

Revista de Filosofía. Vol. 20, pp. 65 - 93, 1994

Simbolismo y Conocimiento Reflexiones en torno a la teoría simbólica de Dan Sperber

Symbolism and Knowledge.
Reflections on Dan Sperber's Symbolic Theory

Sabine Knabenschuh de Porta
Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades
Escuela de Filosofía
Maracaibo - Venezuela

Resumen

La teoría simbólica de Sperber, centrada en la capacidad humana de adquirir un "saber tácito" -como fundamento de toda variabilidad cultural-, proclama el carácter cognitivo del simbolismo. Siendo éste un planteamiento en principio aceptable, la teoría sperberiana se torna no obstante problemática al establecer al mismo tiempo una separación entre conocimiento y lenguaje.

Una minuciosa revisión de sus tesis evidencia que tal separación es inadmisiblemente. Se muestra que, primero, no hay diferencias esenciales entre la constitución de una gramática y la constitución de un dispositivo simbólico; que, segundo, los dos sistemas expresan un metaconocimiento acerca del saber tanto "enciclopédico" como "semántico"; y que, tercero, hay significación en las constelaciones estructuradas de ambos dispositivos.

Consiguientemente se propone ampliar la concepción sperberiana del simbolismo como "metaenciclopedia", postulando una mutua implicación entre conocimiento y significación, y reafirmando el parentesco entre significatividad y simbolicidad.

Palabras clave: Simbolismo, conocimiento, lenguaje

Abstract

Sperber's symbolic theory, focussed on the human capability of acquiring a "tacit understanding" which he considers to be the foundation of all cultural variability, proclaims the cognitive character of symbolism. Though this is principally an acceptable statement, the sperberian theory becomes nevertheless problematical as it establishes, at the same time, a separation between knowledge and language.

A minute revision of his thesis reveals that such a separation is inadmissible. It is shown that, firstly, there are no essential differences between the constitution of a grammar and the constitution of a symbolic device; that, secondly, the two systems express a meta-knowledge concerning "encyclopedic" as well as "semantic" understanding; and that, thirdly, there is significance in the structured constellations of both devices.

Consequently, the suggestion is made to widen the sperberian conception of symbolism as a "meta-encyclopedia", by postulating a mutual implication between knowledge and significance, and by reaffirming the relationship between significativity and symbolicity.

Key words: symbolism, knowledge, language

I. A modo de introducción: una preocupación epistemológica

No puede sino entusiasmar una presentación del fenómeno simbólico tal como la ofrece Dan Sperber en su libro *El Simbolismo en general*¹. Valiéndose de un brillante y ameno estilo, de una deslumbrante retórica y de un raciocinio cautivante, el autor nos lleva casi hipnotizados por la senda de su teoría, haciéndonos trepar sucesivamente los tres peldaños de sus tesis principales:

- El simbolismo no es un lenguaje.
- Sino: El simbolismo es un sistema cognitivo.
- Específicamente: El saber simbólico es una metaenciclopedia.

Llegados a este punto, pocos lectores dispondrán aún de la suficiente distancia y voluntad intelectual para asumir una posición crítica y analizar la teoría, tan límpidamente presentada, en sus detalles:

1 Cfr. bibliografía. - Dado que la finalidad principal del presente estudio consiste en presentar un análisis de precisamente esta obra, las referencias exactas de las respectivas citas aparecerán, en lo sucesivo, insertas en el texto mismo.

Ahora bien, sin querer restarle mérito a este singular pensador ni importancia a su obra ciertamente original, pretendo sin embargo en el presente estudio reunir todo lo que me quede de voluntad crítica y revisar, una por una, aquellas tres tesis básicas, con respecto a su fundamentación filosófica. Y ello, no debido a un vano espíritu de oposición, sino por creer haber percibido, a pesar del hechizo del texto, un corolario un tanto preocupante: la separación categórica entre lenguaje y conocimiento.

Tal separación, por muy conveniente que le pueda resultar metodológicamente a Sperber en su afán de descubrir y mostrar el carácter cognitivo del simbolismo, no deja de ser, sin embargo, epistemológicamente cuestionable. ¿Realmente soportaría una teoría antropológica, social, psicológica, o de cualquier otra índole humanística, una concepción del conocimiento humano exenta del factor "lenguaje"? ¿No es justamente la potencialidad del lenguaje -y de los lenguajes, verbales o no- dentro del proceso cognitivo, la que convierte éste en un fenómeno extremadamente complejo, polifacético y variable? ¿No implica -o basta presupone- el mero intento del conocer humano inevitablemente una pretensión de emitir juicios, es decir, el funcionamiento de un lenguaje, sea cual sea su naturaleza?

Ciertamente, podríamos tratar de contestar tales interrogantes independientemente de la obra de Sperber y posteriormente aplicar nuestros resultados, a modo de norma o escala de medición, a su teoría. Pero tal procedimiento me parece un tanto simplista y, además, injusto: Habrá que permitirle al autor mismo emitir, a través de su escrito, su opinión al respecto. Sólo un análisis de sus propios fundamentos hará posible una evaluación de la justificabilidad epistemológica de sus principios y de las consecuencias de éstos.

Será, entonces, a través de un examen directo del texto en cuestión, como trataré de aclarar en las siguientes páginas hasta qué punto dicha separación entre conocimiento y lenguaje es epistemológicamente sostenible o no, y en qué grado sólo obedece, en la obra de Sperber, a una -¿aparente?- necesidad metodológica.

II. La teoría sperberiana

Con su teoría del simbolismo, Dan Sperber se inscribe en la relativamente joven tendencia de la "Antropología Cognitiva". Los objetivos de tal tendencia se insertan en la búsqueda de aquella interdisciplinariedad que ha empezado a crear, en áreas cada día más extensas de las ciencias humanas contemporáneas, el sueño de una futura "ciencia unificada del hombre": una ciencia que logre establecer inequívocamente los nexos entre el funcionamiento de la mente humana y la cultura en toda su variedad y complejidad. Dentro de este marco, la Antropología Cognitiva se propone descubrir las múltiples relaciones entre los niveles de lo individual, lo cul-

tural y lo transcultural, tratando de determinar constantes y variables, formas perennes y estructuras y/o contenidos alterables.

Punto de partida y núcleo de semejante indagación son -y aquí se halla lo realmente nuevo de esta escuela- las capacidades humanas de aprendizaje; pues la vida humana es, según las concepciones de la Antropología Cognitiva, esencialmente un complejísimo dispositivo de aprendizaje.² Entendiéndose este dispositivo como sistemático, se supone por ende la existencia de un cierto equipo mental innato que, en sentido funcional (es decir, como instrumento, no como contenido) posibilita el desarrollo de la cultura humana, homogénea y heterogénea a la vez. En este orden de ideas, subraya Sperber:

"Las capacidades humanas de aprendizaje son filogenéticamente determinadas y culturalmente determinantes. Están determinadas del mismo modo para todos los miembros de la especie; no son, pues, determinantes de las variaciones culturales, sino sólo de la variabilidad cultural. La variabilidad cultural es a la vez posibilitada y limitada por las capacidades humanas de aprendizaje. La antropología tiene por objetos esta posibilidad y estos límites." (Sperber, p. 17)

Lo que más le interesa al respecto, son aquellas capacidades de la mente humana que posibilitan la adquisición del "saber tácito" (implícito o inconsciente), es decir, aquel saber que, en oposición al "saber explícito",

"...no podría en ningún caso adquirirse mediante un simple registro; ha de ser reconstruido por cada individuo; atestigua, pues, directamente unas capacidades de aprendizaje específico, una competencia creativa cualitativamente determinada." (Sperber, p. 18)

2. Cabe destacar que M.J. Buxó, quien en su introducción a la obra de Sperber se identifica con la escuela de la Antropología Cognitiva, considera necesario distinguirla de otras tendencias, las que ella llama "Etnociencia" y "Etnosemántica": "...dichas disciplinas..." -dice- "...se limitan al estudio de un saber que consideramos insuficiente porque entienden que el conocimiento sólo existe en la lengua. En este sentido, la Antropología Cognitiva tiene como rasgo fundamental todo el conocimiento y los comportamientos humanos. Por lo mismo, la lengua es un fenómeno más a considerar, no una excepción." (Sperber, p. 8, nota 1) Ahora bien, aquí se habla, no de lenguaje sino de "lengua", es decir, exclusivamente de "lenguaje verbal"; de manera que ni siquiera se plantea la importancia -o no- del lenguaje en general dentro del proceso cognitivo humano. Sin embargo habrá que tener presente el citado comentario en el momento en que se tratará de contestar la pregunta principal del presente trabajo acerca de la justificabilidad de una separación entre lenguaje y conocimiento.

