

# La metáfora ocular y representativa del pensamiento y la educación

*Eduardo Suárez Silverio*

## RESUMEN

Desde Platón, ha dominado en el pensamiento occidental una metáfora que presenta la razón como poseedora de un 'ojo mental'. De la misma forma en que la vista refleja y reproduce las cosas, el intelecto capta las verdades. Esta metáfora va acompañada de una doctrina objetivista en la que los seres humanos descubrimos, y no construimos, el saber. El problema surge cuando olvidamos que es una metáfora y comenzamos a creer que es una fiel descripción de cómo aprendemos. La metáfora ocular ha reforzado una concepción pasiva del aprendizaje que es responsable por la manera en que se ha diseñado la educación como un proceso de reproducción. ¿Por qué se emplea la visión y no otro sentido? Se arguye que la visión contiene unos elementos que no se encuentran en los otros sentidos. Por último, se examina la posibilidad no representativa de caracterizar el aprendizaje.

**Descriptor:** modelo representativo del conocimiento, ojo mental, aprendizaje como reproducción, Richard Rorty y Hans Jonas

## ABSTRACT

Since Plato a metaphor has dominated western thought. This metaphor depicts reason as possessing a 'mental eye' that apprehends truths in the same way in which our perceptual vision reflects and reproduces things. The visual metaphor is accompanied by an objectivist doctrine in which humans beings grasp knowledge, instead of constructing it. The problem emerges when we forget that it is only a metaphor and begins to believe that it is an accurate description of how we learn. This ocular metaphor has reinforced a passive view of learning which is responsible for the way in which we have designed

education as a process of reproduction. Why was vision, and not some other perceptual sense, employed? It is argued that vision contains some elements which are not found in the other senses. To conclude, the possibility of portraying learning by non representative means is examined.

**Keywords:** representative model of knowledge, 'mental eye', learning as reproduction, Richard Rorty, Hans Jonas

## Introducción

Por siglos hemos estado atados a una metáfora en el mundo occidental que determina la forma como se conceptualizan el pensamiento, el conocimiento y la educación. Éste es el modelo del ojo mental que se remonta a Platón y todavía permanece en nuestro lenguaje cotidiano al reforzar una concepción problemática del aprendizaje. Este modelo va acompañado de una concepción representativa de la mente que, como un espejo, se limita en gran medida a copiar la realidad. Según este paradigma, alcanzamos la verdad y el conocimiento cuando las entidades mentales corresponden fielmente a las cosas.

Como veremos a través de este artículo, es inútil intentar resolver las dificultades internas provocadas por el paradigma ocular mental, pues en realidad no nos enfrentamos a un problema, en el sentido usual en que se pueden resolver mediante una solución, sino a un tipo de acertijo lingüístico que nos cautiva debido a la manera en que nos expresamos. Por ende, la manera inicial de examinar y liberarnos de esta alegoría del ojo mental y de la mente que espeja las cosas es mediante un examen inicial de nuestro discurso. Los problemas de la filosofía a menudo representan acertijos que, a diferencia de los obstáculos que hallamos en las ciencias y en la vida cotidiana, “se resuelven mirando al funcionamiento de nuestro lenguaje... La filosofía es una batalla en contra del embrujamiento de nuestra inteligencia mediante nuestro lenguaje”<sup>1</sup> (Wittgenstein, 1958, p. 47, t.d.a.).

Existen múltiples expresiones que ejemplifican la metáfora ocular del pensamiento y lenguaje. Por ejemplo, decimos que “ya *veo* lo que me dices” en que la palabra *veo* se utiliza como sinónimo de *entiendo* y *comprendo*. De forma parecida, formulamos la pregunta: ¿*Ves* lo que quiero decir? Cuando dudamos si algo ha de ocurrir afirmamos que “estar por *ver*” o “eso habrá que *verlo*”. Si percibimos que una persona está encolerizada, decimos que “*veo* que estás de mal humor”. Por último, al hacer referencia a la perspectiva de una persona sobre un tema, expresamos que “esa es tu manera de *ver* las cosas”. En estas

expresiones se combina el elemento ocular con la dimensión del pensamiento para fortalecer y perpetuar así la metáfora visual y representativa de la mente.

De forma paralela, Gilbert Ryle, en *El concepto de lo mental* (2005), complementó las investigaciones de Wittgenstein sobre nuestra noción de la mente como un lugar o recipiente en donde se guardan las copias de la realidad. Dentro de esta metáfora, el ojo mental accede a sus conceptos e imágenes que se guardan en la mente. Por ejemplo, cuando afirmamos que “tengo en mente hacer lo que me has dicho”, “tengo tantas en mente” y “mi mente está muy confusa” reforzamos esta alegoría del pensamiento como un proceso que ocurre en un lugar que se halla en nuestra cabeza. “Es ‘en la cabeza’ donde repaso los nombres de los reyes de Inglaterra, resuelvo anagramas o compongo coplas. ¿Por qué se considera que ésta es una metáfora apropiada y expresiva? Porque no hay duda que es una metáfora” (Ryle, 2005, p. 50). Los dos componentes principales de esta metáfora del pensamiento son el sentido visual supra empírico y el espejo de la mente que copia las cosas. En este trabajo nos concentraremos primordialmente en el primero de estos dos elementos.

Cuando intentamos hacer sentido de estas expresiones oculares, y de comprender por qué las utilizamos, se hace difícil pues “una *imagen* nos mantiene cautivo, pues yace en nuestro lenguaje y el lenguaje parece repetirnos (la imagen) inexorablemente” (Wittgenstein, 1958, p. 48, t.d.a.). Esto significa que mientras usemos un discurso visual para intentar hacer sentido de esta metáfora ocular del pensamiento, estaremos envueltos en un círculo vicioso. El uso de términos internos a este modelo cognitivo funciona como un gran nexo en el que tejemos inútilmente a través de este enlace con el objetivo de deshacérselo. Por siglos, la epistemología tradicional ha usado términos como “ideas”, “conceptos”, “imágenes”, “representaciones” y “data sensorial”, entre otros, los cuales, a su vez, se desprenden y son internos al paradigma ocular del conocimiento, para tratar de resolver las dificultades innatas a este modelo. Las frases ‘mi visión’, ‘mi perspectiva’, ‘mi enfoque’ y ‘mi punto de vista’, a su vez, están contagiadas con la metáfora ocular del pensamiento.

El proyecto epistemológico moderno, que ha intentado explicar el pensamiento y el conocimiento mediante esta alegoría visual, empleando un léxico que es interno a esta metáfora, está condenado al fracaso pues, al igual que la pregunta ¿Dejaste de golpear a tu esposa?, no se puede contestar con un *sí* y un *no*, si haber ya admitido culpa, pues presupone precisamente lo que se intenta dilucidar. No se puede

hacer sentido de esta metáfora hasta que no se abandone, se renuncie a su léxico interno y se sustituya por un prototipo que no contenga las mismas presunciones. Por consiguiente, el modelo visual del pensamiento y el conocimiento es como un neumático muy maltratado que ya no aguanta más parchos. Por ende, la solución al problema de la epistemología tradicional visual no se logra remendando la colcha, sino abandonándola. Rorty (2001, p. 335) diría que “Debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo”.

