

# Purificar las palabras de la tribu. Antropología simbólica y razón austera

RODRIGO DÍAZ CRUZ\*

## Introducción: un tópico retórico

Un viejo tópico más o menos incuestionado en diversas corrientes del pensamiento y el quehacer antropológicos ubica a los actos simbólicos como opuestos a los racionales. Con mayor precisión, se trata en realidad de un *tópico retórico* “en el sentido de tema recurrente de cierta tradición [o de diversas tradiciones] y como tramas de conceptos, y en ambos casos preconditionando la atención de cierto modo en el discurrir argumental y, a la vez, guiándola” (Pereda, 1994b: 55). Cuando aludo al carácter “más o menos incuestionado” de este tópico, me refiero a que se trata de un contraste binario fuertemente arraigado que, como tal, se ha sabido constituir en un punto de partida incontrovertible, incuestionado, de la reflexión antropológica, preconditionando la atención a veces de un modo dogmático. Y algunos contrastes binarios en el ejercicio intelectual suelen suscitar vértigos reduccionistas: tienden a simplificar y sacrificar complejas continuidades y contradicciones a la estética y a la molición de pulcra oposiciones que, si no ciegan, por lo menos provocan cortedad en el alcance de la mirada.

En el presente trabajo intento ofrecer argumentos para volver controvertible tal tópico. Defenderé que al introducir dudas sobre su pertinencia, la antropología simbólica —quizá convenga decir: las antropologías simbólicas— podrá ganar en potencia heurística al eliminar aquellas constricciones que sobre ella pesan por su continua referencia, en oposición —en subrayada oposición—, a una concepción particular

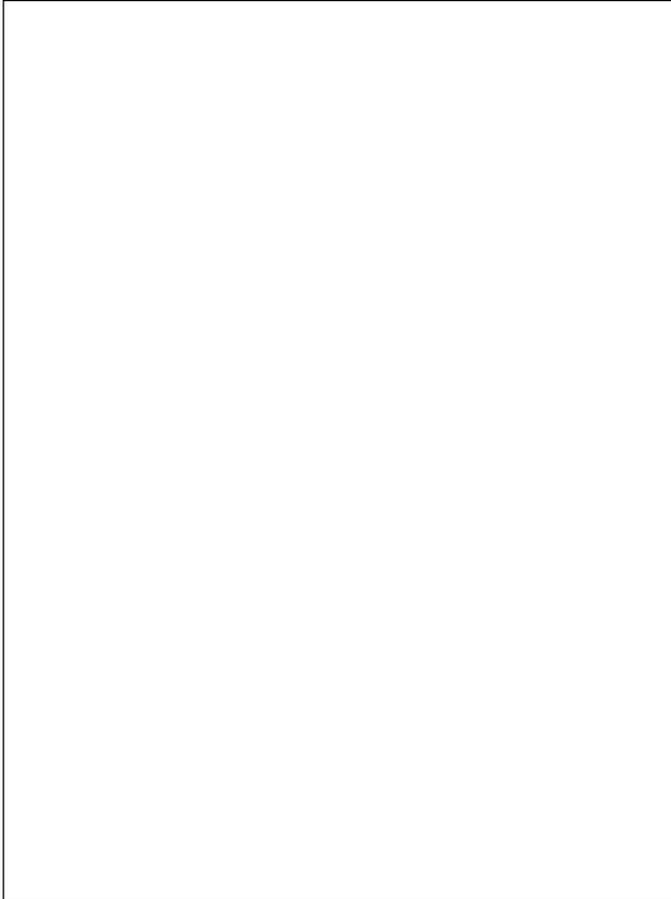
de razón, la de la razón austera, y a su marco histórico de emergencia: el de una cultura ilustrada de tipo rigorista.<sup>1</sup> Con otras palabras, al ubicar a los actos simbólicos como opuestos a los racionales, diversas corrientes de la antropología simbólica han reducido el ejercicio de la razón al mero ejercicio de la razón austera. Acaso esta simplificación haya sido fecunda para *algún* desarrollo de la antropología simbólica, pero no se puede prolongar demasiado la investigación, la exploración y la discusión en cierta dirección, y sólo en ella, sin atender posiciones alternativas, a menos que se incurra en el riesgo de inmunizarse frente a cualquier ataque o cuestionamiento.

Una consecuencia indeseable de este contraste ha sido la resignificación o relocalización de los actos simbólicos ante lo que puedo denominar su *índice de racionalidad*: ellos no son concebidos ni como racionales ni como irracionales, sino como *no racionales* (por ejemplo, revisense autores tan distantes en tantos sentidos como Parsons, 1949: 429ss; Leach, 1978: 95ss; y Shweder, 1984: 38). Reitero: esta atribución de los actos simbólicos como no racionales sólo adquiere sentido porque se les confronta con la noción austera de razón. Lejos estoy de afirmar que sólo contamos con este índice de racionalidad para caracterizar a los actos simbólicos. Sostengo, más bien, que quien revise la literatura antropológica sobre el tema no encontrará sino un continuo apelar a tal índice, un dejarse guiar por la división tripartita que lo configura, un recurrir insistente al tópico retórico señalado arriba. Vuelvo sobre este asunto más adelante.

En la primera parte del ensayo exploraré algunos materiales constitutivos de la razón austera y de la cultura ilustrada de tipo rigorista; en la segunda haré

---

\* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.



algunos comentarios en torno a la reacción contra-illustrada del romanticismo como un ejercicio inicial —no exhaustivo— para ofrecer y delimitar algunos datos en torno a la gestación y carácter de la oposición entre los actos simbólicos y los racionales, o bien —según han señalado otros autores (por ejemplo Beattie, 1970; Leach, 1966; Turner, 1981)— la oposición entre los actos expresivos o comunicativos y los técnicos-racionales. Las ciencias sociales contemporáneas, y algunos de sus problemas teóricos más recalcitrantes —como bien lo ha ilustrado Von Wright (1979)—, nacieron bajo la presión cruzada de una y otra tendencia; más aún, aquellas se han convertido en un campo de batalla donde estas dos tendencias se han confrontado persistentemente. En la tercera y última parte del trabajo plantearé una hipótesis “exploradora”, una pequeña excursión marcadamente conjetural: la opacidad que los poetas simbolistas de la segunda mitad del siglo XIX confirieron al lenguaje gestó una nueva conciencia lingüística en Occidente que influyó en el desarrollo de la antropología simbólica.<sup>2</sup> En particular, la idea mallarmeana de *purificar las palabras de la tribu* contribuyó, según creo, a cristalizar el tópico señalado, preconditionando y guiando la atención de cierto modo en su discurrir argumental.

