Estados Unidos, 1961. (citado en Timothy Green. *El nuevo mundo del oro. Sus minas, sus mercados, su política y sus inversiones. Op. cit.*, p. 14).

Una práctica cuyos devastadores efectos ambientales y sociales en el marco de la corrosiva lógica capitalista ha provocado que los pueblos en resistencia frente a la voracidad neoliberal hayan acuñado el grito de “¡El agua vale más que el oro!” como defensa ante la irracional explotación minera que amenaza la supervivencia de miles (o quizá millones) de personas en todo el mundo.⁶¹² Una práctica cuyo sentido profundo yace en una construcción mitopoética de realidad que, a lo largo de miles de años, ha construido la fantasía colectiva del oro como sinónimo de riqueza y bienestar a partir de una amplia gama de discursos articulados desde distintos contextos culturales que se fueron resignificando con el paso del tiempo, hasta insertarse dentro de un discurso moderno excedente de materialidad y cuya idea de progreso está anclada en un desarrollo tecnológico que intenta someter a la naturaleza. De ahí que el valor del oro en el contexto globalizado de hoy, se nutre de los relatos míticos desarrollados por diversas culturas a lo largo y ancho del planeta con sus respectivas derivaciones ideológicas, relatos que, adaptados y absorbidos por la modernidad, condicionan la actuación indiscriminada del capitalismo extractivo en función de una cosmovisión materialista y tecnicista que se esparció por el mundo como consecuencia de la globalización y el proyecto colonizador europeo.

A lo largo de una añeja tradición multicultural que va más allá de los comienzos de la civilización, el ser humano ha necesitado siempre simbolizar su entorno para darle sentido a su propia existencia, y es en esta compleja urdimbre de sentido que las cosas que pueblan el mundo adquieren valor en función de las necesidades de cada ser. Por ello el valor de las cosas es siempre relativo a cada caso, toda vez que al ser una relación mental entre el ser y su entorno, el valor de las cosas está siempre determinado por las necesidades, deseos y gustos de las personas, personas que interactúan, participan y transforman un imaginario colectivo más amplio que condiciona y delimita los pensamientos y las acciones de la gente que vive en sociedad.

Lo anterior demuestra que, más allá del contexto cultural, si el oro vale es porque significa. Atribuimos valor a las cosas que nos dicen algo acerca de nuestra propia existencia, algo que es importante para nosotros porque nos hace sentir bien, nos ayuda a vivir a pesar de nuestras muchas insatisfacciones. Aún cuando a la larga, aquello que antes nos generaba un bienestar se pueda transformar en la causa del malestar actual, situación que hace indispensable replantear las relaciones simbólicas que estructuran nuestro lenguaje y la cultura. Algo para lo cual, se vuelve necesaria una nueva imaginación poética capaz de transformar los significados obsoletos de una época, lo cual implica conferirle un nuevo valor a las cosas que nos rodean, situación que en todo contexto social genera sistemas

⁶¹² “La expresión el agua vale más que el oro, tan disyuntiva del mundo de conocimiento mutuo acuñado tras centenares de trágica vigencia del orden colonial capitalista moderno, se alza como frase emblemática de las multifacéticas expresiones de resistencia emergentes ante la voraz avanzada de la gran minería transnacional sobre el vasto territorio latinoamericano”. [Horacio Machado Aráoz. “El agua vale más que el oro. Grito de resistencia decolonial contra los nuevos dispositivos expropiatorios”, en Gian Carlo Delgado, *et al. Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2010, pp. 59-96].

de valores capaces de modificar las estructuras mentales que sostienen al mundo.

4.2 El valor de la naturaleza en la moderna noción de desarrollo

La cultura plantea siempre un modo de relación entre el ser humano y su entorno. Y estos modos de relación dados en toda cosmovisión no solamente incluyen los vínculos con otras personas, sino también con otros seres y objetos inanimados que pueblan la existencia. Es decir, que toda cultura determina un modo de relación entre el ser humano y las cosas que conforman el mundo: plantas, animales, minerales, elementos, espíritus, dioses, etcétera.

Si toda cultura es una derivación del lenguaje como expresión simbólica de la vida, esto permite entender por qué la cultura plantea y define modos de interacción del ser que vive en comunidad, misma que puede ser conformada por múltiples seres, tanto reales en el plano material como reales en un sentido imaginario. Es por ello que toda cultura implica un modo de asimilación simbólica del medio ambiente y por ende, determina un modo de relación específico entre el ser humano y la naturaleza. En este sentido, Duch señala que “toda aproximación antropológica a cualquier faceta del ser humano tiene como trasfondo la problemática en torno a la relación entre naturaleza y cultura”.⁶¹³

De este modo, sostengo que comprender el valor que se le asigna a los recursos naturales dentro de la economía occidental implica ahondar en las estructuras culturales que conformaron la noción moderna de *naturaleza*, idea sobre la cual se sostienen los discursos en torno a la economía, el derecho y el progreso, tal como los conocemos hoy. Por lo anterior, sostengo también que el pensamiento económico predominante en el mundo globalizado de comienzos del siglo XXI no puede entenderse sin la noción occidental de naturaleza, toda vez que las interpretaciones sobre la naturaleza y el intercambio de mercancías que dieron origen al pensamiento económico actual forman parte de un mismo proceso de desarrollo histórico-cultural, conformando así un particular sistema de ideas que define, clasifica y otorga valor a las cosas, permitiendo hacer habitable el mundo como un todo ordenado. Es decir, que toda relación entre el ser humano y la naturaleza parte de una construcción simbólica en la que intervienen la comunicación, el lenguaje y la cultura. De ahí que la relación entre el ser humano y su entorno esté condicionada por el discurso, como bien señala Foucault a la hora de describir los elementos esenciales que dieron forma al *discurso de la naturaleza* en la cultura occidental:

“La teoría de la historia natural no puede dissociarse de la del lenguaje. Y, sin embargo, no se trata de una transferencia de método de una a otra (...) sino de una disposición fundamental, del saber que ordena el conocimiento de los seres según la posibilidad de representarlos en un sistema de nombres (...) Este *a priori* es lo que, en una época dada, recorta

⁶¹³ Lluís Duch. *Religión y comunicación*. Fragmenta. España, 2012, p. 47.

un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas”.⁶¹⁴

De este modo, la noción de naturaleza desarrollada por el pensamiento occidental es consecuencia de un largo proceso histórico-cultural que puede rastrearse en algunos discursos que influyeron en la conformación de nuestra cultura y dan cuenta de una forma específica de concebir el mundo, de acuerdo a una cosmovisión que tiende a establecer una diferencia dicotómica entre el ser humano y la naturaleza, situación que resultaría inconcebible en otras culturas.

Así lo demuestran diversas investigaciones en el campo de la antropología, disciplina que, a partir del estudio de diversas cosmovisiones, evidencia que la separación hombre-naturaleza es un rasgo particular de nuestra cultura y no una regla universal, como suele creerse. De ahí que la visión dualista que establece una separación entre los conceptos de naturaleza y cultura, planteada por diversas corrientes ideológicas dentro de la modernidad, haya quedado rebasada ante la imposibilidad de los antropólogos para describir la relación entre el ser humano y su entorno desde otras cosmovisiones donde no encaja dicha perspectiva dicotómica. Al respecto explican Descola y Pálsson:

“Si bien cada uno de los dos enfoques (materialista y estructuralista*) destacaba un aspecto particular de la polaridad —la naturaleza conforma la cultura, la cultura impone significado a la naturaleza— ambos daban por sentada la dicotomía y compartían la misma concepción universalista de naturaleza (...) Para muchos antropólogos —incluyendo varios de los autores de este libro— el viraje desde una perspectiva dualista hacia una monista parece haber sido desencadenado por el trabajo de campo entre pueblos para los cuales la dicotomía naturaleza-sociedad no tenía ningún sentido. Tal es, por ejemplo, el caso de los jíbaros *ashuar* del alto Amazonas, quienes, según Descola, consideran a la mayoría de las plantas y los animales como personas que viven en sus propias sociedades y se relacionan con los humanos de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social: los animales de cacería son tratados como afines a los hombres, mientras que las plantas cultivadas son tratadas como parientes por las mujeres. Entre los *makuna*, otro pueblo del Amazonas, impera una situación similar; para ellos, la humanidad representa una forma particular de vida, que participa en una comunidad mayor de seres vivientes regulada por un conjunto único y totalizante de reglas de conducta”.⁶¹⁵

De este modo, “todas las culturas clasifican plantas y animales según procedimientos idénticos, pero cada una de ellas dota a las especies vivientes de atributos y valores sociales específicos”, agrega Descola, lo cual demuestra que

⁶¹⁴ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Op. cit.*, p. 158.

* El paréntesis es mío.

⁶¹⁵ Philippe Descola y Gísli Pálsson. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI Editores. México, 2001, pp. 13, 17-18.

la relación entre el ser humano y su entorno natural implica siempre la construcción de valores.⁶¹⁶

Por lo tanto, la noción de naturaleza es una construcción cultural de occidente, misma que se fue construyendo a lo largo de la historia a la par del pensamiento económico. Y si tomamos en cuenta que la cultura occidental europea es producto de la tradición judeocristiana, por un lado, y la cultura griega, por el otro, es precisamente ahí donde debemos comenzar a buscar algunas pistas de cómo se fueron forjando los valores que definieron la relación del hombre con la naturaleza dentro del proyecto de modernidad.

Dentro de la cosmovisión hebrea, el mito de la creación del mundo enuncia ya un particular modo de relación con el medio ambiente, en el que el ser humano se convierte en dominador de la naturaleza por designio divino:

“Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; para que domine los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles. Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los animales que se mueven sobre la tierra. Y dijo Dios: miren, les entrego todas las hierbas que engendran semilla sobre la tierra; y todos los árboles frutales que engendran semilla les servirán de alimento; y a todos los animales de la tierra, a todas las aves del cielo, a todos los reptiles de la tierra —a todo ser que respira—, la hierba verde les servirá de alimento”.⁶¹⁷

Más adelante Dios advierte a Adán sobre su deber de cuidar el jardín del Edén y le confiere la potestad de comer de todos los frutos de todos los árboles con excepción del árbol del conocimiento: “Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín del Edén, para que lo cuidara y lo cultivara. Dios ordenó al hombre: puedes comer de todos los árboles del jardín; pero no comas del árbol del conocimiento del bien y del mal; porque el día en que comas de él, morirás sin remedio”.⁶¹⁸ A pesar de dicha advertencia, el hombre tentado por la mujer y el deseo, representado por una serpiente, desobedece la orden y descubre el pecado, situación que provoca que la humanidad entera sea expulsada del paraíso. La mujer es castigada con los dolores del parto y el hombre es condenado al arduo trabajo de la tierra, pero la potestad del ser humano sobre el dominio de los otros seres que pueblan el mundo se mantiene.

Y esta visión de la relación entre el ser humano y la naturaleza presente en la religión judía es un elemento determinante en la configuración de las relaciones sociales al interior de la cultura hebrea, incluyendo varias nociones que, de acuerdo con Sombart, sentaron las bases del capitalismo moderno, por lo cual se podría considerar que la cultura judía representa “la niñez del sistema

⁶¹⁶ *Ibídem*, p. 105.

⁶¹⁷ *Bereshit; Génesis* 1:26-30.

⁶¹⁸ *Bereshit; Génesis* 2:15-17.

capitalista”.⁶¹⁹ Y entre las principales aportaciones del judaísmo al sistema capitalista se encuentra el concepto de racionalidad, que según Sombart, representa uno de los principales soportes que sostienen al actual sistema económico,⁶²⁰ opinión que hasta cierto punto es compartida por Weber.⁶²¹

⁶¹⁹ “Queremos descubrir en qué medida un grupo de personas (los judíos) influyen o han influido en la forma y el desarrollo de la vida económica moderna —descubrir, esto es, sus cualidades o, como ya lo he llamado, su importancia dinámica—. Podemos hacer esto de la mejor manera preguntando si ciertas características que marcan la vida económica moderna tomaron su primera forma con el judíos, es decir, ya sea por alguna forma particular de organización introducido por primera vez por ellos, o que algunos principios comerciales bien conocidos, aceptados como fundamentales, son expresiones específicas del espíritu judío. Esta necesidad exige que la historia de los factores del desarrollo económico deba atribuirse a sus primeros comienzos. En otras palabras, debe estudiar la infancia del sistema capitalista moderno, o, en cualquier medida, la edad en la que recibió su forma moderna”. [Werner Sombart. *The Jews and Modern Capitalism*. Batoche Books Limited. Canadá, 2001, p. 8].

⁶²⁰ “Indudablemente había mil y una de otras causas que ayudaron a hacer lo que es el sistema económico de nuestro tiempo. Sin el descubrimiento de América y sus tesoros de plata, sin las invenciones mecánicas de ciencia técnica, sin las peculiaridades étnicas de las naciones europeas modernas y sus vicisitudes, el capitalismo habría sido tan imposible como sin los judíos. En la historia larga del capitalismo, la influencia judía no forma sino un capítulo”. [Ibídem, p. 9]. “Ahora, ¿cuáles son los resortes de todo el sistema? La primera, y quizá lo más señalable, es la búsqueda de la ganancia o beneficio. Siendo este el caso, hay una tendencia a que las empresas a crecer más y cada vez más. A partir de esto, todas las actividades económicas son estrictamente lógicas. Mientras que en el periodo precapitalista *quieta no movere* era la consigna y la tradición era la estrella guía, ahora es el movimiento constante. Caracterizo todo lo anterior como «racionalismo económico», y esto me servirá para ir al segundo resorte principal del sistema capitalista. El racionalismo económico se expresa de tres maneras. 1) Existe un plan, según el cual todas las cosas están clasificadas correctamente. Y el plan abarca actividades en un futuro lejano. 2) La eficiencia es el criterio aplicado en la elección de todos los medios de producción. 3) Al ver que el «nexo del dinero en efectivo» regula toda la actividad económica, y que en todas partes y siempre se busca un excedente para ello, los cálculos exactos se hacen necesarios en toda empresa”. [Ibídem, p. 113].

⁶²¹ “En la polémica contra el sustancioso libro de Sombart no debió haberse discutido seriamente el hecho de que el judaísmo colaboró muy fuertemente en el desarrollo del sistema capitalista de la Edad Moderna. Esta tesis de Sombart necesita, en mi opinión, solamente de una mayor precisión. ¿Cuáles son los servicios económicos específicos del judaísmo en la Edad Media y en la Moderna? El préstamo, desde el modesto prestamista hasta la financiación de grandes estados, ciertos tipos de comercio de mercancías, sobre todo pequeñas tiendas y comercio ambulante, y «tráfico con productos» rurales, ciertas partes del comercio al por mayor, sobre todo de valores, ambos especialmente en forma de comercio bursátil, cambio de monedas y negocios de giro en conexión con él, suministros al estado, financiamiento de guerras y, en muy destacada medida, de fundación de colonias, arriendo de contribuciones (naturalmente, excepto el arriendo de los impuestos que les estaban prohibidos, como los impuestos a los "romanos"), negocios de crédito y de banca y financiamiento de emisiones de todas clases. De estos negocios son propios del capitalismo occidental moderno (en contraposición al de la Antigüedad, la Edad Media, el este del Asia) ciertas formas de negocios, lo mismo formas jurídicas que económicas, sin duda de la mayor importancia. Así, por el lado jurídico, formas de valores y de sociedades capitalistas. Sin embargo, no son, específicamente, de procedencia judía. En cuanto los judíos las introdujeron de nuevo en forma específica en Occidente, son quizá orientales (babilónicas) y después helénicas y bizantinas y, sólo a través de este medio, de procedencia judía; además, son casi siempre comunes a judíos y árabes. Por otro lado, también son creaciones medievales; en parte tienen incluso un ingrediente específicamente germánico”. [Max Weber. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996. Décima reimpresión, p. 477].

