

Revista de Filosofía, N° 74, 2013-2, pp. 43 - 70
ISSN 0798-1171

**De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos.
La cultura y la articulación de lo real
Apuntes para una *etnoepistemología* desde Wittgenstein¹**

From Organic to Symbolic Systems.
Culture and the Connection with Reality
Notes for an Ethnoepistemology Based on Wittgenstein

Rafael Balza García

Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPRGR

Universidad Católica Cecilio Acosta

Círculo Wittgensteineano

San Cristóbal - Maracaibo, Venezuela.

Resumen

Aunque es reiterado el señalamiento en muchas obras filosóficas y antropológicas sobre el carácter constitutivo de la cultura y la percepción, encarar *el mecanismo* que hace esto posible es siempre el gran reto. Todo organismo vivo necesita información del entorno para funcionar; ningún sistema viviente usa sólo sus procesos internos para generar las condiciones que lo desarrolla y le da equilibrio. Ahora bien, como organismos vivos no escapamos a ello, pero como organismos culturales la primera forma que toma el entorno -el mundo y la experiencia- es *una imagen -información real- de las cosas*. En tal sentido, la cultura articula lo real y le impone un sentido desde lo que, en *Sobre la certeza*, Wittgenstein llama *certeza*. Este concepto, que trataremos bajo el nombre de *certeza cultural*, ampliándolo al plano epistemológico y antro-

1 Resultados parciales, correspondientes al marco teórico, del proyecto: “Dinámica Fronteriza y Problemas Socio-políticos en los Grupos Étnicos Venezolanos: Apuntes Socio-antropológicos para el Desarrollo de una Teoría del Conflicto Social”. Proyecto PEI N° 2011001316; financiado por el Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación -Fonacit-Venezuela.

pológico -permitiéndonos consolidar una posible *ethnoepistemología*²-, permite entender el paso de la vida humana desde lo orgánico a lo simbólico, así como el mecanismo que la da posibilidad a lo real. Con todo ello, podríamos decir, por los momentos, que el hombre no es sólo un animal racional o un *homo symbolicus* -recordando a Aristóteles y a Cassirer-, sino un *animal de realidad*.

Palabras clave: *Ethnoepistemología*, experiencia, Wittgenstein, *certeza*, realidad.

Abstract

Although the indication about the constitutive character of culture and perception is reiterated in many philosophical and anthropological works, confronting *the mechanism* that makes this possible is always the big challenge. Every living organism needs information from the environment to operate; no living system uses only its internal processes to generate the conditions that develop it and give it balance. As living organisms, humans cannot avoid this situation. However, as cultural organisms, the first form that the environment (the world and experience) takes is an image of *real information* about things. In this sense, culture connects with reality and imposes a meaning on it based on what Wittgenstein called *certainty* in his book *On Certainty*. This concept, which will be discussed under the name of *cultural certainty*, extending it to the epistemological and anthropological planes, will make it possible to consolidate a potential *ethnoepistemology* and to understand the passage of human life from the organic to the symbolic as well as the mechanism that gives possibility to what is real. It can be said for now that man is not only a rational animal or *symbolic man*, remembering Aristotle and Cassirer, but an *animal of reality*.

Key words: *Ethnoepistemology*, experience, Wittgenstein, certainty, reality.

I

¿Qué nos puede mostrar una visión epistemológica de la cultura que pretenda describir sus mecanismos y dispositivos epistémicos?, ¿qué aspectos sacaría a la luz una descripción de la cultura que tenga como fondo la relación primordial hombre-mundo? Estas preguntas, que trataremos de res-

- 2 Los argumentos que justifican la utilización de este concepto se hilan a lo largo del artículo señalando los aspectos que podrían permitir el desarrollo de un análisis epistemológico de las culturas. Es justificado el uso del concepto cuando se tiene en cuenta que el mismo sólo alude, por los momentos, al estudio de la vida cultural -y étnica- en su forma de constituir y articular la realidad, la experiencia y el conocimiento a través de las *certezas culturales*.

ponder en el presente artículo, tienen como fin encarar la naturaleza -profundamente- epistémica de la cultura; con lo cual se espera ampliar el esquematismo cognitivo y la descripción social -y simbólica- de la cultura en la que enfatizan muchas posiciones antropológicas y filosóficas.

Ahora bien, ciertamente es arriesgado asumir una posición así -epistémico-cultural- sin considerar o tener una perspectiva clara de lo epistemológico -y epistémico-, pues podemos reducirlo -simplemente- a un cognitivismo o a una descripción de un tipo particular de conocimiento (científico, por ejemplo). Una epistemología en relación a lo cultural, por ejemplo, no versaría únicamente sobre los contenidos de nuestro conocimiento y su relación con la realidad, ni sobre la manera en la que hay que justificarlo, sino, además, sobre el mecanismo -cultural- por el que es posible pensar lo real y juzgar el mundo. No debemos olvidar que el fondo que hace posible el mismo hecho de que hablemos de conocimiento o verdad científica es simbólico, ello implica un trasfondo cultural; cosa que no consideró, en parte, la epistemología tradicional³. Más allá de buscar una esencia -absoluta- de lo que ha de ser verdadero, real o exacto, todas las culturas tienen *ya* un funcionamiento epistémico en relación al conocimiento y lo real. De lo que se trata, en último caso, es de describir tal funcionamiento que permite el encuentro hombre-mundo y la emergencia de la cultura. Parafraseando a Wittgenstein, no se trata de llegar a una concepción de algo -ideal o perfecto- (el hombre o el conocimiento, por ejemplo), pues ya hay una concepción que mueve nuestra vida; queda, por el contrario, *describir* cómo es posible tal encuentro y cómo se articula en relación a la cultura. Sobre esto, podemos decir así, que toca a una *etnoepistemología* exponer la relación entre cultura, conocimiento y realidad desde el origen mismo de su posibilidad simbólica, sin reducirla estrictamente a una antropología -científica- o a una epistemología -tradicional-. Con esto se abre, como señala Sabine Knabenschuh, “una vía hacia una *epistemología culturalmente orientada*. Tal vez la única epistemología ‘con futuro’ a partir del siglo XXI”⁴.

3 Especialmente hago alusión a las posiciones clásicas en epistemología: racionalismo, empirismo, idealismo y positivismo. Sobre este aspecto, véase: Knabenschuh de Porta, S. “Epistemología resucitada. Proyecciones a partir de Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*. N° 63, 2009-3. Centro de Estudios Filosóficos - Facultad de Humanidades y Educación, LUZ. Maracaibo, 2009, pp. 89-103.

4 KNABENSCHUH DE PORTA, S. “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”, en: *Revista Lógoi*. N° 18, 2010. Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, 2010, [pp. 19-44], p. 33.

II

No es extraño pensar la vida humana en relación a elementos trascendentes a la conciencia; sean estos elementos naturales o sociales actuamos, vivimos o pensamos en relación a ellos. Desde las acciones culturales más simples hasta las más complejas necesitamos de algo más que sólo redes sinápticas e instintos, necesitamos del *mundo* y la *experiencia*⁵. El gran desarrollo filogenético, ontogenético y encefálico de la especie humana se ha dado y se da gracias a la compensación semántica que el mundo simbólico proporciona al cerebro para comprender -y formar- las cosas. Por lo que, y sin caer por los momentos en discusiones sobre la existencia o no del mundo fuera de la mente humana, sobre quién determina a quién o si el mundo empírico es quien justifica nuestros enunciados declarativos, hay que reconocer que dialogamos con algo más que nuestra propia conciencia -*sui generis*-, subjetividad o mismidad; dialogamos con algo que nos “completa” y nos constituye desde afuera. Sea ya lo dado⁶ o un empirismo mínimo⁷, hay una relación epistémica fundamental para el desarrollo de la vida cultural: *la relación hombre-mundo*. Si bien la vida cultural no se encuentra -o se origina- únicamente en el cerebro, ni tampoco en la naturaleza -pura-, en grado sumo, es el resultado del encuentro -recordando a Kant⁸- entre el gran