En los siguientes dos apartados de este ensayo se narrará los orígenes, el desarrollo y el final trágico de la metáfora ocular. En la posterior sección se comparará esta metáfora con la fotografía para explicar por qué esta alegoría ocular se ha desmoronado con la transición de las cámaras análogas a las digitales. En la sección siguiente se examinarán las razones fisiológicas vinculadas al sentido visual que originaron y mantienen este modelo del pensamiento. Por último, se establecerá el impacto de la crisis de este paradigma para la educación.

## La metáfora ocular

Los orígenes de la metáfora visual de la mente se hallan en los comienzos de la filosofía en la antigua Grecia. Mientras los seres humanos usáramos palabras concretas para referirnos a cosas, por ejemplo, ‘esta mesa’ para señalar la mesa que está en la sala, no iba a surgir el tema de cómo la mente o la razón se relaciona con lo conocido. La mesa en la sala se observa a través de los ojos corporales. El problema de cómo funciona la mente habrá de emerger cuando comenzamos a hablar de realidades universales como *el* rectángulo versus *este* rectángulo y *el* hombre versus *este* hombre. ¿Cómo se relaciona la percepción de cosas individuales con el conocimiento de conceptos universales?

¿Cuáles son las analogías entre saber de montañas y saber de líneas, entre saber de Sócrates y saber del Bien? Cuando esta cuestión recibió respuesta en términos de la distinción entre el ojo del cuerpo y el ojo de la Mente, el  $\eta\phi\mu\varsigma$  —pensamiento, intelecto, perspicacia— fue identificado como aquello que separa a los hombres de las bestias. (Rorty, 2001, p. 44)

En los Diálogos de Platón, especialmente en *La república*, se encuentra la noción del ‘ojo del alma’. Esta metáfora está relacionada con el tema de las esencias. La estrategia inquisitiva de Sócrates se enfocaba en convertir los adjetivos en sustantivos. Por ejemplo, ante

la controversia sobre si determinada acción es *corrupta*, Sócrates insistiría que era necesario comenzar por definir lo que es *la corrupción*. Mientras nos referimos a actos corruptos, los podemos describir operacionalmente a base de conducta. Por ejemplo, decir que “Roberto es corrupto” significa que “él viola las normas establecidas que prescriben cómo se debe usar el dinero y la propiedad pública”. Si sólo usáramos adjetivos para describir estas cualidades que no son observables, no confrontaríamos el problema metafísico. Este emerge cuando se intenta determinar a qué se refiere la corrupción. El término *la corrupción* no es concreto como son *este termo y el lápiz que está sobre la mesa*. La palabra *corrupción* no se reduce a instancias concretas, sino que trasciende a otros contextos. Muchos individuos pueden cometer actos de corrupción en diversas circunstancias. El problema surge cuando lo que constituye un asunto lingüístico de definición, adquiere un carácter ontológico. ¿Qué tipo de realidad es *la corrupción* y cómo se distingue, por ejemplo, de afirmar que Luis obró de manera *corrupta* en esta circunstancia? Obviamente, aunque se puede observar el comportamiento corrupto, no se percibe de la misma manera que tenemos acceso a lo que es la corrupción.

Platón afirma que las personas que funcionan en el plano concreto no tienen acceso a estas realidades universales, como son la justicia, la puertorriqueñidad y la catolicidad, pues son incapaces de aplicar “los ojos del alma a lo que sucede a los ojos del cuerpo” (1941, p. 208). En otras palabras, en vez de emplear el intelecto para acceder directamente a estos conceptos abstractos, se delimitan a ver concretamente a través de la visión corporal. Por ende, ellos pueden percibir que Antonio es puertorriqueño y católico, como adjetivos que describen casos particulares, pero aún no son capaces de trascender a captar la definición universal que nombran estos sustantivos. Utilizando la terminología de Piaget, no han pasado al nivel de operaciones formales, pues funcionan estrictamente en el plano concreto. Según Platón (1941):

cada cual tiene en su alma la facultad de aprender mediante un órgano destinado a este fin: que todo el secreto consiste en llevar este órgano, y con él el alma toda, de la vista de lo que nace a la contemplación de lo que es, hasta que pueda fijar la mirada en lo más luminoso que hay en el ser mismo, según nuestra doctrina, en el bien. (p. 209)

La alegoría de la caverna explica cómo algunas personas desarrollan la facultad para captar con el ojo intelectual las esencias, o defini-

ciones universales, que se mantienen inaccesibles a aquellos que sólo perciben a través del ojo corporal.

Platón habrá de describir el uso de ojo intelectual como el acto de la contemplación. Según esta nueva metáfora, de la misma manera en que uno observa que una persona es bondadosa en una situación específica, se podrá contemplar lo que es la bondad. A través del método de la dialéctica en *La república*, se presupone que aquellos que están cognitivamente capacitados para activar esta visión del alma, aprenderán a funcionar a un nivel abstracto y conocerán estas esencias. En cambio, la mayoría de la población estará delimitada a los sentidos, sobre todo al visual, y, por ende, funcionará en la dimensión de las instancias individuales. Estos individuos, por ejemplo, podrán saber que X y Y son corruptos, pero serán incapaces de definir qué es la corrupción.

En *De Anima (Sobre el alma)*, Aristóteles continúa con la metáfora ocular de la mente, originada por Platón, aunque se establece el énfasis sobre la naturaleza representativa del pensamiento. Aristóteles instituye una distinción entre el alma y la mente. “El alma es la causa o la fuente de todos los seres vivos” (Aristotle, 1941, 415b9, t.d.a.). Esto significa que todos los organismos, animales y plantas, tienen un alma. Cuando el ser muere, se debe a que perece su alma. En cambio, “el caso de la mente es diferente; parece ser una sustancia independiente implantada dentro del alma e incapaz de ser destruida” (Aristotle, 1941, 408b17-18, t.d.a.). Sólo en los seres humanos se halla “la mente la cual es, sin duda, algo más divino e impasible” (Platón, 1941, 408b20, t.d.a.).

Al igual que Platón, Aristóteles concibe la mente como un sentido superior y no corporal. Aristóteles asume un modelo pasivo y representativo de los sentidos que habrá de metaforizar el pensamiento. “Por un *sentido* se significa lo que tiene el poder de recibir sobre sí la forma sensible de las cosas sin la materia” (Aristotle, 1941, 424a17, t.d.a.). Esta distinción entre la materia y la forma en los sentidos se explica con la metáfora del sello sobre la cera: “Esto se debe concebir como ocurriendo de la misma manera en que un pedazo de cera toma la impresión del anillo de impresión sin el hierro o el oro” (Aristotle, 1941, 424a18, t.d.a.). Según esta alegoría, por ejemplo, cuando yo veo un árbol, lo que sucede es que se forma en mi mente (la cera) una copia del árbol (la impresión creada por el sello de hierro u oro).