Lo anterior permite entender la manera en que la cosmovisión hebrea construye una racionalidad económica basada en un mito sobre la creación, que define una determinada *forma de ser en el mundo* y condiciona el sentido de la acción social en diversos ámbitos, incluyendo el económico, pues como bien menciona Sedlacek, la economía es siempre un discurso que enuncia un *deber ser* que funciona dentro de un orden cultural que define lo bueno y lo malo, toda vez que la economía “es un fenómeno cultural, un producto de nuestra civilización”.⁶²² De este modo, la economía funciona siempre sobre una ideología, aún cuando el discurso moderno trata de atribuirle una supuesta neutralidad científica y axiológica al discurso económico, lo cual no es otra cosa que ideología moderna, toda vez que, como hemos visto en capítulos anteriores, el lenguaje carecería de sentido sin dicha carga valorativa.⁶²³ En este sentido, Sedlacek señala que la cultura hebrea aportó rasgos fundamentales para comprender la conformación histórica del pensamiento económico occidental, tales como una visión lineal del tiempo sobre la que se construyó la idea de progreso,⁶²⁴ además de la

⁶²² “Toda economía es, a fin de cuentas, economía del bien y del mal. Es el contar narrativas por personas, de personas, para personas. Incluso el modelo matemático más sofisticado es, de hecho, una narrativa, una parábola, nuestro esfuerzo por aprehender (racionalmente) el mundo que nos rodea. Trataré de mostrar que hasta hoy esa narrativa, contada a través de mecanismos económicos, es esencialmente acerca de una «buena vida», una narrativa que hemos recibido de las antiguas tradiciones griega y hebrea. Trataré de mostrar que las matemáticas, los modelos, las ecuaciones y las estadísticas son meramente la punta del iceberg de la economía; que la parte más grande del témpano del conocimiento económico consiste enteramente en otra cosa, y que las disputas en la economía son una batalla de narrativas y de varias metanarrativas antes que otra cosa. Las personas hoy, al igual que siempre, quieren saber de los economistas qué es bueno y qué es malo (...) La economía no solamente describe el mundo, sino que, por lo general, trata de cómo debería ser el mundo (debería ser efectivo, tenemos un ideal de competencia perfecta, un ideal de crecimiento del PIB con inflación baja, el propósito de alcanzar una alta competitividad...). Con este fin creamos modelos, parábolas modernas, pero estos modelos imprácticos tienen poco que ver (frecuentemente de manera intencional) con el mundo real”. [Tomás Sedlacek. *Economía del bien y del mal. La búsqueda de significado económico desde Gilgamesh hasta Wall Street*. Fondo de Cultura Económica. México, 2014, pp. 17, 21-22].

⁶²³ Una paradoja que Sedlacek plantea en los siguientes términos: “A pesar de esto, la economía intenta, como si hubiera entrado en pánico, evitar términos tales como «bien» y «mal». Pero no puede. Pues «si la economía fuera una empresa enteramente neutral, uno esperaría que los miembros de la profesión económica hubieran desarrollado un cuerpo completo de pensamiento económico» (Robert H. Nelson. *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. Pennsylvania University Press. Estados Unidos, 2001, p. 38). Como hemos visto, esto no ha sucedido (...) Por cierto, estar libre de valores es un valor en sí mismo, en cualquier caso, un gran valor para los economistas. Es paradójico que un campo que primariamente estudia valores quiera estar libre de valores. Una paradoja adicional es ésta: un campo que cree en la mano invisible del mercado quiere carecer de misterios (...) Argumento que la economía debería buscar sus propios valores, aunque se nos haya enseñado que la economía es una ciencia libre de valores. Sostengo que nada de esto es verdadero y que hay más religión, mito y arquetipo en la economía que matemáticas”. [Ibidem, 22-23, 25].

⁶²⁴ “El entendimiento judío del tiempo es lineal: tiene un principio y un final. Los judíos creen en el progreso histórico y que el progreso es en este mundo (...) Nuestra civilización por lo tanto, está especialmente endeudada con los hebreos por la idea del progreso. En el curso de la historia, sin embargo, la idea de progreso misma sufrió cambios importantes, y hoy la percibimos de manera muy diferente. En oposición a las concepciones espirituales originales, hoy percibimos el progreso casi exclusivamente en un sentido económico o científico-tecnológico. Lo que es más, el progreso económico casi se ha convertido en una suposición de las sociedades funcionales modernas. Esperamos crecimiento; lo tomamos de manera automática. Hoy en día, si nada

desacralización del gobierno y la naturaleza, elementos clave en la conformación de las democracias de mercado típicas de la modernidad.

“Aparte de las ideas de progreso, los hebreos hicieron otra contribución fundamental a nuestra cultura: la desmoralización de los héroes, la naturaleza y los gobernantes. Podría decirse con alguna exageración, que el pensamiento judío es la escuela de pensamiento más terrenal, más realista de todas las que ha influido en nuestra cultura (...) La influencia del pensamiento judío en el desarrollo de la democracia de mercado no puede ser subestimada. La herencia clave para nosotros fue la falta de una percepción ascética del mundo, el respeto a la ley y la propiedad privada, pero también estableció la base de nuestra red social. Los hebreos nunca despreciaron la riqueza material; por el contrario, la fe judía pone una gran responsabilidad sobre el manejo de la propiedad. También la idea de progreso y la percepción lineal del tiempo dan significado a nuestra vida (económica) y debemos esto a los tiempos del Antiguo Testamento. Hemos tratado de demostrar cómo la Torá desacralizó tres áreas importantes en nuestras vidas: el gobernante terrenal, la naturaleza y el concepto de héroe. Hemos tratado de mostrar que la búsqueda de un cielo en la tierra (similar a la judía) ha sido en realidad también, en su forma desmoralizada, la misma búsqueda de los más distinguidos economistas de nuestra historia”.⁶²⁵

De este modo, el mito fundador de la cultura hebrea define un modo de ser que será reproducido en las relaciones sociales, mismas que sirven de soporte para justificar los intercambios comerciales que darán origen a una particular racionalidad económica que tendría repercusiones en otros sistemas culturales. La cosmovisión hebrea establece entonces el dominio de la naturaleza como un modo de ser en el cual se insertan las relaciones de intercambio económico. De este modo, el mito del dominio del hombre sobre la naturaleza será un elemento clave para entender el espíritu judío en el capitalismo moderno, ya que las relaciones económicas definidas culturalmente por los hebreos son una derivación ideológica de su mito fundador. Con lo anterior, queda claro que no puede comprenderse la racionalidad económica del judaísmo sin su respectiva concepción del derecho divino del hombre sobre el resto de las especies, dos elementos que forman parte de una misma *episteme*, un mismo sistema de ideas, una misma cosmovisión construida desde el lenguaje y la cultura.

En un sentido similar, la cultura griega construiría su propia noción de naturaleza como una manifestación de las fuerzas vitales de la existencia, representadas por los dioses. Una concepción que, de acuerdo con Otto, en la Grecia homérica jugaría un papel contrario a la magia y que, al mismo tiempo, abriría las puertas para el desarrollo de la filosofía y otras ramas del saber:

«nuevo» sucede, si el PIB no crece (decimos que se estanca) durante varios semestres, lo consideramos una anomalía. pero esto no fue siempre el caso. Como escribiera Keynes hace ya casi 100 años, el crecimiento fuerte y el progreso material significativo han estado con nosotros solamente en los últimos tres siglos (...) Es por ello que debemos crecer constantemente, porque creemos (en lo profundo y frecuentemente de manera implícita) que estamos dirigidos hacia un paraíso (económico) sobre la tierra”. [Ibídem, 74-76].

⁶²⁵ Ibídem, pp. 77, 131.

“La magia no significa nada para el mundo homérico, ni en los dioses, ni en los hombres. Los pocos casos en que ese mundo sabe algo de magia manifiestan tanto más cuanto se ha alejado de ella. Los dioses no la practican, aunque a veces algunas realizaciones recuerdan la magia antigua. El fundamento de su poder y de su modo de ser no es la «fuerza» mágica, sino la «esencia» de la naturaleza. «Naturaleza» es la gran palabra nueva que el maduro espíritu griego opone a la antiquísima magia. Y desde aquí se abre un camino directo hacia las artes y ciencias de los griegos”.⁶²⁶

De este modo, la naturaleza sería concebida en un primer momento como aquella esencia que confiere poder a los dioses. Pero con la ruptura entre *mythos* y *logos* originada tras el desarrollo de la escritura alfabética que potenció el pensamiento abstracto, la noción de naturaleza daría un giro racionalista entre algunos de los más destacados filósofos griegos. Tal es el caso de los sofistas, que distinguen entre lo natural como *physis* (φύσις) de lo convencional entendido como *nómos* (νόμος), es decir, entre lo dado en sí y lo creado por el hombre.⁶²⁷

De ahí que en la filosofía griega, plantea una diferencia entre lo físico y lo producido a través de la técnica.⁶²⁸ En este sentido, Aristóteles considera que la naturaleza como *physis* se contraponen a la técnica (*tékne*, τέχνη), que es también artefacto. El concepto de naturaleza en el pensamiento aristotélico se define como aquello que tiende al cambio por sí misma, mientras que el artefacto podría entenderse como un cambio provocado por otro, según la argumentación de Aristóteles:

“De los entes, unos son por naturaleza, otros por otras causas; por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y el agua (pues de estas cosas y de otras semejantes decimos que son por naturaleza), y todos ellos parecen diferenciarse de los que no están constituidos por naturaleza; ya que cada uno tiene en sí mismo un principio de movimiento y de reposo, unos en cuanto al lugar, otros en cuanto al aumento y la disminución, otros en cuanto a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir y cualquier otra cosa de este género, en tanto que en cada caso las predicamos así, es decir, en cuanto que son productos de la técnica, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio, sino solamente en cuanto tienen el accidente de ser de piedra o de tierra o de una mezcla de ambas y bajo este respecto; pues la naturaleza es un principio y una

⁶²⁶ Walter F. Otto. *Los dioses de Grecia*. Ediciones Siruela. España, 2003, p. 26.

⁶²⁷ “Los sofistas contraponen lo que es «por naturaleza» a lo que es «por convención», en el ámbito de lo moral. A la inmutable base de las variaciones, a la *physis*, se agrega ahora todo lo que se entendía por *nómos* (convención, norma que el hombre hace: historia, cultura, educación). Dentro del ámbito de la *physis* no ha intervenido la mente humana, mientras que el orbe del *nómos* es obra exclusiva de ésta. Cabía incluso la posibilidad de que la acción repetida, fruto del *nómos*, se convirtiera en natural. En definitiva, una convención humana podía pasar a formar parte de la propia naturaleza”. [Juan Cruz Cruz. *El concepto de naturaleza*. Universidad de Navarra. España, 2011].

⁶²⁸ *Ibidem*.

causa de movimiento y de reposo para la cosa en la que se da primariamente por sí y no por accidente”.⁶²⁹

Una concepción que establece una diferenciación clara entre el ámbito del hombre y naturaleza, división que parece quedar todavía más clara con la definición de ser humano propuesta por Aristóteles: la del hombre como “animal político”.⁶³⁰ De ahí que la división entre naturaleza y artificio planteada por el filósofo griego se mantendría en el pensamiento europeo a lo largo de la Edad Media y sería clave para la retórica del derecho y la economía durante el Renacimiento y el principio del proyecto de modernidad. De este modo, la naturaleza pierde su velo misterioso para ser aprehendida (y dominada) por los seres humanos a través de la técnica, es decir, a través de la razón.

Y mientras la separación entre hombre y naturaleza se hacía cada vez más marcada, el florecimiento del pensamiento abstracto y el desarrollo de las matemáticas a través del misticismo numérico de Pitágoras o el idealismo de Platón, sentarían las bases del cálculo matemático propio de la economía como una forma de medir y tasar con mayor precisión los intercambios comerciales, tal como hizo Aristógenes de Tarento. Pero es en los textos de Jenofonte donde el fenómeno económico se manifiesta de manera más concreta, en los cuales aborda temas como las finanzas del hogar, la utilidad, la maximización de la renta, la relación entre empleo y precio, o incluso algunas nociones para una teoría (subjetiva) del valor.⁶³¹ Otra aportación del pensamiento griego a la economía, tiene que ver con la discusión ética y moral sobre el efecto social de los placeres, librada entre los estoicos y la escuela hedonista (epicúrea), misma que sirvió de inspiración a Adam Smith en la recta final de su obra.⁶³²

Esta separación entre el ser humano y la naturaleza aunada al crecimiento del racionalismo como medio de interpretación de la realidad, convergería en la Edad Media con la tradición judeocristiana, cuya visión antropocéntrica de la existencia sería determinante para explicar el dualismo mítico del ser humano y la naturaleza, como bien explica Lynn White en sus *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, quien considera que las innovaciones tecnológicas sumada a una particular manera de interpretar el mundo en occidente explica la actual crisis ambiental:

“Lo que las personas hacen con su ecología depende de lo que piensan acerca de ellos mismos en relación al mundo que los rodea. La ecología

⁶²⁹ Aristóteles. *Física*, libro II, capítulo I: La naturaleza y lo natural.

⁶³⁰ Aristóteles. *La Política*, libro I.

⁶³¹ “Jenofonte, contemporáneo de Platón, dividió la mayoría de sus ideas sobre economía en dos libros, *Oeconomicus* y *De vecigalibus* (*Los ingresos públicos*, a veces llamado *Las rentas*) (...) Jenofonte se revela como un economista altamente talentoso y de pensamiento avanzado que toma en cuenta la motivación humana y el deseo que tienen los negociantes de sentirse excepcionales, lo cual frecuentemente desempeña un papel en la economía de hoy. Desde el punto de vista de la economía contemporánea, la teoría del valor de Jenofonte es también muy interesante; los economistas modernos lo etiquetarían como la teoría subjetiva del valor”. [Tomás Sedlacek. *Economía del bien y del mal. La búsqueda de significado económico desde Gilgamesh hasta Wall Street. Op. cit.*, pp. 142-147].

⁶³² *Ibidem*, pp. 174-177.

humana está profundamente condicionada por las creencias acerca de nuestra naturaleza y destino, es decir, por la religión. Para los occidentales esto es evidente en la India o Ceilán. Esto es igualmente cierto para nosotros y nuestros ancestros medievales. La victoria del cristianismo sobre el paganismo fue la mayor revolución psíquica en la historia de nuestra cultura. Hoy se ha puesto de moda decir que, para bien o para mal, vivimos en la «era postcristiana». Ciertamente, las formas de nuestro lenguaje y pensamiento han dejado de ser cristianas pero, a mi parecer, la esencia permanece asombrosamente similar a aquella del pasado. Nuestros hábitos cotidianos de acción, por ejemplo, están dominados por una implícita fe en un progreso perpetuo, desconocido tanto para la antigüedad grecorromana como para Oriente. Esto está arraigado en la teleología judeocristiana y no puede separarse de ella. El hecho que los comunistas lo compartan, deja en evidencia lo que puede ser demostrado en muchas otras áreas: que el marxismo y el islamismo son herejías judeocristianas. Hoy continuamos viviendo, como lo hemos hecho por 1,700 años, en un contexto formado en su mayor parte por axiomas cristianos”.⁶³³

De este modo, la tradición judeocristiana sería determinante para construir una forma particular de concebir a la naturaleza cuyas derivaciones mitológicas generarían sistemas de ideas que configurarían una psique particular en todos los ámbitos de la acción social. De ahí que el cristianismo pueda ser catalogado como una ideología que, además de establecer una relación de dominación sobre la naturaleza, construiría su propia cosmovisión sobre la salvación, misma que tendría un efecto determinante en el desarrollo de la economía moderna. Sobre este tema, dice Sedlacek:

“Como la religión más difundida en la civilización occidental, el cristianismo ha tenido una enorme influencia en la formación de la economía moderna. Esta fe con frecuencia tuvo la palabra decisiva, especialmente en cuestiones normativas (de lo que debería hacerse). Es difícil imaginar nuestra democracia de mercado occidental sin él. El cristianismo está construido sobre el judaísmo, adopta numerosos elementos del pensamiento griego y agrega su propia, completamente nueva, dimensión de la salvación. En esta forma, es una fe que se convirtió en parte completamente esencial del desarrollo de la civilización euroatlántica en los últimos dos milenios. Pero ésta no es la única razón por la cual el cristianismo debería ser estudiado. Algunos economistas escriben que la economía es más cercana a Tomás de Aquino que a Isaac Newton precisamente debido a que su retórica y argumentación con demasiada frecuencia traen más disputas teológicas a la mente que los argumentos sostenidos entre los que estudian física. Esto se halla en marcado contraste con lo que la economía misma proclama ser”.⁶³⁴

⁶³³ Lynn White Jr. “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, en *Science*, vol. 155, num. 3767. Estados Unidos, 1967, pp. 1203-1207.