## De la razón liberada a la razón austera

La distinción, a veces la radical distinción, entre los actos simbólicos y los racionales cuenta ya con su propia historia en el pensamiento moderno occidental. La noción de utopía me puede servir como un buen punto de partida, apenas un pretexto, para narrar parte de esta historia: a través de ella, y de las discusiones que ha suscitado, ciertas formas de argumentar que me son pertinentes se pueden distinguir con claridad. Sólo las utopías, ha escrito E.M. Cioran, pueden darle sentido a la sed de absoluto de los hombres. “Actuamos, continúa, bajo la fascinación de lo imposible: esto significa que una sociedad incapaz de dar a luz una utopía y de avocarse a ella, está amenazada de esclerosis y de ruina” (1981: 78). Ernst Bloch, desde otro registro discursivo, acaso menos escéptico que el de Cioran, ha escrito que

a pesar de todas las cobardías, a pesar de todos los instrumentos de esclavitud, a pesar de todas las consolaciones de la “otra vida”, a pesar de la distribución injusta de los bienes de este mundo en correspondencia con una justa distribución de los bienes celestiales, a pesar de todo esto (lo cual puede ciertamente suceder), hay lugar para la conciencia y la obligación utópicas (Bloch, 1980: 235).

Búsqueda de lo imposible, fronteras del orden social, conciencia y obligación, sátiras, fantasías sociales de carácter antisocial, o débiles intentos de análisis críticos de la sociedad, las utopías representan también un tipo de ideología común a Occidente, aquel cuyo valor fundamental es la verdad: la búsqueda y descubrimiento de la verdad. “Hostil a la anomalía —abunda Cioran (1981: 82)— a lo deforme, a lo irregular, [la utopía] tiende al afianzamiento de lo homogéneo, de lo típico, de la repetición y de la ortodoxia”. Curiosa y paradójicamente, una de las características principales de las utopías es el hecho de que son estáticas; al alcanzar la perfección y la plenitud, el cambio, la anomalía y lo irregular les son ajenas: la utopía, ha escrito con tino Norbert Lechner (1986: 166), “fijaría al futuro el fin a realizar y, en su realización, pondría fin a la historia”. Tal es el dilema de la utopía. En Icaria, en la Ciudad del Sol, en Utopía asistiremos a una especie de dictadura de la Verdad, de la Perfección, de la Bondad, de la Igualdad. Forma de convivencia social que terminaría por negar aquello que defiende hoy. A pesar de su fuerza movilizadora, en ellas hay como un desprecio del presente por lo que tiene de inacabado y provisional, un desdén por la crítica, por la disidencia, por la imaginación, por la creación de nuevas alternativas y otras opciones de vida. Me

adhiero a Bloch —“a pesar de todo esto, hay lugar para la conciencia y la obligación utópicas”— si y sólo si esta conciencia y esta obligación, si esa esperanza que las nutre, se entienden como ideas regulativas de las prácticas sociales y políticas, como posibilidades de autocreación de la sociedad como vida colectiva. Es decir, “solamente mediante la utopía de la comunidad ideal los hombres pueden concebirse a sí mismos, en su división, como un orden colectivo y, por ende, organizar colectivamente su convivencia” (Lechner, 1986: 169). Sin embargo existe otro sentido de la noción de utopía, enteramente normativo, que me interesa develar.

Un supuesto que alimenta a las utopías, al modo de una premisa fundante, es que los hombres

tienen una cierta naturaleza fija e inalterable, ciertas metas universales, comunes e inmutables (...) La sola idea de satisfacción universal presupone que los seres humanos como tales buscan las mismas metas esenciales, idénticas para todos, en todos los tiempos, en todo lugar. Porque a menos de que esto sea así, la utopía no puede ser utopía, porque entonces la sociedad perfecta no satisfecerá perfectamente a todos (Berlin, 1986: 18).

Idea persistente del pensamiento moderno, subyacente a toda utopía, es que vivimos en un mundo quebrado; como personajes de Dostoyevski debemos colectivamente buscar nuestros fragmentos para restaurar la unidad rota: reconstruirnos. Esta ideología, decididamente universalista, como puede deducirse de su premisa central, vale repetir, búsqueda y descubrimiento de la verdad, no está exenta —¡muy por el contrario!— de una lógica interna. Son tres las proposiciones que la fundamentan (véase Berlin, 1986): 1) para todas las preguntas genuinas sólo puede haber una respuesta correcta, siendo incorrectas todas las demás; 2) sólo existe un método para el descubrimiento de respuestas correctas; y 3) todas las respuestas correctas deben ser compatibles unas con las otras, una verdad no puede ser incompatible con otra verdad.

Tal vez desde la Grecia clásica hasta bien entrado el siglo XVIII esta concepción ha sido la hegemónica en Occidente, que no desde luego la única. A partir de este amplio abanico temporal, me interesa aquí, particularmente, hacer un corte justo en el momento en que Isaac Newton, a fines del siglo XVII, coloca el punto final a sus *Principia Mathematica*. El corte no es arbitrario, con Newton comienza a investirse, en vertical ascendencia, al conocimiento científico como el conocimiento legítimo.<sup>3</sup> En la física newtoniana se encuentra uno de los pilares fundantes del ‘cientificismo’: “[éste] significa la fe de la ciencia en sí misma, o

dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia” (Habermas, 1982: 13). El conocimiento científico, a través de la mirada de la filosofía o ciencia natural, se convirtió de este modo, en la modernidad, en el hijo dilecto de la tesis universalista: aquella que sostiene que existe o debe existir alguna matriz o esquema permanente y ahistórico al que podamos recurrir para determinar la naturaleza de la racionalidad humana, del conocimiento, de la corrección, de la verdad y realidad. Se trata de una posición, de una actitud —y acaso convenga decir: de una forma de vida—, que destaca y busca lo repetitivo e intemporal; reconoce —e incluso a veces puede apreciar— las diferencias y la pluralidad, pero postula que siempre, en una confrontación, hay una mejor explicación del mundo.

En consecuencia, a partir del paradigma que provee la física clásica, las tres proposiciones mencionadas arriba serán adaptadas de este modo: 1) las preguntas genuinas son las preguntas de carácter científico; 2) el único método para descubrir las respuestas correctas es el método científico, articulado por un conjunto de reglas fijas, precisas y generales para alcanzar la verdad; y 3) todas las respuestas correctas son verdaderas, pues a tal resultado obliga la buena aplicación del método científico; y un problema central será el de establecer la demarcación entre lo que sea ciencia de lo que no lo sea. Emerge así una forma secularizada de “pensar la totalidad” que, con el sesgo “cientificista”, se hace desde un horizonte preciso: el de la Ilustración, o más específicamente desde el horizonte de la cultura ilustrada de tipo rigorista. La cultura ilustrada, en general —matiza Carlos Pereda (1994a: 224)—, “postula como sus excelencias a las ciencias, las técnicas, la moral universal, la democracia; [pero cuando se la reconstruye] a partir de un concepto austero de razón se la pensará como ‘cultura ilustrada de tipo rigorista’.”