- 5 En lo que respecta a este concepto, nuestra posición ante el mismo se asume desde lo que Sabine Knabenschuh señala: “[...] *captación articulable de realidades y posibilidades*. En este orden de ideas, la experiencia va más allá de la percepción (por cuanto abarca, aparte de ésta, una conscientización), pero no comparte el giro subjetivo (la completa “posesión” del objeto dentro de la esfera -puntual o histórica- de lo subjetivo) que caracteriza la vivencia. Es, en pocas palabras, el *trato epistémico con los objetos*.” [Knabenschuh de Porta, S. “En torno a la experiencia. L. Wittgenstein y C.I. Lewis”, en: *Areté Revista de Filosofía*. Vol. XIV, N° 2, 2002, [pp. 211-247], pp. 214-215].
- 6 Sobre este concepto, en tanto epistémicamente relevante para explicar nuestra formación perceptiva y simbólica del mundo, pues según Lewis aduce al hecho incuestionable de la presentación de objetos físicos a nuestra intuición sin requisito de justificación, véase: Lewis Clarence, I. *Mind and the World Order*. Dover Publications. New York, 1956. Mayoral, V. “T. S. Kuhn, C. Irving: Lewis y el Regreso Epistémico: la Vía no Kantiana hacia los Paradigmas”, en: *Ludus Vitalis*. Vol. 15, N° 28, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano de la Secretaría de Educación Pública. México D.F., 2007, pp. 69-96.
- 7 Véase: McDOWELL, J. *Mente y mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1994.
- 8 Recordemos la famosa frase de Kant: “Más si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso originase [o se justificase] todo él en la experiencia.”

mecanismo cognitivo humano (y su desarrollo adaptativo y neuronal) y la realidad empírica -significada-.

Si la cultura es fundamental para el desenvolvimiento de la vida humana, algo hay que considerar en vista de lo anterior: ésta -primeramente- es el resultado de la *articulación epistémica* de la realidad. Aunque el cerebro es el producto de grandes procesos adaptativos y selectivos⁹ por medio de los cuales se crean zonas capaces de desarrollar funciones y niveles complejos de actividad celular, “la materia” que permite crear la representación y el universo del símbolo está dispuesta en la *disponibilidad de la realidad* que trasciende a las mismas funciones orgánicas.

Comenzamos articulando epistémicamente el mundo porque comenzamos conociéndolo (aunque este concepto tenga ciertas especificaciones en la obra de Wittgenstein). La primera forma que éste toma es la forma de la información, el registro -inmediato-, la percepción y el sentido (significado); en otras palabras, la primera forma que toma el mundo -y la experiencia- es una *imagen -información real- de las cosas*. La vida humana es un gran aparato epistémico, y la cultura comienza donde éste comienza a funcionar. Y aunque consideremos, en términos biológicos, como señala Konrad Lorenz, que todo sistema viviente es un sistema para procesar información sobre ciertas propiedades del medio¹⁰, sólo la vida humana puede articularlo, informarlo, registrarlo y percibirlo epistémicamente. Sin embargo, no hay que considerar esa naturaleza epistémica humana como un proceso de reproducción y duplicación de una realidad en la mente humana, sino como un largo proceso por medio del cual hay un agregado de creación y de producción (recordemos el sentido estético en la etimología de la palabra cultura: *creación*). Igualmente, no debemos pensar en la capacidad epistémica humana como un mecanismo biológico, sino como un mecanismo simbólico y cultural.

Para que el mecanismo epistémico emerja como un dispositivo constituyente de realidades, el excedente de información que necesitaría el cerebro para funcionar simbólicamente debe *desbordar su organicidad y la del*

[Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid, 1928, p. 27. El corchete es mío.

9 URSUA, N. *Cerebro y conocimiento. Un enfoque evolucionista*. Editorial del Hombre Anthropos. Barcelona, 1993, p. 23.

10 LORENZ, K. *La otra cara del espejo. Ensayo para una historia del saber humano*. Ediciones Plaza y Janés. Barcelona, 1974.

objeto. Este mecanismo se desprende del hecho de ver compensado el cerebro sus capacidades orgánicas por capacidades culturales. En tanto el *homo sapiens* se ve obligado a crear prótesis simbólicas para sobrevivir, en esa medida necesita *organizar y generar lo real*. Como señala Bartra, el *homo sapiens* para sobrevivir:

Se ve obligado a marcar o señalar los objetos, los espacios, las encrucijadas, y los instrumentos rudimentarios que usa. Estas marcas o señas son voces, colores o figuras, verdaderos suplementos artificiales o prótesis semánticas que le permiten completar las tareas mentales que tanto le dificultan. Así, va creando un sistema simbólico de sustitución de los circuitos cerebrales atrofiados o ausentes, aprovechando las nuevas capacidades adquiridas durante el proceso de encefalización y braquicefalia que los ha separado de su congéneres neandertales. Surge un exocerebro [y unos mecanismos epistémicos] que garantiza una gran capacidad de adaptación. Se podría decir que el exocerebro sustituye el desorden de la confrontación con una diversidad de nichos ecológicos por el orden [epistémico] generado por un nicho simbólico estable.¹¹

Visto así, es casi imposible negar nuestro origen simbólico y nuestra naturaleza epistémica, de modo que, a diferencia de Ursua -y de antropólogos como Dan Sperber-, debemos considerar que todo nuestro proceso epistémico *sí* está articulado necesariamente por el lenguaje y el mundo simbólico, pues sólo en él emerge lo real. Como nuevamente señala Bartra, “la necesidad de dar entrada a información lingüística parece innata, pero el cerebro depende del uso de procesos simbólicos y lógicos que las redes neuronales no pueden procesar sin acudir a mecanismos culturales”¹²; estos mecanismos son dispositivos que procuran ubicarnos en la relación hombre-mundo, *transformando lo orgánico en real*.

Entra en juego un proceso que tiene *su* propio funcionamiento; a diferencia del funcionamiento de un organismo biológico o de cualquier nicho ecológico, el sistema cultural emerge *con* un mecanismo singular. Este mecanismo, considerando la búsqueda de equilibrio y orden, trata de generar

11 BARTRA, R. *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2008, p. 32. Los corchetes son míos.

12 *Ibid.*, p. 57.

límites de operatividad -cognitivo, social, institucional- para el sistema que lo soporta: la cultura. A partir de aquí se busca la exclusión de la anarquía, la ambigüedad o el sinsentido de la realidad y el mundo que no permita la consistencia de todo su sistema social, por ello se busca la seguridad.

La cultura articula epistémicamente el mundo para centrar y ubicar una imagen de él, con esto procura la estabilidad y resguarda sus elementos y acciones (relaciones sociales, instituciones, creencias o comportamientos) de la anarquía. Si hemos de crear espacios simbólicos de re-configuración de la vida orgánica, éstos deben operar controlando y reprimiendo la realidad a través de la relación hombre-mundo. Ni la sola existencia de objetos o sujetos -independientes-, ni los meros procesos cognitivos pueden poner en funcionamiento el *resguardo de lo real*. Con este resguardo, como señala Mena, “el organismo empieza a desdoblarse en una alteridad que lo amplía y enriquece, pero que también lo envuelve y lo condiciona”¹³.

De este modo, la cultura sería el ámbito donde nuestras capacidades *cognitivas* (filogenéticamente adquiridas y epistémicamente controladas) en relación al mundo, filtran y ordenan los datos sensoriales hacia *contextos perceptivos*; indispensable para que el *contexto* mismo se realice, demarque nuestra vida simbólica y dé posibilidad y sentido a nuestras determinadas manifestaciones (culturales). Por lo que, más allá de considerar a la cultura “ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por un hombre como miembro de la sociedad”¹⁴, los contextos culturales representarían, esencialmente, espacios *constitutivos* y *coercitivos* que dan posibilidad a lo real.

La cultura no es sólo una suma de partes ni un todo complejo que engloba cualquier acción, objeto o pensamiento humano, define además *epistémicamente* todo curso de acción posible; no porque la acción, los pensamientos o los hábitos sean parte o elementos de algo llamado cultura, como algo que existe afuera y concuerda o no con el sistema cultural, sino la cultura como constituyente epistémico de la acción y los pensamientos mismos. Así,

13 MENA, J. “Estructura y mecanismos de la cultura”, en: *Filosofía de la cultura*. Editorial Trotta. Madrid, 1998, p. 60.