⁶³⁴ *Ibidem*, pp. 181-182.

De este modo, el concepto de redención, que incluso puede abordarse desde un enfoque económico,⁶³⁵ jugaría un papel clave en la conformación del espíritu cristiano que se esparciría por Europa en la Edad Media, tras el impulso que tomó dicha doctrina religiosa tras el reconomiento otorgado por Constantino en el primer Concilio ecuménico de Nicea, celebrado en el año 325. Una manera de entender el mundo en la que, una vez más, queda de manifiesto con la separación entre hombre y naturaleza planteada por la escolástica medieval, tal como siglos más tarde expresaría Tomás de Aquino al inicio de su obra *De Regimine Principum*:

"Es natural al hombre ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que a todos los otros animales, lo que demuestra las necesidades naturales. Pues a los otros animales la naturaleza les preparó el mantenimiento, el vestido de sus pelos, la defensa por medio de dientes, cuernos y uñas, o al menos la velocidad para la fuga. El hombre, en cambio, no recibió nada de esto por parte de la naturaleza, pero en su lugar le fue dada la razón, para que mediante ella pudiese preparar todas estas cosas con el trabajo de sus manos; para lo cual un hombre solo no es suficiente. Porque un hombre por sí solo no puede atravesar la vida con suficiencia. Es por tanto natural al hombre vivir en sociedad".⁶³⁶

Fue así que la doctrina cristiana se iría impregnando de un discurso cada vez más racionalista, sin el cual no podría entenderse el surgimiento de la reforma protestante que rompería con algunos dogmas impuestos por la corrompida Iglesia católica, situación que, entre otras cosas, provocó que Martin Lutero asumiera una postura política a favor de los poderes civiles por encima de las instituciones religiosas. Un evento que tendría grandes repercusiones en Europa y sentaría las bases del capitalismo moderno, a decir de Weber, quien explica la manera en que la reforma protestante y en específico el calvinismo que impregnó a todas las sectas "puritanas" de la Iglesia protestante fueron determinantes para que el modelo capitalista fuera adoptado como una práctica común en las principales potencias económicas de occidente, incluyendo países como Alemania, Países Bajos, Gran Bretaña y, siglos más tarde, Estados Unidos. Esto se debe, según Weber, a "la determinación del influjo de ciertos ideales religiosos en la constitución de una *mentalidad económica*",⁶³⁷ es decir, la presencia de un *ethos* económico implícito en el calvinismo y las vertientes protestantes influenciadas por esta rama del cristianismo. Intrigado por las relaciones causales entre el credo religioso y la racionalidad económica de los

⁶³⁵ "La mayoría de las parábolas de Jesús usan lenguaje o contexto económico. Y el mismo término clave del cristianismo —redención— originalmente tenía un sentido puramente económico: redimir, comprar a un esclavo y dejarlo libre. Este inmerecido perdón de las deudas, la redención, el perdón de los pecados, también puede ser observado en nuestra cultura: cuando el gobierno desempeña el papel de redentor y redime a los bancos y compañías sobreendeudadas. Del mismo modo, la palabra pecado, la cual significa deuda en griego, originalmente tuvo un significado puramente económico. De hecho, los conceptos clave del cristianismo carecerían de sentido fuera de la terminología económica". [Ibídem, 228].

⁶³⁶ Tomás de Aquino. *De Regimine Principum*, libro I, capítulo I.

⁶³⁷ Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Premia Editora. México, 1991. Novena edición, p. 12.

grupos calvinistas, Weber concluye, siguiendo a Gothein, que la llamada diáspora calvinista en la parte noroccidental de Europa a partir del siglo XVI se convirtió en un “vivero de la economía capitalista”.⁶³⁸ Es así que Weber explica la manera en que la doctrina calvinista, contraria al luteranismo, niega la posibilidad de la salvación *postmortem* y asume que la realización espiritual debe plasmarse en vida, específicamente a través del trabajo y la acumulación de riqueza como una forma de alabar a Dios y ayudar al prójimo, asumiendo que la salvación espiritual está reservada para unos cuantos. Esta concepción del cristianismo abre la posibilidad de que la explotación y la usura dejen de ser vistas como prácticas inmorales, a diferencia de lo que ocurría en el catolicismo. De este modo, la cosmovisión calvinista fue un terreno propicio para el desarrollo de un incipiente capitalismo que ya existía desde hace muchos años atrás en culturas que florecieron en China y Babilonia. Y en este sentido, Weber argumenta que la conformación de toda cosmovisión toma en cuenta aspectos prácticos de la vida cotidiana como argumento para justificar un *deber ser* en el mundo, lo cual incluye también las relaciones económicas:

“La *concepción del mundo* marcha determinada por la suerte de los intereses político-comerciales y sociales. Aquel que no quiere o no es capaz de adoptar un comportamiento práctico a las condiciones de triunfo capitalista, ha de hundirse, o al menos, no progresa lo bastante”.⁶³⁹

Una afirmación con la que, además de evidenciar la noción de progreso en buena parte de la doctrina cristiana, permite a Weber ahondar en la concepción protestante de la “profesión” (*beruf*) como un medio a través del cual el calvinismo asume como un fin la acumulación de dinero, lo cual hace necesario mejorar los niveles de rendimiento del capital al mismo tiempo que el enriquecimiento se convierte en una señal de predestinación a la salvación eterna. De este modo, la reforma protestante sentaría las bases de una nueva interpretación del mundo que traería consigo cambios importantes en la noción de naturaleza, pues según comenta Duch, “a raíz de las disputas político-teológicas del siglo XVI, cada vez de manera más insistente, comenzaron a detectarse cambios muy profundos en relación con la comprensión de la naturaleza”.⁶⁴⁰ Y eso es precisamente lo que ocurriría con la sobredosis de racionalismo que traería consigo el proyecto de modernidad inspirado por el *cogito ergo sum* de Descartes y otros pensadores que desconocerían la tradición religiosa frente al naciente método científico como medio para construir un *nuevo orden de realidad*.

Uno de los autores clave para entender la ruptura de la modernidad frente al pensamiento antiguo es Thomas Hobbes, cuya definición de *naturaleza* sería determinante para el desarrollo del derecho y la economía en los siglos posteriores. En su libro *De Cive (El ciudadano)*, Hobbes define al estado de la naturaleza como aquel ambiente dominado por la barbarie, en el cual los seres

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁴⁰ Lluís Duch. *Religión y comunicación. Op. cit.*, p. 47.

humanos viven en guerra permanente los unos a los otros, situación que habrá de resolverse con la instauración de la sociedad civil.

“Hemos de admitir necesariamente que los hombres sacan de la naturaleza el deseo, el miedo, la ira y todas las demás pasiones, sin imputar a la naturaleza los malos efectos de las mismas. Una vez asentado el principio firmemente el principio que he establecido, demuestro en primer lugar, que el estado de los hombres sin sociedad civil, estado que con propiedad podemos llamar estado de la naturaleza, no es otra cosa que una guerra de todos contra todos; y en esa guerra todos los hombres tienen derecho a todas las cosas”.⁶⁴¹

De este modo, Hobbes concibe a la naturaleza como algo terrible, el ámbito donde se manifiestan las pasiones destructivas que definen a la condición humana. Y según Hobbes, es precisamente en esta naturaleza humana que residen las tres causas principales de los conflictos sociales: la competencia, la desconfianza y la discordia.⁶⁴² Desde esta perspectiva, Hobbes construye su noción de derecho natural como “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin”. Por lo tanto, una ley natural se define como “un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada”.⁶⁴³ Y es desde esta concepción de lo natural que Hobbes construye su tesis del contrato social a partir del cual surge el Estado, entendido como un pacto entre los seres humanos que ceden a dicha organización su derecho natural a la violencia con el fin de garantizar la paz, por lo cual, el fin del Estado es mantener la seguridad de los ciudadanos a cambio de su sometimiento frente al poder instituido, depositado en el soberano.⁶⁴⁴ Y a partir de esta tesis, Hobbes considera que “la justicia y la propiedad comienzan con la constitución del Estado”.⁶⁴⁵ Por lo anterior, la noción de naturaleza acuñada por Hobbes sirve para justificar la creación de un Estado que define la propiedad de bienes como un medio para mantener la paz social, una idea que sería clave para el posterior

⁶⁴¹ Thomas Hobbes. *De Cive*. Alianza Editorial. España, 2000, p. 45.

⁶⁴² Thomas Hobbes. *Leviatán*, capítulo XIII.

⁶⁴³ *Ibidem*, capítulo XIV.

⁶⁴⁴ Para Hobbes, el Estado implica siempre una relación de dominio entre el soberano y los súbditos, tal como sostiene en su definición de Estado: “una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo”. [*Ibidem*, capítulo XVII].

⁶⁴⁵ *Ibidem*, capítulo XV.

desarrollo de la ideología moderna en el ámbito del derecho, la política y desde luego, la economía.⁶⁴⁶

Y es bajo esta noción de naturaleza concebida por Hobbes que poco más de un siglo después, la economía clásica daría sus primeros pasos con la publicación de *La riqueza de las naciones* en 1776, libro escrito por Adam Smith, mismo que sentaría las bases del liberalismo y la teoría económica moderna, junto a la obra de otros autores como David Ricardo, Jean-Baptiste Say, Thomas Malthus o Karl Marx. En este sentido, Smith sostiene que toda nación que aspire a generar riqueza, debe establecer un “sistema de libertad natural” que garantice el derecho a la propiedad privada y la competencia como dos formas de satisfacer el “interés” de los individuos, lo cual no son sino ecos del pensamiento de Hobbes, a partir del cual, Smith considera que la generación de riqueza es inherente al funcionamiento mismo de la naturaleza. Por lo tanto, el origen de la teoría económica es indisociable de una concepción específica del mundo donde la naturaleza es representada como sinónimo de lo terrible. Una situación que sería determinante para la posterior conformación de un *ethos* dentro de una doctrina económica que nació en el auge de la ciencia moderna, casi un siglo después de que los avances de la matemática permitieran a Newton describir las leyes de gravitación universal, abriendo así una serie de aplicaciones teóricas en el campo de la física y la ingeniería que permitirían a su vez el desarrollo de la máquina de vapor que daría comienzo a la revolución industrial, alrededor de 1780,⁶⁴⁷ y la inminente reconceptualización de las relaciones económicas a partir de un cambio profundo en los medios de producción. Una matematización del mundo que tendría un efecto visible en el pensamiento económico con el paso de los siglos, toda vez que la doctrina económica clásica fue abandonando el discurso moral que tuvo durante la época clásica para centrarse en conceptos como maximización de la utilidad, crecimiento del Producto interno Bruto (PIB), tasas de interés, etcétera, conceptos que tienden hacia una mayor abstracción estadística y cuantitativa antes que en preceptos éticos, lo cual plantea una paradoja frente al cinismo con el que opera la doctrina neoliberal que sigue vigente hasta hoy.⁶⁴⁸ Y es precisamente en la época de finales del siglo XVII a

⁶⁴⁶ “Es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman propiedad. En efecto, antes de instituirse el poder soberano (como ya hemos expresado anteriormente) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano es el acto de este poder para asegurar la paz pública”. [Ibidem, capítulo XVIII].

⁶⁴⁷ Eric Hobsbawm. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. Siglo XXI Editores. España, 1988.

⁶⁴⁸ “La ética ha desaparecido del pensamiento económico predominante. Un debate sobre la moralidad era considerado como el lujoso betún del pastel del beneficio y la riqueza. Para los economistas, la ética se volvió carente de interés e irrelevante. No había necesidad de hablar de ética; bastaba fiarse de la mano invisible del mercado, pues ésta transformaría automáticamente los vicios privados (tales como el egoísmo) en bienestar general (tal como el crecimiento con eficiencia). Una vez más tenemos una ironía histórica: la idea de la mano invisible nació en realidad, de la investigación moral, pero cerca de cien años después el asunto de la moralidad se desvaneció y la economía se emancipó completamente de la ética. Tuvo lugar un viraje inusual. Adam Smith, Thomas Malthus, John S. Mill, John Locke —los grandes padres de la economía

mediados del siglo XIX que se conforma la ideología a partir de la cual funciona el pensamiento económico actual, construyendo así una metafísica que otorga valor de verdad a conceptos empíricamente indemostrables como *la mano invisible del mercado*, el progreso o la autorregulación de los mercados. Conceptos que, a pesar de que pueden sonar absurdos desde una perspectiva racionalista, siguen teniendo un papel decisivo en la discusión de la política económica de comienzos del siglo XXI, tal como pudo constatarse con la discusión en torno a la crisis financiera global de 2008. Y esto se debe a que, como ocurre con cualquier fenómeno cultural, la economía sigue operando en función de una narrativa mítica cuyo origen se remonta varios miles de años atrás, de la cual se desprenden las derivaciones ideológicas que inciden en la racionalidad economicista que logró imponerse durante el proceso de globalización, como bien explica Sedlacek:

“La economía usa el mito en varios aspectos o de varios modos. Primero, se basa en el mito para sus suposiciones (el uso inconsciente del mito) y, segundo, crea mitos y narrativas. El modelo del *homo oeconomicus* es tal cual un modelo-mito. El que una narración sea contada disimulándola bajo un forro matemático no cambia nada de su misticismo. Como ejemplo, tome los mitos e historias acerca de la racionalidad completa y suposiciones como las de información perfecta, o la mano invisible del mercado, pero también la narrativa de la libertad y la autodeterminación humanas, o el mito del eterno progreso o los mercados que se autoequilibran. Nadie ha visto jamás a ninguno de ellos, pero son narraciones, fes o mitos que resuenan fuertemente (y no sólo) en la economía y nuestras disputas, experimentos y estadísticas que conducen a la confirmación o derrocamiento de estas narrativas”.⁶⁴⁹

Una idea que coincide con el punto de vista de Robert Nisbet a la hora de señalar la irracionalidad de la noción actual de progreso como consecuencia de una larga tradición que se fue gestando durante siglos al interior de la cultura occidental, poseedora de una idea lineal de la temporalidad que busca avanzar indefinidamente hacia el bienestar, lo que sea que eso signifique.