Y este interés no es fortuito. Pues parece que son precisamente las capacidades -universales- del ser humano de adquirir semejante "saber tácito" las que determinan, en última instancia, la ya mencionada "variabilidad cultural". Sperber, al menos, se pronuncia con suma claridad al respecto:

"El saber cultural explícito sólo es interesante porque es el objeto de un subyacente saber tácito, ... La tarea del etnógrafo consiste en explicitar este género de saber tácito. La tarea del antropólogo, en explicar la posibilidad de tal saber, o sea, en describir las condiciones universales de su aprendizaje." (Sperber, p. 18)

Ahora bien, el indicador por excelencia de la presencia de un "saber tácito" es, según nuestro autor, el fenómeno cultural del simbolismo, dado que

"...sus formas explícitas son ininteligibles por sí mismas y su estudio ha presupuesto siempre la existencia de un saber tácito subyacente." (Sperber, p. 18)

Tal es, entonces, el marco conceptual que circunscribe la teoría del simbolismo de Dan Sperber: un marco dentro del cual el fenómeno simbólico aparecerá, en último término, como el principal portador potencial tanto de las universalidades como de las particularidades e individualidades en las culturas humanas.

II.1. Primera Tesis: El simbolismo no es un lenguaje

Con una metodología a primera vista intachable, Sperber prepara la presentación de su propia concepción del simbolismo: Sistemática y gradualmente despeja el camino, edificando una crítica a las principales teorías simbólicas anteriores, las que todas sin excepción portan el sello de una fundamentación semiológica. Semejante crítica parte de un examen de las características diferenciadoras de las distintas teorías y culmina en el cuestionamiento de la pertinencia de la concepción semiológica como tal. Dentro de nuestro contexto, retomaré al respecto solamente aquellos puntos que, por sus respectivas conclusiones, resultan ser los más importantes: las críticas a la hipótesis criptológica, a la concepción freudiana del inconsciente, y a la teoría estructuralista lévi-straussiana.

La orientación criptológica, según la cual la interpretación de los símbolos requiere de un "saber especial" que constituye la única manera de aclarar las "significaciones ocultas" de los mismos, parece -admite Sperber- justificarse a menudo a partir de los trabajos de campo antropológicos. Sin embargo, la primera duda está ya a la vista: Considerándose ese "saber especial" un saber muchas veces difícilmente asequible o incluso "perdido" en épocas pasadas, se deduce que muy frecuentemente

no estará a disposición aquel "comentario exegético" que supuestamente constituiría su interpretación.³ Ciertamente, se podría (como en efecto lo hicieron Turner y otros representantes de la "Antropología Simbólica") tratar de ver en el uso de los símbolos un sustituto del comentario explicativo, pero -como acertadamente subraya Sperber- semejante viraje desde las operaciones mentales hacia la praxis simbólica, desde el conocimiento hacia el propósito, desde lo semántico hacia lo pragmático, implica, por muy aceptable que sea en principio, al mismo tiempo otro viraje:

"Turner aproxima el uso de los símbolos a la exégesis de éstos. Esta aproximación es justa; pero dista de evidenciar que el uso interprete a la manera de la exégesis; sugiere, por el contrario, que la exégesis debe ser interpretada enteramente como el uso." (Sperber, p. 46)

En otras palabras, si el uso puede hacer las veces de la explicación, ésta a su vez debe ser entendida a manera de uso, y así dejaría de ser una interpretación del símbolo para convertirse, ella misma, en algo que a lo sumo suministraría datos adicionales para la interpretación:

"La exégesis no es una interpretación sino un desarrollo del símbolo y debe ella misma ser interpretada." (Sperber, p. 58)

Resulta entonces que la motivación (interpretativa) en el ámbito simbólico, de la cual el comentario explicativo y el uso son sólo casos particulares,

"...no es metasimbólica, sino simbólica..." (Sperber, p. 58),
mientras que en un sistema semiológico

"...la motivación de un empalme (mensaje, interpretación) no es semiótica, sino metasemiótica." (Sperber, p. 49)

No hay, por consiguiente, ninguna simple relación semiológica "significante - significación" en el simbolismo, y la interpretación de los símbolos debe ser distinta a una mera descodificación.

Un tratamiento muy parecido recibe, en la exposición de Sperber, la concepción psicoanalítica del "inconsciente" como mecanismo interpretativo. También aquí hay, supuestamente, "significaciones ocultas", pero en este caso se pretende

3 Con perplejidad habría que aceptar entonces que la antiquísima definición del ser humano como "ser racional" perdería sus cimientos: "Si la concepción criptológica del simbolismo fuese válida habría que admitir que la mayor parte de la humanidad maneja obsesivamente unos instrumentos cuyo uso adecuado desconoce y combina y entrecruza indefinidamente unos mensajes cuyo sentido ignora." (Sperber, p. 46)

que la interpretación de los símbolos dependa, no de un "saber especial" no generalizable, sino de un "saber universal inconsciente". Tal concepción parece ser a primera vista una posible solución para el estancamiento al cual llevaría -según Sperber- la orientación criptológica, pues la asumida universalidad del saber inconsciente permite, por lo menos en principio, una acepción semiológica del simbolismo como código. Pero muy claramente señala Sperber (retomando con ello una de las críticas más frecuentes a las teorías de Freud y sus seguidores) que, aparte de no ser realmente necesarias para la interpretación simbólica, las asociaciones inconscientes propuestas por las teorías psicoanalíticas carecen del alcance pretendido:

"...las asociaciones simbólicas son múltiples; ...pueden ser culturalmente explícitas o implícitas, individualmente conscientes o inconscientes; y caer dentro o fuera del dominio de las interpretaciones previsto por Freud..., sin que estas tres distinciones se imbriquen." (Sperber, p. 70)

Y ésta no es aún la última palabra al respecto, sino que la crítica principal de Sperber apunta -como es de esperar- nuevamente al supuesto carácter semiológico del simbolismo. Su reacción es categórica:

"...estas asociaciones..., ...aun suponiendo que siempre se produzcan y que se produzcan ellas solas..., no constituyen una interpretación de los símbolos. Considerados como interpretaciones, estas asociaciones no son, en efecto, menos misteriosas que el símbolo interpretado. ... Para interpretar un símbolo con una idea asociada no se ha de sustituir el primer término de la asociación por el segundo, sino considerarlos juntos." (Sperber, p. 71)

En consecuencia, tampoco aquí se trata de una interpretación sino de un desarrollo del símbolo, una especie de anexo de datos interpretables; y la conexión "símbolo - representación inconsciente" corre la misma suerte que la conexión "símbolo - exégesis": se le niega el status semiológico por no corresponder a la relación entre significante y significación:

"En los dos casos, y contrariamente a estas concepciones, el segundo término de las binas no sustituye al primero, sino que se le añade." (Sperber, p. 73)

No sorprende, entonces, que Sperber termine poniendo en tela de juicio la misma noción de "símbolo" y que proponga sustituirla, debido a sus implicaciones semiológicas, por el concepto más amplio de "fenómeno simbólico". (Sperber, p. 75) De hecho, ello se sigue coherentemente de su crítica a las teorías criptológica y freudiana:

"...una y otra aceptan, sin crítica previa, el responder a la cuestión: '¿Qué

... significan los símbolos? Y esta cuestión da ya por supuestas dos cosas: que los símbolos están definidos y que significan. Como estos presupuestos son erróneos, la cuestión formulada no admite verdadera respuesta." (Sperber, p.76)

A partir de este punto, queda obvio por qué Sperber se declara partidario del procedimiento estructuralista y por qué su crítica a Lévi-Strauss adquiere un matiz mucho menos categórico que las críticas anteriores: Dado que los estructuralistas, partiendo de Saussure, han desplazado gradualmente la -según Sperber- peligrosa pregunta por la "significación" hacia el terreno más neutral del "funcionamiento",

"...han establecido, sin proponérselo ellos mismos ni darse cuenta, que los 'símbolos' funcionaban sin significar." (Sperber, p. 78)

Sin querer refutar por el momento esta idea de la supuesta ingenuidad de los respectivos representantes de tal escuela (los que, sin lugar a dudas, estaban y están muy conscientes tanto de sus propósitos como de las implicaciones de sus teorías), cabe subrayar que efectivamente el enfoque estructuralista amplía considerablemente el horizonte en la búsqueda de una fundamentación de la interpretación simbólica, al manejar las hoy en día ya clásicas ideas de la "oposición" (como condición previa para toda aplicabilidad de una interpretación) y de la multiplicidad de "dominios" de interpretación. Fácilmente logra Sperber derivar a partir de aquí una caracterización del simbolismo que le será muy útil en la elaboración de su propia teoría:

"...un elemento adquiere su valor simbólico en la medida en que se aparta de una norma, norma que puede ella misma ser simbólica." (Sperber, p. 87)

Y así se explica que

"de hecho, lo arbitrario es uno de los modos de la producción simbólica..." (Sperber, p. 95)

Todo ello es perfectamente abarcable a partir de la supuesta existencia de un sistema universal de producción conceptual que incluye, junto con los criterios positivos de semejanza y continuidad, los criterios negativos de oposición e inversión; y hasta aquí Sperber se muestra efectivamente conforme con la teoría de Lévi-Strauss. La discrepancia surge, nuevamente, con la pregunta acerca de la naturaleza de tal mecanismo organizador:

"...esta organización ¿qué papel tiene y cuál es su naturaleza? ... La respuesta que da Lévi-Strauss, a saber, que ... es un sistema semiológico, un

código, una estructura que articula signos, no me parece satisfactoria." (Sperber, p. 95)