Según Aristóteles, cuando pensamos lo hacemos a base de estas representaciones que provienen de los sentidos. “Para el alma pensante (la mente), las imágenes sirven como si fuesen los contenidos de la percepción... Por eso es que el alma nunca piensa sin una ima-

gen”<sup>2</sup> (Aristotle, 1941, 431a15-18, t.d.a.). La metáfora ocular se establece cuando Aristóteles afirma que “pensar es como percibir” (1941, 429a12, t.d.a.). Anteriormente se explicó cómo *percibir* se equipara con *ver*, más que con *palpar*, *oler*, *saborear* u *oír*. Por consiguiente, de la misma manera en que la vista percibe y representa el objeto, “la mente debe estar relacionada con lo que se piensa, como los sentidos a lo que es sensible” (Aristotle, 1941, 429a15, t.d.a.).

En *Los analíticos posteriores*, Aristóteles discute el conocimiento científico demostrativo. Éste se logra mediante silogismos en que la conclusión se deriva necesariamente de las premisas. Este sistema de silogismos, encadenados en secuencia con el propósito de llevar a cabo la exposición, tiene que comenzar en premisas que, a su vez, no sean el resultado de la demostración. De esta manera, se evita una regresión infinita. En otras palabras, si toda demostración presupone una sucesión interminable de silogismos, no habría un lugar donde termina el proceso de justificación. Por esta razón, Aristóteles afirma que las premisas primarias, que no tienen la necesidad de ser demostradas, provienen inmediatamente de la percepción. “Por ende, de la percepción sensorial viene lo que se llama memoria, y de memorias repetidas frecuentes de la misma cosa se desarrolla la experiencia” (Aristotle, 1941, 100a5-7, t.d.a.).

Aristóteles describe este proceso, mediante el cual se forja un objeto o imagen mental de numerosas sensaciones al explicar que es “como una derrota aplastante en una batalla provocada por un hombre primero presentando oposición y otro entonces, hasta que la formación original ha sido restaurada. El alma está constituida para ser capaz de este proceso” (Aristotle, 1941, 100a100, t.d.a.). Lamentablemente, Aristóteles no conoció la fotografía moderna pues hubiese podido usar la metáfora de la cámara análoga que proyecta en la pantalla varias secuencias y da la impresión que de una experiencia continua llamada ‘una película’. Pero, contrario al ejemplo de la película, que sugiere una reproducción cuantitativa de imágenes, el proceso perceptual-conceptual no se limita a copiar de instancias individuales, pues conlleva un proceso cualitativo mediante el cual se transforma y depura el concepto universal. Según Aristóteles:

Cuando un número de instancias particulares adoptan una postura, el universal más básico está presente en el alma: porque a través del acto de percepción de los casos particulares, su contenido es universal —es un hombre, por ejemplo, y no el hombre Calias. Un comienzo nuevo se hace de estos universales

rudimentarios y el proceso no termina hasta que el concepto indivisible, el verdadero universal se establece: por ejemplo, tal especie de animal es un paso hacia el género animal, el cual es, mediante el mismo proceso, un paso hacia una siguiente generalización”. (Aristotle, 1941, 100a15-100b5, t.d.a.)

Con el fin de explicar este proceso de formación de universales, supongamos que un niño pequeño sólo ha visto hombres negros. Hasta ese momento, su concepción o imagen de lo que es ser un hombre incorrectamente ha ubicado ‘el ser negro’ como un atributo necesario. Cuando por primera vez aparezca y perciba a un hombre blanco, no estará seguro de cómo clasificarlo. Una vez que lo identifique como un hombre, reclasificará ‘el ser negro’ como un atributo accidental a la especie. Si su versión anterior asumía que ser de baja estatura era esencial, y este hombre es alto, se pasará a reubicar ‘el ser alto’ o ‘el ser bajo’ como cualidades contingentes a los hombres.

La doctrina aristotélica presupone las metáforas visuales y reproductivas de la mente pues, como hemos visto, los conceptos universales, que forman el contenido del pensamiento, se forman y modifican a base de las percepciones. Constantemente nuestras imágenes mentales se ven contrastadas con la información que se deriva a través de los sentidos y esto conduce a una posible acomodación de nuestros conceptos. Vimos que Aristóteles establece que nuestra alma (mente) “está constituida para llevar a cabo este proceso” (Aristotle, 1941, 100a10, t.d.a.).

El modelo ocular representativo del conocimiento habrá de traumatizar a la filosofía desde comienzo de la era moderna hasta tiempos recientes. El racionalismo continental (Descartes, Espinoza y Leibniz) y el empirismo británico (Locke, Berkeley y Hume), al igual que Kant, presuponen la metáfora ocular y la concepción representativa de la mente e intentan resolver un dilema que, en últimas instancias, es irresoluble. Si se presupone la distinción entre el objeto que se observa y la representación que se percibe a través de los sentidos, y que posteriormente pasa a ser el contenido del pensamiento, ¿cómo se puede determinar si nuestra copia mental corresponde a la realidad? ¿Será posible salirnos fuera de este modelo representativo para alcanzar una posición neutral y objetiva que nos permita contrastar la fidelidad entre ambos elementos de la ecuación: el objeto y su copia? ¿Existe en nosotros el Ojo de Dios, un punto de vista trascendental y libre de todo sesgo, mediante el cual se puedan comparar las cosas y nuestros conceptos? El problema es insoluble, pues está fundamentado sobre la errónea suposición que el pensamiento constituye un espejo que

visualiza y duplica la realidad. “Sin la idea de la mente como espejo, no habría abierto paso a la noción del conocimiento como representación exacta” (Rorty, 2001, p. 20).

En el siglo 19, Eugenio María De Hostos habrá —inclusive— de expandir el modelo ocular del conocimiento al incluir la conciencia como un ojo que capta realidades que no son físicas. La razón y la conciencia constituyen capacidades intelectuales y morales en las personas, funcionan como uno ojo supra empírico que capta directamente realidades que no son perceptuales a la visión corporal. Hostos (2000) inclusive se refiere al sentido común como parte de la razón y como la capacidad “de percibir directamente cierto orden de fenómenos que no son perceptibles a los sentidos corporales” (p. 101).

Aunque el término *percibir* no es sinónimo de *ver*, pues existen los otros sentidos, el primero se ha usado primordialmente en referencia a lo visual. Por ejemplo, si una persona afirma que ‘percibí el accidente’, la mayoría de las personas asumirá que se refiere a que vio más que escuché, olí o sentí el accidente. En cambio, sería extraño que alguien afirmara que ‘percibo el agua como fría’, sino que lo normal sería decir que la ‘siente como fría’. De igual manera, no es usual que se exprese que ‘percibo que la comida está salada’, sino que se diría que ‘me sabe salada la comida’. Como veremos más adelante, existe unas razones biológicas que parecen explicar la dominancia de lo visual sobre el resto de los otros sentidos y la razón de porqué lo ocular habrá de ser seleccionado para la metáfora cognitiva.

