

# *Cambio conceptual, filosofía del lenguaje y subjetividad*

Oscar NUDLER  
(Universidad del Comahue)

Los filósofos del lenguaje se han ocupado extensamente por cierto de la naturaleza de los conceptos o, más ampliamente, de los significados, tanto de términos como de oraciones, y, a propósito de ello, de las relaciones entre el lenguaje, el pensamiento y el mundo. No han puesto sin embargo por lo general en foco el *cambio* de significados. El propósito de este trabajo no es considerar si la filosofía del lenguaje debe ocuparse de ese tema ni, en caso de que la respuesta fuese afirmativa, intentar cubrir la supuesta laguna. Lo que nos proponemos es tomar ciertos elementos básicos de la filosofía del lenguaje, especialmente según ha sido desarrollada por algunos autores clásicos, y utilizarlos como pistas para un esbozo de los mecanismos del cambio conceptual. Transitaremos en este empeño desde una consideración sumaria y mayormente abstracta, desarrollada en la primera parte de este ensayo, del fenómeno de la significación hasta la presentación, en la segunda parte, de ejemplos históricos concretos relacionados con la dimensión subjetiva de los procesos de cambio conceptual, dimensión que a nuestro juicio es indispensable tomar en cuenta para enfrentar el problema que nos ocupa.

Por contraste con la filosofía del lenguaje, la temática del cambio conceptual ha sido central en otras áreas de la filosofía, especialmente en filosofía de la ciencia, donde el intenso debate que ha habido en los últimas décadas, en particular a partir de la publicación de *La Estructura de las*

*Revoluciones Científicas* de Thomas Kuhn, ha tenido como uno de sus ejes principales el problema del cambio conceptual que puede estar implicado en el cambio de teorías. Con independencia de su gran interés intrínseco, nuestro propósito no es analizar el cambio conceptual en la ciencia, o en algún otro dominio especializado, sino considerar el dominio más amplio del conocimiento ordinario, en el sentido de conocimiento generalizado en la cultura. Cuando hablamos aquí de “cambio conceptual” aludimos a un cambio con impacto y ramificaciones en distintos ámbitos del lenguaje y la vida de una comunidad. Es claro que en la medida en que cambios producidos en áreas específicas como la ciencia o la filosofía impactan sobre aquel dominio “más amplio”, caen naturalmente también dentro de nuestro foco de interés.

## I. Concepciones del significado

Consideraremos concisamente en lo que sigue algunas concepciones del significado atendiendo específicamente, aun cuando sus autores no se hayan ocupado del asunto, a sus posibles implicaciones para una comprensión del cambio conceptual. Como el lector paciente podrá apreciar al seguir el argumento, no apostamos totalmente ni a favor ni en contra de ninguna de las diferentes posturas consideradas sino a una síntesis entre ciertos elementos de las mismas, desechando al mismo tiempo otros.

Una primera concepción, ingenua o “primitiva”, del significado es la que denominaremos *referencialismo directo objetivista*. De acuerdo con ella, todos los términos son concebidos como nombres de modo tal que su significado se identifica directamente con los objetos que nombran, o sea, sus referentes. Esta es la concepción que Wittgenstein designó como “agustiniana” a partir de un fragmento de San Agustín en que aparece expresada (Wittgenstein, 1958). En realidad es una concepción que se remonta por lo menos hasta el *Cratilo* de Platón.

Dada tal relación inmediata entre el lenguaje y el mundo, los cambios en nuestro bagaje conceptual, al menos los cambios epistémicamente significativos, son naturalmente atribuidos al descubrimiento de nuevos objetos o nuevos procesos o aspectos del mundo. Ello puede requerir o bien la introducción de conceptos nuevos (por ejemplo el de *totalitarismo* a partir de la aparición de regímenes políticos de una naturaleza nueva en el siglo XX) o bien la modificación de la referencia, y por tanto del significado, de conceptos ya disponibles (por ejemplo el de *planeta* al pasar de una teoría geocéntrica del

sistema solar a una heliocéntrica).

Esta atadura directa del significado con la referencia presenta problemas conocidos. El más obvio es la presencia en el lenguaje de términos que no son nombres o cuyo carácter de nombres es en todo caso difícil de justificar, los llamados términos *sincategoremáticos*, tales como *y*, *o*, *todo*, etc. Por otra parte, el referencialismo objetivista se asocia con una teoría del aprendizaje del lenguaje según la cual el punto de partida del mismo es la definición ostensiva. Pero la definición ostensiva no puede suministrar tal punto de partida porque, para ser correctamente interpretada, requiere, como lo señaló Wittgenstein, de un conocimiento lingüístico previo. Otro problema para la concepción agustiniana es que términos que tienen la misma referencia pueden sin embargo tener significados distintos. Frege ilustró esto a partir de un análisis de enunciados de identidad en que intervienen términos de ese tipo (Frege, 1971). Así, tomando su ejemplo, “la estrella matutina = la estrella matutina” es un enunciado de un carácter epistémicamente diferente a “la estrella matutina = la estrella vespertina”. En tanto que reconocer que el primer enunciado es verdadero no requiere información empírica, afirmar que el segundo lo es sí lo requiere. Si el significado se identificara con la referencia la diferencia epistémica entre las dos identidades sería inexplicable.