¿Pero en qué consiste este concepto austero de razón que da lugar a la cultura ilustrada de tipo rigorista? Se ha visto que al aplicársela a esa excelencia que es la ciencia, ésta deviene en “cientificismo”. Y con éste asistimos a los efectos de la peligrosa *sofística del todo o nada*, o como indica el filósofo norteamericano Richard J. Bernstein (véase más abajo) a los efectos de la *ansiedad cartesiana*:

en este caso, o disponemos de una razón austera —con modelos certeros de construcción y reconstrucción de conceptos, criterios precisos, fijos y generales para argumentar y programas fundamentalistas de justificación,

justificaciones según las cuales toda creencia justificada se apoya en otras creencias también justificadas hasta llegar a creencias últimas que se autojustifican, que son evidentes en sí mismas o “fundamentos”—, o no nos queda más que el “todo vale” y sus versiones: comprensivo, tolerante, reconecedor de la diferencia; o sarcástico, cínico, licencia para actuar de cualquier modo, sin excluir los más corruptos y los más frívolos...: el relativismo en sus diferentes formas, cuando no el alarmante escepticismo (Pereda, 1994a: 9).

De este modo, la razón austera que está detrás de todo procedimiento “genuinamente” científico se transformó en el *modus operandi* virtuoso gracias al cual el hombre podrá encontrar todas las respuestas correctas. Con ella la utopía estaba, digámoslo de este modo, a la vuelta de la esquina: así que, escribe Berlin (1986: 18), “cuando uno haya descubierto todas las respuestas correctas a las preguntas centrales de la vida humana, y las haya juntado, el resultado formará una especie de esquema de la suma de conocimiento necesario para una —o más bien la— vida perfecta”. La tradición universalista, por añadidura, concebía que la naturaleza sólo podía ser vista en la total simetría y armonía de sus elementos, lo que a su vez podría ser descrito, analizado y representado por un lenguaje apropiadamente lógico: el lenguaje de las ciencias matemáticas y físicas. Esto es, además del programa de justificación fundamentalista que la configura —que alude a ciertos saberes sustantivos o a ciertas normas que constituyen los “fundamentos” o “cimientos” sobre los que se “edifica” todo el “edificio” del saber o de los códigos prácticos—, la cultura ilustrada de tipo rigorista y el *modus operandi* de la razón austera incluyen también modelos de reconstrucción criterial:

El fundamentalismo de hecho se respalda en modelos criteriales de reconstrucción de conceptos, elucidaciones de palabras y expresiones que procuran ofrecer criterios formales; esto es, criterios precisos, fijos y generales para contrastar el objeto que se reconstruye con otros objetos que, con facilidad, podrían confundirse con él o pretenden confundirse con él. Así una reconstrucción del concepto de ciencia o de técnica siguiendo un modelo criterial dará algún criterio o algunos criterios precisos, fijos y generales para demarcar ciencia de no ciencia o técnica de no técnica (Pereda, 1994a: 229).

Esta concepción indudablemente une a pensadores tan dispares como Bacon, Galileo, Descartes, Newton, Voltaire, los enciclopedistas, Comte, el Wittgenstein del *Tractatus*, los positivistas vieneses de nuestro siglo, los antropólogos intelectualistas victorianos

(Tylor y Frazer) y los neointelectualistas popperianos (Horton, Jarvie). El conocimiento científico, continúa el tópico, es la muestra palpable de que el hombre ha abandonado o se ha liberado de sus legendarias trabas: el dogma, el mito, la leyenda, el prejuicio, el principio de autoridad, la ambigüedad intrínseca al lenguaje natural. La cultura ilustrada de tipo rigorista, evidentemente, cuestiona y se opone radicalmente a toda cultura tradicional. La razón se ha liberado de sus trabas legendarias clamaba Voltaire entusiasmado mientras difundía la obra de Newton en la Francia prerrevolucionaria; vivíase la placidez que da la certeza de alcanzar lo imposible, el zarpazo al futuro: la Utopía, mediada por la razón, por la razón austera, adquirió la palpable posibilidad de un aquí y ahora.

¿Qué razonamientos otorgaron sin embargo consistencia, atracción e inteligibilidad a esta concepción del conocimiento que se opuso a, y socavó, los principios de autoridad, las especulaciones metafísicas y el paradigma medieval del tiempo, paradigma que conformó relaciones específicas con los otros en tanto paganos e infieles, más que primitivos y salvajes, y por lo tanto candidatos a la salvación, a la redención y a la evangelización? Enuncio tres posibles respuestas. En primer lugar, la enorme influencia cartesiana del pensador solitario, frente a la estufa,<sup>4</sup> como marco adecuado, e incluso inevitable, para una reflexión radical sobre el conocimiento y la moralidad. En la filosofía occidental moderna a partir de Descartes está enraizada la idea de que la búsqueda de la certeza y de un conocimiento libre de presupuestos (dogmas, mitos, leyendas, prejuicios) es una tarea necesaria que puede cumplirse satisfactoriamente mediante el examen de la propia conciencia. Esta idea del pensador solitario llevaba aparejadas ciertas formas de plantear los problemas básicos del pensamiento y de la acción: sujeto vs. objeto, razón vs. sentido, razón vs. deseo, mente vs. cuerpo; formas disyuntivas que provocaron lo que atinadamente llama Richard J. Bernstein la *ansiedad cartesiana* (1983: 17-8), o, según se señaló arriba, la *sofística del todo o nada*. En Descartes no sólo hay un radical escepticismo epistemológico, también hay un pavor a la locura y al caos, donde nada es fijo. Con enorme claridad, señala el filósofo norteamericano, “Descartes nos conduce a la necesidad, aparente e inevitable, de decidirnos en casos de disyunción exclusivas: o hay algo que fundamente nuestro ser, un fundamento fijo de nuestro conocimiento, o no podremos escapar a las fuerzas de la obscuridad que nos cubrirán con caos y locura moral e intelectual”; o actuamos bajo la guía de la razón, de la razón austera, con sus criterios fijos, precisos y generales, o nos dejamos llevar por nuestras pasiones y deseos.