Hostos mantiene que existen realidades no físicas, por ejemplo, emociones y cualidades morales, que se captan a través de sentidos no corporales. La razón y la conciencia aprehenden directamente estos objetos que no son físicos de la misma manera en que el ojo corporal ve las cosas:

Pues bien: ¿el hombre no conoce, no percibe, no siente otra multitud de acciones producidas por agentes distintos de los agentes materiales, cognoscibles por órganos diferentes de los sentidos sensibles, o sensibilidad distinta de la física, directamente perceptibles por la razón, directamente patentes a la conciencia? Indudablemente que sí. (Hostos, 2000, p. 90)

## Rechazo de la metáfora

Ahora examinaremos brevemente tres críticos que rechazan la metáfora ocular del pensamiento en el siglo veinte. A comienzo de este siglo,

John Dewey ataca este modelo al afirmar que se fundamenta sobre dos falacias de la experiencia. En primer lugar, Dewey afirma que ésta es inherente a los organismos más avanzados. Por consiguiente, no es exclusiva humana y no se puede reducir al conocimiento. De acuerdo con la falacia cognitiva, que se halla en la filosofía desde Platón, “la experiencia se considera primordialmente como un asunto de conocimiento” (Dewey, 1960, p. 23, t.d.a.). Esto implica que los aspectos emotivos, estéticos, prácticos y volitivos de la experiencia son opacados, a la vez que se magnifica la dimensión epistemológica. El origen de esta falacia se origina en la antigua Atenas en donde la filosofía parece obsesionarse con el tema del conocimiento.

En segundo lugar, la falacia contemplativa se comete cuando se asume que el objetivo primordial del pensamiento es reproducir sin alterar la realidad. Ésta es “la falacia de confundir una existencia que antecede al conocer con el objeto que lo termina y le da cumplimiento” (Dewey, 2000b, p. 172). Esto implica que, de la misma manera en que la visión, a primera vista, nos lleva ingenuamente a concluir que sólo copiamos las cosas externas, se presupone que, de forma paralela, el intelecto que conoce descubre y no altera las realidades conocidas. Como se mencionó anteriormente en la sección de Aristóteles, esta concepción metafórica la mente como una cera en que se impregnan nuestras imágenes y conceptos.

Dewey considera erróneo que “el ideal o la meta del conocimiento consiste en repetir o copiar una existencia previa” (Dewey, 2000b, p. 164), sino que el conocimiento implica una transformación de los objetos a base de sus condiciones y consecuencias. El propósito del conocimiento es apoderar al individuo, ofreciéndole control sobre las situaciones anteriores que generan un acontecimiento y sus efectos futuros. Por ejemplo, saber que *el Sida es una enfermedad que se transmite mediante contacto sexual y de sangre* da las herramientas que nos permite conocer cómo una persona ha sido infectada y qué podría ocurrir si tenemos relaciones sexuales o intercambio de sangre con una persona contagiada. Por consiguiente, la falacia contemplativa falla al tomar el mundo externo como un producto acabado y no cambiante, en vez de “algo que hay que modificar, que hay que dominar deliberadamente. Es un material con el que hay que actuar para transformarlo en objetos nuevos que respondan a nuestras necesidades” (Dewey, 1952, pp. 86-87).

La falacia contemplativa y la metáfora ocular son dos lados de una misma moneda, del arte de la aceptación, que se explica a base de

nuestra pasada incapacidad de modificar los sucesos que nos afectan. Dentro de este modelo, la función del ser humano es la adaptación a los eventos sobre los cuales no tiene control. Es natural que mediante lo que Dewey denomina ‘el escape al pensamiento’ (1952), se forjara la metáfora visual como un mecanismo pasivo dirigido a copiar y a resignarse a los acontecimientos externos. De la misma manera que a través del ojo corporal adquirimos imágenes, sobre las cuales adquirimos dominio al ejercitar la imaginación, la mente, ante la incapacidad de afectar los acontecimientos reales de nuestras vidas, se resigna a ejercer control sobre sus pensamientos. Por ende, el ojo mental se convierte en el monarca absoluto del reinado de sus pensamientos. Esto implica que la creación de este mundo visual e imaginativo es un mecanismo de compensación creado ante nuestra deficiencia en vencer los eventos existentes que se imponen sobre nuestras experiencias. Ante nuestra incapacidad de alterar los eventos externos reales que nos afectan, buscamos refugio, consuelo y deleite en el mundo interno de nuestros pensamientos.

Dewey rechaza la doctrina contemplativa de la experiencia como un síntoma del escape al pensamiento, a favor de una doctrina cognitiva que enfatiza el pensamiento reflexivo dirigido al control de los sucesos que lo ocasionaron y habrán de repercutir en el futuro. Según él, la experiencia como conocimiento “es primeramente lo que se experimenta en conexión con las actividades cuya importancia se hallan en sus consecuencias objetivas – su porte sobre las experiencias futuras” (Dewey, 1960, p. 33, t.d.a.). Por ejemplo, saber que *Antonio es honesto* no se refiere simplemente a captar y reproducir su atributo de honestidad, según ha sostenido la doctrina epistemológica clásica, sino a poder predecir que ante situaciones que retan sus principios morales, se puede razonablemente esperar que Antonio habrá de comportarse de manera honesta. Este conocimiento nos permite predecir su conducta y, de esta manera, adquirir control sobre los eventos futuros. La inteligencia reflexiva en el proceso de la experiencia se explica a base “del alcance de la capacidad de un agente para la inferencia, su poder para usar un hecho dado como un signo de algo aún no dado, midiendo la extensión de sus habilidades sistemáticas para aumentar su control sobre el futuro” (Dewey, 1960, p. 33, t.d.a.).

En la introducción se explicó el análisis terapéutico del lenguaje propuesto por Ludwig Wittgenstein a mediados del siglo veinte. Según este autor, la manera en que nos expresamos nos crea una falsa metáfora o modelo que posteriormente nos mantiene atrapado. Mientras

persistamos en hablar empleando estas expresiones alegóricas, y tratemos de crear teorías cognitivas que justifiquen y hagan sentido de este discurso, se reforzará y se expandirá la telaraña de imágenes problemáticas que nos mantiene cautivo. Ya vimos como nuestro discurso cotidiano está lleno de expresiones que apuntan a la mente como una sustancia que contiene un ojo y representa la realidad mediante imágenes. La tarea del filósofo que busca liberarnos de estas alegorías erróneas es “traer el lenguaje para atrás del uso metafísico al cotidiano” (Wittgenstein, 1958, p. 48, t.d.a.). Por ejemplo, ¿qué significa la expresión *veo lo que dices* cuando queremos explicar que entendemos lo que se nos dice? ¿Qué significa *veo* en este contexto no perceptual a diferencia de cuando se afirma que *veo que tienes puesta la camisa amarilla*? ¿Acaso no es este discurso visual lo que nos lleva falsamente a asumir que existe un ojo mental, que accede directamente a las cosas y la representa como imágenes intelectuales, presuponiendo así que el pensamiento es una copia en el mismo sentido en que una cámara tradicional (no digital) produce un negativo sobre un celuloide?