“La esencia de la idea de progreso imperante en el mundo occidental puede enunciarse de manera sencilla: la humanidad ha avanzado en el pasado, avanza actualmente y puede esperarse que continúe avanzando en el futuro. Pero cuando preguntamos qué significa ‘avanzar’ las cosas se tornan necesariamente más complejas. Sus significados abarcan todo el espectro que va desde lo espiritualmente sublime hasta lo absolutamente físico o material. En su forma más común, la idea de progreso se ha referido, desde los griegos, al avance del conocimiento y, más especialmente, al tipo de conocimiento práctico contenido en las artes y

liberal clásica— fueron principalmente filósofos morales. Un siglo después, la economía se había convertido en la ciencia de la asignación matematizada, llena de gráficas, ecuaciones y tablas, sin lugar para la ética. ¿Cómo pudo llegar a pasar esto? Debemos buscar en Bernard Mandeville para una parte importante de ella respuesta; puede no ser tan bien conocido como Adam Smith, pero es el verdadero padre de la idea de la mano invisible como la conocemos hoy”. [Tomás Sedlacek. *Op. cit.*, p. 245].

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 154.

las ciencias. Pero la idea de progreso se ha aplicado también al logro de lo que los primitivos cristianos llamaban el paraíso terrenal: un estado de tal exaltación espiritual que la liberación del hombre de todas las compulsiones físicas que lo atormentan se torna completa. A nuestro entender, la perspectiva del progreso es usada, especialmente en el mundo moderno, para sustentar la esperanza en un futuro caracterizado por la libertad, la igualdad y la justicia individuales. Pero observamos también que la idea de progreso ha servido para afirmar la conveniencia y la necesidad del absolutismo político, la superioridad racial y el estado totalitario. En suma, casi no hay límite para las metas y propósitos que los hombres se han fijado a lo largo de la historia para asegurar el progreso de la humanidad”.⁶⁵⁰

Una opinión similar a la defendida por Worster, quien sostiene que la visión teleológica de la tradición judeocristiana define un modo específico de utilizar la tecnología en función de una particular cosmovisión del mundo, por lo cual, el problema de la devastación ecológica pasa más por ser un asunto moral que técnico. “Para la tradición religiosa Occidental, los seres humanos constituyeron la única especie de significado moral sobre la Tierra”, afirma Worster, quien agrega que, “por tanto, esa tradición autorizaba el uso desinhibido, el abuso y aun el completo exterminio del resto del mundo viviente, en nombre de la satisfacción de las necesidades humanas. La ciencia y la tecnología modernas heredaron de esa tradición religiosa una actitud de antropocentrismo militante, caracterizada por la indiferencia hacia el valor intrínseco de otras formas de vida”.⁶⁵¹

Es por ello que la democracia liberal de mercado defendida por el proyecto moderno entra en crisis tras las dos Guerras Mundiales que habrían de demostrar los efectos devastadores del avance científico orientado a la destrucción del entorno y aniquilamiento del otro. Una crisis generada también por la creciente contaminación del medio ambiente, derivada de la revolución industrial y su alto consumo energético, situación que sería clave para que varios autores cuestionaran la noción de desarrollo científico y tecnológico promovido por la modernidad, utilizado para destruir al ser humano y el entorno, aumentar la acumulación de riqueza a través de la explotación y fortalecer a una clase dominante que comenzaba a utilizar los nacientes medios de comunicación para manipular y someter a las masas. Una crisis que llevará a una crítica profunda del racionalismo moderno que al mismo tiempo planteará una nueva relación entre el ser humano y la naturaleza, tal como lo señala Heidegger en *El ser y el tiempo* con el llamado giro ontológico que derrumba la epistemología del idealismo ilustrado a través de la noción del ser-ahí, es decir, un *Dasein* que no necesita intelectualizar sobre su propia existencia para existir, ya que la existencia del ser está dada en función del ser-ahí y no de ninguna construcción

⁶⁵⁰ Robert Nisbet. “La idea de progreso”, en *Revista Libertas*, num. 5. Instituto Universitario ESEADE. Argentina, octubre 1986; traducido del original: “Idea of Progress”, en *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, vol. II, num. 1. Cato Institute- Institute for Humane Studies. Estados Unidos, enero/marzo de 1979.

⁶⁵¹ Donald Worster. “La riqueza de la naturaleza”, en *Transformaciones de la Tierra*. Coscoroba Ediciones. Uruguay, 2008, p. 88.

intelectual. En este sentido, Heidegger señala que la esencia de las cosas “está fundada en la esencia de las cosas naturales”, por lo cual, “el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal”.⁶⁵² De este modo, Heidegger critica la matematización de la naturaleza promovida por la modernidad y considera que la naturaleza como condición esencial del ser es algo que se vive, y no algo en lo que se piensa. Un planteamiento que rompe con una visión de la naturaleza construida en el idealismo moderno y que a su vez replantea el problema de la existencia como un modo de *ser-en-el-mundo*. De este modo, la crítica de Heidegger a la filosofía moderna implica una reconceptualización de la naturaleza.

Pero es en *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer que la crítica al racionalismo evidencia con mayor contundencia la falta de sentido del proyecto ilustrado, situación que en buena medida puede ser atribuida a la instrumentalización de la naturaleza. Y esto se debe a que “en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido”, toda vez que “el mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad”, pues en la modernidad “la naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo”.⁶⁵³ De ahí que el proyecto moderno de acabar con los mitos para someter a la naturaleza mediante la razón y la técnica fracasa irremediabilmente, debido a que la Ilustración termina convirtiendo a la razón en un mito igual al que pretende destruir. “El modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual del pensamiento. Pese a la autolimitación axiomática, dicho procedimiento se instaure como necesario y objetivo: transforma el pensamiento en cosa, en instrumento, como él mismo lo denomina”, según afirman los notables representantes de la Escuela de Frankfurt.⁶⁵⁴ De este modo, la matemática, el arma predilecta de la razón moderna, termina convertida en componente esencial del mito de la razón absoluta:

“La Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos

⁶⁵² Dice Heidegger: “Describir fenomenológicamente el «mundo» significará: mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está-ahí dentro del mundo. Los entes dentro del mundo son las cosas, las cosas naturales y las cosas «dotadas de valor». La esencia de las cosas se convierte en problema; y en la medida en que la esencia de las últimas está fundada en la esencia de las cosas naturales, el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal. El carácter de ser de las cosas naturales, de las sustancias, que funda todo lo demás, es la sustancialidad. ¿En qué consiste su sentido ontológico? Con esto hemos orientado la investigación en una dirección inequívoca. Pero con ello ¿preguntamos ontológicamente por el «mundo»? La problemática que acabamos de precisar es sin duda ontológica. Sin embargo, aun cuando en ella se lograra la más perfecta explicación del ser de la naturaleza por medio de los enunciados fundamentales que se nos dan sobre este ente en la ciencia matemática de la naturaleza, esta ontología no acertaría jamás en el fenómeno del «mundo». La naturaleza es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo y que puede describirse por distintos caminos y en diversos grados”. [Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*. Op. cit., cap. III, La mundaneidad del mundo].

⁶⁵³ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta. España, 1998, pp. 61, 64, 73.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 79.

románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se le haya asignado un valor. La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo indisoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos. Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas, elevadas a instancia absoluta (...) De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar”.⁶⁵⁵

Una forma de pensar característica de nuestra cultura que plantea una ruptura aún mayor entre el ser humano y la naturaleza, ya que “mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada”.⁶⁵⁶ De este modo, la razón moderna sólo puede entenderse en términos de una mitología que concibe a la naturaleza como un mero utensilio del ser humano. Una paradoja que en buena medida explica la crisis de sentido del proyecto moderno, pues como bien señala Horkheimer, “la enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza”.⁶⁵⁷ Una concepción de la naturaleza que, nuevamente, trae consigo repercusiones profundas en los sistemas políticos y económicos modernos que se encuentran en crisis debido a las contradicciones de sentido que plantea el discurso hegemónico, tal como ocurre con las democracias liberales que prometen la igualdad pero al mismo tiempo fomentan la desigualdad, toda vez que el crecimiento económico sirve muy bien para que siga aumentando la pobreza como consecuencia de la explotación de los trabajadores y la consecuente concentración de riqueza por parte de las élites políticas.⁶⁵⁸ De este modo, los discursos de dominación enunciados por el poder hegemónico se construyen como derivaciones ideológicas de una mitología que promueve una fe ciega en los alcances de la razón al mismo tiempo que enuncia un modo de ser

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 78-80.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 92,

⁶⁵⁷ Max Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental*. Sur. Argentina, 1973, p. 184.

⁶⁵⁸ En este sentido, el trabajo de Piketty documenta estas contradicciones elementales del sistema económico y político actual que tiende a incrementar la desigualdad, situación que contradice el discurso libertario e igualitario que trata de defender el capitalismo: “La principal fuerza desestabilizadora se vincula con el hecho de que la tasa de rendimiento privado del capital r puede ser significativa y duraderamente más alta que la tasa de crecimiento del ingreso y la producción g . La desigualdad $r > g$ implica que la recapitalización de los patrimonios procedentes del pasado será más rápida que el ritmo de crecimiento de la producción y los salarios. Esta desigualdad expresa una contradicción lógica fundamental. El empresario tiende inevitablemente a transformarse en rentista y a dominar cada vez más a quienes sólo tienen su trabajo. Una vez constituido, el capital se reproduce solo, más rápidamente de lo que crece la producción. El pasado devora al porvenir”. [Thomas Piketty. *El capital del siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica. México, 2014, p. 643]. Un argumento que, dicho sea de paso, derrumba la tesis igualitaria defendida por las democracias liberales de mercado.

del hombre frente a la naturaleza, y con el cual, las élites pretenden justificar la devastación capitalista sobre el medio ambiente del cual depende nuestra supervivencia. Paradojas que no son sino el reflejo de las contradicciones de la modernidad, que en su pretensión de aniquilar el mito como sinónimo de verdad, tiene que recurrir al mito de la razón absoluta para tratar de lograr semejante empresa. De ahí la esquizofrenia moderna que pretende negar la existencia del mito con otro mito. Una contradicción que permea y pone en crisis a todos los discursos que sostienen el proyecto moderno: el racionalismo, la ciencia, la matemática, la democracia liberal, el capitalismo, el progreso o el desarrollo tecnológico como solución a todos los problemas de la humanidad. Contradicciones a partir de las cuales, se han comenzado a reformular algunos conceptos clave para solucionar una profunda crisis de sentido en el actual modelo civilizatorio. Tal es el caso de la noción de naturaleza que ha tenido que ser replanteada en la cultura Occidental a partir de la contaminación, la devastación y las impicaciones ambientales derivadas del desarrollo industrial promovido por la modernidad. Una transformación retórica que modifica las viejas nociones de valor y que implica repensar, entre otras cosas, las nociones modernas de naturaleza, desarrollo y otros conceptos en el campo de la economía, el derecho y la política. Y en este sentido, Sedlacek considera que el principal problema de la economía actual tiene que ver con su incapacidad para fijar precio a cosas que tienen valor, tal como ocurre con los llamados recursos naturales.

“¿Cómo podría no cojear (la economía) cuando tratamos de hacer contabilidad con valores donde solamente algunos tienen precios? Me parece que ésta es la dificultad primaria de la economía: muchas cosas tienen valor pero solamente ciertos valores tienen precio (...) Es por ello que la economía cojea y a veces tiene impactos devastadores; frecuentemente, valores con precio se oponen a valores sin precio”.⁶⁵⁹

De ahí que Sedlacek considere que la falta de una meta clara sobre los fines que persigue el actual modelo de desarrollo, mismo que opera bajo una lógica absurda que sólo busca crecer por crecer, explica el sinsentido con el que funcionan los mercados basados en la especulación financiera y otras dinámicas dentro del actual sistema económico, tal como implementar despidos masivos de trabajadores en lugar de reducir las horas de la jornada laboral.⁶⁶⁰ Una noción que evidencia la irracionalidad con la que opera el actual sistema económico capitalista, toda vez que no puede existir crecimiento infinito dentro de un sistema finito, es decir, un crecimiento lineal y constante dentro de un sistema cíclico, como lo es el planeta Tierra. De este modo, la irracionalidad de la razón moderna ha generado una reconceptualización del desarrollo a partir de una reinterpretación de la relación establecida entre el ser humano y la naturaleza.

Esto explica también la manera en que los estragos del crecimiento económico y la industrialización fueron claves para el surgimiento del movimiento ecologista de la posguerra, luego de que la publicación de trabajos como *La primavera*

⁶⁵⁹ Tomas Sedlacek. *Op. cit.*, p. 413.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, pp. 316, 417-418.

silenciosa de Rachel Carson (1962), el libro de Nicholas Georgescu-Roegen, *La ley de la entropía y el proceso económico* (1971),⁶⁶¹ el informe Meadows sobre *Los límites del crecimiento* (1972)⁶⁶² y *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, de J. E. Lovelock (1979)⁶⁶³ pusieran sobre la mesa la necesidad de redefinir la noción de desarrollo, situación que sería retomada por la

⁶⁶¹ El enfoque de Georgescu-Roegen busca concebir a la economía como un sistema que transforma energía en función de las leyes de la termodinámica. Su pensamiento puede sintetizarse de este modo: “El proceso económico, como cualquier otro proceso de la vida, es irreversible (e irrevocable también) ; de ahí que no pueda explicarse sólo en términos mecánicos. Es la termodinámica, a través de la ley de la entropía, la que reconoce la distinción cualitativa que los economistas deben hacer desde el principio entre los insumos de recursos valiosos (entropía baja) y los productos finales de desechos sin valor (entropía alta). La paradoja sugerida por esta idea, a saber, que todo lo que el proceso económico hace es transformar en desecho la materia y energía valiosa, se resuelve en forma fácil e instructiva. Nos obliga a reconocer que el verdadero producto del proceso económico (o de cualquier proceso de la vida, para ese caso) no es el flujo material de desechos, sino el aún misterioso flujo inmaterial del goce de la vida. Sin reconocer este hecho no podemos estar en el campo de los fenómenos de la vida”. [Nicholas Georgescu-Roegen. “Energía y mitos económicos”. Conferencia dictada en la Universidad de Yale, el 8 de noviembre de 1972, publicado originalmente en *The Southern Economic Journal*, vol. 41, num. 3. Estados Unidos, enero de 1975. Traducción de Eduardo L. Suárez y Jorge Carrera. En línea, p. 788].

⁶⁶² El principal aporte del informe señala que el crecimiento exponencial de la población y el capital industrial genera una serie de efectos devastadores sobre el ambiente, mismos que hacen físicamente imposible que exista crecimiento infinito dentro de un sistema de recursos finitos, como lo es el planeta: “Hemos visto que los bucles de retroalimentación positiva que operan sin ningún tipo de limitaciones generan crecimiento exponencial. En el sistema mundial existen dos bucles de retroalimentación positiva dominantes, mismos que producen un crecimiento exponencial de la población y del capital industrial. En cualquier sistema finito debe haber limitaciones que pueden actuar para detener el crecimiento exponencial. Estas restricciones son bucles de retroalimentación negativa. Los bucles negativos se vuelven más y más fuertes mientras el crecimiento se acerca a su límite último, o capacidad de carga, del sistema medioambiental. Por último, el balance de los bucles negativos o el dominio de los positivos, generan el fin del crecimiento. En el sistema del mundo de los bucles de retroalimentación negativa implican procesos tales como la contaminación del medio ambiente, el agotamiento de recursos no renovables y la hambruna. Los retrasos inherentes a la acción de estos bucles negativos tienden a permitir que la población y el capital rebasen sus niveles sostenibles en última instancia. El periodo de rebasamiento es un desperdicio de recursos. Por lo general, disminuye la capacidad de carga del medio ambiente, así, la intensificación de la eventual disminución de la población y el capital”. [Donella H. Meadows y Dennis L. Meadows, *et al. The limits of growth*. Universe Books. Estados Unidos, 1972, pp. 156-157]. Una situación que expresa solamente los límites físicos del planeta, tal como lo sugiere el Club de Roma, organización política que financió dicho informe: “Los límites al crecimiento que examina el informe son sólo los límites físicos superiores conocidos impuestos por la finitud del sistema mundial. En realidad, estos límites se reducen aún más por las limitaciones políticas, sociales e institucionales, por la distribución desigual de la población y los recursos, y por nuestra incapacidad para gestionar grandes sistemas complejos”. [Ibidem, p. 186].