En segundo lugar está el enorme impacto que el avance de la ciencia ejerció en el pensamiento del Siglo de las Luces. No obstante este impacto no se consideró en primera instancia desde la perspectiva de la mera expansión de las fuerzas productivas y un refinamiento de las técnicas administrativas, sino en términos de sus efectos sobre el *contexto cultural de la vida*.<sup>5</sup>

En particular, la creencia de que el progreso de la ciencia se vería necesariamente acompañado de un progreso en la moralidad, se basaba no sólo en una asimilación de la lógica de las cuestiones teóricas a la de las cuestiones prácticas, sino también en la experiencia histórica de las vigorosas resonancias que los inicios de la ciencia moderna habían tenido en las esferas de la religión, la moral y la política (Mc Carthy, 1987: 456-7).

Abundo sobre esta idea. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, libro fundacional de la antropología simbólica, Emile Durkheim reconstruyó a su modo las vigorosas resonancias que los inicios de la ciencia moderna habían tenido, en particular, en la esfera de la religión: “salida de la religión, la ciencia tiende a sustituir a esta última en todo lo que concierne a las funciones cognoscitivas e intelectuales” (1968: 440). Durkheim convendría, entonces, con la distinción entre cultura tradicional y cultura ilustrada de tipo rigorista: en aquella el pensamiento religioso se propone explicar el universo físico, en ésta el pensamiento lógico o científico ha relevado de ese quehacer al religioso. Lo que la ciencia cuestiona a la religión, abundó (1968: 441), “no es el derecho de ser, es el derecho de dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, es la especie de competencia especial que ella se atribuía para conocer el hombre y el mundo.” Y el ámbito por excelencia de exposición, de despliegue, de los actos simbólicos es, para Durkheim, el de la cultura tradicional, donde la religión, lo sagrado, aún no dan salida a la ciencia.

Finalmente, en tercer lugar, se encuentra la noción de un *consensus gentium* (consenso de toda la humanidad). Si bien se reconoció la enorme variedad de diferencias que presentan los hombres en cuanto a creencias y valores, costumbres e instituciones, según los tiempos y lugares, “la noción de que hay cosas sobre las cuales todos los hombres convendrán en que son correctas, reales, justas o atractivas estaba ya dominante en la Ilustración” (Geertz, 1987: 47). En principio, aunque no necesariamente, la noción de un *consensus gentium* obstaculizó la emergencia del discurso moderno de la alteridad, pues la diversidad le fue irrelevante. Lo que condujo al nacimiento del concepto de cultura en la disciplina antropológica fue la

idea de que lo que el hombre es puede estar entretelado con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de una manera inseparable.<sup>6</sup> La noción de cultura a la que se apegaron los filósofos de la Ilustración fue de naturaleza muy distinta.

Estas tres tendencias —la del pensador solitario en búsqueda de un conocimiento libre de presupuestos, la de la ciencia afectando sobre todo el contexto cultural de la vida, y la de la noción de un *consensus gentium*— pudieron empujar muy fácilmente a todo el movimiento ilustrado a asumir un “cientificismo” radical, e intentar, por lo tanto, la supresión, la extirpación de esas supersticiones que difirieran demasiado de las suyas propias y que mal recubren y pervierten el sentido común. Sin embargo no fue así, o al menos no fue así para todos los filósofos de la Ilustración: Diderot escribía que “no, los salvajes no tienen necesidad de las luces de los civilizados”. El hecho de que Europa estuviera ella también, a pesar de todo, sometida al despotismo y a las supersticiones influyó para que algunos ideólogos de la Ilustración fueran relativamente respetuosos y tolerantes de los valores extraños (los del otro), o de que en todo caso refrenaran y combatieran los ánimos proselitistas y misioneros propios del tiempo de la salvación. Me parece pertinente subrayar aquí que en este ejercicio de crítica y autocrítica de ciertos ilustrados no se eliminaba el carácter inicialmente negativo que otros pensadores le otorgaban a las supersticiones en el proceso de creación y desarrollo del conocimiento. Más bien, se proponía que primero había que conocer, contender y suprimir las propias, antes que ocuparse de las de los demás. De aquí que Hell señale que la idea de cultura estuvo asociada durante el siglo XVIII con la de política y la de moral: aquel ejercicio de crítica y autocrítica se apoyó en reflexiones sobre el poder y los valores (Hell, 1986). Mejor: reflexiones sobre la pluralidad de los poderes y los valores para idealmente deslindar lo que de universal e invariable hay en esta pluralidad. Antes que científicos sociales, los ilustrados eran moralistas, les preocupaba notoriamente la expansión de la naturaleza del hombre como ser social. Antes que la secundaria diversidad, al Iluminismo le ocupó la unidad: “el marco escénico [en diferentes tiempos y lugares] —escribió el filósofo iluminista Mascou— ciertamente cambia y los actores cambian sus vestimentas y su apariencia; pero sus movimientos internos surgen de los mismos deseos y pasiones de los hombres y producen sus efectos en las vicisitudes de los reinos y los pueblos”.

La idea de una dicotomía básica entre lo subjetivo y lo objetivo; la concepción del conocimiento en cuanto representación correcta de lo que es objetivo;

la convicción de que la razón (austera) puede estar completamente libre de prejuicios, vicios y tradiciones; el ideal de un método universal con el que podamos asegurar firmemente los fundamentos del conocimiento y, por lo tanto, el edificio universal de la ciencia; la creencia de que por el poder de la autorreflexión podemos trascender nuestro contexto histórico y conocer las cosas como realmente son por ellas mismas, son, todas, tesis que alimentaron al pensamiento universalista moderno que en cuanto propuesta más o menos acabada y consistente iniciaba en el Siglo de las Luces una carrera que no encontraría su cima sino hasta la primera mitad del siglo XX con el Círculo de Viena y su notable influencia. De este modo, inevitablemente, para el universalista la curva del tiempo será positiva; al desarrollo del conocimiento científico se le entendió como continuo, necesario y progresivo; esta fe en el progreso llegó a ser la cosmovisión dominante de la civilización occidental al ser abandonada la ortodoxia cristiana como reguladora de la vida social toda.