Si bien el clásico análisis de Frege es iluminador, las consecuencias que extrajo del mismo en contra de la identificación del significado con la referencia han sido objetadas por diversos autores, entre otros, Kripke, Quine, Castaneda, etc. Sea como fuere, la postura de Frege nos lleva de todos modos a aceptar, en la consideración del problema del cambio conceptual, un “anclaje” del significado en la referencia, sin necesidad de reducirlo a la misma.

El *referencialismo indirecto mentalista*, que debe su formulación clásica a John Locke, introduce una instancia intermedia, la mente, entre las palabras y el mundo (Locke, 1980). Aunque sigue fiel a la doctrina de que los términos son nombres, de acuerdo con esta postura el significado no está dado ya por la referencia a objetos externos sino por la referencia a “ideas” en la mente de un sujeto, las cuales a su vez se refieren a los objetos. La importancia de esta forma de referencialismo para nuestro tema del cambio conceptual reside en que la consideración del mismo no puede ya remitirse únicamente a cambios externos, en el mundo, sino que debe considerar también el plano interno, subjetivo, fuente del significado y, por tanto, de sus cambios.

Si bien el referencialismo mentalista vuelve intuitivamente más plausible la doctrina del significado que equipara palabras con nombres, no resuelve sus dificultades. Y da lugar a una nueva e importante dificultad. En efecto, si

los significados son entidades en la mente de sujetos individuales, el lenguaje adquiere un carácter privado, egocéntrico, lo cual, entre otras consecuencias, convierte en enigma filosófico su uso efectivo en la comunicación.

Como es conocido, fue Frege quien, a la vista de las dificultades del referencialismo, identificó su fuente en la equiparación de términos con nombres. A partir de ese diagnóstico, desarrolló lo que podemos considerar como una forma de referencialismo no mentalista (ni objetivista) que permite salvarlas. Entre los elementos nuevos que introdujo para ello se encuentra la idea de tomar como unidad primaria del significado la oración y no los términos aislados. Estos últimos sólo tienen, en virtud del principio fregeano del Contexto, un significado derivado a partir de su contribución al significado de las oraciones. Pero la innovación de Frege que más nos interesa aquí es su distinción entre dos aspectos del significado, a saber, el sentido y la referencia (Frege, 1971). Esta entidad teórica, el sentido, que resulta de la elucidación del concepto preteórico de significado, fue definida por Frege como un modo de *presentación* de la referencia. Así, “estrella matutina” y “estrella vespertina”, si bien tienen la misma referencia –el planeta Venus– tienen distinto sentido ya que no “presentan” el referente de igual manera. De este modo se resuelve la dificultad en torno de las identidades arriba mencionadas, dándose debida cuenta de las diferencias epistémicas entre las mismas. Y se constituye una nueva forma de referencialismo que podríamos denominar *referencialismo platónico*. En efecto, los sentidos fregeanos no son entidades mentales, como lo hizo claramente explícito Frege en su vigorosa crítica del psicologismo:

“Si cada hombre designara con el nombre “luna” algo diferente, digamos una de sus representaciones... entonces sin duda el enfoque psicologista estaría ciertamente justificado; pero una disputa sobre las propiedades de la luna estaría desprovista de objeto: el uno podría afirmar perfectamente de su luna lo contrario de lo que el otro diría con el mismo derecho de la suya.” (Frege, 1972)

De lo cual Frege concluye que los sentidos no pueden ser subjetivos, privados, sino públicos. Siguiendo esta idea, Frege (1984) afirma que los sentidos deben concebirse como objetos abstractos, constitutivos de un “tercer reino”. Este modo de hablar es manifiestamente platónico, aunque se trate, como se ha arguido, de un platonismo *sui generis*.

Un interés muy grande de la teoría de Frege para nuestro problema del cambio conceptual reside, como acaba de mencionarse, en haber introducido

una dimensión propia o *interna* del significado, no subjetiva ni privada sino pública. El reino o mundo de los significados adquiere con ello una cierta autonomía, aunque, debe subrayarse, no una autonomía completa ya que continúa ligado al mundo de los objetos externos al lenguaje a través del puente de la referencia. Supondremos a partir de esto que en los cambios conceptuales las características, tanto formales como de contenido, de esa dimensión de los sentidos han de jugar un papel propio, no reducible a otros factores (psicológicos, sociológicos, etc.) ni tampoco a los cambios en el mundo.