⁶⁶³ La teoría de Gaia se basa en que la Tierra es un organismo viviente capaz de regular procesos químicos como la atmósfera: “El conjunto de los seres vivos de la Tierra, de las ballenas a los virus, de los robles a las algas, puede ser considerado como una entidad viviente capaz de transformar la atmósfera del planeta para adecuarla a sus necesidades globales y dotada de facultades y poderes que exceden con mucho a los que poseen sus partes constitutivas. No es distancia pequeña la que separa el sistema plausible de detección de vida y la hipótesis según la cual es la biosfera, el conjunto de los seres vivos que pueblan la superficie de la Tierra, la encargada de mantener y regular la atmósfera de ésta”. [James E. Lovelock. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Ediciones Orbis. España, 1985].

Organización de Naciones Unidas dentro de la declaración emitida en la *Conferencia de Estocolmo* (1972),⁶⁶⁴ para luego definir la noción de desarrollo sustentable a partir del Informe Brundtland (1987),⁶⁶⁵ noción que sería ratificada en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro (1992).⁶⁶⁶

De esta forma, la crisis del modelo industrial, montado dentro de los esquemas mentales del capitalismo y la modernidad, propició el florecimiento del pensamiento ecologista en los años de la posguerra, siendo la década de 1970 la que de acuerdo con varios autores marca el inicio formal de la *Era del ecologismo*. Una era marcada por una nueva ideología que, nutrida del pensamiento naturalista de gente como Charles Darwin, Henry David Thoreau, Lev Tolstoi e Ivan Illich, busca construir las bases de una nueva relación entre el ser humano y la naturaleza, proyecto que inevitablemente implica una

⁶⁶⁴ “Atenta a la necesidad de un criterio y principios comunes que ofrezcan a los pueblos del mundo inspiración y guía para preservar y mejorar el medio ambiente humano, proclama que: 1) El hombre es a la vez obra y artífice del medio que lo rodea, el cual le da el sustento material y le brinda la oportunidad de desarrollarse intelectual, moral, social y espiritualmente. En la larga y tortuosa evolución de la raza humana en este planeta se ha llegado a una etapa en que, gracias a la rápida aceleración de la ciencia y la tecnología, el hombre ha adquirido el poder de transformar, de innumerables maneras y en una escala sin precedentes, cuanto lo rodea. Los dos aspectos del medio ambiente humano, el natural y el artificial, son esenciales para el bienestar del hombre y para el goce de los derechos humanos fundamentales, incluso el derecho a la vida misma. 2) La protección y mejoramiento del medio ambiente humano en una cuestión fundamental que afecta al bienestar de los pueblos y al desarrollo económico del mundo entero, un deseo urgente de los pueblos de todo el mundo y un deber de todos los gobiernos”. [*Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano*. Naciones Unidas. Estocolmo, Suecia. 5 al 16 de junio de 1972].

⁶⁶⁵ El desarrollo sostenible contempla tres ejes: el ambiental, económico y social. A pesar de la crítica que plantea al modelo de desarrollo industrial, sigue abogando por un crecimiento económico “limitado”: “Está en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, duradero, o sea, asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias. El concepto de desarrollo duradera implica límites, no límites absolutos, sino limitaciones que imponen a las recursos del medio ambiente el estado actual de la tecnología y de la organización social, la capacidad de la biósfera de absorber los efectos de las actividades humanas. Pero tanto la tecnología como la organización social pueden ser ordenadas y mejoradas de manera que abran el camino a una nueva era de crecimiento económico. (...) El desarrollo duradero exige que se satisfagan las necesidades básicas de todos y que se extienda a todos la oportunidad de colmar sus aspiraciones a una vida mejor. Un mundo donde la pobreza es endémica estará siempre propenso a ser víctima de la catástrofe ecológica o de otro tipo”. [*Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*. Asamblea General de Naciones Unidas. 4 de agosto de 1987, p. 23].

⁶⁶⁶ “Procurando alcanzar acuerdos internacionales en los que se respeten los intereses de todos y se proteja la integridad del sistema ambiental y de desarrollo mundial y reconociendo la naturaleza integral e interdependiente de la Tierra, nuestro hogar, proclama que: *Principio 1*: Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza (...) *Principio 3*: El derecho al desarrollo debe ejercerse en forma tal que responda equitativamente a las necesidades de desarrollo y ambientales de las generaciones presentes y futuras; *Principio 4*: A fin de alcanzar el desarrollo sostenible, la protección del medio ambiente deberá constituir parte integrante del proceso de desarrollo y no podrá considerarse en forma aislada”. [*Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo es una proposición de las Naciones Unidas*. Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Río de Janeiro, Brasil, 3-14 de junio de 1992].

transformación radical de la cosmovisión moderna y una reformulación del sentido social que sostiene un modelo civilizatorio caduco, incapaz de cumplir con su promesa de bienestar, promesa que durante siglos permitió a las élites legitimar un discurso hegemónico basado en la explotación del hombre y la naturaleza. De ahí que la crisis ambiental evidencia el fracaso de la modernidad y una mitología que expresa una cosmovisión obsoleta, misma que habrá de ser replanteada a partir de una nueva narrativa sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza. Una reformulación que implica la construcción de una nueva cosmovisión. Es por ello que Worster considera que, en muchos sentidos, el pensamiento ecologista de las últimas décadas del siglo XX tiene rasgos de una nueva religión:

“El ecologista es el más reciente de los profetas de la ciencia. No sólo ofrece una explicación verosímil acerca del modo en que la naturaleza funciona, sino además algo parecido a una intuición metafísica, un conjunto de preceptos éticos, quizás hasta un programa revolucionario. El movimiento ecologista, como lo han señalado muchos, adopta a menudo las características de un despertar religioso”.⁶⁶⁷

De este modo, el discurso ecologista no sólo plantea una nueva relación con la naturaleza, sino también, una crítica profunda al modelo de desarrollo y a la tradición antropocéntrica de la cultura Occidental, situación que ha generado nuevas maneras de entender las relaciones sociales y derivaciones ideológicas en el campo del derecho y la economía. Tal es el caso de la economía del decrecimiento, corriente ideológica apoyada por intelectuales como Serge Latouche, quien considera que la noción de decrecimiento implica abandonar "la religión de la economía, del crecimiento, del progreso y del desarrollo", es decir, las estructuras mentales que sostienen el pensamiento Occidental en su conjunto.⁶⁶⁸ Y esto se debe a que el problema de la contaminación ambiental y la destrucción del entorno obedece a una ideología específica emanada de un proceso histórico particular en que el modelo civilizatorio y el surgimiento de la propiedad convirtieron a la naturaleza en mercancía, discurso que de alguna manera, justifica la explotación de los llamados recursos naturales como un medio para alcanzar el bienestar. En este sentido, Latouche advierte que en el origen de la humanidad, los recursos naturales eran considerados bienes comunes que, por definición, no pertenecían a nadie y cuyo aprovechamiento estaba delimitado por la cultura de las comunidades que privilegiaban el bien colectivo por encima del bien individual, situación que cambia con el surgimiento de la civilización, lo cual convierte a la crisis ambiental en un fenómeno cultural,

⁶⁶⁷ Donald Worster. "La Era de la Ecología", en *Transformaciones de la Tierra. Op. cit.*, p. 14.

⁶⁶⁸ "El decrecimiento es simplemente un estandarte tras el cual se agrupan aquellos que han procedido a una crítica radical del desarrollo y que quieren diseñar los contornos de un proyecto alternativo para una política del posdesarrollo. Es, en consecuencia, una proposición necesaria para reabrir el espacio de la inventiva y de la creatividad del imaginario, bloqueado por el totalitarismo economicista, desarrollista y progresista. Los límites el crecimiento son definidos a la vez por el volumen de las existencias disponibles de recursos naturales no renovables y por la velocidad de regeneración de la biosfera para los recursos naturales". [Serge Latouche. *La apuesta por el decrecimiento ¿cómo salir del imaginario dominante?* Icaria Editorial. España, 2008].

más que otra cosa.⁶⁶⁹ De ahí que la crisis ecológica de la actualidad sea en realidad, un problema derivado de los valores que sostienen el caduco proyecto civilizatorio planteado por la modernidad, como bien apunta Latouche:

“Los valores sobre los que reposan el crecimiento y el desarrollo, y muy especialmente el progreso, no corresponden para nada con aspiraciones universales profundas. Estos valores (concepción del tiempo, relaciones con la naturaleza, etcétera) están relacionados con la historia de Occidente, y probablemente no tengan ningún sentido para otras sociedades. Donde no existen los mitos que fundamentan la pretensión de control racional de la naturaleza y la fe en el progreso, la idea de desarrollo y de crecimiento carece de sentido y las prácticas relacionadas con ella resultan totalmente imposibles por impensables y prohibidas. De los tres pilares de la modernidad que son el progreso, la técnica y la economía, el primero de ellos ocupa un lugar central en la medida en que anima el imaginario que permite el florecimiento de los otros dos”.⁶⁷⁰

De este modo, toda noción de desarrollo está condicionada por una forma específica de valorar la existencia humana desde el filtro de la cultura, pues tal como advierten Castells y Himanen “los valores que informan sobre los fines del desarrollo pueden ser muy diferentes”, por lo cual, toda noción de desarrollo es una construcción cultural que responde a una determinada cosmovisión. Una idea que bien permite explicar cómo es que “el desarrollo humano en la cultura contemporánea incluye la sostenibilidad ambiental”, como bien sostienen Castells y Himanen.

“La capacidad para determinar los usos de la riqueza material depende de las condiciones materiales de vida, como la educación, la salud, la vivienda, el transporte, la habitabilidad del medio ambiente, la creatividad cultural, la seguridad pública, y similares, que a su vez dependen de la producción de bienes materiales para sostener su creación y mejora. Al mismo tiempo, las condiciones de vida en una sociedad determinada afectan de manera decisiva la productividad del proceso de producción mismo. El triángulo de las relaciones entre la producción material, el bienestar humano y la organización socio-cultural

⁶⁶⁹ "Durante mucho tiempo, en la mayoría de las sociedades, estos recursos se mantenían fundamentalmente como bienes comunes. Estos bienes, o al menos la mayoría de ellos, no eran propiedad de nadie. Cada persona podía aprovecharlos según los límites de las reglas de uso de la comunidad. Eso era así para los recursos renovables: el aire, el agua, la fauna y la flora salvajes, los peces del océano y los ríos y, con ciertas restricciones, los pastizales, la madera muerta y las talas de árboles. Los recursos no renovables, los minerales del suelo (entre los cuales está el aceite de piedra, el petróleo), para ser sometidos a un régimen más reglamentado, eran puestos bajo el control del príncipe o del Estado para extraer de ellos una renta sobre la escasez. Con mayor frecuencia, la ausencia de comercialización sistemática de los bienes naturales y las costumbres limitaban las extracciones a un nivel que no comprometía su reproducción. La rapacidad de la economía moderna y la desaparición de las obligaciones comunitarias, lo que Orwell llama la *decencia común*, han transformado las extracciones en depredación sistemática". [Ibídem, p. 17].

⁶⁷⁰ Monica Di Donato. “Decrecimiento o barbarie. Entrevista a Serge Latouche”, en *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, num. 107. Centro de Investigación para la Paz-Ecosocial. España, 2009, p. 162.

es lo que yace en el centro del proceso de desarrollo. Sistemas de valores diferentes y diferentes concepciones filosóficas van a poner un énfasis distinto en cada aspecto del proceso de desarrollo, incluyendo la idea de que el crecimiento de la felicidad humana y la conservación de la naturaleza podrían implicar la reducción más que el crecimiento de la riqueza material”.⁶⁷¹

En este sentido, la noción de desarrollo se define culturalmente en función de un mito cosmogónico que define y determina la relación del ser con su entorno con el propósito de alcanzar el bienestar. La idea de desarrollo es una metáfora del bienestar expresada en términos ideológicos, es decir, a través de un discurso que ordena el mundo a partir de los *axiomas de realidad* que se estructuran en todo relato mítico. ¿Cómo determinamos entonces el valor de la naturaleza? A partir de una cosmovisión que define intersubjetivamente lo bueno y lo malo en función de la vida y un contexto específico en términos socioculturales. Y si el discurso hegemónico sigue atribuyendo valor de mercado a los “recursos naturales” únicamente en función de las leyes de la oferta y la demanda, esto se debe a una añeja tradición cultural que se remonta a la tradición judeocristiana y la filosofía griega como dos pilares del pensamiento Occidental sobre los que se sostiene el capitalismo moderno, que no es otra cosa que un discurso creado culturalmente para tratar de ordenar el mundo y justificar determinadas relaciones de dominación. Esto explica en buena medida, la manera en que los valores cambian de un contexto cultural a otro y de un momento histórico a otro, como bien ha sido documentado en la World Values Survey (Encuesta Mundial de Valores), la cual muestra la manera en que diversos países del mundo han modificado sus nociones sociales de valor de 1981 a 2015, lo cual evidencia que los valores de todo grupo social no permanecen estáticos, sino en constante cambio, debido a que los valores son construcciones culturales cuyo sustento son precisamente las formas simbólicas que hacen posible el lenguaje.⁶⁷² Es por ello que el lenguaje y la cultura son dos condiciones determinantes para entender la manera en que cada grupo social construye sus particulares nociones de valores en una época específica.

De este modo, el problema del valor de la naturaleza obedece a una construcción histórica y cultural compleja, que se manifiesta en una serie de discursos que, al mismo tiempo que tratan de explicar los orígenes de la existencia del ser humano, sirven para justificar un modo específico de *ser en el mundo*. Y si el problema del desarrollo está fincado en valores de una tradición obsoleta que en lugar de generar bienestar produce malestar, esto quiere decir que solucionar problemas como la crisis ambiental y la pobreza implica construir nuevos discursos, nuevos mitos y nuevas ideologías capaces de reinterpretar la noción misma de bienestar. Es decir, la construcción de un nuevo sistema de valores que se adapten a las condiciones específicas de nuestro tiempo con el fin de alcanzar un bien común en armonía con la naturaleza.

⁶⁷¹ Manuel Castells y Pekka Himanen. “Models of Development in the Global Information Age: Constructing an Analytical Framework”, en *Reconceptualizing Development in the Global Information Age*. Oxford Scholarship Online. Octubre de 2014.

⁶⁷² World Values Survey. *Live Cultural map (1981-2015)*.

Por lo anterior, el abordaje de problemas derivados de la crisis ambiental como el cambio climático o el uso de transgénicos en la agricultura de monocultivo, implica la creación de una nueva ontología capaz de acabar con la separación entre ser humano y naturaleza. Un proyecto que ha comenzado a gestarse y que lentamente va ganando terreno en el imaginario colectivo, aún cuando la tradición moderna se niega a perecer y sigue tratando de adaptarse a las condiciones cambiantes del mundo, a través de discursos como el de “desarrollo sostenible”, que reconoce el problema ambiental aún cuando sigue promoviendo el crecimiento económico como una forma de lograr el bienestar. Y esto se debe a que las instituciones que sostienen a la sociedad se resisten a una transformación radical por la sencilla razón de que están basadas en los viejos discursos que les dieron origen. De ahí que todo cambio social profundo implica siempre la creación de nuevos discursos e imaginarios sociales capaces de crear un nuevo marco institucional, una nueva forma de organización basada en un nuevo relato mítico capaz de explicar el papel del ser humano en el mundo.