### Gramática del ser y estética romántica

Esta perspectiva optimista que hacía del futuro una creación premeditada del presente a partir de programas fundamentalistas de justificación y modelos criterios de reconstrucción no era, sin embargo, compartida por todos. Se constituía, como reacción, una nueva sensibilidad que prefería mirar hacia atrás para comprender nuestro aquí y ahora; sensibilidad que describe en la historia la gramática del ser. En la sensibilidad humanista, como la llama George Steiner (1976: 116), “el repertorio esencial de su conciencia, los fundamentos de su vida diaria en cuanto estudioso o en cuanto crítico provienen del pasado”.<sup>7</sup> Las reacciones en contra del naciente imperio de la razón —entendida como razón austera— y el método surgieron desde el mismo movimiento de la Ilustración y continuarían, con el romanticismo de por medio, por todo el siglo XIX. Jean-Jacques Rousseau, por ejemplo, escribió en *La nueva Eloísa* (1761) que “la fría razón nunca ha hecho nada ilustre”. En 1824, en pleno romanticismo, Schubert apuntaría en su diario: “¡Oh imaginación, no nos abandones, pese a que sólo te reconocen unos cuantos, presérvanos de la llamada Ilustración, ese horrible esqueleto sin carne ni sangre!” (citado por Schenk, 1983: 27). Fuesen cuales fuesen las diferencias entre los más destacados pensadores románticos, corre por sus escritos una idea común: que la verdad no es una estructura objetiva, independiente de los que la buscan, tesoro oculto que aguarda

ser descubierto, sino que es en sí misma creada por el buscador; y el buscador por excelencia es el artista.

Si la Ilustración llamó a *descubrir* las verdades de la naturaleza, el romanticismo postuló su *invención*, su *creación* y representación —que no imitación ni sustitución— sobre todo en las obras de arte, que obedecen a convenciones que no tienen contrapartida en la naturaleza. En la estética romántica —que no constituyó desde luego un programa unitario— la creación de las obras artísticas en nada difiere de la creación del mundo: en tanto productores y creadores, el artista y la naturaleza comparten las mismas tareas. Si la Ilustración defendió la presencia de un lenguaje —el de las matemáticas— que representara fielmente el orden de las cosas, la realidad, al modo de un *espejo de la naturaleza*, el romanticismo hizo de la poesía, la pintura y la música *lenguas superiores* que expresan lo que está más allá de los límites de la facultad de pensar, como refiriéndose a, o construyendo, otra realidad. Y a esta capacidad del arte se le denominó la capacidad simbólica (véase Todorov, 1981: 217ss). Estas *lenguas superiores* expresan aquello que es *indecible* por el lenguaje común; ellas nos remiten a experiencias únicas e irrepetibles que el lenguaje de la vida cotidiana no hace más que distorsionar o palidecer cuando intenta comunicarlas. En uno de los pocos trabajos de la literatura antropológica que revisan con amplitud las diversas concepciones del simbolismo, *Symbols: Public and Private*, Raymond Firth hace una aseveración emparentada con esta articulación romántica entre el símbolo y lo que sólo él puede decir: “Los símbolos se han vuelto importantes no por lo que ellos representan, sino por lo que en sí mismos, se piensa, expresan y comunican. [En antropología, los símbolos] son concebidos no como un sustituto o una evasión de la realidad, sino como una forma más elevada de la realidad” (1973: 166). O bien, atiéndase esta frase de Victor W. Turner en su magnífico *Chihamba, The White Spirit*, en la que reitera la idea de que el arte —y en su caso el ritual— expresa algo que no puede decirse de ninguna otra manera: “Chihamba (el ritual más importante de los ndembu) es la expresión local de un problema universal: expresar [mediante un complejo simbólico] aquello que no puede ser pensado” (1975: 187), aquella experiencia que no puede ser aprehendida mediante el lenguaje común. Pero existe otra premisa en la estética romántica que es de vital importancia para mis propósitos: la del *shintetismo*. Un buen número de poetas románticos estuvo muy interesado por esclarecer la topografía de los sueños y de las asociaciones —piénsese, por ejemplo, en Novalis y sus *Himnos a la noche*—. De esas exploraciones rechazaron la clase de coherencia que resulta de la aplicación de la razón, de una

conciencia despierta y cauta; a cambio defendieron una forma de coherencia, precisamente la de los sueños y las asociaciones, y la que resulta de las *lenguas superiores*, que anula el principio de contradicción y funde a los contrarios. De aquí, esto es, de su capacidad sintética, se explica parte del carácter irracional que algunos románticos atribuyeron al arte.

Curiosamente, como se puede observar, las críticas del romanticismo a la Ilustración y a la clase de conocimiento que ésta defendía asumieron como válidas las dicotomías básicas que Descartes había explicitado para fundamentar precisamente a esta última: razón vs. sentido, razón vs. deseo, razón vs. instinto, razón vs. expresión, sujeto vs. objeto (y agregarían además las de razón vs. arte, razón vs. poesía, razón vs. voluntad). Al oponer imaginación, deseo, instinto y singularidad a la noción de razón —austera— tal y como fue desarrollada por la cultura ilustrada de tipo rigorista (es decir, al considerar a los elementos de esta dicotomía como mutuamente excluyentes), los románticos reprodujeron la *ansiedad cartesiana* pero desde el polo opuesto: el relativismo y el irracionalismo. En este sentido, el romanticismo representa la primera fuente de la ideología relativista contemporánea; y esto fue así no sólo por su abierta oposición al pensamiento universalista de la Ilustración, sino también porque inicialmente acogieron una tradición de pensamiento —acaso sea más correcto decir una *tendencia*— que se fortalecía al menos desde el siglo XVI: la sensibilidad humanista, aunque terminarían por exacerbarla con consecuencias negativas como se verá más adelante.

Al descubrir e inventar a América, proceso histórico e ideológico iniciado en 1492, Europa abrió la posibilidad de realizarse ahí, de reproducirse, de crearse a su imagen y semejanza.<sup>8</sup> Este prodigio de invención, sin embargo, tuvo consecuencias paradójicas. La verdad, como valor central de la ideología universalista, comenzó a perder el sentido de completud que la cultura occidental le había otorgado. Con la “invención de América”, Europa se vio obligada a modificar su concepción del mundo y su accionar en él. Pocos años después, Maquiavelo demostraría que no todas las respuestas correctas son lógicamente consistentes: la política, señaló, es incompatible con la moral. Copérnico y la Reforma, a lo largo del siglo XVI, contribuyeron igualmente a socavar la institucionalidad social y a mostrar la falibilidad de las creencias asumidas hasta entonces como rotundamente verdaderas e inamovibles. “Esto rompió, escribe Berlin (1986: 22), el hechizo de un solo mundo, una ley universal y consecuentemente una meta universal de todos los hombres.”

Las críticas a la ideología universalista, primero, y posteriormente a la razón austera y a la cultura ilustrada de tipo rigorista, encontraron en Vico, Herder y en general en los románticos europeos decimonónicos puntillosos voceros. A ellos los alentó la noción de que “la vida es ruptura, herejía, abolición de las normas de la materia. Y el hombre, en relación a la vida, es herejía en segundo grado, victoria de lo individual, del capricho, aparición aberrante, animal cismático que la sociedad pretende enderezar por el camino recto” (Cioran, 1981: 82).