Esta concesión de autonomía al significado, tanto en relación con el mundo como con la mente, ha sido una idea que no ha dejado de estar presente a lo largo del siglo XX. Así, por ejemplo, subyace a la noción de tercer mundo de Popper o, en otra tradición, a la concepción del lenguaje de Derrida y otros filósofos posmodernos. En este último caso, sin embargo, se ha llevado la autonomía del significado a un extremo tal que se corta totalmente el lazo de la referencia entre el lenguaje y el mundo. Se introduce de este modo la idea de un lenguaje cerrado sobre sí mismo, y además irremediamente opaco para el hablante, quien más que hablar el lenguaje es “hablado” por él. Tal concepción del lenguaje ya aparece, por ejemplo, en el Foucault de la fase “arqueológica” (especialmente en *Las Palabras y las Cosas*) e inspira la “diseminación” derridiana del significado. Se trata a nuestro juicio de un énfasis excesivo en la dimensión interna no mentalista del proceso de la significación, comparable por su unilateralidad con los énfasis en otras dimensiones concurrentes y que conduce a perder de vista la genuina complejidad de dicho proceso.

Debemos por último, *last but not least*, agregar a los desarrollos en filosofía del lenguaje mencionados hasta aquí el desarrollo hecho por Wittgenstein, quien dio como es sabido un influyente giro al problema del significado al rechazar toda forma de referencialismo, incluida la que él mismo defendiera previamente en su *Tractatus* (Wittgenstein, 1987). En todas las formas de referencialismo los significados son entidades de una cierta clase, ya sea objetos externos, ya sea objetos internos, psicológicos, platónicos o de algún otro tipo. Wittgenstein criticó sistemáticamente tal ontologización de los significados y los equiparó en cambio con los usos de los términos dentro de una comunidad lingüística. Según la concepción wittgensteiniana, todo lenguaje significativo, aun el lenguaje supuestamente privado de las sensaciones, es por su propia naturaleza público, intersubjetivo, al estar atado a un conjunto de prácticas sociales, a una “forma de vida”. Y puesto que las prácticas sociales se caracterizan por el hecho de seguir nor-

mas o reglas, los significados mismos deben ser entendidos como un tipo especial de reglas, aquellas que determinan la corrección o incorrección de los usos de los términos. Toda sustancialización mentalista o platónica del significado (y, podríamos agregar, también la abstracción postmoderna de *el* lenguaje como una realidad *sui generis*) es por lo tanto rechazada desde una perspectiva wittgensteiniana como producto de un error filosófico.

En relación con nuestro tema del cambio conceptual, la concepción wittgensteiniana conduce pues a dejar de entenderlo como cambio de un cierto “aparato conceptual” interno separado para pasar a describirlo dentro de un contexto público, como cambio en la forma de vida, es decir, cambio en una inextricable red de prácticas lingüísticas y no lingüísticas. Se trasciende de este modo la visión puramente semántica propia de las posturas anteriores en beneficio de una concepción pragmática del significado.

Es difícil sobreestimar la contribución que esta concepción wittgensteiniana, *no referencialista y social* del significado, implica para un intento de comprensión del cambio conceptual. No se trata simplemente de que Wittgenstein haya llamado la atención sobre la naturaleza social de los procesos de cambio conceptual, algo que ya era en realidad un lugar común en las ciencias sociales antes de él, particularmente en la sociología del conocimiento. Tampoco se trata sólo del hecho de haber puesto el foco sobre el lenguaje, algo que ya era patrimonio del giro lingüístico desde principios de siglo. La novedad parece ser más bien considerar los cambios conceptuales o lingüísticos no como *efecto de* procesos sociales sino directamente *como* procesos sociales.

Sin embargo, la duda que nos surge en este punto es si la conexión entre significado y forma de vida que plantea Wittgenstein es necesariamente tan indisoluble como él sugiere o si, por el contrario, deberíamos dejar después de todo abierta la puerta a la posibilidad de un cierto grado de autonomía de los significados. El mismo Wittgenstein admitió por cierto esta posibilidad pero la consideró asociada a un error conceptual. Para él la separación entre significado y práctica sólo puede provocar el colapso del significado, aunque pueda no parecer así. Pero esta impresión es sólo debida según él al “hechizo” del lenguaje, hechizo que se desvanece no bien se intenta usar esos supuestos significados desligados de la forma de vida. Sobre esta apelación al hechizo del lenguaje, y a su disolución terapéutica, se basa la conocida crítica de Wittgenstein a la filosofía entendida como doctrina o teoría. Ocurre, nos dice, que la filosofía pretende, en su búsqueda de significados universales (esencias), despegarse de la forma de vida y alcanzar un suelo perfecta-

mente liso, sin accidentes. Pero un suelo así es un suelo en que no hay fricción y, por lo tanto, es inútil ya que no permite caminar sobre él. Los supuestos significados separados privarían pues al lenguaje de su carácter básico de instrumento o herramienta apta para la práctica social.

No entraremos aquí en el debate acerca de la aceptabilidad de la concepción wittgensteiniana de la filosofía. Sólo nos gustaría señalar al respecto que la validez de la crítica wittgensteiniana parece depender de la posibilidad de trazar una distinción neta entre lenguaje filosófico y lenguaje ordinario de modo tal que la crítica al primero no pueda afectar en nada al segundo. Dicho de otro modo, en la medida en que ambos lenguajes no sean perfectamente distinguibles, la crítica wittgensteiniana pierde su fuerza. Si se mostrara que en el lenguaje ordinario hay “restos” de lenguaje filosófico, ello implicaría la necesidad de emprender una reforma del lenguaje ordinario, lo cual se opondría a su vez a la doctrina wittgensteiniana de que la filosofía debe “dejar todo como está”.