14 TYLOR, E. “La ciencia de la cultura”, en: Kahn, J.S. (Comp.). *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Ediciones Anagrama. Barcelona, 1975, p. 29.

podríamos decir que no existen objetos, hábitos o pensamientos fuera de su orden reglamentario y del uso dentro de un contexto simbólico, pues la misma acción y pensamiento ya concuerda con dicho contexto. Por ello no hay una experiencia (absoluta) ni esquemas mentales que las validen o las “falseen”, pues hasta la misma experiencia es constituida por la cultura.

En su carácter de fundamento, los contextos culturales son constitutivos del propio estado de las cosas, no sólo dándole un tipo de uso, función social o una manera de conocerlas, sino creando un orden de posibilidades *reales*. Cualquier objeto cultural o relación social queda delimitado y agotado por las reglas epistémicas del juego; y no porque estas últimas sean algo que se le aplique por una relación medio-fin, sino porque las reglas mismas los constituyen. Parafraseando a Wittgenstein, no hay algo más fuera de los contextos en el sentido de que, si lo hubiera, no desempeñaría ningún papel. Si asumimos un mundo más allá de lo que los contextos son, estaríamos apelando a una naturaleza que contraviene todo contexto, pues le adjudicaríamos una realidad sin pertinencia -lógica- que no tiene nada que ver con lo que éstos han dado por llamar mundo.

¿Cómo podemos hablar o suponer un mundo sin los contextos mismos?, ¿cómo “medir” algo como un suceso, un hecho, un objeto o un pensamiento si no está en el mismo orden epistémico en el que se espera esté tanto lo que se pretende medir como lo que mide? Si quisiéramos acercarnos a un mundo externo para probar o explicar la realidad cultural éste no puede ser más sino lo que la cultura le señale, y en ese sentido deja de ser una prueba externa para convertirse en expresión -interna- de la cultura. He ahí el punto, que ya muchos autores han señalado pero que pocos abordan su funcionamiento: la cultura no puede ser sólo el resultado de unos elementos externos al sujeto, pues hasta los mismos elementos son configurados por ésta; de modo que no es sólo un espacio social para interactuar, un conjunto de creencias o hábitos, *es el orden real de posibilidad mismo*. Y es precisamente esto último lo que garantiza que la vida social y las mismas instituciones funcionen, *pues allí donde hay un modo de vida social, subyace un mecanismo epistémico regulador de la cultura*.

III

Como señala muy bien Roy Rappaport, la adaptación “designa los procesos mediante los cuales los sistemas vivos de todo tipo -organismos, poblaciones, sociedades, posiblemente los ecosistemas o incluso la biosfera

en su conjunto- se mantienen frente a las perturbaciones que amenazan continuamente con su desorganización, muerte o extinción”¹⁵. Esta estabilidad frente al entorno se consigue creando ciertas unidades mínimas de consistencia interna para que el organismo continúe en el tiempo; en el caso humano, como nos refiere Rappaport, esas unidades mínimas se objetivan en forma de *proposiciones fundamentales*:

Los sistemas de adaptación se organizan de modo que tienden a conservar el valor de verdad de ciertas proposiciones sobre sí mismas frente a las perturbaciones que continuamente amenazan con falsificarlas. La conservación de <la verdad> de estas proposiciones se asocia con la persistencia o la perturbación de los sistemas de los que son elementos, o incluso es definitiva para dicha persistencia. En los organismos, estas <proposiciones> son, por así decirlo, descripciones genética y fisiológicamente codificadas de su estructura y de su buen funcionamiento. En los sistemas sociales humanos, sin embargo, las <proposiciones> predominantes pueden ser proposiciones propiamente dichas: <El Señor, Dios nuestro señor, es uno>, cuya invalidación significaría la desaparición del judaísmo.¹⁶

La conformación -simbólica- de dichas consistencias y proposiciones fundamentales son un modo de hacer frente a la anarquía y a la perturbación del entorno, generando la subsistencia de patrones en la vida humana; con lo cual el sistema cultural, en algún sentido, pasa a “apoderarse” de quienes lo han concebido; como un sistema exosomático -y exocerebral- que aumenta la capacidad de reproducción y supervivencia de los individuos configurados por éste a partir de realidades y experiencias mínimas¹⁷ -y básicas- con poder. Dichas condiciones básicas -o mínimas-, como señala nue-

15 RAPPAPORT, R. *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad*. Cambridge University Press. Madrid, 2001, p. 28.

16 *Ibidem*. Este señalamiento parte de la concepción “informática” que tiene Gregory Bateson de los procesos adaptativos y del funcionamiento de los sistemas orgánicos, sociales y los ecosistemas. Véase: Bateson, G. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Ediciones Lohlé-Lumen. Buenos Aires, 1998.

17 No nos parece por esta razón excesivo suponer que los mecanismos epistémicos emergen desde procesos evolutivos para delinear y animar el mundo de un modo en el que ningún otro organismo lo ha logrado. Estos mecanismos serían así la resultante y progresiva forma de adaptación que ha creado la especie humana para subsistir y controlar el medio a través de la emergencia de los contextos simbólicos.

vamente Rappaport, deben ser de igual modo comunicables para que exista cierto grado de confiabilidad por parte de los individuos que la reciben y que forman parte de un contexto cultural (en otro caso dirá Wittgenstein, deben ser -primeramente- enseñables).

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior, hemos de entender entonces que todo principio cultural siendo inicialmente epistémico, debe darnos, enseñarnos y comunicarnos -primeramente- *un sentido* de lo real, la experiencia y el mundo, que pueda considerarse condición básica fiable. Si no se constituye dicho proceso las mismas instituciones y las prácticas sociales adolecerían de un orden, es más, ellas mismas ni siquiera existirían; detrás -o delante- de todo desarrollo social existe el *anclaje* de lo real y la creación de unidades de confiabilidad.

Si un organismo mantiene un grado mínimo de energía para subsistir, y un cierto funcionamiento básico, la cultura *ubica* primeramente el mundo y la experiencia dentro de un modo particular de percibirlo. En ese sentido, como indica Jérôme Dokic, la “percepción genera representaciones situadas de objetos en el sentido de que *explota, sin representarla*, la relación de proximidad que dichos objetos tienen de hecho con el sujeto”¹⁸. Anclamos un sentido de lo real y el mundo para constituir a partir de allí toda posible acción; en eso consiste precisamente -lo ya reiterado en muchas obras antropológicas y filosóficas- el hecho de que las culturas nos den una imagen del mundo.

No podemos sacar lo real -o el objeto- desde el propio fundamento que lo constituye¹⁹; realizar eso es perder todo horizonte de posibilidades y de funcionamiento de la cultura. Con ello podemos decir que el *fundamento* nos ubica constriñendo y contextualizando nuestras posibilidades. La vida cultural y la articulación del mundo y la experiencia nos abren a un sistema nuevo en los procesos adaptativos, configurando nuevos espacios para la

18 DOKIC, J. “Representaciones situadas de objetos y del espacio”, en: Gonzales, J. (Ed.) *Perspectivas contemporáneas sobre la cognición, percepción, categorización, conceptualización*. Siglo XXI Editores. México D.F., 2006 [pp. 110-127], p. 120.

19 En otros términos José Bermúdez dirá, “no podemos separar nuestras teorías de los objetos y de la percepción de objetos, ya sean teorías filosóficas o psicológicas, de nuestra comprensión implícita de los principios físicos superiores a los cuales están sometidos.” [Bermúdez, J. L. “Objetos, propiedades y dos tipos de enlace”, en: Gonzales, J. (Ed.) *Perspectivas contemporáneas sobre la cognición, percepción, categorización, conceptualización*. Op. Cit., [pp. 93-109], p. 108].

vida humana. Por ello no nos abrimos sólo a un mundo de cosas ni nos reducimos a actos sólo de la sensibilidad, sino a un mundo de valores, comportamientos, significados o creencias (como ha señalado reiteradamente la antropología, la semiótica o la filosofía). Más que sólo objetivar el mundo o cosificarlo, la ubicación perceptiva (y con ello cultural) de lo real y la experiencia me *compromete* con él en un universo de significados y acciones.