Habiendo seguido sus críticas anteriores, el por qué de este juicio es evidente; sin embargo Sperber lo vuelve a subrayar:

"...la primera cuestión que se plantea es: ¿dónde están los empalmes (mensaje - interpretación o significante - significado)?" (Sperber, p. 96)

Lo curioso es que, en este caso, nuestro autor cree encontrar la fundamentación de su crítica en la misma teoría criticada: El simbolismo -subraya- es un medio de organizar la información, y consecuentemente

"...no se trata de interpretar los fenómenos simbólicos a partir de un contexto, sino, muy al contrario, de interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos." (Sperber, p. 98)

Por ende no hay -dice Sperber- codificación alguna⁴, y cuando Lévi-Strauss habla de "significación" no se refiere sino a la idea de que

"...los elementos simbólicos organizan la representación mental de conjuntos de los que forman parte..." (Sperber, p. 98)

De ahí la paternal conclusión de nuestro autor:

"...cuando se haya desligado la obra de Lévi-Strauss del fardo semiológico con que él se complacía en cargarla, se comprenderá que fue también él el primero que sentó las bases para lograr un análisis del simbolismo desembarazado, por fin, de la absurda idea de que los símbolos significan." (Sperber, p. 112)

Ahora bien, debo constatar que, a grandes rasgos, las críticas presentadas por Sperber me parecen aceptables y justificadas. Sin embargo, creo que habrá que someterlas a ciertos interrogantes los que, tal vez, suavizarían su exclusivismo.

En primer lugar, cabe preguntar qué sucedería si, en los análisis de las teorías criptológica y psicoanalítica, sustituyéramos el término -y con él, el concepto- de "símbolo" por el de "fenómeno simbólico" o "manifestación simbólica". Vimos que

4 Hablando específicamente del mito, Sperber vuelve a subrayar esta misma idea: "El dispositivo que engendraría los mitos depende de un estímulo externo y es afín a los dispositivos cognitivos, mientras que se opone, por el contrario, a los dispositivos semiológicos: es un sistema interpretativo y no generativo. Lévi-Strauss ha mostrado lo contrario de lo que él afirma, y los mitos no constituyen un lenguaje." (Sperber, pp. 110-111)

el mismo Sperber propone tal ampliación del concepto, pero la propone como resultado y no como presupuesto de su crítica. Si, en cambio, partimos del concepto ampliado (tal como lo viene haciendo, desde hace tiempo, la lingüística, sustituyendo la idea estática de "palabra" por la idea funcional de "entidad lingüística"), ¿cabría todavía rechazar el carácter semiológico del simbolismo? En fin de cuentas, ya no serían supuestos "símbolos" (atómicos) los que significarían o no, sino "fenómenos simbólicos" (complejos), y éstos pueden incluir perfectamente factores como la exégesis, la asociación inconsciente, el uso, etc. Sperber habla continuamente de la "interpretación" en el campo simbólico; pues bien, si se trata de interpretar un fenómeno complejo, ¿no equivale ello a la búsqueda de su significación?

En segundo lugar, merece señalar que el análisis que hace Sperber del uso de los fenómenos simbólicos es ciertamente acertado; pero dista de evidenciar -como él pretende- una diferencia esencial entre simbolismo y lenguaje. Pues también el lenguaje puede ser visto desde este ángulo, entendiéndose la producción de significación como resultado de -o también de- los múltiples usos posibles de sus elementos. Habría que cuestionar, entonces, si realmente pertenece a la naturaleza de todo sistema semiológico el que las motivaciones interpretativas sean siempre exteriores al "código".⁵

En tercer lugar, habrá que subrayar que los señalados logros del estructuralismo para una fundamentación de la interpretación simbólica son igualmente logros dentro del campo semiológico: Dado que sus concepciones básicas han librado el lenguaje de la supuesta naturaleza de un código "fijo" y le han atribuido más bien el carácter de un dispositivo estructural cuyas manifestaciones no son sino actualizaciones diversas de potencialidades generales, lo "generativo" de su producción de significación (en lo cual tanto insiste nuestro autor) adquiere inevitablemente un carácter selectivo y, con ello, interpretativo y creativo. ¿Hasta qué punto se puede mantener, entonces, la diferenciación fundamental entre lenguaje y simbolismo? ¿No perdería ésta su razón de ser a partir del momento en que se acepte una diferencia -no esencial sino circunstancial- en cuanto al respectivo nivel de interpretación

5 En el campo de la filosofía del lenguaje, la tradición pragmática ha suscitado respuestas interesantes a tal planteamiento. (Cfr. por ejemplo la idea del "juego lingüístico" en Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*.) En lo que concierne al ámbito antropológico, resulta ser de especial interés, por ejemplo, la siguiente definición de Boon: "Empleo 'símbolo' para designar el signo saussureano - una conexión arbitraria sistemática entre por lo menos dos sistemas de diferencias que, si es similarmente (desde afuera de la lengua) arbitrariamente motivado, es sin embargo intrínsecamente susceptible de motivación." (Boon, *Otras tribus, otros escribas*, p. 177)

o, lo que viene siendo lo mismo, en cuánto a la **complejidad** "vertical" del fenómeno por interpretar?⁶

En cuarto lugar, recordemos que Sperber se aferra a la idea de que los fenómenos simbólicos **organizan** el contexto, una idea que, en sí, me parece completamente fundamentada. Pero, ¿en virtud de qué lo organizan? ¿No será en virtud de, justamente, una significación (o, si se quiere, significatividad)? Además, ¿no se produce más bien una organización mutua, del contexto por el fenómeno simbólico y del fenómeno simbólico por el contexto? Si es así, cabe nuevamente la pregunta de si realmente es sostenible la diferenciación fundamental entre simbolismo y lenguaje.

La distinción categórica entre simbolismo y lenguaje en el texto de Sperber no está, por ende, tan sólidamente anclada como parece a primera vista, y posiblemente ello se deba a una acepción demasiado rígida del concepto de "lenguaje". Esta impresión se ve reforzada si revisamos su presentación (sorprendentemente dogmática) de las siguientes -supuestas- diferencias entre la constitución de una gramática y la constitución de un dispositivo simbólico:

(1) "Los datos lingüísticos observables ... provienen de la percepción auditiva y constituyen en ella una clase de perceptos distintos. Por el contrario, los datos simbólicos no son perceptualmente definidos."

(2) "Los datos lingüísticos ... se definen por su pertenencia a una lengua dada, con exclusión de todas las demás. En cambio, los datos simbólicos

6. A una visión de este tipo llega por ejemplo, desde el campo fenomenológico, Cassirer: "...el poder activo y creador del signo oper[a] lo mismo en el mito que en el lenguaje, en la configuración artística y en la creación de los conceptos teóricos fundamentales del mundo y sus relaciones. ... El mundo mítico no es 'concreto' en la medida en que tenga que ver tan sólo con contenidos senso-objetivos, excluyendo y rechazando todos los factores meramente 'abstractos', todo lo que sea simple significación y signo; lo es porque en él se confunden indiferenciadamente ambos factores, el factor cosa y el factor significado, porque están fundidos, 'concretizados' en una unidad inmediata." (Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, Tomo II, pp. 44-45). - Y desde el mismo estructuralismo plantea, también con respecto al mito, Lévi-Strauss: "...el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje. Esta ... dificultad tampoco es ajena al lingüista: ¿acaso el lenguaje mismo no engloba diferentes niveles?" (Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 189) - Finalmente, podríamos aducir otra opinión parecida, esta vez desde el punto de vista de la historia del arte, expuesta por Todorov en su análisis de un texto de Heinrich Meyer (s. XIX): "En el símbolo el significado se vuelve signifiante; existe una fusión entre los dos aspectos del signo." (Todorov, *Teorías del símbolo*, p. 297)

7. La mutua determinación "signo - contexto" en la producción de las significaciones lingüísticas ha sido ampliamente tratada por la Semiótica greimasiana. (Cfr. por ejemplo Greimas, *Du Sens*, pp. 157-183)

no se definen por su pertenencia a un conjunto excluidor de otros conjuntos."

(3) "Datos lingüísticos procedentes de varias lenguas determinan en el mismo individuo la construcción de varias gramáticas. En cambio, los datos simbólicos ... no determinan nunca más que un único dispositivo simbólico en el mismo individuo."