Por otro lado, el fenómeno de “despegue” del significado de la forma de vida atribuido por Wittgenstein a la filosofía no es exclusivo de ella, no siempre se produce dentro de un marco filosófico o tiene una intención filosófica. Independientemente del peculiar modo de alejamiento del lenguaje ordinario que caracteriza a la filosofía, parece haber en la dinámica propia del lenguaje, *podríamos decir, un fenómeno de erosión, de debilitamiento del vínculo de las palabras con la forma de vida.* Bakhtin ha caracterizado esta tendencia como el predominio de la fuerza centrífuga (*heteroglosia*) sobre la fuerza centrípeta en la evolución del lenguaje. Especialmente en situaciones en que ha tenido lugar una transformación de la forma de vida, no por ello los significados correspondientes a una forma de vida anterior se desvanecen automáticamente. La sospecha sería entonces que la inercia de ciertos significados impediría equiparar plenamente significado y uso.

Otro punto difícil de la concepción wittgensteiniana para una teoría del cambio de significado es que vuelve difícil entender cómo es posible el cambio en el caso de significados que son constitutivos de la forma de vida. En efecto, si nos situamos dentro de una forma de vida no podemos ejercer la crítica de sus reglas (o certezas, como dirá Wittgenstein en *Sobre la Certeza*) ya que ellas son precisamente las que necesitamos para jugar los juegos de lenguaje que forman parte de la forma de vida. Y si nos situamos fuera tampoco, ya que ello implica seguir otras reglas y carecer por consiguiente de los recursos lingüísticos para criticar la primera. De este modo, la comparación y crítica de las formas de vida parece ser por principio excluida por

Wittgenstein como factor de cambio conceptual, lo cual parece conducirnos a un relativismo conceptual que anula la posibilidad de crítica. Sin embargo, un lector de Wittgenstein como Stanley Cavell considera que esta interpretación relativista extrema de las *Investigaciones Filosóficas* no es acertada (Cavell, 1969). Sea como fuere, lo que parece subyacer a esta disputa es una tensión en las *Investigaciones* entre una perspectiva estática del lenguaje ordinario, que se desentiende de sus cambios, y una perspectiva dinámica o histórica, que ve al lenguaje como una realidad en permanente transformación. Aunque la primera predomina, la segunda se manifiesta también claramente. Wittgenstein alude en efecto en varias ocasiones a procesos de cambio. Así, al hablar de los juegos de lenguaje dice que su multiplicidad no es algo fijo: “nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, aparecen y otros devienen obsoletos y se olvidan”. Está además su famosa metáfora del lenguaje como una ciudad en que a los antiguos barrios, con viejas casas y callejuelas estrechas y retorcidas, se agregan nuevos barrios de diseño regular y casas uniformes. Hay aquí pues un cambio en el lenguaje desde una situación de homogeneidad a otra de heterogeneidad. ¿Como puede ocurrir este cambio dentro de la concepción wittgensteiniana? Es claro que sólo si cambia la forma de vida. Los nuevos barrios corresponderían así a nuevas formas de vida. Pero esta caracterización del cambio conceptual puede ser demasiado estrecha, como sugerimos antes en relación con los procesos de separación entre significado y forma de vida.

## II. Subjetividad y Sistema

Haciendo un balance de lo expuesto hasta aquí, podemos concluir que las diversas concepciones del significado mencionadas iluminan algún aspecto del complejo fenómeno de la significación aunque, sin embargo, ninguna parece poder dar cuenta, por sí sola, de la complejidad inherente a los procesos de cambio conceptual. Como adelantamos al principio, creemos que la necesidad de una síntesis se impone de modo que se reconozcan y se dé el peso debido a los diversos factores que intervienen en el cambio conceptual, a saber, cambios en el mundo, cambios en la forma de vida y cambios internos en el sistema de significados. Ello no obsta, sin embargo, para que alguno de estos factores domine temporariamente la escena pero, eventualmente, nuestra conjetura es que todos llegan a jugar un papel.

Podríamos representar este esquema o modelo de causación múltiple del

cambio de significado trazando tres círculos y traslapándolos entre sí. El primer círculo, donde se producen los cambios que nos interesan, sería el de los significados. Supondremos así que algunos cambios se originan en desarrollos puramente internos dentro de ese primer círculo. El segundo círculo correspondería al mundo de los objetos y hechos extralingüísticos, la realidad a la cual el lenguaje se refiere. También supondremos que algunos cambios de significado pueden producirse primariamente como respuesta a cambios en el mundo. Nuestro tercer círculo será el de la forma de vida, cuyos cambios son también por cierto fuentes de cambio conceptual. Como acabamos de mencionar, nuestra hipótesis es que a la larga los procesos de cambio conceptual tienden a involucrar a los tres círculos a través de los impactos mutuos entre ellos.