Giambattista Vico fue quien inició, sistemáticamente, la recuperación del pasado, no a través del ideal de una ciencia unificada con un método único y universal, como quería Voltaire, sino a través del sujeto cognoscente que reconocía la existencia de un campo de conocimiento que los hombres podían conocer desde dentro: la historia humana.<sup>9</sup> En la construcción de la arquitectura del pasado, Vico preveía que era necesario cruzar por tres grandes puertas: la del lenguaje, la de los mitos y la de los ritos, de las cuales la más importante era la primera. En una afirmación que prefigura al relativismo lingüístico de Humboldt primero y de Sapir-Whorf después, para Vico la mente (*ingenia*) de los hombres está conformada por el lenguaje —las palabras y las imágenes— que les ha sido legado. Al mismo tiempo Vico aceptó que la matemática era una disciplina que conducía a proposiciones de validez universal, absolutamente claras, irrefutables, pero esto no era así porque el lenguaje de las matemáticas fuera una reflexión de la estructura básica e inalterable de la realidad, como querían algunos pensadores desde los días de Platón, y aun de Pitágoras: esto era así porque la matemática no era una reflexión de algo, la matemática no era un descubrimiento, sino una invención humana. En palabras de Wittgenstein, un juego del lenguaje, o como sostiene Carlos Pereda (1994a: 217 y 219) a propósito de las argumentaciones del filósofo vienés en torno a las matemáticas:

“Cuantificar” y “formalizar” no son actividades aisladas, sino parte de una trama de actividades. Aprender matemáticas y lógica es aprender a ver el mundo desde una perspectiva diferente. Es aprender una nueva dimensión del mundo: nuevos juegos de lenguaje, una nueva “forma de vida” (...) La razón formal, la razón matemática y lógica, es también una posibilidad o, más bien, una trama de posibilidades [del ejercicio de la razón] y no el mejor ejemplo de que disponemos de la razón austera.

Para la comunidad de pensadores, dominante en su tiempo, que creía fielmente en que había un vínculo directo, un reflejo, entre la realidad y su representación

matemática, estas afirmaciones fueron claramente disruptivas. Se gestaba inevitablemente la distinción entre las ciencias naturales y las humanidades.

Vico pensaba que la tarea del humanista no es explicar causalmente los hechos, como sí lo es en cambio para los científicos o filósofos naturales, sino comprenderlos:

la tarea que tienen aquellos —según Berlin (1983: 163)— que desean comprender qué clases de vidas se han llevado a cabo en lo pasado en sociedades diferentes de las propias, es comprender sus mundos: esto es, concebir qué clase de visión del mundo deben haber tenido hombres que usaron una clase particular de lenguaje, para que ese tipo de lenguaje hubiera sido una expresión natural de ésa.

De aquí no era difícil brincar a la idea de estadios sucesivos de evolución histórica, cada uno de los cuales posee, de acuerdo con Vico, sus propias formas de expresión y cosmovisión. El conocimiento por el que luchó Vico, en breve, no era un conocimiento proporcionado por el razonamiento deductivo o por la búsqueda de verdades o por la operación de la razón austera. Para describir las etapas de crecimiento de la conciencia y su circunstancia en individuos y sociedades, Vico buscó las reglas que guiaran las acciones de los hombres. Reglas que no son las mismas para todo tiempo y lugar: se transforman. A la historia, diría Vico, le toca estudiar estas transformaciones: lo específico y único contra lo repetitivo y universal, los principios unidos por la cultura contra los principios intemporales. Una historia que no busca atender los hechos y héroes cincelados en bronce, en conformidad con ciertas leyes que rigen a las sociedades, sino aquella que reconozca que todos los seres humanos participan en su construcción y en su destrucción; el hombre, en fin, como sujeto histórico que se hace y deshace como el tejido de Penélope.

La influencia que el pensamiento francés del Siglo de las Luces ejerció en Europa fue mayúscula. También notable, como apunté, fue la reacción y el rompimiento con la posición universalista de la Ilustración. Efectivamente, en el pensamiento alemán Johann Gottfried von Herder partió de la línea de acción y pensamiento trazada por Vico, aunque terminaría por tomar caminos distintos y aun torcidos, como buena parte de sus sucesores románticos. A diferencia de los franceses, Herder prefirió resaltar las divergencias entre los hombres y los pueblos. La utopía de los franceses no es la utopía de los alemanes porque no comparten tradiciones culturales ni históricas. Herder negó rotundamente que los valores sean universales: cada

sociedad humana, cada pueblo, cada edad y civilización, posee su propio ideal único, estandarizado, sus formas de vida, pensamiento y acción particulares. No hay que juzgar a las otras culturas con los criterios de la propia, sino en y por sí mismas. La concepción de la historia como un solo proceso universal es un grave error; la idea de una sociedad perfecta, plena, para toda la humanidad es internamente autocontradictoria. Herder no descansó en su batalla por destacar lo singular en una Europa ampliamente dominada por el pensamiento, arte y estilo de vida franceses. La resistencia cultural y lingüística, la idea de patriotismo, el rescate del folklore y las lenguas minoritarias (al menos discursivamente) fueron algunos de los fenómenos que representaron la contra-ilustración signada por el romanticismo. El novelista histórico inglés Walter Scott opinaba que “el grado de diversidad nacional entre distintos países no es más que un ejemplo de esa variedad que la naturaleza parece haber adoptado como principio en todas sus obras, tan decidida a evitar como los modernos estadistas a aplicar, todo lo que se pareciera a un enfoque o uniformidad absoluta” (citado por Schenk, 1983: 40). Así el poeta romántico se convertía en el gran vate, en el sumo sacerdote que pensaba y sentía en nombre de la comunidad; el poeta-profeta que preservaba, al modo de un celoso guardián, la pureza de la “lengua nacional”.

Mientras la Ilustración se había esforzado por construir al Hombre, fundado en la razón austera, el romanticismo se ocupó del hombre, sujeto —cautivo, tal vez— a su tradición cultural e histórica, a su lenguaje, a sus deseos y pasiones, pero también poseedor de un poderoso instrumento: el de la imaginación (concebida como opuesta a la “fría razón”). Si Voltaire había reclamado para el siglo XVIII francés el nacimiento de una nueva época, la de una razón liberada de las trabas legendarias del hombre, y en nuestros términos la de una razón austera que proclamaba el progreso, pero un progreso sin sujeto cognoscente, un *progreso sin historia*, la ideología relativista del romanticismo clamó para sí la de la voluntad desencadenada: el hombre como sujeto histórico, la voluntad como la función creativa del hombre. Esta concepción encontró eco en diversos pensadores del siglo XIX. Para Hegel, por ejemplo, la voluntad radicaba en el Estado; para Marx primero en la burguesía, pero sobre todo, en potencia, en la clase trabajadora. Si el siglo XVIII pretendió emancipar al hombre de una doble autoridad, la del despotismo y la del prejuicio o la opinión —para sustituirlas por las del progreso, la razón y el método—, el romanticismo denunció la concepción de normas inmutables por cuanto, se supuso, limitaban el poder de la voluntad y de la imaginación. A cambio

el pensamiento romántico entronó la noción de alma colectiva o espíritu del pueblo; y esto lamentablemente no tuvo un significado menor.