(4) "Cuando la lengua está aprendida, datos lingüísticos suplementarios interpretados por la gramática no la modifican ya. ... Por el contrario, el dispositivo simbólico no trata nuevos datos sin ser modificado: no es tan sólo el objeto de un aprendizaje, sino que uno de sus objetos es un aprendizaje constante." (Sperber, p. 119)

Sin lugar a dudas, este resumen merece un breve comentario. Primeramente llama la atención que Sperber limita el concepto de "lenguaje" al lenguaje verbal, y más específicamente al lenguaje oral. Sin querer discutir ahora las ventajas o desventajas de tal enfoque (pues con ello nos alejaríamos demasiado de nuestro propósito) es sin embargo preciso señalar que solamente esa restricción salva las cuatro "diferencias" citadas de una refutación rotunda y completa. Aceptando ahora -provisionalmente- la idea de que un sistema es un lenguaje si y sólo si funciona como el lenguaje oral, caben aún las siguientes observaciones:

Ciertamente, los datos simbólicos carecen de una definición perceptual (argumento 1). Pero algo muy parecido puede afirmarse de los datos lingüísticos, si se considera que la palabra hablada suele estar acompañada, por ejemplo, de una expresión gestual; pues también ésta constituye un tipo -aunque secundario- de "dato lingüístico" pertinente para la configuración de una "gramática". Una argumentación semejante podría debilitar también la idea de que los datos lingüísticos formen, en cada lengua, un conjunto excluyente (argumento 2). Y si, por otro lado, realmente aceptáramos la idea del "conjunto excluidor de otros conjuntos" para una lengua (considerando en este caso solamente las palabras y sus relaciones como auténticos "datos lingüísticos"), no nos quedaría otra alternativa sino la de aceptar lo mismo para el simbolismo, al menos si lo enfocamos como totalidad sistemática. Así como se podría hablar de un estado de una lengua para un grupo de individuos determinado en un momento histórico dado, así también podría concebirse una determinación sincrónica de un sistema simbólico; pues en ambos casos el sistema es sólo aparentemente un sistema cerrado, dadas sus relaciones bidireccionales con elementos tanto transculturales como individuales.

En lo que respecta, a su vez, al individuo humano, acepto gustosamente la afirmación de que no puede darse un "polisimbolismo" en una sola persona (argumento 3). Lo que someto a discusión aquí es la suposición de que pueda existir un auténtico "polilingüismo" individual. Ciertamente tengo que admitir que es más fac-

tible aprender otro idioma que "aprender" otro dispositivo simbólico, y que distintos simbolismos adquiridos por una sola persona muestran una mayor tendencia de mezclarse y fundirse que distintos idiomas aprendidos. Sin embargo sostengo que el "polilingüismo" suele ser superficial y aparente, y que, también aquí, hay mezclas y fusiones, sobre todo en el ámbito sintáctico y morfológico.⁸

Por último, concuerdo plenamente con Sperber en que, en la "vida simbólica" del individuo, no se puede distinguir nunca entre una etapa de aprendizaje y una etapa de utilización de lo aprendido (argumento 4). No obstante, vuelvo a discrepar en lo que respecta a la lengua: También los idiomas son sistemas orgánicos que cambian sin cesar, tanto grupal como individualmente; y esos cambios no son en lo absoluto tan "mínimos" como supone Sperber. En todo caso, si queremos insistir en el hecho de que no suelen suceder, orgánicamente, cambios abruptos y "revolucionarios" en el desarrollo de un idioma, habrá que recalcar que lo mismo vale para los sistemas simbólicos.

Ahora bien, llegados a este punto conviene detenemos un momento y contemplar el panorama. Vimos que la primera tesis de Sperber, de que el simbolismo no es un lenguaje, está, aunque bien encaminada, no siempre suficientemente fundamentada. A menudo la diferencia esencial entre simbolismo y lenguaje que el autor pretende señalar no parece tal, y en varias ocasiones sus justificaciones no logran realmente convencer. La defensa de su tesis resulta ser, por ende, algo forzada; y sospecho que el motivo de ello está en que Sperber basa el desarrollo de su teoría simbólica en un presupuesto que yo personalmente considero equivocado o por lo menos innecesario: el que, para demostrar que el simbolismo es un sistema cognitivo, sea preciso mostrar primero que no es un lenguaje...

II.2. Segunda Tesis: El simbolismo es un sistema cognitivo

El mismo presupuesto arriba señalado parece implicar que lenguaje y conocimiento son, para Sperber, dos conjuntos mutuamente excluyentes debido a sus respectivas naturalezas. Hasta se insinúa la idea de que se trate de los dos únicos tipos de sistema que puedan determinar (actualmente) la configuración y (potencialmente) la esencia de la vida humana: Todo lo que es pertinente con respecto al sentido de la

8 Una interesante exposición filosófica de la idea de que una persona, si bien puede hablar varios idiomas, sólo puede "vivir" uno solo, se halla en la filosofía fenomenológico-vivencial de Maurice Merleau-Ponty. (Cfr. por ejemplo Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 49-122)

vida; o es lenguaje o es conocimiento, sin que haya intersecciones. Pero ello, a su vez, está en clara contradicción con las finalidades generales de la Antropología Cognitiva; cuyo lema es la subordinación de la vida humana al factor cognitivo⁹; y recordemos que Sperber pertenece a esta escuela (y hasta suele ser considerado su máximo representante). ¿Cómo debemos entonces interpretar la posición de Sperber al respecto? Podríamos, por supuesto, caer en la tentación de entenderlo -y así "arreglar" la paradoja- en el siguiente sentido: que no distinga entre lenguaje y conocimiento, sino entre "lenguaje / conocimiento" y "sólo conocimiento". Pero seamos sinceros: En su texto no hay indicio de ello.

Creo que aquí hemos tropezado con una ligera falla metodológica. Partiendo de la percepción intuitiva de ciertas diferencias importantes entre el lenguaje oral básico y la expresión simbólica¹⁰, se supuso la existencia de diferencias esenciales entre el lenguaje en general y el simbolismo. Añadiendo a este "resultado" una segunda percepción intuitiva, a saber, de que se hallan elementos cognitivos en el simbolismo, se dedujo que el simbolismo, si es cognitivo, no es lenguaje. La idea de los conjuntos mutuamente excluyentes se impone, entonces (y sólo entonces), como corolario. El error metodológico está, por ende, principalmente en la primera inferencia: No podemos concluir, a partir de las diferencias importantes entre lenguaje oral y simbolismo, una diferenciación esencial entre éste y el lenguaje en general.

Pues bien, como además semejante diferenciación categórica lleva -tal como se ha señalado- a una discrepancia no aceptable entre marco teórico (los lineamientos básicos de la Antropología Cognitiva) y teoría específica (la teoría simbólica), tendremos que abstractar, en lo sucesivo, de ese presupuesto y limitarnos a examinar si las características del simbolismo, consideradas en sí, justifican o no la concepción de que se trate de un sistema cognitivo.

Permítaseme por tanto repetir brevemente las características de los sistemas simbólicos señaladas por Sperber:

(1) "...los datos simbólicos no son perceptualmente definidos."

9 Cfr. Introducción, especialmente nota (2).

10 Téngase en cuenta que también dentro del empleo del lenguaje oral existen transformaciones simbólicas; toda la gama de las figuras retóricas, por ejemplo, da cuenta de ello. Tenemos que diferenciar entonces entre lo que he llamado el lenguaje oral básico y las figuraciones dentro del ámbito de éste (las que, evidentemente, obedecen a los mismos principios de funcionamiento que los fenómenos simbólicos extralingüísticos tales como los ritos, el uso figurativo de objetos o imágenes, etc.). - Merece recordar a este respecto la contribución esclarecedora de la semiótica agustiniana, señalada muy claramente, por ejemplo, por Todorov. (Cfr. Todorov, op. cit., pp. 41-71, especialmente p. 70.)

(2) "...los datos simbólicos no se definen por su pertenencia a un conjunto excluidor de otros conjuntos."

(3) "...los datos simbólicos ... nunca determinan más que un único dispositivo simbólico en el mismo individuo."

(4) "...el dispositivo simbólico no trata nuevos datos sin ser modificado." (Sperber, p. 119)

Conforme a nuestro análisis al respecto en el capítulo anterior, retenemos, además, que: La caracterización [1] es plenamente aceptable para el simbolismo. La caracterización [2] es aceptable en principio, aunque sólo hasta cierto punto; puesto que, enfocando el simbolismo como totalidad sistemática, sí cabe la posibilidad de concebirse determinaciones sincrónicas de un sistema simbólico (en un momento histórico dado y para un grupo de individuos determinado). La caracterización [3], a su vez, es evidentemente acertada. Y, finalmente, la caracterización [4] es generalmente pertinente, con la salvedad de que no suelen darse cambios abruptos y "revolucionarios" en el desarrollo de un dispositivo simbólico.

Si ahora se quiere tratar de establecer, a partir de estos resultados, una comparación con el conocimiento en general, habrá que asentar primero una subdivisión fundamental: Indudablemente, la totalidad de los dispositivos cognitivos se divide en dos grandes clases, a saber, en dispositivos formales y dispositivos empíricos.¹¹ Conforme a ello, y regresando a nuestro texto, encontramos en la exposición de Sperber una diferenciación entre "saber semántico" y "saber enciclopédico", según los siguientes criterios:

"El saber semántico versa sobre las categorías y no sobre el mundo. Puede expresarse en forma de un conjunto de proposiciones analíticas. ... El saber enciclopédico, por el contrario, versa sobre el mundo. Puede expresarse en forma de un conjunto de proposiciones sintéticas. ... El saber semántico sobre cada categoría es finito. ... El saber enciclopédico sobre las categorías es potencialmente infinito." (Sperber, pp. 120-121)

Aceptando por el momento esta caracterización epistemológicamente algo simplificada¹², podemos constatar -recordando las propiedades del simbolismo ya señaladas- lo siguiente:

11 Evidentemente, tal subdivisión corresponde a la diferenciación entre "conocimiento de iure" y "conocimiento de facto" en el ámbito epistemológico, y con ello, en el campo científico, a los dos grandes grupos de ciencias: ciencias formales y ciencias fácticas. (Cfr. al respecto la excelente exposición del particular en Peñalosa, *Estudio acerca del conocimiento*, especialmente pp. 7-63.)