Sin embargo, si dejáramos el modelo en este punto sería a nuestro juicio, aun a pesar de ser más sensible que los esquemas unifactoriales a la complejidad de los procesos de cambio conceptual, intolerablemente limitado. La razón es que se trata de un modelo puramente sistémico que no incluye en forma *relevante* a un cuarto factor que, como hemos mencionado al principio, es a nuestro juicio imprescindible: la subjetividad. Es obvio que el sujeto es en todos los procesos de cambio conceptual un elemento indispensable ya que es quien de hecho los lleva a cabo. Sin embargo, su participación puede ser entendida como meramente instrumental o circunstancial. Así, el sujeto cartesiano, en la medida en que encarna una racionalidad universal no aporta un elemento irreduciblemente individual al proceso de cambio. Por el contrario, si la intervención del sujeto fuera imposible de ser descontada, es decir, si no fuera sustituible en principio por la de otro sujeto racional que a partir de las mismas premisas pueda llegar a las mismas consecuencias, ella no sería para la concepción cartesiana un aporte positivo sino un *impedimento* para el cambio en la dirección requerida por la razón.

Pero tampoco el sujeto como fuente de cambio conceptual ha estado regularmente presente, por cierto, en las corrientes filosóficas contemporáneas de corte no racionalista, las cuales han más bien enfatizado, como se ha mencionado antes, el poder inmenso y determinante de las instituciones sociales y, en particular, del lenguaje, sobre el sujeto. No han faltado seguramente las protestas desde la vereda opuesta, paradigmáticamente ejemplificadas por un Kierkegaard denunciando la disolución del sujeto dentro del sistema hegeliano. Sin embargo, la reivindicación de un sujeto químicamente puro, libre de lazos con la historia y la tradición, no es un sustituto adecuado de la concepción sistémica sino, en verdad, sólo la otra cara de la moneda.

Una concepción verdaderamente alternativa de la subjetividad, especialmente en relación con una comprensión adecuada del cambio conceptual, debe hacer frente en nuestra opinión al doble desafío de construir al sujeto como parte del sistema mundo-forma de vida-significado y, a la vez, como *excéntrico* a él.

Ahora bien, este doble vínculo del sujeto con el sistema no lo interpretamos aquí en un sentido metafísico o transcendental sino como históricamente condicionado. En otras palabras, suponemos que el tipo y margen de acción de la subjetividad en un espacio y tiempo dados *depende* de las características peculiares del sistema mundo-forma de vida-significado en ese espacio y tiempo. Podemos, así, conjeturar que en general ese margen tiende a aumentar con el incremento de la heterogeneidad o diversidad dentro del mundo de los significados y de la forma de vida. Y, tal vez, que tiende a aumentar aún más si esa heterogeneidad desemboca en una crisis generalizada de la confianza en modos establecidos de producción y validación del conocimiento, situación rotulada por MacIntyre como “crisis epistemológica” (MacIntyre, 1977).

### III. Consideración de ejemplos

Siguiendo pues la requerida contextualización espacio-temporal, consideraremos a continuación tres casos históricos de intervención de la subjetividad en el cambio conceptual. Cada uno de los casos, brevemente expuestos por razones de espacio, ilustra una de las maneras *diversas* que puede asumir tal intervención. Dicho sea de paso, este *giro* desde la exposición sistemática al tratamiento de casos históricos es ciertamente poco habitual en estudios filosóficos de este tipo pero no existen, a nuestro juicio, razones valederas para desaprovechar su potencialidad.

Nuestro primer caso tiene que ver con una situación que podríamos calificar de wittgensteiniana, en la cual el paso de la homogeneidad a la heterogeneidad en el mundo de los significados estuvo íntimamente asociado con cambios en la forma de vida. Si partimos de la sociedad griega arcaica, tal como surge de los poemas homéricos, podemos aceptar, junto a Jean-Pierre Vernant (1962), que fue una organización social en que existía una correspondencia estrecha entre el orden de los significados relativos a agentes como dioses y héroes y la forma de vida. Esta estaba organizada jerárquicamente (aunque con un poder relativamente repartido dentro de la aristocracia

guerrera), con una organización simétrica al orden que se atribuía al reino de los dioses olímpicos. En cambio, un par de siglos después el mundo de los significados se había vuelto notablemente heterogéneo. La religión homérica continuaba siendo la religión oficial pero la forma de vida se había modificado profundamente. La democracia naciente era la expresión política visible de los cambios generalizados que habían tenido lugar. Se había producido así una brecha entre la forma de vida y el mundo homérico, el cual estaba sometido al proceso de erosión de significado al que se aludió antes. Como consecuencia, se fue desarrollando un nuevo universo de significados, el del naturalismo, universo que coexistía junto al homérico. Pero este primer naturalismo también se vio excedido por los acelerados cambios en la forma de vida que se produjeron, especialmente en Atenas, a medida que la democracia se fue profundizando y, al mismo tiempo, la *polis* ateniense pasaba a ser cabeza de un imperio. De este modo, hacia mediados del siglo V encontramos instalados en la trama social, junto a los órdenes de significado anteriores, un naturalismo extremo por un lado (los atomistas, Eurípides, etc.) y el movimiento sofístico por el otro. Tenemos aquí pues un proceso de transformación y diversificación creciente de un mundo de significados que ocurre en forma prácticamente paralela a un conjunto de cambios en la forma de vida. Es plausible por tanto considerar a este proceso de cambio conceptual a la manera wittgensteiniana, como un aspecto inescindible del cambio en la forma de vida de la sociedad ateniense. Esto no implica por cierto disminuir la contribución gigantesca de individualidades como las mencionadas, ni de muchas otras, en esa época seminal de la historia europea. Sólo implica situarla sobre el fondo proporcionado por una rápida transformación de la forma de vida en un sentido *propicio* a la acción individual transformadora.