Al oponerse a la Ilustración el romanticismo se apropió inicialmente de ciertas líneas de pensamiento y acción de la sensibilidad humanista (oponerse al imperio del método y la razón, destacar lo singular e histórico, etcétera). No obstante terminaría por disolverlas con su idea de *alma colectiva*. Con ella es ahora la comunidad la que tiene identidad propia y vida interior, en tanto que los individuos no son más que intermediarios o portavoces indispensables de esa personalidad colectiva. El espíritu del pueblo, así concebido, es el único susceptible de desencadenar la voluntad y la imaginación.

Exhorta a su nación [la concepción de alma colectiva o espíritu del pueblo] —escribió proféticamente Julien Benda en 1926— a abrazarse, a adorarse a sí misma y a colocarse contra los demás, en su lengua, en su arte, en su filosofía, en su civilización, en su cultura (...) Una humanidad presa de tal concepción sólo puede ir rumbo a la matanza organizada de todos contra todos, a la guerra más total y perfecta que haya conocido el mundo (citado por Finkielkraut, 1988: 39).

La reacción romántica en contra de la cultura ilustrada de tipo rigorista y la razón austera fue desarrollándose de tal modo, acaso convenga decir deformándose, que finalmente cayó en la trampa de un irracionalismo intolerante e intolerable. Ciertos ideales

patológicos del amor; el artista romántico —débil y con aflicciones físicas— como la mejor representación del héroe moderno por su resistencia a la frustración, a la exasperación, al aislamiento social, a las enfermedades del alma, pero al mismo tiempo sumo sacerdote que pensaba y sentía en nombre de la comunidad, guardián de la lengua nacional; y, entre otros, los ultranacionalismos alimentaron desmesuradamente las tendencias irracionales que Julien Benda condenó pocos años antes del ascenso del nazismo.

En suma, cierta Ilustración y cierto romanticismo legitimaron y fortalecieron conjuntamente la *ansiedad cartesiana* —la *sofística del todo o nada*, y también la cultura ilustrada de tipo rigorista y la razón austera— al ubicarse en sus extremos opuestos y reconocer las disyunciones exclusivas derivadas de ella. O se enuncian leyes universales de la naturaleza, de la sociedad y del hombre, o todo conocimiento dependerá de la voluntad, continuamente mudable, de los hombres disueltos en el alma colectiva, en el espíritu del pueblo o en la tradición. Pronto, sin embargo, no sólo quedaría demostrado que los nacionalismos nacientes del siglo XIX perderían su aparente inocencia, también el lenguaje perdería la pureza y la transparencia con que se le quiso investir, por un lado, a través de la cultura ilustrada de tipo rigorista y sus modelos criteriales de reconstrucción, y por otro a través de algunos profetas románticos, por ejemplo Victor Hugo, que no percibían sino una armonía entre la lengua común —llamados a preservarla— y la poesía.<sup>10</sup> La opacidad que una nueva conciencia le atribuirá al lenguaje común conforma, según creo, un material fundamental para la consolidación, por un lado, de la antropología simbólica en general, pero también del tópico retórico que estoy discutiendo. En la siguiente sección intentaré demostrar que una de las consecuencias de asumir este tópico retórico consiste en reproducir o traducir, a su modo, pero endeudadas con ellas, una *ansiedad cartesiana* o una *sofística del todo o nada*.

### Purificar las palabras de la tribu

En uno de los libros más bellos escritos sobre el lenguaje, *Después de Babel*, el crítico e historiador de la cultura occidental George Steiner ha señalado que con Rimbaud, Baudelaire y Mallarmé —pero sobre todo con este último— se inauguró una nueva conciencia lingüística en Occidente, de la cual apenas empezamos a captar su envergadura. Para estos escritores franceses la lengua establecida era el enemigo, pues se trata de una lengua atestada de mentiras y moribunda; el uso corriente y cotidiano la ha vuelto

rancia: las antiguas metáforas consagradas están inertes y agotadas (1980: 206). El lenguaje en su uso coloquial, según estos poetas simbolistas, nos remite a un sistema fijo de significados únicos, con sus referentes precisos: un espejo inamovible de la naturaleza. Sin embargo, cuando es manipulado por el poeta es capaz de evocar y suscitar asociaciones e imágenes; se vuelve polivalente e indeterminado. De acuerdo con Mallarmé, de una conjunción peculiar de palabras y ritmos ha de surgir no tanto un sentido cuanto una constelación de sugerencias que den al lector un mayor margen de libertad interpretativa. Para este poeta, el símbolo significa lo opuesto a la representación, y la constelación de sugerencias que él evoca lo opuesto a la designación. Lo sugerido puede ser entendido entonces al modo de un oráculo, pues contiene múltiples significados e implica diversas lecturas: “siempre debe haber un enigma en poesía” (véase Baklarian, 1969, Reyes, 1991, Steiner, 1980, Todó, 1987, en quienes me apoyo para esta exposición). De este modo, la tarea impostergable del escritor es, como Mallarmé dijo de Poe, “dar un sentido más puro a las palabras de la tribu”, purificar al habla pública, más aún, operar en su contra: “Lo real por cosa vil/Lo muy preciso hace impura/Tu vaga literatura”.<sup>11</sup> Si no me equivoco, desde los orígenes de la antropología simbólica en la obra de Durkheim se puede distinguir este aliento mallarmeano de purificar el habla de la tribu —ese desbrozar terreno para que una imprecisa selva de palabras se transfigure en la selva de los símbolos—<sup>12</sup> como uno de sus argumentos constitutivos:

Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos [a los ritos y a los mitos] pueden ser, y son aun lo más frecuentemente, erróneas; las verdaderas razones no dejan de existir; es tarea de la ciencia descubrirlas (...) Cuando sólo se considera la letra de las fórmulas [esto es, el sentido literal del habla de la tribu], las creencias y prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y podríamos inclinarnos a atribuirles a una especie de aberración radical. Pero bajo el símbolo, hay que saber alcanzar la realidad que él representa y que le da su significación verdadera (Durkheim, 1968: 8).