La primera característica de los datos simbólicos consiste —decíamos— en que no son perceptualmente definidos; y esta indeterminación perceptual los conecta claramente con los datos cognitivos en general. Sin embargo, habrá que subrayar que aquí se excluye automáticamente el "saber semántico" (o conocimiento formal), dado que éste se adquiere, no a través de percepciones, sino mediante intenciones.

Con respecto a la segunda característica habíamos afirmado que, en general, los datos simbólicos no suelen formar "conjuntos excluyentes", admitiendo sin embargo una cierta susceptibilidad a una determinación de estados sincrónicos. Pues bien, me parece que lo mismo puede decirse de los datos cognitivos¹², siempre y cuando renunciemos a este respecto a una subclasificación de los dos "saberes" en disciplinas.

La tercera característica consistía en que los datos simbólicos, por muy diversos que sean, siempre tienden a formar, mediante una especie de fusión, un único dispositivo complejo en el individuo. Aquí, la correspondencia con el conocimiento en general es más que obvia: Sería absurdo suponer distintos "dispositivos cognitivos", según la naturaleza de los respectivos datos aprendidos, en una persona individual; pues cada nuevo dato se integrará inevitablemente —en virtud del funcionamiento del entendimiento humano— en el respectivo dispositivo "personal" ya formado.¹³

También en lo que concierne a la cuarta característica —cada dato nuevo implica potencialmente una modificación del dispositivo simbólico—, cabe señalar que ésta es, en principio, una propiedad fácilmente transferible al conocimiento en general. Con una salvedad: La adicionalmente soñada exclusión de los cambios "revolucionarios" para el ámbito simbólico conecta éste sólo con el "saber semántico", pero no con el "saber enciclopédico".¹⁴

12 Merece recordar en este contexto la famosa —y en su tiempo revolucionaria— clasificación de Kant quien, aparte de los "juicios analíticos a priori" y los "juicios sintéticos a posteriori" considera, como una clase especial, los "juicios sintéticos a priori" (a los cuales pertenecen, por ejemplo, los juicios matemáticos). (Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*)

13 Tal vez se pueda dudar de la aplicabilidad, a los datos cognitivos, de la segunda parte de esta caracterización; por ello, quise recordar al respecto que la pertenencia de tales datos (por ejemplo en las ciencias naturales) suele determinarse, no absolutamente, sino en relación al —es decir, a partir del— acervo cultural de una cierta constelación histórica.

14 Téngase en cuenta al respecto que, a nivel individual, la aplicación de metodologías innegablemente distintas a datos de diferente naturaleza no implica la presencia de varios dispositivos cognitivos; más bien se trata de una especie de reglas de organización dentro de un dispositivo único.

15 Sólo hace falta recordar, por ejemplo, los respectivos trasfondos de las llamadas "revoluciones científicas" en las ciencias físicas.

En resumen, podemos afirmar que efectivamente hay una afinidad considerable entre el funcionamiento del simbolismo y los mecanismos cognitivos en general. Pero como, no obstante, los dispositivos simbólicos muestran ciertas particularidades que nos impiden identificarlos plenamente, ni con el "saber semántico" ni con el "saber enciclopédico", podríamos tal vez aventurarnos a ubicarlos, como sistemas cognitivos, entre los dos tipos básicos del conocimiento.

Constatemos entonces que, a diferencia de la primera Tesis de Sperber -la que nos había resultado un tanto discutible-, su segunda Tesis sí parece haberse corroborado: En efecto, se puede aceptar la caracterización del simbolismo como sistema cognitivo.¹⁶ Lo que aún nos falta por analizar es la "clasificación" específica que recibe según nuestro autor el saber simbólico dentro del género cognitivo.

II.3. Tercera Tesis: El saber simbólico es una metaenciclopedia

Mientras que nosotros habíamos concluido provisionalmente que el simbolismo podría considerarse un sistema cognitivo ubicado de cierta manera entre el "saber semántico" y el "saber enciclopédico", la exposición de Sperber desemboca en una determinación ligeramente diferente. De hecho, él no vuelve a analizar aquellas propiedades del simbolismo que anteriormente había señalado a fin de distinguir entre éste y el lenguaje (y con ello, supuestamente, demostrar que se trata de un sistema cognitivo). En vez de examinar la pertinencia de tales propiedades con respecto a los dos tipos del saber humano¹⁷, procede a la inversa: pregunta por la pertinencia

16 Me parece interesante apuntar que, con relación a las demás teorías contemporáneas, esta visión de Sperber resulta ser ciertamente original, pero que en el fondo tal idea estaba ya presente en algunos autores antiguos. Así señala Todorov que las consideraciones de, por ejemplo, Aristóteles y los Estoicos referentes a lo que hoy llamaríamos simbolismo, adquieren a menudo un carácter epistemológico. (Cfr. Todorov, op. cit., pp. 23-29)

17 Ciertamente, Sperber ofrece una breve comparación entre saber simbólico y "saber enciclopédico": "...el saber enciclopédico no está asociado a una clase particular de perceptos; no se organiza en sistemas funcionalmente equivalentes y mutuamente exclusivos, sino que se integra en un solo dispositivo complejo en el mismo individuo; y su adquisición tampoco tiene término." (Sperber, p. 119) Pero no se halla ninguna exposición paralela referente al "saber semántico". Ahora bien, si no queremos sospechar nuevamente de la metodología de nuestro autor, podríamos tal vez suponer que él mismo considere ya descartada una semejanza específica entre saber simbólico y "saber semántico", a partir de una de sus críticas a Lévi-Strauss, presentada en el primer capítulo de su libro. La idea lévi-straussiana de que el simbolismo -específicamente el mitológico- no utiliza las categorías para formular enunciados empíricos (como el lenguaje básico), sino enunciados empíricos para establecer relaciones entre categorías, es rechazada aquí bajo el

de las propiedades de éstos con respecto al saber simbólico. Partiendo de la arriba citada caracterización del "saber semántico" como un saber en principio finito sobre categorías que se expresa en proposiciones analíticas, y del "saber enciclopédico" como saber potencialmente infinito sobre el mundo que se expresa mediante proposiciones sintéticas, llega a la siguiente conclusión:

"...el saber simbólico se parece ... al saber enciclopédico. Tampoco él tiene término. ... Se expresa como él mediante proposiciones sintéticas." (Sperber, pp. 121-122)

Ahora bien, ello es ciertamente aceptable en lo que respecta a la primera característica. Pero el segundo paralelismo señalado por Sperber merece -a mi modo de ver- unas consideraciones adicionales. ¿Realmente podemos afirmar que el saber simbólico se sirve exclusivamente de proposiciones sintéticas? Y si es así, ¿es legítimo, en este contexto, seguir aceptando que toda proposición sintética es empírica, es decir, versa sobre el "mundo"? Tal vez sea éste el momento de introducir la concepción kantiana de la intuición como posible fuente -aparte de la experiencia- de un juicio sintético.¹⁸ O tal vez sería conveniente tener en cuenta que una proposición que expresa un saber simbólico resulta ser, a su vez, una conclusión obtenida a partir de ciertas premisas, y que semejantes premisas son en parte juicios analíticos. Ciertamente, estoy ofreciendo aquí dos vías esencialmente distintas, a saber, una que trata de establecer una conexión inferencial entre proposición analítica y proposición sintética para el caso del simbolismo, y otra que considera la admisión de una fundamentación intuitiva del juicio simbólico. Sin embargo, hay algo común en esas dos propuestas: la suposición de que las raíces de un enunciado con valor simbólico alcancen, no sólo el ámbito del "saber enciclopédico", sino también la esfera del "saber semántico" o formal. No pienso, por el momento, seguir desarrollando esta su-

criterio de la "redundancia interna": "O bien el sistema de categorías analizadas y reanalizadas a lo largo de los mitos es un subsistema de las categorías del lenguaje, y en tal caso no se ve qué es lo que el discurso simbólico añade -con tantos rodeos- a lo que todo hablante sabe ya y puede expresar mucho más sencillamente; o bien las categorías simbólicas constituyen un lenguaje propio y este lenguaje no habla sino de sí mismo." (Sperber, p. 29; cfr. también pp. 136-137)

- 18 Cfr. nota (12). Planteamientos de este tipo se encuentran a menudo en los textos de Cassirer. Así, se pregunta por ejemplo con respecto al mito: "¿Procede el mito en última instancia del juego de la fantasía subjetiva o deriva en todo caso de una "intuición real" en la que se basa? ¿Representa acaso una forma primitiva de conocimiento y es en esa medida esencialmente un producto del intelecto o ... pertenece a la esfera de la afectividad y de la voluntad?" (Cassirer, op. cit., tomo II, p. 39)

gerencia (pues nuestro propósito continúa siendo el análisis del texto sperberiano); sólo quiero retener que, hasta ahora, nuestra ubicación inicial del saber simbólico como forma intermedia entre los dos tipos básicos del conocimiento, aún no ha perdido terreno.