Pasemos ahora a nuestro segundo ejemplo histórico. Copérnico publicó *De Revolutionibus* en 1543, el mismo año de su muerte. Sin embargo sólo en 1616 la Iglesia católica condenó el copernicanismo. En el interin, si bien hubo algunos ataques como el de Tolosani, en el mundo católico fue en general ignorado fuera del ámbito de la astronomía, considerada entonces como una rama de las matemáticas. Una prueba de ello es que en el Concilio de Trento, dedicado a la defensa beligerante del dogma católico en todos los ámbitos, Copérnico ni siquiera fue mencionado o aludido. Vemos aquí entonces un caso de cambio en el mundo de los significados *no* acompañado durante un largo periodo, a diferencia del ejemplo anterior, por cambios generalizados en la forma de vida. Si nos preguntamos cómo finalmente se produjo el impacto en la forma de vida, la respuesta inmediata es que se debió

en buena medida a la acción de un individuo, Galileo Galilei. Puede afirmarse así que ese impacto comenzó a desencadenarse cuando Galileo intentó asignarle a la nueva ciencia un lugar autónomo en la estructura social y políticamente instituida de los saberes. Es claro que su acción incluyó no sólo aportes científicos en favor del copernicanismo sino, además, el intento de construcción paralela de un espacio alternativo de poder académico en la corte de los Medicis. Especialmente a partir de haber sido nombrado como matemático y filósofo, desafió a la institución universitaria establecida, en particular el Colleggio Romano (cf. Biagioli, 1995). Tenemos pues aquí una intervención individual que vehiculiza el impacto sobre las estructuras de poder de una forma de vida hostil al cambio de un desarrollo conceptual ocurrido *muy anteriormente* en un dominio limitado, el dominio de la teoría astronómica.

No debería sin embargo malinterpretarse el papel que el individuo Galileo jugó en este proceso atribuyendo un carácter simplemente antisistémico a su acción. Si pudo actuar como lo hizo fue porque existían ya ciertas condiciones en el sistema mundo-forma de vida-significado que lo hicieron posible. Nos referimos no sólo a la presencia de la teoría copernicana, que introdujo una innovación revolucionaria dentro de un área restringida del mundo de los significados, sino también a un conjunto de factores más vasto. Cabe mencionar especialmente entre ellos el juego de complejos equilibrios políticos dentro de la misma Iglesia católica, algunos de cuyos sectores en pugna, los jesuitas en particular, favorecían hasta cierto punto al menos el avance de la nueva ilustración científica. Pero es igualmente cierto que, dadas tales condiciones, Galileo jugó fuerte en contra de la tendencia predominante a la preservación del sistema en todos los ámbitos, incluido el de la filosofía natural. Por ejemplo, al no aceptar uno de los recursos epistemológicos claves de ajuste —el instrumentalismo— que permitía utilizar los nuevos desarrollos matemáticos en astronomía sin tocar por ello la vigencia de la concepción aristotélica medieval del mundo. Por lo tanto, uno de los aspectos básicos en que este ejemplo difiere del anterior es que en este caso la acción individual se ejerció parcialmente *en contra* de la tendencia dominante en el sistema mundo-forma de vida-significado.

Debemos sin embargo hacer una observación adicional en relación con interpretaciones tradicionales erróneas de la acción de Galileo. Como ha dejado claro el gran debate galileano de las últimas dos décadas, Galileo no actuó simplemente en contra de la tradición. Lo que esencialmente hizo fue reemplazar la concepción aristotélica medieval *dentro* de la filosofía natural

por una síntesis creativa entre varias tradiciones intelectuales existentes en su tiempo. En particular, el mecanicismo de un Arquímedes, un platonismo matematizante *sui generis*, y una concepción de la ciencia que debía mucho, como lo ha mostrado William Wallace (1992), a la doctrina aristotélica de la ciencia demostrativa. La revolución conceptual que esta nueva síntesis implicaba envolvió a Galileo en una lucha en favor de una *redistribución* del poder entre la tradiciones intelectuales y sus profesiones representativas (teólogos, filósofos, matemáticos y científicos) que excedió largamente el marco específico de los temas científicos en disputa.