En su obra *Philosophical Investigations*, Wittgenstein explora cómo el lenguaje nos ha aprisionado en la metáfora representativa del pensamiento y del ojo mental. Según este autor “ver cómo...” no es parte de la percepción” (1958, p. 197, t.d.a.). Por ende, existe una distinción entre afirmar que *veo tu camisa amarilla* versus decir que *veré cómo lo hago*. En la primera expresión hacemos referencia al ojo corporal, mientras que en la segunda nos referimos a un proceso de pensamiento en la que parece existir un sentido ocular que accede a determinada información. Cuando por fin decida *cómo lo haré* es como si el ojo mental ha descubierto o atrapado su objetivo. De esta forma, se da la falsa impresión que *haber visto (decidido) cómo lo haré* es un proceso similar a *ver* (en el sentido de *encontrar*) *la llave que buscaba*. Esta confusión entre lo perceptual y lo intelectual se agudiza cuando usamos la memoria y nos acordamos de una situación anterior. Por ejemplo, me puedo recordar de tu camisa amarilla y la puedo describir. El problema es que “ya que es una descripción de una percepción, también se puede llamar una expresión del pensamiento. Si estás mirando el objeto, no tienes que pensar en él, pero si tienes la experiencia visual expresada por la exclamación (¡La camisa amarilla!), también estás *pensando* en lo que ves”<sup>3</sup> (Wittgenstein, 1958, p. 197, t.d.a.). Wittgenstein describe la confusión creada por la ambigüedad de nuestras expresiones lingüísticas al sostener que “el concepto de una representación de lo que se ve, como la de una copia, es muy elástica...” (p. 198, t.d.a.). Al distinguir entre lo que se percibe cor-

poralmente y lo que se recuerda mentalmente, Wittgenstein admite que “los dos están íntimamente conectados. (Pero esto *no* significa que son iguales)” (p. 198, t.d.a.).

Richard Rorty afirma que la metáfora ocular es una reliquia de la noción del Ojo de Dios. Hemos sido cautivados por este alegoría de un ser supremo que observa todo desde una perspectiva neutral y objetiva. Dios es trascendental y, a la vez, inmanente. Por consiguiente, posee una perspectiva que está libre de los sesgos inherentes a las sociedades y a las épocas. Esto crea uno de los dilemas irresolubles de la filosofía moderna: la relación entre la realidad externa y la Mente que capta lo que existe. “La idea de que la verdad, lo mismo que el mundo, está ahí afuera es legado de una época en la cual se veía el mundo como la creación de un ser que tenía su propio lenguaje” (Rorty, 1991, p. 25). Cuando viene la era moderna, con el proceso de secularización, pasamos el ojo divino a nuestras mentes individuales. De aquí nacen los problemas que han plagado la epistemología desde comienzo de la era moderna (específicamente con René Descartes y John Locke), pues la gran controversia será cómo podemos determinar si nuestras representaciones cognitivas corresponden fielmente a la realidad. En otras palabras, ¿cómo puedo establecer si *mi representación de X* constituye una copia fiel de *X*? Después de cuatro siglos por intentar resolver este enigma irresoluble, Rorty concluye con la recomendación que abandonemos la metáfora ocular y reinterpretemos el pensamiento y el lenguaje, no como una relación entre la copia visual, los enunciados, y las cosas, sino como un asunto estrictamente de lenguaje, de relaciones entre enunciados:

Debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo. Para hacerlo hemos de entender el habla no sólo como exteriorización de las representaciones internas, sino como representación en absoluto. Debemos renunciar a la idea de la correspondencia de las oraciones y de pensamientos y ver las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones más que con el mundo. (Rorty, 2001, pp. 335-336)

Por ejemplo, en vez de intentar descifrar si la contracción de los metales cuando se contraen se enfrían es cierto porque corresponde o copia la realidad de los hechos, debemos concentrarnos en determinar si *Los metales cuando se contraen cuando se enfrían* es verdadera en cuanto contradice la aseveración falsa *Los metales se expanden cuando*

*se contraen*. De igual manera, *Caguas es la capital de Puerto Rico* es falso, pues es inconsistente con el enunciado *San Juan es la capital de Puerto Rico* para el cual tenemos sólidas garantías en tomarlo como verdadero.

## La metáfora y la fotografía

La fotografía ha servido como una metáfora que explica y sugiere cómo funciona el pensamiento. A través de la historia de esta técnica se puede ilustrar los límites y problemas inherentes al modelo visual representativo del conocimiento. El origen de la fotografía se remonta a la década del 1830 cuando “los hermanos Niepce en Francia pudieron poner en uso el anterior descubrimiento de Josiah Wedgwood que el nitrato de plata se vuelve negro con la luz del sol” (Barzun, 2000, p. 586, t.d.a.). La aparición de esta nueva técnica causó desesperación en algunos círculos de pintores, entre ellos el pintor francés Paul Delaroche, quien expresó que “Habrá de acabar con la pintura” (Barzun, 2000, p. 587, t.d.a.). Esto no fue del todo el caso, aunque afectó primordialmente los retratos (portraits) y fue el comienzo de que autores como Vincent Van Vogh y Pablo Picasso iniciaran un nuevo tipo de pintura no representativa o abstracta. Al “ver que los pintores y los escultores ya no estaban representando a las personas y a los objetos, pues preferían formas basadas en lo sugestivo, empezaron a hablar de arte moderno” (Barzun, 2000, p. 723, t.d.a.).

Sin duda la fotografía tradicional análoga habrá de presentar un cuadro, que como indica Wittgenstein, habrá de atraparnos más en el modelo ocular representativo de la realidad y el pensamiento. Según esta metáfora del pensamiento, se “imagina la memoria como un almacén en donde yacen imágenes o rastros de sensaciones pasadas que esperan ser recuperadas al ser llamadas adrede o involuntariamente” (Trachtenberg, 2008, p. 114, t.d.a.). La fotografía habrá de reforzar la vieja concepción de la mente como un tipo de sustancia o mecanismo que reproduce la realidad mediante negativos inmateriales y que piensa usando estas imágenes. Por consiguiente, “en la fotografía análoga la memoria toma la forma del negativo, una imagen mantenida en una emulsión en celuloide” (Trachtenberg, 2008, p. 114, t.d.a.).

Por otra parte, el papel que juega la fotografía tradicional como reforzador de la metáfora ocular del pensamiento ha entrado en crisis. La fotografía digital ha sustituido a la análoga, destruyendo así el modelo representativo que asumía que el negativo es literalmente un duplicado o copia del objeto retratado. La tecnología digital no trabaja

a base de imágenes que fielmente se reproducen en el celuloide, sino mediante un complejo proceso de píxeles, o contracción de elementos de retratos. Millones de estos píxeles se constituyen en un cuadrículo y se guardan en una memoria. Cuando se presenta el retrato, estos píxeles se reconfiguran a través de un complejo proceso de construcción que en nada se asemeja a la representación que caracteriza a la cámara tradicional análoga. Por consiguiente, en vez de sugerir la metáfora representativa, en que el ojo (lente) copia las cosas mediante una simple formación de imágenes (negativos), “la fotografía digital refuerza las recientes dudas de la pos Iluminación que la ‘realidad’ es algo que se inventa, una construcción, y no algo seguro que la cámara confirma” (Trachtenberg, 2008, p. 121, t.d.a.). Esto significa la presentación de un nuevo modelo de pensamiento en el que los elementos cognitivos no son meras representaciones de las cosas, sino en el que la mente construye la data percibida para fabricar eso que se llama realidad y conocimientos.