Regresemos, entonces, a nuestro texto. Sperber, como es de esperar, tampoco se contenta con la semejanza hallada entre saber simbólico y "saber enciclopédico", sino que sigue buscando una explicación de las particularidades del simbolismo también frente a este campo del saber. A tal respecto, parte de una observación de suma importancia; de que una simple conjunción de los dominios simbólico y "enciclopédico" bajo los mismos criterios implicaría inevitablemente un problema de consistencia (o, si se quiere, una violación del principio de contradicción):

"Aun cuando las proposiciones simbólicas literales y las proposiciones enciclopédicas parecen tener la misma forma, las primeras no se articulan a las segundas como las segundas entre sí.

Toda proposición sintética implica y contradice a otras. Nuestro conocimiento del mundo se construye articulando proposiciones según estas relaciones ... Las proposiciones simbólicas ... coexisten con proposiciones enciclopédicas que las contradicen..." (Sperber, pp. 122-123)

Semejante posibilidad de coexistencia -deduce acertadamente Sperber- indica que la semejanza entre saber simbólico y "saber enciclopédico" es sólo aparente (o, podríamos tratar de rectificar, parcial), y que el enunciado simbólico obedece a criterios muy particulares de convalidación. En efecto, a pesar del carácter superficialmente empírico de éste,

"...no existe ningún criterio empírico para decidir de [su] verdad... La prueba empírica...es...ficticia...este conocimiento...evade cualquier refutación empírica, mientras que el saber enciclopédico está sometido a ellas." (Sperber, pp. 125/126)

Esta falta de articulación, o relajamiento de la organización del saber, es entonces lo que induce a Sperber a hablar de una "paradoja del simbolismo" (p. 127): Se trata de un sistema cognitivo que sin embargo no se identifica con ninguno de los dos tipos de conocimiento; que muestra ciertos parecidos con el "saber enciclopédico" y no obstante sólo puede coexistir coherentemente con él si se les aplican reglas operacionales distintas. La pregunta resultante casi se sobreentiende: Dadas las observaciones señaladas, no queda sino tratar de

"...decir sobre qué versa este saber, que no es ni semántico, ni enciclopédico." (Sperber, p. 127)

Pues bien, la explicación que ofrece Sperber a este respecto es ciertamente ge-

nial (aunque no exenta de aspectos polémicos), y creo no exagerar si subrayo que es en esta parte de su obra donde se muestra la verdadera originalidad de nuestro autor. He aquí el punto de partida de su argumentación:

"...¿en qué condiciones es lógicamente posible tener por verdadera una proposición sintética sin cotejarla con otras proposiciones sintéticas que sean susceptibles de validarla o de invalidarla? Puesta en estos términos, la paradoja es bastante fácil de resolver. Sea una proposición *p*. Si *p* forma parte de mi saber enciclopédico por el mismo título que las demás proposiciones, se halla necesariamente cotejada con éstas. Pero puede figurar ahí de alguna otra manera, como parte de la proposición ... '*p*' es verdadera'." (Sperber, pp. 127-128)

La martingala consiste entonces en colocar el enunciado simbólico en un nivel superior al enunciado "enciclopédico" común, convertirlo en un metaenunciado que libera, en tal contexto, el juicio empírico contenido en él de la obligación de soportar directamente la prueba de la verificación o refutación empírica. Pues los enunciados básicos del tipo *p* se identifican, según este enfoque, como proposiciones que

"...deben ser diferentemente interpretadas en sus implicaciones..." (Sperber, p. 129),
y que, en último término,
"...son, no proposiciones, sino representaciones conceptuales analizadas tan sólo en parte, de las que no se sabe con toda seguridad si expresan una proposición, ni cuál." (Sperber, p. 129)

Lo que finalmente se integra en el conjunto de las proposiciones "enciclopédicas" no es, por ende, el enunciado empírico *p* sino el metaenunciado simbólico "*p* es verdadera".

Esta solución de Sperber que -repito- no carece de cierto toque de genialidad, tiene sin embargo sus pequeñas fallas lógicas y epistemológicas. En primer lugar, su artificio "*p* es verdadera" no constituye ninguna variación lógica, sino una traslación epistemológica del enunciado básico *p*.¹⁹ De hecho, su particularidad estaría

19 Efectivamente, *p* y "*p* es verdadera" son lógicamente equivalentes (es decir, sus valores de verdad son los mismos), por mucho que, en el segundo caso, *p* sea acompañada por elementos metalingüísticos.

(Dentro de este contexto, cabe señalar otra imprecisión lógica: Sperber habla en ocasiones de "proposiciones válidas" (cfr. por ejemplo pp. 129-130), olvidando que, en la lógica proposicional, la aplicabilidad del criterio de "validez" es estrictamente limitada al razonamiento, siendo el criterio lógico de convalidación para una proposición el de "ver-

mucho mejor señalada si se expresara como "**p** es aceptable como verdadera". En segundo lugar -y ahora dentro del ámbito epistemológico-, el supuesto de que la existencia de enunciados de este tipo dentro de la "enciclopedia" se deba a la falta de certeza en lo que respecta a las correlaciones empíricas de la proposición básica **p**, implica que, en última instancia, habrá que dudar de toda existencia de "auténticas" proposiciones empíricas.²⁰ ¿O acaso podemos asegurar que tengamos certeza absoluta con respecto a la verdad o falsedad de alguna proposición acerca del "mundo"?²¹ Aquí, la teoría de Sperber se acerca -en lo que concierne a sus implicaciones- inesperadamente a una concepción no positivista (como aparentemente pretende) sino fenomenológica de la realidad y del "saber enciclopédico", lo que borraría en último término una buena parte de la tan laboriosamente señalada diferencia entre éste y el saber simbólico.

Ahora bien, si desatendemos por un momento tales "imperfecciones estéticas", podemos ciertamente admitir que, en el fondo, la teoría de Sperber nos ofrece un acceso valiosísimo al fenómeno del simbolismo. Pues no sólo logra ilustrar el carácter "metaenciclopédico" del saber simbólico, sino también establece un marco apropiado para la ubicación, bajo un mismo criterio, de las distintas dimensiones de su manifestación. Sperber señala claramente que su concepción del enunciado simbólico como una metaproposición del tipo "**p**" (comentario acerca de **p**) resuelve en gran parte la polémica alrededor de las distinciones entre, por un lado, simbolismo cultural y simbolismo individual, y por otro, creencia y figuración: En primer lugar, es evidente que tales "comentarios", trátese de una creencia o de una figura,

"...varian según las culturas y los individuos..." (Sperber, p. 133),

con lo cual la diferencia entre simbolismo cultural y simbolismo individual queda relegada, del problemático campo de la libertad sistémica, al ámbito del contenido específico del metaenunciado. En segundo lugar, también la distinción entre la simbolicidad inconsciente de la creencia (**p** se considera aceptable como verdadera) y la simbolicidad explícita o implícita de la figura (**p** se considera aceptable como figurativa) se mantiene en este mismo ámbito:

dad... Lógicamente, "válido" no quiere decir simplemente "aceptable" - lo que, por lo visto, es lo que pretende expresar Sperber en tales oportunidades).

20 El mismo Sperber visualiza una extensión de lo simbólico a las teorías filosóficas, las teorías teológicas y las teorías científicas transmitidas bajo el principio de autoridad (cfr. pp. 130-135); sin embargo, no llega a formular las consecuencias últimas de su hipótesis.