Como tercer ejemplo, destinado a ilustrar una intervención de la subjetividad en un proceso de cambio conceptual de un tipo diferente al de los ejemplos anteriores, tomaremos el caso de Sócrates (para una exposición más detallada de nuestro enfoque del caso, cf. Nudler, 1996). Al hablar aquí de Sócrates nos referimos, siguiendo la postura de la mayoría de los estudiosos actuales de la “cuestión socrática” (cf. por ej. Vlastos, 1991 o Brickhouse y Smith, 1994), al personaje histórico cuyas ideas se hallan presumiblemente expresadas con razonable fidelidad en los primeros diálogos platónicos. El Sócrates de los primeros diálogos no defiende, a diferencia del Sócrates platónico posterior, ninguna doctrina acerca de cómo es el mundo. Ni tampoco acerca de cómo debe ser. Lo que se lo impide es por supuesto su pretensión de ignorancia, pretensión altamente paradójica que no puede ser reducida a ironía, como lo han mostrado convincentemente Vlastos y otros estudiosos. No se trata tampoco de una ignorancia resignada o militante en contra de los dogmáticos, a la manera escéptica. Es claro que Sócrates se empeña en obtener, especialmente a través de su método característico, el *elenjos*, un conocimiento de lo que más le interesa, la naturaleza de las virtudes. Y que cree por lo tanto que es posible alcanzarlo. Sin embargo, de hecho todos los primeros diálogos son aporéticos, no suministran una respuesta no refutada a la pregunta filosófica planteada. Por lo tanto, esta actividad de hacer preguntas filosóficas y nunca llegar a una respuesta que se demuestre sostenible contra el *elenjos* parecería un mero juego intelectual o aun una actividad sin sentido. Tal impresión se ve aún más reforzada al tomar en cuenta una declaración de Sócrates en *Gorgias* (508E-509A), donde afirma que aun si llegara a demostrarse una proposición con razones de “diamante y hierro”, aun así, no estaría seguro de ella. Pero, por otra parte, Sócrates considera esa actividad aparentemente sin frutos como una misión encomendada por los dioses y la aprecia en tal alto grado que prefiere ser condenado a muerte antes que renunciar a ella. En verdad, si bien el diálogo socrático no produce un cuer-

po de doctrina, un conocimiento filosófico, no deja por ello de producir un resultado que para Sócrates es fundamental. Quienes intervienen en él están expuestos a sufrir una transformación cognoscitiva. En efecto, a medida que avanza el diálogo se produce un proceso de reorganización en el cuerpo de creencias de los participantes de modo que algunas de ellas, las que implican pretensiones a un conocimiento filosófico, son eliminadas, y la ignorancia respecto de ellas es reconocida, en tanto que otras, que son parte del conocimiento ordinario, son formuladas y aceptadas. De tal modo, la actividad dialógica va dibujando un *límite* entre dos zonas, la de las creencias que se aceptan y la de las creencias que se abandonan porque pretenden ser conocimiento filosófico y no lo son. Y toda esta transformación del sistema de creencias que se opera en el curso del diálogo socrático tiene un propósito moral, sólo alcanzable mediante la práctica del mismo: “Una vida no examinada no vale la pena de ser vivida” (*Apol*, 38a5-6).

Podemos extraer ya algunas consecuencias acerca del peculiar impacto sobre el sistema mundo-forma de vida-significado de la actividad socrática. En primer lugar, es una actividad que no se presenta de entrada como un intento de desarrollo conceptual o metodológico *per se*, limitado a un orden limitado de significados, sino que toma claramente como blanco la forma de vida y sus reglas más neurálgicas, las ligadas con la atribución de significado y valor a acciones y prácticas con implicaciones morales. Esta intención moral está presente de partida, por otra parte, en las cuestiones que Sócrates propone como tema de diálogo filosófico. En segundo lugar, el hecho mismo de plantear cuestiones como esas, y no hallar satisfactoria ninguna respuesta, implica poner indirectamente en cuestión respuestas disponibles que se supone formaban parte del sentido común de la época y abre la posibilidad de un cambio conceptual dentro de ese sentido común, y por lo tanto de la forma de vida, de carácter radical. Pero se trata de un cambio conceptual que el filósofo socrático no puede realizar él mismo sin traicionarse ya que llevarlo a cabo implicaría renunciar a la pretensión de ignorancia y participar del juego de las concepciones de mundo como un contendiente más, en lugar de esforzarse solamente por mostrar sus límites.

Hemos visto pues, a través de los ejemplos anteriores, tres modalidades diferentes, entre otras, que puede tomar la acción de la subjetividad en la transformación de un sistema mundo-significado-forma de vida. Según la primera modalidad, la acción individual tiene el mismo sentido del movimiento de transformación ya en marcha de la forma de vida; en la segunda modalidad, en cambio, la acción individual se da en un sentido contrario a

una tendencia dominante en favor del mantenimiento del *status quo*; en la tercera modalidad, finalmente, la intervención de la subjetividad se orienta, como acabamos de ver, a mostrar los límites del juego. Esta última posición de la subjetividad es sin duda la más excéntrica al sistema y es, por tanto, la que mejor se asocia con las transiciones entre sistemas radicalmente diferentes. Hay así, como notara Cornford (1932), un claro “antes y después de Sócrates” en la historia de la filosofía occidental. Sin embargo, ni siquiera este modo en que la autonomía de la subjetividad respecto del sistema mundo-significado-forma de vida es máxima, podría darse sin un simultáneo vínculo de la subjetividad con el sistema.