### El sentido visual

¿Tuvo que haber sido la visión el sentido que se empleará como el objeto del pensamiento y el conocimiento? ¿Por qué lo ocular y no el tacto, la audición o el olfato? Las respuestas a estas preguntas nos llevan a examinar si la dominancia de lo visual se debe a accidentes evolutivos en algunas especies que contribuyeron a su desarrollo, y si una vez se contrasta este sentido con los otros, existen algunos factores que explican su superioridad.

La primera parte de esta investigación se concentra en el progreso de la especie humana, y dentro de ella de los *homo sapiens* sobre el resto del reino animal. En otras palabras, ¿pudieron haber evolucionado otros organismos por encima de los seres humanos? Esta pregunta nos lleva a un antiguo dilema que, en mi opinión, es irresoluble. ¿La evolución de la especie humana en seres con lenguaje, pensamiento, valores y conocimiento se debe a algún plan necesario o, por el contrario, se debió a elementos contingentes que, debido a factores accidentales en los sucesos que se dieron en la Tierra, determinaron el progreso del *homo sapiens*?

Esta pregunta constituye uno de los temas centrales a la antropología filosófica que floreció principalmente en Europa durante las primeras décadas del siglo veinte. Una de sus figuras más importantes fue el filósofo Max Scheler en Alemania y, en Argentina, el ingeniero Francisco Romero. Este interés por el tema de la contingencia o la

necesidad de la evolución de la especie humana se debió a la controversia creada por Charles Darwin a finales del siglo diecinueve con su obra *El origen de las especies* (1859) y, posteriormente, *El origen del hombre* (1871). La explicación que ofrece Darwin presupone la aparición de elementos accidentales en la historia terrenal que apuntan a lo que habrá de ser denominado 'la selección natural'. Por ejemplo, en la actualidad se ha popularizado la teoría que afirma que la desaparición de los dinosaurios, aproximadamente hace noventa millones de años, se debió al impacto de un cuerpo extra terrestre. Esta explicación mantiene que el calor inicial, la falta de oxígeno en la atmósfera, las olas inmensas provenientes del mar y el enfriamiento de la atmósfera, causado por todas las partículas que invadieron nuestra atmósfera y opacaron la luz del sol, condujeron al fin de la era de los reptiles y marcaron el inicio de la época de los mamíferos.

Según la teoría de la selección natural, la adaptación a factores accidentales, como fue este gran impacto sobre la superficie de la tierra, es lo que determina qué especies sobreviven y se desarrollan versus cuáles no se adaptan y perecen. Siguiendo con este ejemplo, se especula que los antiguos mamíferos se pudieron aclimatar a este desastre natural y, por consiguiente, continuaron su progreso a la vez que se exterminaban los dinosaurios. Esto nos lleva a lo que, como indiqué anteriormente, constituye un dilema irresoluble: ¿Se deben los sucesos que marcan la evolución de determinadas especies, y la desaparición de otros, a factores contingentes o, por el contrario, como asume la religión, se debe a un plan divino? ¿Está Dios 'jugando las fichas' detrás de estos acontecimientos naturales y aparentemente contingentes? Esta posición ha cobrado fuerza en los últimos años bajo el nombre de 'diseño inteligente'. Si se asume esta posición, la dominancia que en la actualidad tenemos los seres humanos sobre el resto de las otras especies no se debe a factores accidentales sino a un designio necesario. Esta perspectiva sostiene que a dónde hemos llegado actualmente no pudo haber sido de otra manera pues está predeterminado por un libreto divino bajo el cual evoluciona el universo.

Por consiguiente, ¿tuvo necesariamente la especie humana que progresar, hasta llegar al lenguaje, el pensamiento y la auto reflexión o se debió a accidentes que explican su desarrollo por encima de otras especies? Existe en la actualidad una explicación científica de por qué los seres humanos nos separamos de nuestros antepasados y tomamos un rumbo distinto y superior al resto de los primates. Por alguna razón inexplicable, algunos seres de esta especie común optaron por

abandonar los árboles y moverse a las praderas, en donde ser bípedo era ventajoso, para ver las presas o posiblemente enemigos sobre la hierba, y había una fuente de proteína en la caza que contribuyó a la transformación del cerebro, que hizo posible el pensamiento y la auto reflexión. Si partimos de la perspectiva científica y contingente, la contestación a la pregunta anterior es negativa. En cambio, si asumimos el punto de vista absolutista y necesario, la contestación es afirmativa.

Max Scheler, filósofo alemán de comienzos del siglo veinte, al igual que Francisco Romero, quizás el filósofo más importante de Argentina, han sido defensores en la filosofía de la perspectiva que sostiene que había algún elemento ya inherente al ser humano desde sus comienzos, la conciencia o el espíritu, que determina la evolución de esta especie por encima de los otros organismos. Explicando cómo existe un principio intrínseco a lo existente y, sobre todo, a la vida, que nos lleva progresivamente a la autorreflexión y el autodomínio, Romero (1954) afirma que “hay en la realidad pues como una marcha hacia la auto posesión, el ser originario parece reclinarsse sobre sí, ser más dueño de sí poco a poco, hasta poseerse plenamente en el hombre” (p. 17). En cambio, John Dewey, en una posición que es más fiel a Darwin, asume que estos cambios, que permitieron la reflexión y la inteligencia en los seres humanos, se debieron a factores accidentales:

Si todas las adaptaciones orgánicas se deben meramente a la variación constante, y a la eliminación de aquellas variables que resultan perjudiciales para esa lucha por la existencia que acarrea una reproducción excesiva, nada exige una fuerza causal inteligente previa que las planifica y preordene. (Dewey, 2000a, p. 55)

Lo irresoluble de esta controversia nos lleva a abandonarla a favor de la próxima interrogante: Una vez aceptamos la hegemonía de la especie humana, y el hecho que lo ocular es el sentido dominante en nosotros, ¿existen algunas razones que explican la superioridad de lo visual por sobre el resto de los sentidos perceptuales? Esto nos trae a examinar una de las más grandes aportaciones al tema del sentido visual, como eje de la metáfora del pensamiento y el conocimiento, en la obra de Hans Jonas *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1966). La investigación de Jonas apunta a que existen unos elementos inherentes a la visión que explica su superioridad por encima de los otros sentidos. Una vez que se pruebe esto, habremos de

concluir que el uso de lo ocular no fue contingente, sino que se debió a virtudes que son innatas a este sentido.

La visión, “una vez abrimos los ojos, nos muestra una continuidad hacia la distancia indefinida” (Jonas, 1966, p. 136, t.d.a.). Podemos observar las cosas que están cercanas, a mediana distancia, y lejos, todas al mismo tiempo. En cambio, los otros sentidos no son espaciales y se dan en una secuencia lineal del tiempo. En el caso de la audición, cuando escuchamos un ruido, el mismo no se mantiene estático, como sucede cuando vemos algo, sino que se transforma y desvanece. En este sentido, no le podemos dar pausa, como hacemos con nuestro equipo de DVD ante una imagen específica.