En este sentido, la percepción básica -que más adelante llamaremos *certeza cultural*- no cuestiona la existencia o no del objeto o el mundo, al contrario, ofrece un sentido del mismo; por ello no debemos reducirla a una simple organización de estímulos en un vínculo causal, sino a la aparición del mismo estímulo y el orden general que lo significa. Tampoco es el acto de un sujeto espectador, ni una simple asociación de sensaciones o estímulos coordinados por un centro cerebral, es la emergencia del mismo mundo humano. Como señala Maurice Merleau-Ponty, no pensamos el “objeto y no nos pensamos al pensarlo, sino que estamos con el objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe más sobre el mundo que nosotros, de los motivos y los medios con que se debe hacer la síntesis”²⁰. Objeto y conciencia, como ya nos ha hecho saber la fenomenología husserliana, no se presentan como realidades separadas coexistiendo, sino que ambos emergen como *vividos* dentro de estructuras de significados *fundacionales* comunicables -o enseñables-. Los dos se hallan entramados en la fundación epistémica de la cultura; por ello la conciencia no es conciencia testigo ni el objeto es objeto sentido, sino conciencia comprometida y objeto como realidad vivida a través de perspectivas.

Como resultado, la percepción -fundacional- que origina a la cultura siempre es percepción de algo, estableciendo una relación necesaria entre hombre y mundo; dándome, igualmente, el fondo ante-predicativo que soporta mis pensamientos y mis conocimientos. Ahora bien, dos aspectos podemos resumir hasta ahora, con los cuales podemos dar el paso a la obra wittgensteineana: a) el mundo, la experiencia y la realidad se nos abre perceptivamente en tanto cultural; y b) ese mundo cultural inicia epistémicamente sobre criterios perceptivamente incuestionables; con lo cual se crea un grado básico de coherencia y estabilidad. Para darle mayor claridad, justificar lo que hemos sostenido hasta ahora y darle nombre al punto *b*, debe-

20 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península. Barcelona, 1997, p. 275.

mos introducir lo que Wittgenstein llama *certeza*. Sin embargo, debemos apuntar, según *nuestra* lectura de dicho constructo en la obra de este autor, no se trata de la certeza en un sentido ontológico, psicológico, lógico o cognitivo, sino la certeza en un sentido cultural y fundacional.

IV

Olaso señala una diferencia importante entre las certezas; éste diferencia entre la certeza como una propiedad de las proposiciones, la cual tiene su realización en la validez lógica del enunciado y en su correlato objetivo, pues la certeza en este nivel es una propiedad de los enunciados declarativos en relación al objeto, no al sujeto; y aquella certeza que se debe a un estado mental. Esta última se reconoce como un estado de la mente psicológicamente indubitable por la cual el individuo asume un grado de validez a sus creencias, y a la cual se puede llegar por un cierto criterio de corroboración y justificación (*yo sé...*). Y, por último, certeza como lo que está más allá de cualquier duda razonable, y sobre la que no es necesario exponer razones ni justificaciones. En esta última entran posiciones como las de Wittgenstein, para quien las *certezas* son el sistema de referencia -no justificado- sobre el que se juzga y se confiere sentido a lo inmediato y se tiene una visión del mundo y la experiencia.

En este último sentido, dejando a un lado lo proposicional y psicológico, se podría hablar de una *certeza cultural*. Certeza porque está más allá de toda duda y justificación, considerándola el sistema sobre el cual se asientan mis preguntas y respuestas; el telón de fondo de toda realización humana y la expresión a partir de la cual lo cultural emerge. Y cultural porque se constituye simbólicamente y representa mi acervo histórico y contextual que expresa una imagen del mundo y un modo de hacer las cosas. Teniendo en cuenta esto, con un valor epistémico, podemos decir que en este nivel de certeza no se pretende probar si existe el mundo exterior o si nuestra percepción y conocimiento científico describe más objetivamente el mundo que otras percepciones y saberes; al contrario, en este nivel de seguridad epistémica la justificación y la contrastación, que suele usarse para justificar algún conocimiento, es inoperante y carece de todo uso; pues es precisamente el tipo de certeza que da vida al mundo, la experiencia y lo real. Por ello, podemos ver que no se trata aquí de una conformación sólo psicológica o lógica de la certeza, sino de un sistema de referencia a partir del cual

nos insertamos en el mundo y en lo real; un nivel de certeza que podemos llamar cultural (y con el cual podemos afrontar la pregunta: ¿cómo emerge epistémicamente la cultura?).

Ahora bien -y nos parece pertinente detenernos un momento acá-, si bien Sabine Knabenschuh distingue tres tipos de certeza desde la obra de Wittgenstein, creemos -y presumimos al igual que ella-, que la certeza cultural -precisamente en su condición de cultural- abriga las otras dos; o más claro aún, la certeza cultural es el resultado de lo gramatical y lo vital. Por ello, en lo que a nosotros respecta, el énfasis está en la idea de certeza cultural tanto en un sentido gramatical, vital e histórico; es decir, asumimos la idea de que además de temporales, lo que consideramos aquí como certezas culturales, de cierto modo, son también fundacionales en un sentido normativo -gramatical- y en un sentido inmediato. Con lo cual podemos decir que las certezas culturales fundan simbólicamente nuestro mundo y agregan un sentido al mismo -contextualmente- generando las normas epistémicas que nos darán direccionalidad. En el caso último son precisamente gramaticales porque nos permiten manejar ciertas normas epistémicas; y lo gramatical -para Knabenschuh *certezas gramaticales*-, es cultural porque sólo en lo simbólico se expresan como normas de descripción y acción²¹.

- 21 En primer lugar Sabine Knabenschuh señala un primer tipo de certeza, la *certeza gramatical*. Ésta es el ámbito de posibilidades pertinentes; la que me permite encontrar aquello que mis expectativas y preguntas insinúan. En este tipo de certeza lo gramatical es expresión del espacio lógico, como ámbito en el que nuestras incertidumbres toman sentido en tanto ubicadas pertinentemente en un sistema. Como indica Knabenschuh, es la certeza que nos señala las reglas -epistémicas- a través de la cuales se espera cierto tipo de respuestas y expectativas: “la disponibilidad de nuestros espacios lógicos en cuanto ámbitos epistémico-conceptuales presupone (y su actualización implica) al menos la seguridad de que la perspectiva *manera de articular* nuestras incertidumbres resulta ser adecuada. Esta es en esencia la idea wittgensteineana de *certeza gramatical*: el que no puede haber incertidumbres (es decir, preguntas) sin que alguna certidumbre las fundamente; certidumbre que aquí viene siendo una certeza respecto a la *ubicación* de los posibles interrogantes.” [Knabenschuh de Porta, S. “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”. Op. Cit., p. 22]. Por otro lado, también cabría hablar de una *certeza vital*. Ésta aparece desde lo inmediatamente articulado; desde la *experiencia inmediata* que toma forma para nosotros en un *fijarnos*, en un *darnos cuenta*. Aquellas que son “verificadas” no como cortes de una realidad, sino desde la simetría epistémica de sujeto y objeto. Lo inmediatamente experimentado toma forma para nosotros en el hecho mismo de estar ubicados o anclados dentro de un espacio de posibilidades pertinentes. Y en un tercer punto, Sabine Knabenschuh señala una certeza cultural. Con enunciados como: “Nunca he estado en la

Por otro lado, en tanto son mi horizonte simbólicamente vital e histórico por el que el mundo y la experiencia se animan, podemos notar en ellas, además, el rasgo de *sistema*. A tal respecto es que notamos en Wittgenstein un interés por hacer énfasis en la condición sistémica de la certeza (como ya hemos dicho, para nosotros, *certeza cultural*); precisamente pensando en ella como algo más que sólo proposiciones empíricas (o al menos un tipo *especial* de proposiciones empíricas), en cierto tipo de conocimiento o en algún enunciado que *prueba* la existencia del mundo. El énfasis del autor, según vemos, no se reduce sólo a aspectos como la percepción (en un sentido cognitivo), la representación, el saber, el objeto o la sensación, sino en la idea misma de sistema -cultural- o, en la certeza como constituyente de sistemas; como el sistema que hace posible el saber mismo (o tentativas de saber).

Son algo complejo que afecta todos los ámbitos de la vida humana: tanto lo mental, corporal como lo pragmático; por ello no es sólo una forma de saber, sino la manera en que nos es posible actuar, pensar y saber. Como señala Olaso, la certeza “le sugiere a Wittgenstein la osada conjetura de que no se trata de proposiciones cognitivas. Para esta novedosa interpretación Moore, y cualquiera de nosotros, tiene certezas de ellas, pero esa certeza no es proposicional, esto es, pertenece a un dominio ajeno al propiamente cognitivo [haciendo alusión al ejemplo: ‘aquí hay una mano’]”²²; pertenece al dominio de una totalidad estructurante.