Ahora bien, a fin de completar estas reflexiones sobre la relación entre cambio conceptual, filosofía del lenguaje y subjetividad regresemos ahora por un momento al principio y recordemos cómo, al tratar la concepción llamada “primitiva” del significado, hablábamos de un anclaje directo del lenguaje con el mundo. La necesidad de mantenerlo surge tal vez más nitidamente cuando consideramos casos de impotencia, y aun derrumbe, de un sistema conceptual frente a un choque con sucesos en el mundo. Popper ha enfatizado el papel de este choque en el cambio conceptual dentro de la ciencia. Pero un impacto similar puede ocurrir en otros ámbitos. Por ejemplo, en *Temor y Temblor*, Kierkegaard (1975) mostró cómo la orden dada por Dios a Abraham de matar a su hijo Isaac no podía ser comprendida por aquél con los recursos conceptuales de que disponía. Sin embargo, el hecho de haber emprendido igualmente el camino hacia el lugar en que sacrificaría a su hijo nos revela la medida en que esa imposibilidad de comprender, de dar razones, se había incorporado a su concepción de Dios, del mundo y de sí mismo y modelaba su práctica.

Otro ejemplo literario notable de descripción del choque de un individuo con un suceso radicalmente incomprensible para él, y las consecuencias que ello produce en su vida, es sin duda la acusación, arresto y juicio de que es objeto el protagonista de *El Proceso* de Kafka. En realidad toda la obra de Kafka es una ilustración de la radical *alteridad* que puede adquirir el mundo para el ser humano. Al igual que en el caso de la subjetividad, el mundo es por un lado parte del sistema mundo-forma de vida-significado (o sea, el mundo como “construido”) y, por otro lado, radicalmente ajeno a él, extraño, incomprensible y, en el caso de los personajes de Kafka, siniestro.

Si dejamos el ámbito de la ficción, no es tampoco difícil encontrar ejemplos de acontecimientos que chocan de un modo brutalmente desorganizador con las expectativas generadas dentro de una concepción del mundo y una

forma de vida dadas. Tal vez el mayor ejemplo en este siglo de esto sea Auschwitz. La opacidad, la resistencia de hechos de esta índole a entrar en los esquemas conceptuales y a ajustarse a las expectativas básicas de una sociedad europea civilizada del siglo XX ha sido sin duda un factor de cambio profundo en las concepciones del progreso, de las relaciones religiosas y étnicas, de la democracia, etc. preexistentes. Puede afirmarse que así como hubo un antes y después de Sócrates pronunciadamente distintos entre sí, y un antes y después de Galileo, también ha habido un antes y después de Auschwitz (o, tal vez, de Kafka y su captación premonitrice de la transformación patológica que sufriría el orden instaurado por la modernidad).

Para concluir, sólo nos resta señalar que el desarrollo anterior no ha pretendido más que esbozar e ilustrar un marco analítico tentativo para el abordaje del problema del cambio conceptual cuando éste excede un dominio particular para alcanzar un impacto generalizado en la cultura. Asumir y priorizar la realidad del cambio conceptual y no, como ha sido tradicional en la filosofía, el carácter estático de nuestros conceptos y categorías, tiene consecuencias profundas que sólo algunos pensadores se han mostrado dispuestos a tomar seriamente en cuenta.

### Referencias bibliográficas

- Brickhouse, T.C. y Smith, N.D. (1994), *Plato's Socrates*, N. York, Oxford University Press.
- Biagioli, Mario (1995), *Galileo, Courtier*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1969), "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", en S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, New York, Scribner.
- Cornford, F.M. (1932), *Before and After Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frege, G. (1971), "Consideraciones sobre sentido y referencia" en *Escritos sobre Semántica* (trad. de Ulises Moulines), Barcelona, Ariel.
- Frege, G. (1972), "Los principios de la aritmética" en *Conceptografía. Los Fundamentos de la Aritmética. Otros Estudios Filosóficos* (trad. de Hugo Padilla), México, UNAM.
- Frege, G. (1984), "El pensamiento" en *Investigaciones Lógicas* (trad. de L.M. Valdés), Madrid, Tecnos.
- Kierkegaard, S. (1975), *Temor y Temblor* (trad. de Vicente Simón Merchán),

- Madrid, Editora Nacional.
- Locke, J. (1980), *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (trad. de Ma. Esmeralda García, Madrid, Editora Nacional).
- Nudler, O. (1996), "Problemas filosóficos y filosofías del límite", *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia*, Centro de Lógica, Epistemología e Historia da Ciencia, Universidad de Campinas, Serie 3, Vol. 6, no. especial.
- MacIntyre, A. (1977), "Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 60, no.4.
- Vernant, J-P. (1962), *Les Origines de la Pensée Grecque*, Paris, P.U.F.
- Wallace, W.A. (1992), *Galileo's Logic of Discovery and Proof*, Boston, Kluwer.
- Wittgenstein, L. (1958), *Philosophische Untersuchungen-Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1987), *Tractatus Logico-Philosophicus* (trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera), Madrid, Alianza.