Si el valor de la naturaleza se expresa socialmente en términos de discurso, esto significa que revalorar la naturaleza implica construir nuevas narrativas sobre la existencia humana y su relación con la naturaleza. Solucionar la crisis ambiental implica construir un nuevo imaginario capaz de reconfigurar las conexiones de significado que sostienen al mundo, es decir, crear un nuevo orden social mediante una nueva poética de la existencia humana que exprese nuevas relaciones de valor. La transformación del mundo implica siempre la creación de otro mundo posible. Y para vivir en ese mundo utópico, primero habremos de imaginarlo y enunciarlo para que pueda ser realizado y luego habitado.

Del mismo modo en que vivimos inmersos en una compleja madeja de ficciones, valoramos aquello que nos hace sentir bien. La vida busca siempre sentirse bien para seguir viviendo. Y es a partir de esta pulsión elemental que hemos desarrollado el lenguaje, los mitos y las ideologías como una forma de relacionarnos con ese entorno maravilloso y terrible, al mismo tiempo que la imaginación nos permite aliviar la angustia de la incertidumbre frente al misterio de la existencia. Y si la realidad en la que vivimos nos resulta insoportablemente dolorosa, habremos de crear nuevas ficciones para poder vivir y sentirnos bien. Si la realidad está hecha de ficción, sigamos soñando, inventando otros mundos posibles, para reencontrar el sentido perdido de la existencia en un poema o un bello cuento que habremos de contarnos a nosotros mismos para comprender el origen de todas las cosas y reconciliarnos con el mundo.

Conclusiones

Más allá del bien y el mal: claves para una *sociología de la vida*

"Nuestro destino nunca es un lugar,
sino una nueva forma de ver las cosas".

Henry Miller

La *teoría comunicacional del valor* sostiene que el valor de las cosas en toda sociedad es determinado por la construcción de discursos al interior de cada grupo social, por lo cual, el valor de las cosas se define en función del lenguaje y la cultura. Esto permite entender la variabilidad y relatividad de las nociones de valor entre diversas culturas, situación que también permite abordar el problema del valor desde una perspectiva más amplia en comparación a las teorías del valor postuladas por la filosofía analítica y la teoría económica.

En este sentido, defino la noción de valor como una forma simbólica que expresa nociones de preferencia en función de la vida, por lo cual, propongo abordar el problema del valor a partir de seis condiciones elementales de todo proceso de valoración: 1) diferencia; 2) relación; 3) juicio; 4) jerarquía; 5) relatividad y 6) vida.

Dentro de la *teoría comunicacional del valor*, el concepto de vida se entiende como una forma de autorganización de la materia que crea la noción de autorreferencia como manifestación de los flujos de energía en el universo. Dicha noción de autorreferencia está dada en función del metabolismo, proceso que permite a todo organismo vivo interiorizar y procesar los flujos de energía disponibles en su entorno para vivir y reproducirse. En este sentido, sostengo que la sensibilidad es una condición esencial de todo ser vivo, misma que le permite interactuar con su entorno para satisfacer sus necesidades energéticas, proceso a partir del cual surge la noción de información. Por ello, sostengo que la vida es una condición elemental para la existencia de la información, entendida como una expresión simbólica de los flujos de energía en el universo que, gracias a la unidad de autorreferencia de todo ser vivo, expresa posibilidades de decisión de dicho ser. Un elemento clave para que dicho ser vivo pueda construir una representación simbólica de su entorno con el fin de satisfacer sus necesidades vitales. De este modo, la información es una expresión simbólica de la experiencia sensible, albergada en la memoria de todo organismo mediante una compleja organización de procesos físico-químicos que sólo son posibles dentro de las leyes de la termodinámica.

Es por eso que la información como posibilidad de elección constituye la génesis del pensamiento simbólico, factor crucial para entender cómo es que se construyen los significados dentro de la comunicación y el lenguaje, toda vez que el significado expresa relaciones simbólico-energéticas entre el ser y su entorno, por lo cual, el significado no puede desprenderse del contexto cultural y social en

el que se desarrolla. Y en este sentido, la emotividad de los seres humanos juega un papel determinante, toda vez que el lenguaje expresa un modo de sentir el entorno que a su vez permitirá la construcción de sistemas de relaciones lógicas sobre los que se articula toda racionalidad y toda noción de realidad. Es decir, que todo lenguaje tiene una raíz emotiva que permite expresar una sensibilidad específica a través del símbolo. De esta forma, sostengo que las emociones constituyen la base axiológica de la comunicación humana, toda vez que, como lo demuestran diversas investigaciones, el reconocimiento de las emociones es un factor elemental en la construcción de significados en las relaciones humanas, proceso a partir del cual se construye el lenguaje como una forma de consenso simbólico generador de discursos con los cuales se crea el orden que sostiene toda noción de mundo.

De este modo, la construcción de discursos a través del lenguaje y la cultura expresa valores, es decir, relaciones de preferencia en función de la vida de cada ser en un contexto histórico-social determinado. De ahí que los valores construidos culturalmente definen un modo colectivo de sentir e interpretar el mundo.

El lenguaje crea discursos y dichos discursos crean los referentes simbólicos a partir de los cuales se crea la cultura, entendida como una red de significaciones compartidas por un determinado grupo social. La cultura genera entonces una cosmovisión, un modo particular de entender la existencia humana a partir de mitos, es decir, relatos que funcionan como discursos axiomáticos que sirven como base para la construcción intersubjetiva de realidad. Por ello sostengo que la realidad se estructura a partir de ficciones que hemos decidido tomar como verdaderas, toda vez que no hay modo de comprobar en términos puramente racionales y empíricamente demostrables la validez de un discurso, sino solo en función de la experiencia de vida de cada ser. Por ello, la noción de verdad implícita en todo discurso es siempre variable, dependiendo de la experiencia de cada ser, cada momento y cada cultura, razón por la cual, es imposible demostrar la validez de todo discurso de manera objetiva. Y esto se debe a que todo discurso funciona a partir de axiomas, es decir, proposiciones que por definición son indemostrables y aceptamos como verdaderas, proposiciones a partir de las cuales construimos el sistema de relaciones que articula toda racionalidad posible. Por lo tanto, el lenguaje y la cultura construyen significados a partir de creencias que son racionalmente indemostrables, y cuyo sentido último está dado en función de satisfacer las necesidades vitales del ser.

De este modo, el carácter referencial y metafórico que se manifiesta en la poética del lenguaje como fenómeno creador de realidad, expresa una emotividad que yace en las palabras y permite articular sentido a partir de la configuración de discursos de realidad que aluden siempre a una sensibilidad y emotividad propia del ser, tal como ocurre con el mito y sus derivaciones ideológicas. En este sentido, defino al mito como una creencia profunda basada en una narración, cuyo propósito es equilibrar y compensar simbólicamente las necesidades insatisfechas del ser con el fin de mantener la vida. Asimismo, defino el concepto de ideología como un sistema de ideas que expresa relaciones de poder. Por ello sostengo que el poder, a diferencia de la fuerza física, se expresa siempre en términos simbólicos, pues la disputa por el poder es la disputa por la apropiación de la realidad a partir del discurso: quién define qué en función de intereses

específicos. Es decir, que el poder es también una expresión de valor, por lo cual, el poder puede definirse como la potestad de valorar: quién valora qué en función de qué intereses.

De este modo, considero que la *teoría comunicacional del valor* ofrece una nueva vía para abordar el problema del valor en la configuración de los sistemas sociales, situación que permite llenar algunos huecos dentro de la teoría de la acción social, el materialismo histórico, el estructuralismo o la teoría de los sistemas, cuyas definiciones del término valor suelen ser o muy ambiguas o muy limitadas a la hora de explicar cómo es que se construye socialmente el valor de las cosas y la variabilidad del valor en función del contexto cultural en el que se desarrolla dicha noción.

En este sentido, considero también que la *teoría comunicacional del valor* plantea una nueva manera de abordar lo social, que a su vez sirve como base de lo que he denominado *sociología de la vida*, un enfoque sociológico que concibe la interacción entre el ser humano y su entorno como parte de la dinámica universal de la energía que tiende a generar relaciones complejas, y que se expresa a partir de la comunicación y el pensamiento simbólico. Un factor elemental para entender las dinámicas sociales de los seres vivos que buscan *sentirse bien* para satisfacer sus necesidades vitales. De ahí que en la *sociología de la vida*, la emotividad aparece como base de la comunicación humana y de toda racionalidad posible, por lo que, sostengo, el sentido de la acción social está siempre determinado por una *racionalidad de las emociones humanas*, ya sea a nivel consciente o inconsciente. Es por ello que la *sociología de la vida* debe buscar en toda manifestación de la energía vital, aquellos elementos para interpretar el fenómeno social en todas las ramas del saber —sin importar que se trate de biología, filosofía o física— valiéndose de la fenomenología hermenéutica como medio de interpretación de los símbolos con los que simultáneamente describimos y creamos la realidad. De ahí la enorme ventaja que ofrece ya la comunicología para este propósito, pues al ser desde su nacimiento una ciencia multidisciplinaria que trata de explicar el acto comunicativo desde diversas vías, le permite tomarse ciertas libertades a la hora de interpretar el fenómeno social desde un enfoque menos acotado en comparación con la sociología tradicional. La comunicación constituye así, la base de toda sociedad y de toda sociología posible y, por ende, la base de toda construcción social del valor. Y esto se debe a que describir las relaciones de preferencia de una sociedad, plasmadas en los discursos que articulan la red significativa de toda cultura, implica una vía de aproximación al fenómeno social que complementa algunos huecos conceptuales que persisten en algunas de las corrientes más destacadas del análisis sociológico contemporáneo.

Pero es pertinente aclarar que, más que encontrar una verdad absoluta a la hora de describir y explicar hechos sociales —lo cual es imposible de lograr, según he tratado de “demostrar” en el desarrollo de la presente investigación— la *sociología de la vida* debe buscar nuevas interpretaciones de la vida en comunidad, interpretaciones que sirvan de soporte para la construcción de nuevas narrativas sobre la existencia humana, pues considero que ese ha sido precisamente el papel de la ciencia a lo largo de la historia de la humanidad: construir modelos mentales que sinteticen la experiencia y ayuden a crear relatos de realidad. Algo que va más allá del enfoque empíricamente demostrable

que la modernidad confirió a la ciencia experimental, entendida como un método racionalista utilizado para ordenar de un modo diferente el saber de una época como respuesta al desencanto de la tradición mítica, una tradición que en los albores mismos de la civilización permitió que las distintas ramas del saber y los mitos convivieran de manera indiferenciada y armónica dentro de una misma cosmovisión creadora de realidad. De este modo, la realidad social está siempre articulada a través de narraciones que dan cuenta de la experiencia humana, y es precisamente en la interpretación de dichas narraciones que yace el sentido que regula y condiciona la acción social y la vida de las personas. Por lo anterior, sostengo que la sociedad puede ser interpretada como un conjunto de narrativas sobre la existencia humana, un conjunto de relatos en continua oposición a partir de los cuales se desarrollan las relaciones de poder. La sociedad puede ser concebida entonces como una especie de *metarrelato* en el que el lenguaje y la cultura, al igual que ocurre con la acción social, expresan simbólicamente una emotividad y una sensibilidad propia de nuestra condición de seres vivos que buscan resolver sus carencias materiales a través del símbolo para sentirse bien y sobrevivir al ordenar un entorno complejo donde prevalece el caos. Por ello el concepto de *sociología de la vida* busca acentuar nuestra condición ontológica de seres vivos dentro del análisis de los fenómenos sociales, entendidos como fenómenos complejos derivados de la continua interacción energética entre el ser y su entorno, situación que posibilita la comunicación y la existencia misma de la sociedad.

En este sentido, y como bien ha demostrado la antropología, es la imaginación y no la razón la base de toda realidad posible, pues a final de cuentas, la realidad no es otra cosa que una ficción, una plataforma mental en la cual decidimos creer para tratar de sentirnos bien frente a un entorno complejo que nunca terminaremos de comprender en su totalidad. La realidad es un punto de referencia a partir del cual interpretamos el entorno y nuestra propia existencia, y dicho punto de referencia se sostiene siempre en un relato. Si la realidad es ante todo ficción, esto significa que tratar de resolver la falta de sentido en el mundo pasa por la construcción de una nueva poética de la condición humana, impulsada por una imaginación creadora, capaz de reconfigurar las conexiones de significado que sostienen a todo sistema. Del mismo modo en que la poesía busca crear emociones a partir de descubrir nuevas metáforas, es decir, nuevas conexiones de sentido en el terreno simbólico del lenguaje, la realidad es un relato susceptible de ser transformado cuantas veces sea necesario con el único fin de hacernos sentir bien. Una concepción de la vida que, al menos desde mi perspectiva, desdibuja las fronteras entre las diversas ramas del saber que estructuran la cultura y la psique humana, toda vez que los relatos de ficción, el arte, la técnica, el conocimiento científico, la filosofía, la historia, la economía, la política, el juego y los sueños forman parte de un mismo cuento: el cuento del ser humano en el mundo. Un relato en el que las fronteras del bien y del mal son siempre movedizas, pues el bien y el mal están siempre en constante cambio, al igual que la vida de todos los seres que pueblan la Tierra.

Si la realidad es ficción, sigamos soñando, inventando nuevas posibilidades de florecer en el mundo que habremos de inventarnos para inventar también la felicidad, el amor y la realización humana en todas sus formas. ∴.

Bibliografía

- ABRIL, Pedro Simón. *La Ética de Aristóteles*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. España, 1918.
- ADORNO, Theodor W. y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta. España, 1998.
- AGUADO, Luis. *Emoción, afecto y motivación. Un enfoque de procesos*. Alianza Editorial. España, 2007.
- ALVA, Walter. "Orfebrería del Formativo", en *Oro del antiguo Perú*. Banco de Crédito del Perú. Perú, 1992.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. Estados Unidos, 1996.
- ANSERMET, François y Pierre Magistretti: *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*. Katz Editores. Argentina, 2006.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Alianza Editorial. España, 2004.
- AYER, Alfred Jules. *Lenguaje, verdad y lógica*. Ediciones Orbis. España, 1984.
- BACHELARD, Gastón. *El agua y los sueños*. Fondo de Cultura Económica. México, 1978.
- *La poética de la ensoñación*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.
- BAQUEDANO, Elizabeth. "El oro azteca y sus conexiones con el poder, la fertilidad agrícola, la guerra y la muerte", en *Estudios de cultura Náhuatl*, num. 36. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2005.
- BARBIERI, Marcello. *Introduction to Biosemiotics. The New Biological Synthesis*. Springer. Países Bajos, 2007.
- BARTHES, Roland. *Mitologías*. Siglo XXI Editores. México, 1999. Decimosegunda edición.
- BARTON PERRY, Robert. *General Theory of Value*. Harvard University Press. Estados Unidos, 1950.
- BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Ediciones Lohlé-Lumen. Argentina, 1991.
- BAUDRILLARD, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI. México, 2002. Decimotercera edición.
- *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Ávila Editores. Venezuela, 1980.
- *El sistema de los objetos*. Siglo XXI. México, 1969.