Tal es así, que cuando a través de la cultura se organiza y se permite al hombre vivir epistémica y simbólicamente el mundo, organizando y constituyendo la realidad y la experiencia en una serie de “proposiciones” significativas -y a través de la percepción-, se consigue formar una imagen de éste, que siendo tal, es imposible dudar de ella. Si dudáramos de ella no tendríamos criterios simbólicos y perceptivos para reconocer el mundo, es más, el mundo, culturalmente, ni siquiera existiría; la primera visión que

luna” o, “La tierra existe desde mucho antes de mi nacimiento”, podemos notar un acervo histórico y cultural del cual, según el contexto, es imposible dudar pues configura nuestras acciones. En muchos casos, teniendo la característica de hipótesis, dice Knabenschuh, “a través de la *tradicón* y el *uso* -una “forma de vida”- se han convertido, junto con las proposiciones de la experiencia inmediata, en pedestales de nuestras tentativa de conocer” [Knabenschuh de Porta, S. “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”. Op. Cit., p. 22].

22 OLASO, E. “Certeza y escepticismo”, en: Villoro, L. (Ed.) *El conocimiento*. Editorial Trotta. Madrid, 1999, [pp. 107-133], p.121. El corchete es mío.

nos enseñan del mundo y la experiencia, y que nos permite vincularnos culturalmente con el entorno, la realidad y con el otro, aparece para nosotros como *fundamento epistémico total*. De aquí que el ser humano -culturalmente- solidifique versiones o visiones del mundo o de *lo dado*. Así, ciertos significados y percepciones fundamentales tienen sentido, no porque sean verdaderos, racionalizados, justificados comprobados -lógica o empíricamente-, socializados o mentalizados, sino porque ni siquiera vale para ellos el criterio de la interrogación; son, como dice Wittgenstein, el presupuesto sobre el cual se asientan nuestras preguntas y respuestas; es el punto de partida de la argumentación, el conocimiento y la ciencia. Son *las certezas* de cada cultura, que por así decirlo, es “un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificando”²³.

Describiríamos así, *desde* la idea wittgensteineana de certeza, la cultura como un “organismo” que ajusta o encauza nuestras sensaciones hacia una plataforma perceptiva de límite cero y posibilidades pertinentes. La *certeza cultural*, originada desde la idea de certeza wittgensteineana, antes de considerar lo social o lo cognitivo como fuente de nuestra *Weltanschauung*, es la que articula primariamente la relación hombre-mundo permitiendo la emergencia de la cultura y con ello los diferentes contextos simbólicos, cognitivos y sociales.

Permiten la resultante ubicación del mundo y el otro en un eje de coordenadas perceptivas. Entender este aspecto, es entender la “naturaleza” misma de las certezas -culturales- tal y como creemos la expone Wittgenstein: *como condición epistémica inicial y posibilidad cultural de toda realización humana*. Es un gran espacio(s) lógico(s)²⁴, otra idea wittgensteineana, por el que aprendemos a ubicarnos con el mundo (aunque a partir -o dentro de ella- se generen micro-espacios lógicos). Por ello, es ante todo *un sistema*

23 WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza [Über Gewißheit (1969)]*. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (Eds.), edición bilingüe. Editorial Gedisa. Barcelona, 1997, § 30, p. 6c. En adelante SC.

24 A este respecto, véase: Knabenschuh de Porta, S. “Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: en torno al *espacio lógico*”, en: *Revista de Filosofía*. No. 36. Centro de Estudios Filosóficos, Facultad de Humanidades y Educación, LUZ. Maracaibo, 2000, pp. 31-46. I.D., “Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933”, en: *Revista de Filosofía*. No.39. Centro de Estudios Filosóficos - Facultad de Humanidades y Educación, LUZ. Maracaibo, 2001, pp. 7-24.

de certezas el que define lo cultural (y consecuentemente lo humano). Esto lo encontramos en muchos pasajes en *Sobre la certeza*:

Cualquier prueba, cualquier confirmación o refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un *sistema*. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. *El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos.*²⁵

Cuando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un *sistema* de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto).²⁶

Es el sistema el que aparece primero como condición epistémica necesaria. El conjunto aparece antes que la parte; y el individuo se ubica como ubicación del sistema y del orden lógico. Este aspecto es interesante en términos epistémicos con repercusiones antropológicas, pues nos señala que el ser humano no inicia su vida cultural condicionándose a partes de la cultura, sino al *conjunto* mismo, el hombre comienza siendo él mismo sistema cultural. Por ello, las certezas no pertenecen al ámbito de la duda, el error, la falsedad o la verdad, pues siendo constitutivas de un sistema, orden o espacio, éstas no pueden interrogarse ni juzgarse, ya que son las partes las que se ponen en ese telón de duda y error, no el sistema o espacio constitutivo como tal. El sistema tampoco puede ser una hipótesis, pues esto último sólo se aplica a cortes de una realidad. Como vuelve a señalar Wittgenstein, no es el trozo el que me parece evidente, sino el conjunto, ya que cuando me constituyo en una cultura asumo una visión sistémica -y de relaciones- del mundo (en otro sentido, podríamos decir, comenzamos viendo el mundo *perspicuamente*). Como señala Putnam, “lo que podemos esperar depende del sistema total de creencias, si el lenguaje describe la experiencia, lo hace a través de un sistema de enunciados y no enunciado por enunciado”²⁷. Wittgenstein es reiterativo con ello, lo que nos mantiene firme es la red que las certezas construye alrededor nuestro:

25 WITTGENSTEIN, L. SC. § 105, p. 16c. Las cursivas son mías.

26 WITTGENSTEIN, L. SC. § 141, p. 21c. Las cursivas son mías.

27 PUTNAM, H. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Editorial Gedisa. Barcelona, 2000, p. 32.

El niño aprende a creer muchas cosas. Esto es, aprende por ejemplo a actuar de acuerdo con estas creencias poco a poco, se forma un sistema con las cosas que cree y, en tal sistema, algunos elementos se mantienen inmutables y firmes, mientras otros son más o menos móviles. Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que lo rodea.²⁸

[...] Puede decirse que la experiencia nos enseña estas proposiciones. Aunque no de una manera aislada, sino que nos enseña una multitud de proposiciones interrelacionadas. Si estuviera aisladas podría dudar de ellas, dado que no tengo ninguna experiencia respecto de las mismas.²⁹

Ahora bien, esta última cita nos encara a otro aspecto interesante que podemos extraer de las anteriores consideraciones -y que ya hemos mencionado-, si las certezas -culturales- se presentan como un sistema constitutivo, expresando así la génesis de la vida social, lo hace en gran medida porque *funda* la experiencia -y la realidad- misma. Una proposición “aislada” no podría justificarse si el sistema no *colocara* primeramente la experiencia y la realidad. Si no hay un sistema de certezas culturales que funde el mundo, la justificación empírica -o lógica- de una proposición (científica, filosófica o de cualquier otra índole) carecería de sentido, por ello no debe considerarse fuera de un ámbito de interrelaciones, pues no tendría mundo ni experiencia desde donde ser confrontada. Veamos algunos pasajes de *Sobre la certeza* que tal vez nos darán más luz sobre esto:

Deseamos decir: “*Todas* mis experiencias muestran que es de ese modo”. Pero ¿cómo lo hacen? Pues la misma proposición a la que apuntan forma parte también de una determina interpretación de ellas.

El que yo considere a esta proposición como algo verdadero con seguridad absoluta es también una característica de mi interpretación de la experiencia.³⁰

28 WITTGENSTEIN, L. SC. § 144, p. 21c.

29 *Ibíd.*, § 274, p. 35c.

30 *Ibíd.*, § 145, p. 21c.

Si, como menciona Wittgenstein, ninguna concepción del hombre debe ser el punto de llegada ni lo que se busca, sino el punto de partida, en este caso las certezas culturales son el punto de inicio de lo que hemos de considerar experiencia y mundo. Esto último no es algo a lo que se llegue después de adquirir la cultura, ni algo que se contrasta con nuestros enunciados, sino, como dejan ver las anteriores citas, algo que está presente en mi comprensión e interpretación. Por ello, “sea lo que sea lo que nos permita demostrar que vivimos (o que no vivimos) virtualmente en ningún caso podrá ser la experiencia”³¹, pues la experiencia misma habla a favor de ella.