Una limitación similar, en términos de tiempo y espacio, se halla en el sentido del tacto. A diferencia de lo visual, que nos abre la posibilidad a un escenario de objetos ubicados en un espacio ilimitado, “la única sensación del tacto se confina al punto del contacto y sin correlación a más otras fuentes de lo que resulta una información escueta” (Jonas, 1966, p. 139, t.d.a.). Por ejemplo, estamos en total oscuridad y sentimos algo. Nos vemos inclinados a buscar alguna fuente de luz que nos permita ver y hacer sentido de lo que hemos palpado. El caso a la inversa no sucede de la misma manera. Cuando abrimos los ojos y vemos algo, no nos sentimos obligados o necesitados a tocarlo para hacer sentido de este objeto. La visión parece tener un grado de independencia, riqueza y satisfacción de información que no logramos adquirir a través de las otras fuentes de percepción.

En cambio, en el caso de la audición no existe contacto directo con las cosas. Se establece una diferencia entre el ruido y el objeto del cual emerge el sonido. Una vez que se analiza la situación nos damos cuenta que, a través de la audición, no tenemos contacto directo con la realidad. “Yo puedo decir que escucho a un perro, pero lo que yo escucho es el ladrido, un sonido que reconozco como el ladrido del perro” (Jonas, 1966, p.137, t.d.a.). Esto se debe a que “el objeto-referencia de los sonidos no se provee a través de éstos, sino que trasciende la ejecución de la mera audición” (Jonas, 1966, p. 137, t.d.a.).

Otro aspecto en que se exhibe la superioridad de la visión sobre los otros sentidos es en el acto de recordar. El sabor, la audición, el olfato y el tacto no se pueden representar, una vez ocurrida la experiencia original, en la forma que es posible con lo ocular. Por ejemplo, no podemos recrear la sensación de un perfume que anteriormente hemos olido. Lo más que podemos hacer es identificarlo una vez pasamos por la experiencia de oler varias fragancias. Lo mismo sucede con

los sabores. No es posible recrear, por ejemplo, el sabor de chocolate ni la sensación de frío. En lo auditivo no se puede recordar un ruido sin que éste vuelva a ocurrir. En cambio, en lo visual se puede literalmente reconfigurar la imagen como representación de lo que hemos visto. Si cerramos los ojos, podemos recordar, mediante un retrato, algunas instancias de lo que se ha observado. Además, sólo en lo visual “la imagen se traspasa a la imaginación, la cual puede actuar sobre ella, en completa desvinculación de la presencia actual del objeto original” (Jonas, 1966, p. 147, t.d.a.). Esto permite establecer la diferencia entre lo que son las cosas (el presente) y lo que pueden ser (el futuro), lo cual es el origen de las funciones cognitivas. Por ejemplo, puedo establecer el contraste mental entre una linterna que actualmente no sirve pues carece de baterías y la misma emitiendo luz una vez que le ponga las nuevas pilas. Este contraste de imágenes o representaciones no es posible en los otros sentidos si no incluimos el aspecto ocular.

Esto explica por qué la pintura tiene un género representativo, en el que el artista copia un paisaje o una persona en el lienzo, y una corriente moderna, abstracta en el que se crea lo que se pinta. La música no comparte esta dicotomía. De la misma manera que el artista puede pintar lo que se observa, el compositor no puede componer fielmente de lo que escucha. Si lo hace, estaría copiando la creación de otro compositor, lo cual constituye plagio. En cambio, el olfato nos permite recrear, aunque no en el mismo grado que se hace en la pintura. Un creador de perfume puede intentar representar la fragancia de las rosas o el jazmín, pero, como vimos anteriormente, no puede mentalmente abstraer el aroma de la flor de la misma forma en que el pintor puede aislar su imagen del objeto copiado. Lo más que puede hacer el perfumista es extraer la esencia de las flores y transferirla al líquido que habrá de convertirse en el bálsamo.

Otra ventaja de lo visual es que nos ofrece un tipo de control que no se halla en los otros sentidos. Ante un ruido, una sensación táctil o un sabor que son desagradables no tenemos el mismo poder para desistir de la experiencia que tenemos con la visión. Ante algo que nos resulta doloroso o repugnante podemos cerrar nuestros párpados y terminar con la experiencia. En el caso de lo auditivo la situación es muy distinta pues “para nuestros oídos no tenemos algo que corresponda a los párpados de los ojos” (Jonas, 1966, p. 139, t.d.a.). Lo más que podemos hacer es poner nuestras manos sobre nuestras orejas para intentar minimizar el ruido. Pero nunca habremos de conseguir algo parecido en eficacia a cuando cerramos nuestros ojos. Al igual que los

sonidos, somos igualmente pasivos en los olores y el tacto. Ante una situación desagradable, sólo podemos usar nuestras manos para tapar estos sentidos o, en el caso de la nariz, dejar de respirar por un tiempo muy limitado. En todos los sentidos, excepto el ocular, la experiencia externa se impone sobre nosotros y tenemos limitadas respuestas para controlar esta imposición.

En lo ocular está implícito la diferencia entre ‘convertirse en’ (becoming) y ser. En cambio, los otros sentidos “operan a base de series de tiempo en la presentación de sus cualidades” (Jonas, 1966, p. 142, t.d.a.). Esto implica que podemos establecer una distinción entre el suceso que vimos ocurrir y la memoria visual de algunas imágenes o instancias de esta experiencia. Por ejemplo, si presenciamos un accidente automovilístico se pueden tomar algunas representaciones de este suceso para convertirlas en un retrato mental. Una imagen específica se puede grabar en nuestro recuerdo independientemente de la secuencia de sucesos. De esta manera, lo que es un proceso dinámico se convierte en una copia estática. Así, ‘becoming’ se convierte en una cosa o ser. Esto no es posible con el tacto, la audición, los olores y el paladar. No es posible congelar aspectos de estas experiencias no visuales en representaciones estáticas. No es accidental que Platón, el creador original de la distinción metafísica entre el mundo del ‘becoming’ y el de las cosas eternas, o Formas, le otorga a la visión el papel privilegiado. La diferencia ontológica entre el mundo de las percepciones y el de las Ideas sólo se podía establecer mediante el sentido ocular.

Por último, el asunto de la distancia funciona sólo a favor de lo visual. “Ciertamente, la visión es el único sentido en que la ventaja no yace sólo en la proximidad sino en la distancia” (Jonas, 1966, p. 149, t.d.a.). Por ejemplo, cuando intentamos tomar una fotografía con un mayor perímetro nos vemos forzados a alejarnos de las cosas. De igual manera, si vemos un cuadro demasiado cerca desvirtuamos la experiencia y nos tenemos que distanciar para ver mejor. Por consiguiente, habrá situaciones en que ganamos al acercarnos a un objeto, pues lo percibimos con más detalles, y otras instancias en que nos alejamos para ver un cuadro más completo de las cosas. Con la distancia nos abstraemos de las experiencias para adquirir una postura más objetiva y neutral. “Por ende, la visión asegura el distanciarnos de la agresividad del mundo, lo cual nos libera para la observación y nos abre un horizonte para la atención selectiva” (Jonas, 1966, p. 149, t.d.a.). En el caso de los olores y los ruidos, mientras más cercano esté el origen de

estas experiencias, más se gana: mejor olemos y escuchamos. En cambio, a medida que nos alejamos se debilitan estas sensaciones.