- BECH, Julio Amador. *Comunicación y cultura. Conceptos básicos para una teoría antropológica de la comunicación*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2015.
- BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general*. Siglo XXI. México, 1985. Decimosegunda edición.
- BERGER, Peter L. y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Argentina, 2008.
- BILBENY, Norbert. “¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant?” en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, num. 9. Universidad Complutense de Madrid. España, 1992, pp. 181-186.
- BLUMER, Herbert. *Interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Hora. España, 1982.
- BOONE, Elizabeth. “Incarnations of Aztec Supernatural: the Image of Huitzilopochtli in Mexico”, en *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 79, parte 2. Estados Unidos, 1989.
- BORGES, Jorge Luis. *La metáfora*. Conferencia dictada en la Asociación Psicoanalítica Argentina en 1978. *Revista de Psicoanálisis* vol. 63, num. 3, 2006.
- BRENTANO, Franz. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Revista de Occidente. España, 1935. Edición en línea.
- BUENO Miguel. *La esencia del valor*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1964.
- CAMPBELL, Joseph. *Las máscaras de dios. Mitología primitiva*. Alianza Editorial. España, 1991.
- CARDENAL, Ernesto. *Antología de poesía primitiva*. Alianza Editorial. España, 1979.
- CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987.
- ___. *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971.
- CASTEL, Elisa. *Gran diccionario de mitología egipcia*. Aldabearán. España, 2001; Felipe Sen. “El sol en las civilizaciones antiguas”, en *Panta Rei II*. Segunda época. España, 2007, pp. 39-62.
- CASTELLS, Manuel y Pekka Himanen. “Models of Development in the Global Information Age: Constructing an Analytical Framework”, en *Reconceptualizing Development in the Global Information Age*. Oxford Scholarship Online. Octubre de 2014.
- CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores. México, 2013.
- CHEUNG, V.G. y R.S. Spielman. “The genetics of variation in gene expresión”, en *Nature Genetics Supplement*, num. 32. 2002, pp. 522-525.
- CHOMSKY, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT Press. Estados Unidos, 1965.
- CORBI, Mariano. *La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Ediciones Universidad de Salamanca. España, 1983.

- CRUZ CRUZ, Juan. *El concepto de naturaleza*. Universidad de Navarra. España, 2011.
- DAMÁSIO, António. *El error de Descartes: la razón de las emociones*. Editorial Andrés Bello. Chile, 1996.
- __ *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica. España, 2007.
- DEBREU, Gerard. *Teoría del Valor: un análisis axiomático del equilibrio económico*. Antoni Bosch. España, 1973.
- DENETT, Daniel. *La conciencia explicada*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 1995.
- DERISI, Octavio N. *Max Scheler. Ética material de los valores*. Editorial Magisterio Español. España, 1979.
- DESCOLA, Philippe y Gísli Pálsson. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI Editores. México, 2001.
- DEUSSEN, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*. T & T Clark. Escocia, 1906, p. 114.
- DEWEY, Jhon. *Theory of Valuation*. International Encyclopedia of Unified Science, vol. II, num. 4. The University of Chicago Press. Estados Unidos. Julio de 1939.
- DI DONATO, Monica. “Decrecimiento o barbarie. Entrevista a Serge Latouche”, en *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, num. 107. Centro de Investigación para la Paz-Ecosocial. España, 2009, pp. 159-170.
- DÍAZ, José Luis. *La conciencia viviente*. Fondo de Cultura Económica. México, 2008. Primera reimpresión.
- DIEL, Paul. *El simbolismo en la mitología griega*. Editorial Labor. España, 1991.
- DIENER, Ed y Micaela Y. Chan. “Happy People Live Longer: Subjective Well-Being Contributes to Health and Longevity”, en *Applied Psychology: Health and Well-Being*, num. 3 (1). Blackwell Publishing. Gran Bretaña, 2011, pp. 1-43.
- DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Ediciones Istmo. España, 2000.
- DOBB, Maurice. *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*. Siglo XXI Editores. México, 1978. Tercera edición.
- DRUBRACH, D., E.E. Benarroch y F.J. Mateen. “Imaginación: definición, utilidad y neurobiología”, en *Revista de Neurología*, 2007; 45: 353-8.
- DUCH, Lluís. *Religión y comunicación*. Fragmenta. España, 2012.
- DUJOVNE, León. *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Editorial Paidós. Argentina. 1959.
- DURAND, Gilbert. *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1993.
- __ *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores. Argentina, 1987.
- DURKHEIM, Émile. “Juicios de valor y juicios de realidad”, en *Sociología y filosofía*. Editorial Comares. España, 2006.

- DUVERGUER, Maurice. *Instituciones políticas y derecho constitucional*. Editorial Ariel. España, 1982. Sexta edición. Segunda reimpression.
- EAGLETON, Terry. *Ideología. Una introducción*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 1997.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*. Editorial Ítaca. México, 1998.
- ECO, Umberto. *Signo*. Editorial Labor. España, 1988.
- EKMAN, Paul. *Emotions revealed: recognizing faces and feelings to improve communication and emotional life*. Times Books, Henry Holt and Company. Estados Unidos, 2003.
- __ y Harrieh Oster. "Facial Expressions of Emotion", en *Annual Review of Psychology*, vol. 30. Estados Unidos, 1979, pp. 527-554.
- __ "The Argument and Evidence about Universals in Facial Expression of Emotion", en H. Wagner y A. Manstead. *Handbook of Social Psychophysiology*. John Wiley & Sons Ltd. Estados Unidos, 1989.
- ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Alianza Editorial. España, 2008.
- __ *Herreros y alquimistas*. Alianza Editorial. España, 1983.
- __ *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega. España, 1981
- __ *Mito y realidad*. Editorial Kairós. España, 2013.
- EMMECHE, Claus y Kalevi Kull. *Towards a Semiotic Biology. Life is the Action of Signs*. Imperial College Press. Gran Bretaña, 2011.
- FARMER, Steve, John B. Henderson y Michael Witzel. "Neurobiology, Layered Texts, and Correlative Cosmologies: A Cross-Cultural Framework for Premodern History", en *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, num. 72. Suecia, 2000, pp. 48-90.
- FELDMAN BARRET, Lisa. "Valence is a basic building block of emotional life", en *Journal of Research in Personality*, vol. 40, num. 1. Association of Research in Personality. Estados Unidos, febrero de 2006, pp. 35-55.
- FENOLLOSA, Ernst y Ezra Pound. *El carácter de la escritura china como medio poético*. Visor. España, 1977.
- FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Siglo XXI Editores. México, 2002.
- FIDELMAN, Peggy y Risto Miikkulainen. *A Subsymbolic Model of Complex Story Understanding*. Universidad de Texas en Austin. Estados Unidos, 2005.
- FINE, Cordelia. *A Mind of Its Own. How your brain distorts and deceives*. Icon Books. Gran Bretaña, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores. México, 2008. Trigésimotercera reimpression.
- __ *Microfísica del poder*. Las Ediciones de la Piqueta. España, 1979.

- FREGE, Gottlob. "Sobre sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica*. Ediciones Orbis. España, 1984.
- FRIDJA, Nico. "The Psychologists' Point of View", en Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones y Lisa Feldman Barret. *Handbook of Emotions*. The Guilford Press. Estados Unidos, 2008. Tercera edición.
- FROMM, Jochem. *The Emergence of Complexity*. Kassel University Press. Alemania, 2004.
- FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997. Decimocuarta reimpresión.
- GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Ediciones Paidós. España, 1997.
- __ *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme. España, 1993. Quinta edición.
- __ *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. España, 1998.
- __ y Paul Vogler, et al. *Antropología biológica*. Ediciones Omega. España, 1975. Tomo I.
- GARCÍA DE PASO, José I. "La política monetaria castellana de los siglos XVI y XVII", en *Estudios sobre la economía española*. Fundación de Estudios de Economía Aplicada. España, julio de 2001.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *La mitología*. Montesinos Editor. España, 1989. Segunda edición.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. *El problema de la objetividad de los valores*. Editorial de El Colegio Nacional. México, 1969.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. España, 2003. Duodécima reimpresión.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. "Energía y mitos económicos". Conferencia dictada en la Universidad de Yale, el 8 de noviembre de 1972, publicado originalmente en *The Southern Economic Journal*, vol. 41, num. 3. Estados Unidos, enero de 1975. Traducción de Eduardo L. Suárez y Jorge Carrera. En línea, pp. 779-836.
- GIDDENS, Anthony. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortou Editores. Argentina, 1995.
- __ *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu Editores. Argentina. 1993.
- GILBERT, Walter. "The RNA World", en *Nature* num. 319: 618. Estados Unidos, 20 de febrero de 1986.
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultura. Volumen I*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 2005.
- GÖDEL, Kurt. "Sobre sentencias formalmente indecibles de Principia Mathematica y sistemas afines", en *Obras completas*. Alianza Editorial. España, 2006.
- GOLOSIO, Bruno, Angelo Cangelosi, Olesya Gamotina y Giovanni Luca Masala. "A Cognitive Neural Architecture Able to Learn and Communicate through Natural Language", en *Plos One*, 11 de noviembre de 2015.

- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. "La ética de San Agustín" en *Diánoia*, vol. 1, num. 1. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1955.
- GRANT, Stephen. "A Defence of Aristotle on the Good Life", en *Richmond Journal of Philosophy* 16, Invierno. Gran Bretaña, 2007.
- GREEN, Timothy. *El nuevo mundo del oro. Sus minas, sus mercados, su política y sus inversiones*. Editorial Planeta. España, 1981.
- GRICE, H. P. *La teoría causal de la percepción*. Cuadernos de Crítica, num. 41. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. México, 1985.
- GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Empresa Editorial Herder. España, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Santillana Ediciones Generales. México, 2002.
- HALL, Edward. "Proxémica", en Gregory Bateson, et al. *La nueva comunicación*. Editorial Kairós. España, 1994.
- HALL, Everett. *What is value? An essay in Philosophical Analysis*. Routledge. Gran Bretaña, 2000.
- HALLIDAY, M.A.K. *El lenguaje como semiótica social. La interpretación del lenguaje y del significado*. Fondo de Cultura Económica. Argentina, 2001.
- HANSBERG, Olga. "De las emociones morales", en *Revista de Filosofía*, tercera época, vol. IX, num. 16. Universidad Complutense de Madrid. España, 1996, pp. 151-170.
- HART, Samuel. "Axiology- Theory of Values", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 32, num. 1. Universidad de Brown. Estados Unidos, septiembre de 1971, pp. 29-41.
- HARVEY, David. *Guía de El Capital de Marx. Libro Primero*. Ediciones Akal. España, 2014.
- HARTMAN, Robert. *La ciencia del valor. Conferencias sobre Axiología*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1964.
- __ *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1959.
- __ "Comentarios", en *Diánoia*, vol. 14, no. 14. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1968.
- __ "El origen de la axiometría en *La República* de Platón", en *Diánoia*, vol. 17, no. 17. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1971.
- HELLER, Agnes. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Editorial Paidós. España, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. Segunda edición, tercera reimpresión.
- __ *La pregunta por la cosa*. Editorial Palamedes. España, 2009.

- *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial. España, 2000. Primera reimpression.
- HOBBS, Thomas. *De Cive*. Alianza Editorial. España, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. Siglo XXI Editores. España, 1988.
- HODGE, Robert y Gunther Kress. *Social Semiotics*. Cornell University Press. Estados Unidos, 1995. Tercera reimpression.
- HOFSTADTER, Douglas. *Yo soy un extraño bucle*. Tusquets Editores. México, 2008.
- HOFSTEDE, Geert. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Sage Publications. Estados Unidos, 2001. Segunda edición.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Sur. Argentina, 1973.
- HUME, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Libros en la red-Servicio de Publicaciones de la Diputación de Albacete. España, 2001.
- HYMES, Dell. *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. University of Pennsylvania Press. Estados Unidos, 1974.
- JODOROWSKY, Alejandro y Marianne Costa. *Metagenealogía. El árbol genealógico como arte, terapia y búsqueda del Yo esencial*. Sudamericana. Argentina, 2011.
- JOHANSON, Donald y Blake Edgar. *From Lucy to language*. Simon and Schuster Editions. Estados Unidos, 1996.
- JUNG, Carl Gustav. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 1970.
- KANDELL, E.R. "The molecular biology of memory storage: a dialogue between genes and synapses", en *Science*, num. 294. 2001, pp. 1030-1038.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ediciones Colihue. Argentina, 2007.
- *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*. Edición de Pedro M. Rosario Barbosa. España, 1921.
- KENSINGER, Elizabeth. "Remembering emotional experiences: The contribution of valence and arousal" en *Reviews in the Neurosciences*, num. 15 (4). Department of Psychology, Harvard University. Estados Unidos, 2004, pp. 241-253.
- KERBRAT ORECCHIONI, Catherine. *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*. Edicial. Argentina, 1993.
- KIRK, G.S. *La naturaleza del mito*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 2002.
- KLEMM, Rosemarie y Dietrich Klemm. "Gold and Gold Mining in Ancient Egypt and Nubia" en *Natural Science in Archaeology*, num. 21. Springer-Verlag. Alemania, 2013.
- KOST, Christian y M. Heil. "Herbivore-induced plant volatiles induce an indirect defence in neighbouring plants", en *Journal of Ecology*, vol. 94, tercera época. Gran Bretaña, mayo de 2006, pp. 619-628.

- KRAMER, Samuel Noah. *The Summerians. Their history, culture, and character*. The University of Chicago Press. Estados Unidos, 1963.
- KRISHNAMURTI, Jiddu y David Bohm. *Los límites del pensamiento*. Editorial Kairós. España, 1999.
- KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. Argentina, 2004.
- LAKOFF, George y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra. España, 1995.
- LATOUCHE, Serge. *La apuesta por el decrecimiento ¿cómo salir del imaginario dominante?* Icaria Editorial. España, 2008.
- LEDOUX, Joseph. *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. Simon and Schuster. Estados Unidos, 1998.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. España, 1995. Segunda reimpresión.
- __ “The Structural Study of Myth”, en *Journal American Folklore*, vol. 78, num. 270, de octubre-diciembre de 1955, pp. 428-444.
- LLOYD, Seth. *The Universe as Quantum Computer*. Departamento de Ingeniería Mecánica del Massachusetts Institute of Technology en Cambridge. Estados Unidos, 17 de diciembre de 2013.
- LÓPEZ EIRE, Antonio. “Mito y lenguaje”, en *Synthesis*, vol. VIII. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Argentina, 2001.
- LOTZE, Hermann. *Microcosmus. An essay concerning man and his relation to the world*. Vol I. Morrison and Gibb. Escocia, 1885.
- LOVELOCK, James. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Ediciones Orbis. España, 1985.
- __, G. Bateson, L. Margulis, et al. *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Editorial Kairós. España, 2009. Quinta edición.
- MACHADO ARÁOZ, Horacio. “El agua vale más que el oro. Grito de resistencia decolonial contra los nuevos dispositivos expropiatorios”, en Gian Carlo Delgado, et al. *Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2010, pp. 59-96.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Editorial Planeta-Agostini. España, 1994. Edición en línea.
- MANES, Facundo y Mateo Niro. *Usar el cerebro: conocer nuestra mente para vivir mejor*. Grupo Editorial Planeta. Argentina, 2014.
- MARKRAM, Henry. “The Blue Brain Project”, en *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 7. Gran Bretaña, febrero de 2006, pp. 153-160.
- MARTIN, William y Michael J. Russell. “On the origins of cells: a hypothesis for the evolutionary transitions from abiotic geochemistry to chemoautotrophic