Por ejemplo, para contrastar con la anterior afirmación, es característico de las ciencias naturales buscar justificativo empírico a todo enunciado científico, considerando avalar cualquier presunta verdad con su corroboración objetiva -como si de constituir el objeto se tratase-. Lo que llama la atención es precisamente el hecho de que lo objetivo, a lo cual se pretende llegar, no puede ser algo neutral al mismo investigador (una experiencia que demuestra que vivimos), sino algo ya constituido por su experiencia (lo buscado debe ya estar en el horizonte de sus expectativas). No se trata de configurar la experiencia y el mundo, sino de partir de dicho horizonte -y concepción- para ver lo objetivo -y las diferentes caras que pueda adquirir-. Sería absurdo pensar buscar una validación empírica de un juicio científico si el juicio en sí mismo no estuviese ya contenido en el horizonte del objeto (sería como mirarnos en un espejo y no encontrar nuestra imagen -no siendo vampiros, claro-). Sobre esto último Wittgenstein es claro:

Pensemos en las investigaciones químicas. Lavoisier realiza experimentos con sustancias en un laboratorio y concluye de ellas que cuando hay una combustión sucede tal y tal cosa. No dice que en otra ocasión podría suceder de otra manera. Recurre a una imagen del mundo determinada; por supuesto, no se la ha inventado sino que la aprendió de niño. Hablo de una imagen del mundo y no de una hipótesis porque es el fundamento evidente de su investigación y, como tal, ni siquiera se menciona.³²

31 GÓMEZ ALONSO, M. *Frágiles certidumbres*. Wittgenstein y *Sobre la certeza*: duda y lenguaje. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 2006, p. 155.

32 WITTGENSTEIN, L. SC. § 167, p. 24c.

No podemos acercarnos a la experiencia sino a través de la experiencia misma. El sentido que puede adquirir ésta viene dado del hecho de que hay un horizonte vital -y ciertas normas epistémicas³³- desde donde significarla. A este respecto es que Wittgenstein señala que hay “verdades” que pertenecen al sistema, no bajo la forma enunciado=correlato objetivo -o subjetivo-, sino como “verdades” -sistémicas- que dan significado a las cosas. Ya el sistema de “proposiciones” -certezas culturales- acerca del mundo es una experiencia del mundo, de modo que ésta no puede ser justificativa de nuestras “proposiciones” fundamentales cuando precisamente es de allí de donde parten. Si asumimos la etimología de la palabra experiencia como prueba o comprobar, comprobamos siempre desde lo posible y constituido; y lo posible siempre es pertinente al espacio que tiene sentido para nosotros.

Así, aunque las certezas -culturales- tengan cierto rasgo de proposiciones empíricas, no son en ningún momento del mismo tipo que: “las fuerzas gravitatorias son siempre atractivas” o, “muchas *chirrincheras* (transporte Wayú) tienden a voltearse en la alta Guajira”. Su relación con lo empírico es de otra forma, no en términos de justificación, sino de *constitución*. Creemos es lo que nos quiere hacer notar Wittgenstein en párrafos como los siguientes:

Es evidente que nuestras afirmaciones empíricas no son todas del mismo tipo. Dado que es posible aislar una proposición así y transformarla, de proposición empírica, en *norma de descripción*. Cuando Moore dice *sabe* eso y lo otro, se limita, de hecho, a enumerar proposiciones empíricas que aceptamos sin ninguna comprobación especial; es decir, proposiciones que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas juegan un papel lógico bien particular.³⁴

La *verdad* de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia.³⁵

33 Véase: KNABENSCHUH DE PORTA, S. “Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*. N° 70, 2012-1. Centro de Estudios Filosóficos - Facultad de Humanidades y Educación, L.U.Z. Maracaibo, 2012, [pp. 123-150], p. 130.

34 WITTGENSTEIN, L. SC. §§ 167-136, pp. 24c-20c. La primera cursiva es mía.

35 *Ibid*, § 83, p. 12c.

Podemos decir, en parte, que es empírica porque normativa lo real, lo dado; pues se trata, primeramente, de ordenar lo empírico, aunque su expresión -sistémica- no se justifique empíricamente. En consecuencia, las certezas -culturales- no refieren a algo ni poseen un correlato objetivo -ni subjetivo-, sino son la emergencia del sentido mismo de lo que experimento y llamo empírico; no establecen una justificación, sino un principio y dispositivo -epistémico-. Creemos que esto ya estaba en la mente del Wittgenstein de las *Observaciones filosóficas* cuando equiparaba, por ejemplo, fenómeno con realidad y verificación; la presencia del fenómeno es de por sí ya su validez, más aún si es la propia realidad del sujeto:

Una proposición concebida de tal manera que sobre su verdad o falsedad no pudiera ejercer ningún control está completamente desligada de la realidad y deja de funcionar como proposición.

El fenómeno no es un síntoma de algo diferente, sino que es la realidad.

El fenómeno no es un síntoma de algo diferente y único que hace verdadera o falsa una proposición, sino que es él mismo el que la verifica.³⁶

Decimos que las certezas están más allá de la duda y son el horizonte desde donde constituimos la cultura, porque no hay prueba en contra de ellas. Toda experiencia -actual y posible- siempre habla a favor de ella, no porque ésta la valide siempre, sino porque el mundo *está ahí*. Sería paradójico que lo que la certeza -cultural- afirma, la experiencia, el mundo y la realidad lo nieguen; negarla sería como negarse a sí misma (¿cómo puede mi padre asumirse como padre si niega mi condición de hijo? -Negarme a mí es negar su condición de padre-). Si la experiencia niega aquellas “proposiciones” fundamentales que consideramos nos dicen algo del mundo, la experiencia perdería toda posibilidad de ser justificación y de establecerse como experiencia. Es aquí donde comprendemos que para iniciar la vida cultural debemos partir de la ausencia de dudas (cosa que molestaría, tal vez, a muchos pedagogos y a los partidarios de la llamada filosofía para niños), pues no podemos comenzar negando ni enjuiciando el mundo ni las

36 WITTGENSTEIN, L. *Observaciones filosóficas* [*Philosophische Bemerkungen* (1964)]. Rush Rhees (Ed.), edición bilingüe. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM. México D.F., 1997, § 225, pp. 272-273.

reglas que nos dicen cómo jugar. Como comenta Joaquín Alarcón, el juego depende de que se acepten las reglas, “de lo contrario el mismo uso (de las palabras) estaría puesto en entredicho y la funcionalidad del juego desaparecería”³⁷. Lo que vale para las reglas -y las certezas culturales- también vale para la experiencia; *su presencia ya es su justificación*.

En este sentido es que no pueden ser tampoco hipótesis, pues esta última *no es* esencial para nuestro inicio cultural, ya que *lo* importante en la vida cultural -inicialmente- es dominar unos mecanismos epistémicos con la resultante de *dominar una imagen* del mundo y constituir una experiencia; lo hipotético devendría después como un mecanismo especial para darle dinamismo al sistema cultural en el sentido de una ampliación de nuestro acervo cultural. En vista de lo anterior, por ejemplo, no le podríamos decir a un Wayú que no existe *Jepirra* o que su enfermedad *Ayuulee* no es producto de la violación de un tabú, pues tanto su mundo sagrado como la enfermedad están ahí para “probarlo”. Con esto se hace -ahora-, epistémicamente, más comprensible las palabras de Mircea Eliade:

[...] de momento importa subrayar un hecho que nos parece esencial: el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.