### Crisis del paradigma

La metáfora ocular de la mente ha impactado directamente el diseño de la enseñanza por siglos. El retrato alegórico que nos ha mantenido cautivo es el del estudiante que refleja y copia los conocimientos que componen el currículo. Se ha asumido, por consiguiente, que el educando posee un ojo mental que capta y reproduce el contenido de la enseñanza. Como vimos en la sección anterior, sólo el sentido visual instituye imágenes que, como duplicados estáticos de lo percibido, se pueden guardar en la memoria. Los otros sentidos carecen de las virtudes gráficas que hallamos en lo ocular. Son dinámicos, están en constante flujo, mientras sólo a través de la mirada se puede calcar un negativo que constituye el contenido del conocimiento. Por ejemplo, saber que los metales se expanden cuando se calientan conlleva una imagen mental compuesta por una pieza que imaginamos que se agranda con el calor. Anteriormente se explicó que la metáfora visual explica por qué Sócrates y Platón transfirieron su atención de los adjetivos (*X es corrupto*) a los sustantivos (*¿Qué es la corrupción?*). Esta metáfora fue causal o, al menos, facilitó esta transición a la referencia de los sustantivos, las cosas, como el elemento primario de la realidad. Conocer las cosas implica copiarlas o representarlas.

Por otra parte, si por alguna razón cualquiera otro de los sentidos hubiese servido como el núcleo de la metáfora del pensamiento, sea lo auditivo, lo táctil o lo olfativo, posiblemente los verbos habrían sido el elemento central de nuestro lenguaje y pensamiento. Anteriormente se explicó cómo estos sentidos se hallan en constante flujo y no permiten la formación de representaciones estáticas. Siguiendo con el ejemplo anterior, en vez de interesarnos por aprehender la esencia del término *corrupción*, posiblemente nos interesa más *el proceso de corromper*. Esto habría implicado una enseñanza más dinámica desde la perspectiva del estudiante. Por consiguiente, de haber surgido un sentido distinto, como eje de la metáfora educativa, no habríamos sido capturados por la figura alegórica de un estudiante que observa, copia y memoriza el contenido del currículo, sino por un educando que procesa y hace.

La dominancia de la metáfora visual del pensamiento en la enseñanza podría también explicar por qué las destrezas se han mantenido opacadas ante la predominancia de los conocimientos. La reproducción visual, la imagen, no parece tener una relación o pertinencia con

las habilidades. Escribir, multiplicar o analizar es inconmensurable con las representaciones estáticas del pensamiento. Esta imposibilidad de explicar las destrezas como procesos podría ser el origen de lo que Gilbert Ryle (2005) ha denominado ‘la falacia intelectualista’. Ésta ocurre cuando se reducen las habilidades al conocimiento. Por ejemplo, en vez de concebir el correr bicicleta como un proceso de hacer, se configura como una serie de información que incluye “Me siento en el sillín y pongo las manos en el manubrio”, “Muevo los pedales hacia el frente a la vez que busco mantener el equilibrio” y “cuando quiero frenar la bicicleta, le doy a los pedales de manera inversa”. Como la metáfora ocular y sus imágenes estáticas son incapaces de figurar los procesos que componen las destrezas, se reformulan éstas como una serie de conocimientos. Esto podría explicar por qué, aunque las experiencias cotidianas de la vida y los sectores laborales indican lo contrario, se ha adjudicado en el ámbito educativo que los conocimientos son más importantes que las destrezas.

Como se explicó en la sección anterior sobre la fotografía, la concepción tradicional representativa del conocimiento, ejemplificada en la cámara análoga, ha servido su tiempo y propósito ante un nuevo paradigma constructivo ilustrado por la cámara digital. John Dewey (1952) ha señalado que el modelo representativo, ocular del pensamiento, lo que él denomina ‘la doctrina del espectador del conocimiento’ es un fósil, una reliquia de una era pasada en que los seres humanos carecíamos de los medios para controlar los sucesos que afectaban nuestras vidas. Ante la realidad de las enfermedades, catástrofes naturales y otras carencias que caracterizaban a los seres humanos, nos vemos obligados a escapar al mundo del pensamiento, a una realidad conceptual en la que tengamos total control de nuestras vidas. Dado la relación intrínseca entre la imaginación y la visión, no fue accidental que la metáfora ocular fuese empleada para explicar cómo accedemos a esta realidad superior supra empírica.

El daño principal que ha provocado la metáfora ocular sobre la educación es concebir esta empresa como un asunto pasivo y de receptividad. Debido al papel primario que juegan las imágenes visuales en recordar, hemos asumido incorrectamente que *aprender* y *memorizar* son sinónimos. El dominio de la alegoría visual del pensamiento nos ha llevado a presuponer ingenuamente que la función del maestro se debe concentrar en lograr que el estudiante reproduzca los contenidos del currículo. Como ha indicado Alan Trachtenberg (2008) con la transición de la cámara análoga a la digital, es hora que abandonemos

un modelo de aprendizaje que se centraliza en copiar y aceptemos un nuevo paradigma educativo que enfatiza el aspecto constructivo en la formulación de conocimientos, destrezas y valores.

## REFERENCIAS

- Aristotle. (1941). *The basic works of Aristotle* (R. McKeon, Ed.). New York: Random House.
- Barzun, J. (2000). *From dawn to decadence: 1500 to the present*. New York: Harper Collins Publishers.
- Dewey, J. (1952). *La busca de la certeza: una relación entre el conocimiento y la acción* (E. Ímaz, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1929).
- Dewey, J. (1960). The need for a recovery of philosophy. En R. J. Bernstein (Ed.), *On experience, nature, and freedom* (pp. 19-69). Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.
- Dewey, J. (2000a). La influencia del darwinismo en la filosofía. En Á. M. Faerna (Ed. y Trad.), *La miseria de la epistemología: Ensayos de pragmatismo* (pp. 49-60). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Dewey, J. (2000b). El carácter práctico de la realidad. En Á. M. Faerna (Ed. y Trad.), *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo* (pp. 157-174). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Hostos, E. M. (2000). *Obras completas (edición crítica): Tratado de moral*. Vol. IX, Tomo I. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Jonas, H. (1966). *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Platón. (1941). *La república o el estado*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- Romero, F. (1954). *Ubicación del hombre*. Buenos Aires: Editorial Columba.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad* (A. E. Sinnot, Trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1989).
- Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (J. Fernández Zulaica, Trad.). Madrid: Ediciones Cátedra. (Trabajo original publicado en 1979).
- Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental* (E. Rabossi, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós Ibérica. (Trabajo original publicado en 1949).
- Trachtenberg, A. (2008). Through a glass, darkly: Photography and cultural memory. *Social Research*, 75(1), 111-132.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trad.). New York: Mac Millan.

## NOTAS

- 1 Se utilizará la frase traducción del autor mediante las siglas t.d.a. para indicar que he traducido la cita al español.
- 2 El paréntesis ha sido añadido por mí.
- 3 El paréntesis ha sido añadido por mí.

Este artículo se recibió en la Redacción de *Pedagogía* en noviembre de 2008 y se aceptó para su publicación en marzo del 2009.