21 Cfr. al respecto Peñalosa, loc. cit.

"...la diferencia entre creencia y figura ... atañe, no a las proposiciones internas de las representaciones conceptuales entrecorilladas, sino al comentario enciclopédico que acompaña a esas representaciones." (Sperber, p. 134)

Es obvio, desde este punto de vista, que creencia y figura no resultan ser sino las dos caras de la misma moneda, hasta tal grado que se puede postular perfectamente una especie de área de transición entre ambas:

"Una creencia puede, en el límite, convertirse en una figura, e inversamente ... Entre creencia y figura concíbese, pues, conforme a la experiencia, toda una serie de estados intermedios o, inclusive, una indeterminación." (Sperber, p. 135)

Y es igualmente obvio que, ubicándose la esencia del simbolismo en el metaenunciado, no hay inconveniente en admitir distintos grados de complejidad para diferentes proposiciones simbólicas: Así como el comentario puede referirse a un enunciado empírico, así también puede apuntar a un enunciado que, a su vez, es ya simbólico; es decir,

"...una representación conceptual simbólica puede ella misma estar encajada en otra representación simbólica." (Sperber, p. 135)

Hasta aquí, entonces, parece confirmarse la tercera tesis de Sperber: Efectivamente, el saber simbólico es un "saber acerca del saber" (p. 138). Pero, ¿por qué sólo una "metaenciclopedia" y no, más general, un "metaconocimiento"? Si recordamos algunas de nuestras conclusiones anteriores, la justificación que aduce Sperber no convence del todo:

"...el valor simbólico de una categoría atañe esencialmente a la entrada enciclopédica..." (Sperber, p. 137).

dado que -según supone nuestro autor- las proposiciones simbólicas (considérense enunciados del lenguaje verbal o, más originariamente, representaciones mentales) son construidas por el sujeto

"...a partir de lo que él oye enunciar, y también a partir de lo que siente, de lo que ve, de lo que toca y de los sonidos que oye y que no son discursos." (Sperber, p. 140)

¿Es sólo la percepción, entonces, la que origina tales proposiciones simbólicas? ¿No influye por nada la aprehensión formal? De hecho, ya hemos señalado que también las relaciones analíticas entre las categorías juegan un papel no despreciable

en la formación del saber simbólico, y en el fondo el mismo Sperber lo admite cuando dice:

"...el saber simbólico ... no versa ni sobre las cosas ni sobre las palabras, sino sobre la memoria de las cosas y de las palabras..." (Sperber, p. 138).

pues la "memoria de las palabras" tendrá que abarcar, aparte de la percepción de palabras pronunciadas, también la intelección de sus relaciones y fundamentos semánticos. No parece, por ende, que sea exclusivamente la "entrada enciclopédica" del saber humano la que suministra el material para la producción simbólica, sino más bien ambas "entradas", tanto la formal como la fáctica.

Ahora, si aceptamos esta conclusión y su discrepancia con respecto a la concepción algo exclusivista de Sperber, tendremos que proponer también -y con ello llegamos al último punto de nuestro análisis- una cierta modificación del modelo de funcionamiento que nuestro autor presenta para el simbolismo: admitiendo siempre que, en sí, este modelo constituye (al igual que su fundamentación) un aporte original y valioso, y que nuestra modificación se refiere tan sólo a un aspecto más bien secundario.

La producción simbólica -nos dice Sperber- se efectúa a partir de una especie de "fracaso" (es decir, una incompatibilidad conceptual) a nivel del "saber enciclopédico" y mediante una subsiguiente desviación de la atención hacia otro ángulo cognitivo, creándose así un ámbito nuevo que permite integrar la información, inicialmente rechazada, coherentemente en la totalidad del saber. De esta manera -dice Sperber-

"tenemos una tríada: puesta entre comillas de una representación conceptual defectuosa -focalización sobre la condición subyacente responsable del defecto inicial- evocación de un campo de la memoria delimitado por la focalización." (Sperber, p. 152)

Esta tríada "puesta entre comillas - focalización - evocación", a su vez, no sólo ilustra la producción simbólica en sí, sino que también aclara la posibilidad de la coexistencia de elementos transculturales, culturales e individuales dentro de este mismo proceso. Pues, mientras que la "focalización" parece ser de carácter universal (es decir, transcultural), el respectivo "campo de evocación" -al que se dirige (debido a ella) la atención- es determinado desde el interior de cada cultura particular; quedando la "evocación" concreta reservada al dominio de lo plenamente individual:

"Las manifestaciones del simbolismo cultural violan sistemáticamente los mismos principios universales del saber enciclopédico ..., esclarecen mediante las mismas paradojas campos de evocación de contornos semejantes."

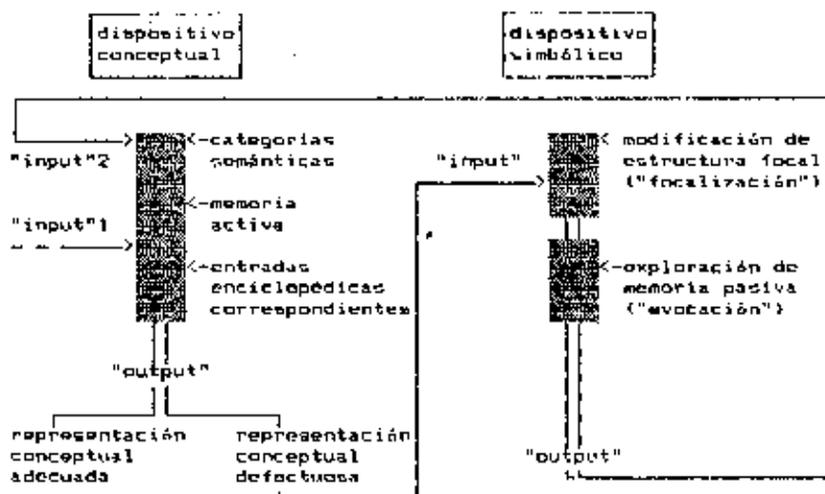
tes, campos en los que cada cultura pone lo que sabe; campos que cada individuo recorre según su temor y su deseo." (Sperber, pp. 170-171)

Y, finalmente, esa misma tríada explica igualmente el fenómeno ya mencionado del simbolismo complejo. Pues, entendido como proceso cognitivo, el sistema simbólico de una cultura tiene un carácter cíclico:

"...el dispositivo simbólico tiene por **input** el **output** defectuoso del dispositivo conceptual. El dispositivo simbólico ... modifica su estructura focal ... [y] ... explora la memoria pasiva en busca de informaciones capaces de restablecer la condición incumplida. Cuando este proceso de evocación concluye, las informaciones así halladas son sometidas al dispositivo conceptual. ... El **output** del dispositivo simbólico sirve, pues, de **input** al dispositivo conceptual." (Sperber, p. 172)

Y -podemos añadir- si ese "output" (simbólico) / "input" (conceptual) resulta ser nuevamente una entrada "defectuosa", se vuelve a iniciar el mismo recorrido.

Gráficamente representado, el mecanismo en su totalidad mostraría, entonces, la siguiente forma sistemática.²²



22 Merece subrayar la importancia de esta atribución -de parte de Sperber- de un carácter sistemático al simbolismo, pues a menudo se ha tratado de describirlo justamente como carente de sistematicidad. El que, sin embargo, la presunta "falta de sistema" podría ser más bien indicio de que se trate de un sistema "diferente", está ya indicado, por ejemplo, en una crítica de Todorov a Lévy-Bruhl. (Todorov, op. cit., p. 338)

Ahora bien, la modificación que -según nuestros resultados anteriores- propongo para este modelo no es -repite- esencial. De hecho, no pretendo modificar el modelo mismo, sino únicamente su ubicación (o, si se quiere, su interpretación). Pues me parece que, así como Sperber lo presenta, fundamenta justamente nuestra sospecha de que el simbolismo, si bien se ubica en un nivel "metacognitivo", no se limita sin embargo a reorganizar el "saber enciclopédico". Más bien, el "reajuste" conceptual se realiza precisamente con referencia a **todo** el "dispositivo conceptual", es decir, se organiza a partir de "categorías semánticas" y "entradas enciclopédicas".

Vemos, entonces, que la tercera tesis de Sperber se encuentra sólo parcialmente comprobada: El saber simbólico se presenta, no sólo como una "metaenciclopedia", sino más ampliamente como un "metaconocimiento". Pero también debemos rectificar nuestra propia opinión: Por lo visto, el saber simbólico no se ubica simplemente entre el saber formal y el saber fáctico, sino de cierta forma encima de ellos; es un "metaconocimiento" alimentado desde los dos y, al mismo tiempo, capaz de influir sobre la reorganización de ambos.

III. Sugerencias finales: sistemas cognitivos y sistemas lingüísticos

En conclusión: Sin lugar a dudas, Sperber logra evidenciar que el simbolismo es un fenómeno **cognitivo**. Igualmente exitosa se muestra su presentación de los sistemas simbólicos como **metasistemas**, como un saber acerca del saber. Lo que resulta ser discutible es la exclusión, en lo que concierne al ámbito de aquel saber al que apunta el conocimiento simbólico, del saber formal (o, como lo llama él, "saber semántico"); pues, según hemos visto, parece más bien el saber en su totalidad (es decir, tanto fáctico como formal) el que se convierte en el objeto cognitivo de los sistemas simbólicos.

A este respecto queda abierto un interrogante ya señalado anteriormente: la pregunta acerca de la posibilidad de un auténtico conocimiento fáctico. Pues por lo visto la última consecuencia de semejante teoría simbólica sería una impresionante y ciertamente inesperada extensión del campo del simbolismo: Habría que colocar al lado del saber que se expresa en mitos, ritos, proverbios, reglas sociales, figuras retóricas e imágenes y objetos utilizados figurativamente, no solamente las teorías teológicas y filosóficas (metafísicas, éticas, etc.), sino también los resultados de todas las ciencias humanas²³ y, finalmente, hasta los conocimientos obtenidos en todas las ciencias naturales. ¿La consecuencia? No quedaría sino un solo ámbito de saber "básico", directo, origina-

23 Consideraciones de este tipo se hallan también en un texto de Boon; así, por ejemplo, subraya que "...las culturas, tal como las abstraen los antropólogos, son formas simbólicas, y lo mismo los enfoques antropológicos." (Boon, op. cit., p. 164)

rio, y precisamente, el ámbito del conocimiento formal. Todo lo demás sería metacocimiento, sería conocimiento simbólico, y las diferencias consistirían únicamente en los distintos grados de complejidad "vertical". Ciertamente, esta conclusión no se encuentra expresada en el texto de Sperber, pero sí se prepara en él. Y me parece ser una idea que merece que sea considerada con seriedad.