En este caso lo verdadero o falso de los juicios del Wayú no se mide en relación a hechos o sucesos, ni a comprobaciones empíricas, *sino a experiencias y realidades*. Es imposible negar un mundo cuando el mismo mundo lo “prueba”. Aunque las certezas tengan la forma de “proposiciones” empíricas (por ejemplo, “el segundo entierro Wayú es la partida definitiva a *Jepirra* del *Yoluja*”), la experiencia no es una experiencia puntual, sino la conformación sistémica de la experiencia; algo de lo que nos sentimos seguro inmediatamente y no algo que hemos deducido o confirmado en lo empírico (aunque lo empírico y el mundo estén ahí para probarlo). La idea del segundo entierro puede referirse a la acción que realiza algún Wayú en

37 ALARCÓN, J. *Religión y Relativismo en Wittgenstein*. Ediciones Ariel Filosofía. Barcelona, 2001, p. 157. El corchete es mío.

particular sobre sus familiares muertos después de algún tiempo; pero, el segundo entierro como tal -y todo lo que representa- es una imagen *total* de lo que es la muerte, la vida, su relación con los muertos, su modo de señalar su horizonte mítico, sus prácticas rituales o su modo de vincularse familiarmente. El entierro refiere a hechos, a algo que sucede, así como a una visión de mundo -pero no por ello es empírica-. *No es la acción del entierro -puntual-*, en lo particular, lo que demuestra la validez de dicho rito, sino la expresión de lo que ya consideran “valido”; ya el hecho de que se realice muestra un mundo y confirma que es verdadero. Esta experiencia atraviesa todo el sistema vital Wayú; tanto sus prácticas sanitarias, sus prácticas de pastoreo o su sistema de relaciones parentales, por ejemplo, son conformadas a partir de lo que para ellos representa *Jepirra* y el doble entierro³⁸. No podemos pedirles que nieguen ello, pues sería pedirles que se priven de su visión de mundo y de la experiencia; es pedirles que dejen a un lado su *vitalidad* cultural. En otras palabras, es lo que nos quiere señalar Wittgenstein cuando dice:

Dicho de otra forma: si se me contradijera por todas partes, diciéndoseme que alguien no se llama como siempre he sabido que se llamaba (y utilizo aquí “he sabido” con toda intención) en tal caso se me habría privado del fundamento de todo juicio.³⁹

En función de lo anterior, como señala Modesto Alonso, nos encontramos en un punto donde si bien las certezas -culturales- se muestran en las experiencias, no así su corroboración es empírica ni satisfecha por un objeto:

38 Podemos notar, por ejemplo, como en Nazareth, zona de la alta guajira colombiana, la diferenciación de “clase”, en parte, está en relación a la ubicación de las tumbas de sus familiares -destinadas para el segundo entierro-. Las familias de mayor prestigio tienen ubicados sus “mausoleos” en zonas altas, mientras que los demás en zonas bajas. También su sistema sanitario está concebido de modo tal, que *Jepirra*, como espacio sagrado, juega un papel muy importante en éste. [véase: Balza García, R. “El mal, jerarquía y función socio-simbólica en la cultura Wayú. Un enfoque simbólico”, en: *Revista Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*. Vol. 19, No. 1, 2010. Universidad del Zulia. Maracaibo, 2010, pp. 93-115. I.D., “El *Outsü* y los rituales de curación Wayú, Una interpretación simbólico-cognitiva.”, en: *Revista Opción*. Vol. 27, No. 64, 2011. Facultad Experimental de Ciencia - Universidad del Zulia. Maracaibo, 2011, pp. 112-128].

39 WITTGENSTEIN, L. SC. § 614, p. 81c.

Nos hallamos en un terreno resbaladizo, en un dominio en el que, si la investigación es acerca de hechos, no por ello es empírica. Se trata de demostrar existencias, pero desde unas exigencias que desbordan el marco cotidiano. En dos sentidos, por su objeto, que no es un suceso concreto, sino el marco de todo acontecimiento, el Hecho que engloba todo hecho, el Mundo, condición de posibilidad (indeterminada) de toda determinación; y por la noción “fuerte” de existencia que se emplea, referida a una duda hiperbólica y, por ello, incapacitada para cualquier forma de satisfacción empírica. Aquí, la verdad no se identifica con lo verdadero.⁴⁰

El ‘fundamento de todos nuestros juicios’ se encuentra en el hecho de que ciertas proposiciones que tiene la forma de proposiciones empíricas no son dudables, se encuentran ‘más allá del alcance de la duda’.⁴¹

Por otra parte, Wittgenstein señala:

[...] es decir, nos interesa que, para que el juicio sea posible, no pueda darse duda alguna respecto de algunas proposiciones empíricas. O también: tiendo a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica es una proposición empírica.⁴²

Los reiterados señalamientos de Wittgenstein acerca de lo empírico de las “proposiciones” fundamentales no supone que se trate de la existencia de elementos u objetos que no pueden negarse -o son indubitables-; sino que lo indubitable es el sistema de certezas culturales que tiende a expresar empíricamente al objeto. Como señala Rhees aludiendo a una conversación que tuvo con Wittgenstein al final de la vida de este último, “esto no significa que exista alguna clase específica de ‘cosas indudables’. De hecho, ése es el meollo de la cuestión”⁴³. El meollo está en que las certezas -culturales- no quieren demostrar ninguna cosa, hecho, objeto o sujeto; no se instauran como horizonte vital para señalarnos lo válido de nuestras proposiciones ni la existencia del mundo, sino para decirnos qué hacer.

40 GÓMEZ ALONSO, M. Op. Cit., p. 143.

41 RHEES, R. citado por: Gómez Alonso, M. Op. Cit., p. 158.

42 WITGENSTEIN, L. SC. § 308, p. 39c.

43 RHEES, R. citado por: Gómez Alonso, M. Op. Cit., p. 158.

Si las certezas -culturales- asumieran esto último (justificar los objetos), ello implicaría y supondría la existencia de un mundo -significado- previo a lo cultural, cosa absurda; también implicaría considerar que la búsqueda de conocimientos estaría en la base de nuestra articulación epistémica del mundo, como un horizonte verdugo que nos indica cuándo algo es verdadero o falso (algo que tampoco tendría sentido). ¿Importa mucho adjudicarle una naturaleza cognitiva a nuestras primeras “presunciones” culturales?, ¿de qué nos serviría un fundamento vital así?, ¿qué nos podría decir acerca del mundo?, ¿cómo pensaríamos y actuaríamos desde un fondo vital que tiene como horizonte adjudicarle un nivel de verdad o una realidad empírica a nuestra visión del mundo?, ¿puede la cultura generarse en la inestabilidad -para no decir caos-? Las preguntas son inquietantes -por no decir absurdas-, pues muchas no tendrán respuesta alguna, ya que toda posible respuesta vendría dada por algo que no existe o no funciona así. Cuando el judaísmo asume que Dios es uno, no se presta a corroborar ni probar su existencia cada vez que se lee la Toráh en la sinagoga, precisamente se lee la Toráh porque la “existencia” y lo empírico ya están “justificados”. El Antiguo Testamento no narra la crisis justificativa de los Profetas, no narra la crisis sobre la existencia de Dios, sino la crisis respecto a su relación con Él. Nosotros no usamos ciertas palabras presuponiendo que éstas nos van a decir si algo existe o no, como señala Wittgenstein, sólo las usamos y ya. Lo que no se puede colocar entre dicho no es demostrativo; es demostrativo lo que se puede justificar, no lo que *no* dice nada acerca del mundo porque lo dice todo. En tal sentido las pruebas se refieren a lo que sé, no que lo sé.

La experiencia -fundacional- soporta así lo que podemos considerar como verdadero o falso, pues la experiencia es la expresión de las certezas culturales, *las muestra*; considerándose su verificación en la presencia misma de nuestros actos⁴⁴. Con su mera constitución -y *actuación*-, como nos hace ver Wittgenstein, forman el fondo de nuestra vida -cultural-:

44 Como señala muy bien Modesto Gómez, “Si no sé que tengo manos nada podrá demostrarlo. Por tanto, no puedo saber que las tengo porque lo haya comprobado. Si fuese así, mi ignorancia, anterior a la demostración, haría imposible que pudiese llegar a saberlo. Si lo sé (y lo sé) es porque nunca tuve que demostrarlo, porque mi conocimiento no se apoya en evidencias: las hace posible.” [Gómez Alonso, M. Op. Cit., p.173.]

Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite;-pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezca verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje.⁴⁵

Siendo lo que hacemos -y somos-, las certezas -culturales- las encontramos expresadas en cualquier ámbito de nuestra vida contextualmente cultural, pues al no estar definida por algo, es definitoria de todo. A esto se debe que el ser humano no coloque en duda lo que le permite solidez a sus expresiones, pues lo mismo que le permite solidez impide su justificación. Si hay justificación de las certezas -culturales- sería lo mismo que el otro pueda albergar razones y demostrarnos que nuestro mundo no existe. Como dijimos, lo que le da confianza al Wayú para creer en su mundo es que existe *Jepirra*, por lo que es insensato justificarle lo que hace posible su justificación. Si el Wayú no confía en sus certezas culturales tampoco confiará en *sus* objetos, instrumentos, comportamientos, relaciones sociales, instituciones, seres y deidades míticas (ni aún en las palabras del otro -i.e. criollo-); por ello, por ejemplo, aún en el encuentro con otros espacios culturales *su* identidad no queda borrada por completo por aspectos que pueden pretender objetarle su visión de mundo -como pueden pensar algunos investigadores, instituciones educativas o gobiernos-.

Caso emblemático, por ejemplo, es el movimiento de este grupo a espacios urbanos. El Wayú, en lugares como esos, no problematiza la existencia de su mundo, sino el modo cómo puede usarlo -o hacerlo coincidir- con el horizonte que trata de comprometerse. Sobre esto último basta recordar el uso y aplicación de su ley punitiva y la inserción del *Pütchipü* o palabrero. Es harto las situaciones en Maracaibo (por lo motivos y las intenciones que sean -que van desde las más reales hasta inventadas y manipuladas-) donde este último cobra valor logrando que ciertas disputas se difuminen por el acto de la compensación a la que se llega por su intervención -aún entre criollos-. Mucho más, cómo señala Nila Leal, “actualmente se observa que los líderes tradicionales (*Pütchipü*) mantienen cierto prestigio, influencia y actividades cotidianas

45 WITTGENSTEIN, L. SC. § 204, p. 28c.

pero, además, también han asumido el rol de intermediarios ante los organismos gubernamentales”⁴⁶.

El Wayú no niega que exista su mundo mítico cuando se encuentra en algún sector urbano (el mercado las Pulgas, por ejemplo), sólo “sabe” que bajo esas circunstancias su relación con su mundo varía; no trata de probarse a sí mismo -o por medio de otros- si su mundo existe o no existe, sino de qué modo lo manifiesta en otros contextos. No ocurre por lo tanto una negación de su campo vital, sino una contextualización del mismo. La experiencia y sus certezas culturales no pierden su valor epistémico y constitutivo, sólo su modo de ser remarcadas. Otro caso interesante es el ya señalado por Nelly García, el que aún en presencia de un gran número de iglesias evangélicas en la Guajira, el Wayú ha logrado dar cabida a la idea del Dios cristiano; no porque haya eliminado o negando su mundo mítico, sino porque le ha adjudicado al Dios cristiano un papel mítico⁴⁷. A veces nuestra lógica nos lleva a pensar que es a la inversa (lo mismo podríamos pensar en el hecho de la conquista: ¿realmente hubo un cambio en todas las certezas culturales étnicas? O, ¿hasta qué punto influyó más -aquí en Latinoamérica- el mundo mítico del indígena en la cultura española y criolla?).

V

Llegados aquí, sobre los anteriores ejemplos -etnográficos- podemos comprender también la “tesis” de Wittgenstein acerca de que *no* le enseñamos -inicialmente- a un niño a dudar o a medir el mundo, sino a *verlo*; el niño Wayú, por ejemplo, no coloca en entredicho a *Jepirra* ni la función del *Pütchipü* (que luego pueda contrastarlos con otros casos es otra cosa). Aprendemos, como lo muestran varios pasajes de *Sobre la certeza*, la permanencia -y existencia- de las cosas, lo que podemos indagar y lo que no:

46 GONZÁLEZ, A. J. y LEAL, M. “Relaciones de poder y nuevos liderazgos en el pueblo Wayú”, en: *Boletín Antropológico*. Año 21, No. 58, 2003. Universidad de los Andes. Mérida, 2003, [pp. 187-208], p. 200. El corchete es mío.

47 GARCÍA GAVIDIA, N. y VALBUENA, C. “Cuando cambian los sueños: La cultura Wayú frente a las Iglesias evangélicas”, en: *Revista Opción*. Vol. 20, N° 43, 2004. Facultad Experimental de Ciencias-Universidad del Zulia, LUZ. Maracaibo, 2004, pp. 9-28.

De la misma manera que, al escribir, aprendemos un determinado modelo de letras que luego cambiamos, aprendemos en primer lugar que las cosas permanecen, como una norma que después se somete a variación.⁴⁸

Cuando el niño aprende el lenguaje [la cultura], aprende al mismo tiempo lo que es preciso investigar y no investigar. Cuando aprende que hay un armario en la habitación, no se le enseña a dudar de si lo que ve más tarde es todavía un armario o sólo una especie de decorado.⁴⁹

Aprendemos primero lo que está, lo que no cambia y lo que permanece como lo posible. Visto así, en contraste con todo lo que hemos señalado: ¿en qué sentido puede la experiencia y el mundo ser medida de nuestras certezas culturales si para hacerlo deben ser algo diferente a lo que miden, algo diferente a ellas? Lo que la experiencia y el mundo muestran no puede ser el instrumento de medida de ellas mismas (yo no me mido con mi propia altura). En este sentido es que pierden su grado de autoridad: no pueden ser medida de lo que ellas mismas constituyen (desde dónde puede el Wayú decirle al criollo que su mundo es verdadero, sino es con su sola expresión⁵⁰ -y ¿desde dónde puede el criollo mostrarle la falsedad del mismo?-). Nadie pone en duda algo cuando el sistema le hace reconocer sus evidencias (se las constituye).

Actuamos -proposicionalmente- cuando primero se nos dice cómo se espera que actuemos sistémicamente -en consonancia con ciertas normas y dispositivos epistémicos-. El esperar cómo actuemos dentro de un determinado eje de coordenadas es la medida -y guía- de toda experiencia y realidad. Lo *fundamental* señala también la posibilidad de que se le *fundamente*, pues guía también la pretensión de aquellos que -absurdamente- creen poder justificarla.

El hecho de experiencia del cual no dudo, da posibilidad al acto de la obediencia, al cumplimiento -y comprensión- de normas. Esa experiencia fundamental pasa de un medio a otro organizando las relaciones humanas y

48 WITTGENSTEIN, L. SC. § 473, p. 62c.

49 WITTGENSTEIN, L. SC. § 472, p. 62c. El corchete es mío.

50 De aquí que la “justificación” de dichos “enunciados” (certezas culturales) no está en la semántica, sino en la pragmática.

sociales, las instituciones, las políticas públicas, leyes, ideologías, arte, religión, música, delincuencia o educación, pues proyecta en todos esos ámbitos un sentido de lo real.

Tal es así entonces, que fuera de la diversidad de comportamientos, creencias, conductas e instituciones culturales, algo se manifiesta como “común” a cualquier contexto simbólico: *las certezas culturales*. Y no en un sentido estructural (como suponía Lévi-Strauss) o cognitivo (como sugiere Dan Sperber), sino *epistémico-vital*. Como aquello que hace posible nuestra vida y nuestro horizonte simbólico, pues no siendo estructural -sino además “sustancial”-, dice algo (es un mecanismo universal de las culturas); y no estando filogenéticamente predispuesto en nuestra mente humana, constituye todo pensamiento y esquema mental. Ello significa, como nos apunta muy bien Modesto Gómez:

[...] que todos nosotros, con independencia de nuestra cultura, religión, ideales políticos o filosóficos, lengua y costumbres, compartimos un suelo común previo a nuestro proceso de humanización, una imagen del mundo que es instintiva [...] las proposiciones fundamentales son universales, un patrimonio común que se da por supuesto en cualquier circunstancia y que es algo parecido a un principio trascendental natural.⁵¹

Es universal no porque lo señalemos desde una teoría o lo desarrollemos como un constructo científico, al cual se llega por sucesivas modificaciones y definiciones, sino porque simplemente es lo que *está ahí*; lo que se realiza cada vez que nos iniciamos en la vida cultural cuando usamos símbolos, códigos y significados. En este caso una *etnoepistemología* -tomando algunos elementos wittgensteineanos- no versaría únicamente sobre hechos ni sobre obras, ni sobre el mundo ni sobre lo humano, sino sobre el modo *cómo es posible epistémicamente todo ello*; comprender cómo funcionan las certezas culturales es, de algún modo, comprender todo lo demás de la vida cultural (una lección que no debe olvidar hoy día la epistemología y la antropología).

51 GÓMEZ ALONSO, M. Op. Cit., p. 180.