- prokaryotes, and from prokaryotes to nucleated cells”, en *Philosophical Transactions B. The Royal Society Publishing*, num. 358. Gran Bretaña, enero 29 de 2003, pp. 59-85.
- MARTÍNEZ DE LA TORRE, Cruz. “El sudor del Sol y las lágrimas de la Luna: La metalurgia del oro y de la plata en el Antiguo Perú”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VII, Historia del Arte, t. 12. España, 1999, pp. 11-25.
- MARX, Karl. *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, volumen I. Siglo XXI. México, 2008. Vigésimoctava reimposición.
- MATURANA, Humberto y Francisco Varela. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria Lumen. Chile, 1994. Sexta edición.
- MAY, Rollo. *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 1998.
- MAZADIEGO MARTÍNEZ, L. F. y O. Puche Riart. “Mitología del oro: el oro y el sol”, en *Boletín geológico y Minero*, vol. 109-5 y 6. España, 1998, pp. 629-640.
- MC MASTER, Joseph y Julia Cort. *El universo elegante: el sueño de Einstein*. Documental para televisión. Estados Unidos, 2003.
- MEADOWS, Donella H. y Dennis L. Meadows, et al. *The limits of growth*. Universe Books. Estados Unidos, 1972.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta-De Agostini. España, 1993.
- MILLER, Stanley. “A Production of Amino Acids Under Possible Primitive Earth Conditions”, en *Science*, vol. 117, num. 3046. Estados Unidos, 15 de mayo de 1953, pp. 528-529.
- MIYAMOTO GÓMEZ, Óscar Salvador. *Significación del bosón de Higgs: análisis semiótico de una imagen del experimento ATLAS*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2015.
- MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge University Press. Gran Bretaña, 1922.
- MORGADO BERNAL, Ignacio Morgado. “Emoción, recompensa y castigo (Psicobiología del razonamiento moral)”, en Francisco Mora, et al. *El cerebro sintiente*. Ariel Neurociencia. España, 2000.
- MOROWITZ, Harold. *The Emergence Of Everything. How the world became complex*. Oxford University Press. Estados Unidos, 2002.
- MORRIS, R.G.M., et al. “Elements of a neurobiological theory of the hippocampus: the role of activity dependents synaptic plasticity in memory”, en *Philosophical Transactions B. The Royal Society Publishing*, num. 358. Gran Bretaña, 2003, pp. 773-786.
- NISBET, Robert. “La idea de progreso”, en *Revista Libertas*, num. 5. Instituto Universitario ESEADE. Argentina, octubre 1986; traducido del original: “Idea of Progress”, en *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, vol. II, num. 1. Cato Institute- Institute for Humane Studies. Estados Unidos, enero/marzo de 1979.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Grupo Editorial Tomo. México, 2002.
- __ *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial. España, 2009.
- __ *Genealogía de la Moral*. Grupo Editorial Tomo. México, 2005.
- __ *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*. Ediciones Akal. España, 2001.
- __ *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial. España, 2007. Octava reimpresión.
- NURSE, Paul. "Systems biology: Understanding cells", en *Nature*, num. 424, 883. Gran Bretaña, 21 de agosto de 2003.
- OPARIN, Alexander. *El origen de la vida*. Grupo Editorial Tomo. México, 2008.
- ORAYEN, Raúl. *Lógica, significado y ontología*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1989.
- ORTONY, Andrew, Gerald Clore y Allan Collins. *La estructura cognitiva de las emociones*. Siglo XXI de España Editores. España, 1996.
- OJEDA PAULLADA, Pedro. "Valores éticos y derecho económico", en Sergio García Ramírez. *Los valores en el derecho mexicano. Una aproximación*. Fondo de Cultura Económica. México, 1994, pp. 307-322.
- OTTO, Walter F. *Los dioses de Grecia*. Ediciones Siruela. España, 2003.
- PADILLA, José Ignacio. "Lugares y tiempos de Vallejo", en César Vallejo. *La poesía como vivencia de nuestro tiempo*. Supernova. España, 2015.
- PANKSEPP, Jaap. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press. Estados Unidos, 1998.
- PASTOUREAU, Michael. *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*. Katz Editores. Argentina, 2006.
- PATAUT, Fabrica. "Una perspectiva anti-realista sobre: lenguaje, pensamiento, lógica e historia de la filosofía analítica (entrevista con Michael Dummett)", en *Tópicos*, num. 8-9. Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe. Argentina, 2011.
- PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. Fondo de Cultura Económica. México, 2011. Decimoctava reimpresión.
- __ "El camino de la pasión", en Ramón López Velarde. *Suave patria y otros poemas*. Fondo de Cultura Económica. México, 2003.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers*. Edición electrónica revisada por la Universidad de Navarra. España, 2014.
- PÉREZ RASPOSO, Álvaro. *Lógica, conjuntos, relaciones y funciones*. Publicaciones Electrónicas de la Sociedad Matemática Mexicana. México.
- PIERSON, George N. "Lotze's concept of value", en *The Journal of Value Inquiry* num. 22. Estados Unidos, 1988, pp. 115-125.

- PIGLIA, Ricardo. "El gran narrador. El Estado como constructor de ficciones", en *La Nación*. Argentina, 3 de abril de 2016.
- PIKETTY, Thomas. *El capital del siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica. México, 2014.
- PLATÓN. *Diálogos, IV. La república*. Editorial Gredos. España, 1988.
- PONGE, Francis Ponge "El murmullo. Condición y destino del artista", en *El silencio de las cosas*. Colección Poesía y Poética. Universidad Iberoamericana-Ediciones Gallimard. México, 2000.
- POUND, Ezra. *El ABC de la lectura*. Ediciones y Talleres de Escritura Creativa Fuentetaja. España, 2000.
- POZO MUNICIO, Juan Ignacio. *Humana mente: el mundo, la conciencia y la carne*. Ediciones Morata. España, 2001.
- PRESCOTT, F. C. *Poetry and Myth*. Macmillan. Estados Unidos, 1927.
- PUTNAM, Hilary. *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Ediciones Paidós Ibérica. España, 2004.
- PYE-SMITH, Charlie. "Chocolate berries! Gingerbread plums!" en *New Scientist*. Estados Unidos, 7 de noviembre de 2009, pp. 52-55.
- QUINE, Willard Van Orman. *Palabra y objeto*. Editorial Labor. España, 1968.
- RAMÍREZ RESTREPO, Rubiel. *El pensamiento moral en Descartes*. Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Colombia, 2008.
- REBOUL, Oliver. *Lenguaje e ideología*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.
- REEVE, Johanmarshall. *Motivación y emoción*. McGraw-Hill Interamericana. México, 2003. Tercera edición.
- RICARDO, David. *Principios de economía política y tributación I. Obras y correspondencia*. Fondo de Cultura Económica. Colombia, 1993. Primera reimpresión.
- RICOEUR, Paul. *El discurso de la acción*. Ediciones Cátedra. España, 1988,
 __ *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI Editores. México, 2011. Sexta reimpresión.
 __ *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI Editores. México, 2004. Quinta edición.
- RODRÍGUEZ CAMARERO, Luis. "El valor y la génesis de las pasiones humanas en el último Descartes y en Spinoza", en *Cauriensia*, vol. VII. Universidad de Extremadura. España, 2012, pp. 259-270.
- RODRÍGUEZ PEÑA, Alejandro. "Kurt Gödel: el límite lógico de la modernidad", en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*. Segunda época, num. 5. Universidad Autónoma de Madrid. España, 2010, pp. 381-387.
- ROMÁN ORTÍZ, Ángel Damián. *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Scheler*. Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia. España, 2011.

- ROMO, Ranulfo. *Crónicas cerebrales, discurso de ingreso*. El Colegio Nacional. México, 2011.
- ___ “Neurobiología de la toma de decisiones”, en Oscar Flores Herrera, *et al. Mensaje Bioquímico*, vol. XXVII. Departamento de Bioquímica, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2003. pp. 169-199.
- RUBIN, Isaak Illich. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Siglo XXI Argentina Editores. Argentina, 1974.
- RUSSELL, Bertrand. *Religión y ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 2003. Decimotercera reimpresión.
- RUYER, Raymond. *Filosofía del valor*. Fondo de Cultura Económica. México, 1969.
- SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una filosofía del valor*. Fondo de Cultura Económica. España, 2010.
- SAMPER HINCAPIE, Luis Fernando. “Neuroquímica cerebral. Las moléculas y la conducta”, en *Biosalud, revista de ciencias básicas*. Universidad de Caldas. Colombia, 2011.
- SANDBERG, Anders y Nick Bostrom. *Whole Brain Emulation. A Roadmap*. Technical Report num. 2008-3. Future of Humanity Institute. Universidad de Oxford. Gran Bretaña, 2008.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. Editorial Losada. Argentina, 1945.
- SCHELER, Max. *Ética, tomo I*. Revista de Occidente. España, 1941.
- ___ *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Tomo II. Revista de Occidente. España, 1942.
- ___ *Sociología del saber*. Ediciones Siglo Veinte. Argentina, 1973.
- SCHNEIDER, Eric D. y Dorion Sagan. *La termodinámica de la vida*. Tusquets Editores. España, 2008.
- SCHOLEM, Gershom. *La cábala y su simbolismo*. Siglo XXI Editores. México, 2001.
- SCHRECKER, Paul. *La estructura de la civilización*. Fondo de Cultura Económica. México, 1975. Primera reimpresión.
- SCHRÖDINGER, Erwin. *What is life?* Cambridge Press. Gran Bretaña, 1967.
- SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores. Argentina, 1974.
- ___ *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu Editores. Argentina, 1974.
- ___ *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Ediciones Paidós. España, 1993. Primera reimpresión.
- SEARCY, William A. y Stephen Nowicki. *The Evolution of Animal Communication: Reliability and Deception in Signaling Systems*. Princeton University Press. Estados Unidos, 2005.
- SEDLACEK, Tomás. *Economía del bien y del mal. La búsqueda de significado económico desde Gilgamesh hasta Wall Street*. Fondo de Cultura Económica. México, 2014.

- SHANNON, Claude E. y Warren Weaver. *The Mathematical Theory of Communication*. University of Illinois Press. Estados Unidos, 1998.
- SHICHIDA, Yoshinori, Takahiro Yamashita, Hiroo Imai y Takushi Kishida. *Evolution and Senses. Opsins, Bitter Taste, and Olfaction*. Springer Briefs in Biology. 2013.
- SINHA, Chris, Vera Da Silva Sinha, Jörg Zinken y Wany Sampaio. "When time is not space: The social and linguistic construction of time intervals and temporal event relations in an Amazonian culture", en *Language and Cognition* vol. 3, issue 1. Cambridge University Press. Gran Bretaña. Marzo de 2011, pp. 137-169.
- SMITH, Adam. *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. Oficina de la Viuda é Hijos de Santander. España, 1794.
- SOMBART, Werner. *The Jews and Modern Capitalism*. Batoche Books Limited. Canadá, 2001.
- SPINETTI BERTI, Mario. "Breve historia de la Bella americana", en *La Papa. Recetas favoritas de Don Mario*. San Cristobal, Venezuela, 1990.
- STEINER, George. *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. Siruela-Fondo de Cultura Económica. México, 2012.
- STILLA, Lacey, R. y K. Sathian. "Metaphorically Feeling: Comprehending Textural Metaphors Activates Somatosensory Cortex", en *Brain & Lang*, 2012.
- STRAUSS, Claudia y Naomi Quinn. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge University Press. Reino Unido, 1997.
- TARSKI, Alfred. "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *A Parte Rei, Revista de filosofía*, 6:1. España, 1999, pp. 1-30.
- THOMPSON, John B. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 2002. Primera reimpression de la segunda edición.
- TURING, Alexander. "On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem", en *Proceedings of the London Mathematical Society* s2-42. Gran Bretaña, 1937, pp. 230-265.
- TURNER, Víctor. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI. España, 1980.
- URBAN, Wilbur Marshall. *Valuation: Its Nature and Laws, Being an Introduction to the General Theory of Value*. Swan Sonnenschein & Co. Estados Unidos, 1909.
- VALENTE, José Ángel. "Conocimiento y comunicación", en *Las palabras de la tribu*. Siglo XXI Editores. España, 1971.
- VAN DIJK, Teun A. *Estructuras y funciones del discurso*. Siglo XXI. México, 2010. Tercera edición en español, segunda reimpression.
- __ *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Editorial Gedisa. España, 2006. Segunda reimpression.

- VEENHOVEN, Ruut. "Healthy Happiness: Effects of happiness on physical health and the consequences for preventive health care", en *Journal of Happiness Studies*, vol. 9. Springer, 2011, pp. 449-469.
- VELARDE-MAYOL, Víctor. "El objeto puro en Meinong", en *Diánoia*, vol. 52, no. 58. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, mayo 2007, pp. 27-48.
- VILLORO, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1985.
- VOLOSHINOV, Valentín. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Ediciones Nueva Visión. Argentina, 1976.
- VOLPI, Jorge. *Leer la mente. El cerebro y el arte en la ficción*. Alfaguara. México, 2011.
- VON FOERSTER, Heinz. *Las semillas de la cibernética*. Editorial Gedisa. España, 1991.
- VON WRIGHT, Georg Henrik. *La lógica de la preferencia*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina, 1967.
- VYGOTSKY, Lev. *Pensamiento y lenguaje*. Editorial Lautaro. Argentina, 1964.
- WÄCHTERSCHÄUSER, Günter. "Groundworks for an evolutionary biochemistry: The iron-sulphur World", en *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, num. 58, volumen II. Gran Bretaña, 1992, pp. 85-201.
- WATERS, Christopher M. y Bonnie L. Bassler. "Quorum Sensing: Cell-to-Cell Communication in Bacteria", en *The Annual Review of Cell and Developmental Biology*, num. 21. Gran Bretaña, 2005, pp. 319-346.
- WATZLAWICK, Paul y Don Jackson. *Teoría de la comunicación humana*. Herder. España, 1985.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996. Décima reimpresión.
- __ *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu Editores. Argentina, 1978.
- __ *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Premia Editora. México, 1991. Novena edición.
- WHITE Jr., Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", en *Science*, vol. 155, num. 3767. Estados Unidos, 1967, pp. 1203-1207.
- WHITESIDES, George M. y Bartosz Grzybowski. "Self-Assembly at All Scales", en *Science*, num. 5564, vol. 295. Estados Unidos, 29 de marzo de 2002, pp. 2418-2421.
- WHORF, Benjamin Lee. *Language, thought and reality*. Massachusetts Institute of Technology. Estados Unidos, 1956.
- WIENER, Norbert. *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*. Tusquets Editores. España, 1998. Segunda edición.
- WILSON, Timothy, Jay Meyers y Daniel T. Gilbert. "«How happy was I, anyway?» A Retrospective Impact Bias", en *Social Cognition*, vol. 21, num. 6. International Social Cognition Network. Estados Unidos, 2003, pp. 421-423.

- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Ediciones Paidós. España, 1989.
- __ *Tractatus lógico-philosophicus*. Editorial Gredos. España, 2009.
- WORSTER, Donald. *Transformaciones de la Tierra*. Coscoroba Ediciones. Uruguay, 2008.
- ZAMORA AYALA, Verónica de la Cruz. "El conocimiento de los metales y su beneficio por los indígenas" en *Acta Universitaria*, vol. 13, num. 1. Universidad de Guanajuato. México, Enero-abril de 2003.
- ZAVADIVKER, Nicolás. *El subjetivismo axiológico de David Hume*. CONICET-Universidad Nacional de Tucumán. Argentina, 2006.
- __ "La teoría emotivista de los valores de Bertrand Russell", en *A Parte Rei* num. 69. Mayo, 2010.
- ZEELBERG, René, Eric-Jan Wagenmakers y Mark Rotteveel. "The Impact of Emotion on Perception: Bias or Enhanced Processing?", en *Psychological Science*, vol. 17, num. 4. Estados Unidos, 2006, pp. 287-291.