Queda por contestar nuestra pregunta inicial: ¿Es justificable la separación entre conocimiento y lenguaje, tal como la presenta Sperber en su obra? Según los resultados de nuestro análisis, la respuesta es "no". Vimos que el mismo autor no logra fundamentar tal separación, y que ni siquiera se trata -como aparentemente él presupone- de una necesidad metodológica. Podemos afirmar que el simbolismo es un fenómeno cognitivo, sin que ello requiera la negación de un carácter lingüístico. Más bien, todo indica que las semejanzas entre simbolismo y lenguaje no son casuales.

Pero, ¿qué es lo que llamamos -o podemos llamar- "lenguaje" (humano)? Ya se señaló que la limitación de este concepto al lenguaje hablado no resulta ser muy conveniente. Es obvio que "lenguaje" (humano) es mucho más. Es -a mi parecer- toda expresión de un contexto vivencial, es decir, toda expresión que surja del encuentro del ser humano -como ser racional- con su horizonte, con su mundo.²⁴ Ciertamente, el lenguaje hablado constituye, a este respecto, un modo de expresión privilegiado; sin embargo, no deja de ser un modo de expresión entre varios.

¿Cuál es, entonces, la finalidad de un lenguaje humano? Significar, sin lugar a dudas. Pero "significar" no equivale necesariamente a un "apuntar inequívoca y puntualmente a algo". "Significar" es más bien -en lo que respecta al ámbito humano- la presentación de un contexto en cuanto potencialidades; es, por ende, la **presentación de formas**.²⁵ Mediante los instrumentos del lenguaje se expresa tal presentación. Y ahora pregunto: Una presentación de formas, ¿no presupone una **captación de formas**? Y, ¿qué es la captación de formas si no **conocer**?

En último término, "significar" implica, entonces, presencia de conocimiento. Pero, ¿podemos atrevernos a convertir la implicación en equivalencia y suponer que "conocer" implique presencia de significación? Sperber lo niega. Lo niega expresamente para el caso del simbolismo, dado que

"no es ... tarea del dispositivo simbólico descubrir la significación de las representaciones simbólicas, sino al contrario, inventarles una pertinencia y hallarles un puesto en la memoria. ... Una representación es simbólica

24 Es evidente que, con ello, me declaro partidaria de la filosofía fenomenológico - existencial. - Cfr. al respecto, por ejemplo, Merleau-Ponty, op. cit.

25 Utilizo aquí el concepto de "forma" en el sentido de la "estructura" tal como la entienden el estructuralismo lingüístico y la antropología estructural.

precisamente en la medida en que no es íntegramente explicitable, es decir, significable." (Sperber, p. 143)

Muy bien, pero aquí caben dos observaciones. Primero: El mismo modelo sperberiano evidencia que el dispositivo simbólico no "inventa" una pertinencia, sino que trata de encontrarla. Segundo: El hecho de que algo no sea "íntegramente explicitable" no implica, de modo alguno, ausencia de significación. Más bien sostengo -¡sin apartarme del sistema propuesto por Sperber!- que el dispositivo simbólico encuentra pertinencias debido a la presencia de significaciones, sean éstas presentaciones de captaciones explícitas, implícitas o incluso inconscientes. Y ello -me parece- puede extrapolarse al conocimiento en general, de manera que cabe afirmar, efectivamente, que "conocer" implica presencia de significación. Sin esta presencia no habría lugar, ni para verdades (formales) ni para "verdades" (empíricas o simbólicas), pues no habría juicios.

Nuestra última pregunta: ¿Qué es aquello que significa? Sperber quiere prescindir del concepto de "símbolo", y estuvimos de acuerdo. La lingüística contemporánea ha ampliado considerablemente la noción de "signo", y también ello es aceptable. Más que de "signos" y de "símbolos", convendría hablar, en efecto, de "fenómenos significativos" y de "fenómenos simbólicos". Fenómenos complejos en ambos casos, es decir, constelaciones estructuradas. Fenómenos que, en último término, incluyen la presencia de la intencionalidad humana, o sea, al ser humano mismo. Sperber subraya:

"La simbolicidad no es ... una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que los describen y los interpretan." (Sperber, p. 141)

No tengo objeción alguna; sólo creo necesario añadir: ¡Lo mismo vale para la significatividad! Y, si damos un paso más, vemos claramente que aquí mismo, en las "representaciones conceptuales", se manifiesta la presencia del ser humano. Somos nosotros, con todo nuestro contexto, los que "significamos" y los que "simbolizamos", pues somos nosotros los que atribuimos, conociendo, significaciones y valores simbólicos.²⁶

26 Muy esclarecedoras suelen resultar al respecto las consideraciones de Cassirer. Así dice, por ejemplo, en una comparación del simbolismo mitológico con el lenguaje verbal: "Las configuraciones mitológicas no se asemejan a un velo multicolor que se tiende cada vez más grueso sobre la representación empírica de las cosas ... Por lo contrario, lo que constituye la fuerza de esas configuraciones es que en ellas se da una modalidad propia y peculiar de la intuición y percepción de la "realidad" ... Lo mismo vale para el

Por fin, ¿es el simbolismo, aparte de ser un sistema metacognitivo, un lenguaje? Pues bien, creo que habría que invertir el orden de los dos términos del interrogante: no preguntar si el simbolismo es un lenguaje complejo, sino preguntar si, tal vez, el lenguaje es un simbolismo simple.²⁷ Pero esto será un tema para otro trabajo.

Bibliografía

- Boon, James A.: *Otras tribus, otros escribas* (Tit. orig.: *Other Tribes, Other Scribes*, 1982; Trad.: Stella Mastrangelo), Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Cassirer, Ernst: *Filosofía de las formas simbólicas* (Tomo I: *El lenguaje*; Tomo II: *El pensamiento mítico*; Tomo III: *Fenomenología del reconocimiento*) (Tit. orig.: *Philosophie der symbolischen Formen - I: Die Sprache; II: Das mythische Denken; III: Phänomenologie der Erkenntnis, 1923-1929*; Trad.: Armando Morones), Fondo de Cultura Económica, México, 1971-1976.
- Greimas, Algirdas Julien: *Du Sens, Du Seuil*, París, 1970.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1787; en: *Kants Werke, Band III - Obras Completas, Tomo III*), Gruyter & Co., Berlín, 1968.
- Lévi-Strauss, Claude: *Antropología estructural* (Tit. orig.: *Anthropologie structurale*, 1958; Trad.: Eliseo Verón), EUDEBA, Buenos Aires, 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Signes*, Gallimard, París, 1960.
- Peñaloza R., Walter: *Estudio acerca del conocimiento*, Lima, 1955.

lenguaje, pues también aquí sería unilateral e insuficiente rastrear los productos del lenguaje en el sentido de la influencia que ejercen sobre el pensamiento, en lugar de tener en cuenta que es igualmente esencial y originaria su influencia sobre la estructura y configuración del mundo de la percepción." (Cassirer, op. cit., tomo III, pp. 27-28) Y, más enérgicamente aun, subraya en otra parte: "Cada auténtica función espiritual fundamental tiene en común con el conocimiento el rasgo común decisivo de serles inherente una fuerza originariamente constitutiva y no meramente reproductiva. Ella no expresa en forma meramente pasiva algo presente, sino que encierra una energía del espíritu que es autónoma y a través de la cual la simple presencia del fenómeno recibe una "significación" determinada, un contenido ideal peculiar. Esto vale para el arte tanto como para el conocimiento; para el mito tanto como para la religión." (Cassirer, op. cit., tomo I, pp. 17-18)

- 27 Nuevamente, es Cassirer el que nos ofrece valiosas reflexiones al respecto. Cito aquí solamente una de ellas: "...cada nueva 'forma simbólica', no sólo el mundo conceptual del conocimiento, sino también el mundo intuitivo del arte, del mito o del lenguaje significan... una revelación que brota del interior al exterior, una 'síntesis de mundo y espíritu' que nos asegura verdaderamente la unidad originaria de ambas." (Cassirer, op. cit., tomo I, p. 57)

- Schaff, Adam: **Lenguaje y conocimiento** (Tit. orig.: *Jezik A Poznanie*, 1964; Trad.: Mircea Bofil), Grijalbo, México, 1967.
- Sperber, Dan: **El simbolismo en general** (Tit. orig.: *Le symbolisme en général*, 1978; Trad.: J.M. García de la Mora), Anthropos, Barcelona, 1988.
- Todorov, Tzvetan: **Teorías del símbolo** (Tit. orig.: *Théories du symbole*, 1977; Trad.: Francisco Rivera), Monte Avila, Caracas, 1991.
- Wittgenstein, Ludwig: **Philosophische Untersuchungen** (1945; en: *Werkausgabe, Band 1 - Obras Completas, Tomo 1-*), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984.