Y más de cinco décadas después de que Durkheim publicara estas líneas, Edmund Leach sostenía que si el antropólogo “trata de comprender por qué un ritual determinado posee el contenido y la forma que él observa *no puede esperar una gran ayuda de las racionalizaciones del devoto*” (1977: 386), es decir, de las palabras de la tribu. Interpretar correctamente un ritual, o cualquier otro acto simbólico, que se distingue por el desconcierto, la perplejidad y la *aberración radical*

que provoca *prima facie* en el investigador —que por cierto termina por atribuir a los nativos una inclinación por los mensajes cifrados y por un discurso poéticamente obscuro—, supone un proceso de “decodificación” del sentido literal del mensaje. Mejor, introducir una sospecha de que el mensaje reclama un ciclo de interpretación simbólica; dudar de la transparencia de las palabras y los actos a través de los cuales se enuncia, de las referencias empíricas a las que en principio, o en apariencia, apelaría:

Un modo —señala Leach (1969: 107-8)— de explicar una creencia (tradicional) que es factualmente no verdadera, es decir que se trata de una clase de dogma religioso; y que la verdad que él expresa no está relacionada con el estado ordinario del mundo, sino con la metafísica [que exige, por el sentido que le otorga Leach, ciclos de interpretación simbólica].

Purificar las palabras de la tribu consiste en “mirar” más allá de lo que ellas directamente dicen; no detenerse en la realidad a la que, de entrada, nos remiten. Así, de instrumentos dóciles y sujetos a formalizaciones esclarecedoras en la cultura ilustrada de tipo rigorista, e instrumentos apenas cuestionables en el particularismo romántico, las palabras pasaron a ser objetos opacos en el simbolismo: para Mallarmé la lengua literaria —y el código simbólico para el antropólogo— no aspira a explicar el mundo, ni siquiera a describirlo, elimina las “cosas” y las referencias inmediatas para que queden sólo las palabras y los actos en su sentido genuino y último. El poeta y el antropólogo simbolistas han dejado de tener, o por lo menos ya no aspiran a, una residencia inamovible en la casa de la palabra, sospechan de ella. El lenguaje, ha escrito con sabiduría George Steiner (1980: 250), “es el instrumento privilegiado gracias al cual el hombre se niega a aceptar el mundo tal y como es. Sin ese rechazo nos veríamos condenados a girar eternamente alrededor de la rueda de molino del tiempo presente. El hombre tiene la facultad, la necesidad de contradecir, de desdeñar el mundo, de imaginarlo y hablarlo de otro modo.” Discernir entre el mundo de lo vivido y el mundo de lo imaginado, entre las apariencias sensibles y las formas más elevadas de la realidad, han constituido sin duda premisas fructíferas en el desarrollo de la antropología simbólica, pero de ellas no se sigue necesariamente que los actos simbólicos tengan que oponerse a los racionales, ni mucho menos que el ejercicio de la razón tenga que reducirse, ajena a la imaginación, al de la razón austera. Desplazamientos en los que, a pesar de todo, incurrieron diversas tradiciones de la antropología simbólica.

Purificar las palabras de la tribu en antropología ha reclamado diversos procedimientos y supuestos. Según se puede inferir del último párrafo, ha de establecerse una distinción entre la *clase ejemplar* y la *clase sintomática* en la interpretación de los actos simbólicos. Aquella consiste en las descripciones, interpretaciones y decodificaciones que de esos actos realicen los antropólogos con sus propias herramientas analíticas; según sea el caso, ofrece datos sobre la conformación de códigos y mecanismos lógicos universales e innatos, sobre los estrechos vínculos entre sociedad y simbolismo, sobre el papel del simbolismo en la reproducción e integración sociales, etcétera. La clase sintomática, en cambio, consiste en el discurso interpretativo que formulan los nativos de los actos simbólicos en los que ellos mismos participan, pero al que se le suelen colocar dos avisos que son de hecho dos llamados a tomar las precauciones debidas para evadir la contaminación: “no esperemos gran ayuda de ellos, las racionalizaciones de los miembros de la tribu no son dignas de confianza”, y “las razones que la tribu se da a sí misma para interpretarlos pueden ser, y son aun lo más frecuentemente, erróneas”. Esta distinción plantea la ya histórica dificultad teórica de si cierto objeto o acto simbólico lo es sólo para el observador, o bien para el actor y para el observador, y el tratamiento interpretativo que uno y otro le den. Acaso se trata —análoga a la *ansiedad cartesiana* o a la *sosfística del todo o nada*— de una dificultad infecunda que se precisa rechazar, o de una falsa alternativa que es necesario disolver. Sugiero que la tarea del antropólogo no debe consistir en purificar las palabras de la tribu, sino en purificarse por igual de la tentación de la certeza (la clase ejemplar) y de la tentación de la ignorancia (la clase sintomática) en tanto tentaciones de absolutos.<sup>13</sup> Que no nos agobien ni la Certeza ni la Ignorancia, aunque constantemente encontramos certezas e ignorancias: “no es necesario esforzarse en disponer de fundamentos incorregibles para refutar, como Descartes, al escéptico; sólo se trata de no dejarse conmover por su desproporcionada alternativa y trabajar con nuestra incierta, frágil razón” (Pereda, 1994b: 144). Abundo.

Cuando Durkheim sostuvo que la referencia simbólica del ritual religioso es la Sociedad, y que esta referencia se mantenía oculta a la conciencia de los celebrantes mismos (“bajo el símbolo, escribió, hay que saber alcanzar la realidad que él representa y que le da su significación verdadera”, y es tarea de la ciencia descubrirla), desconocía que esta idea formaría parte sustantiva del núcleo duro del programa simbolista de investigación que se volvería hegemónico a lo largo del siglo XX. En este programa los actos simbólicos

difieren de los instrumentales o técnicos en que los primeros son enfáticamente expresivos o comunicativos, y a diferencia de los segundos contienen un sentido último que se oculta a la mirada de los actores mismos. Mientras que los actos que se desarrollan de acuerdo a criterios lógico-experimentales, técnicos, o bien aquellos que se realizan de acuerdo al esquema medio-fin, son racionales, donde lo racional apela, o nos remite, sólo a una razón austera y a una cultura ilustrada de tipo rigorista, los actos simbólicos son no racionales, y para decirlo en palabras de Richard A. Shweder (1984: 38, 46), aunque no exclusivas de él, son “formas de decir algo acerca de las construcciones arbitrarias de la realidad, construcciones de la realidad no dictadas por la lógica o por la ciencia (...) actos en que los cánones de racionalidad, validez, verdad y eficacia están simplemente fuera de lugar”. Así, por ejemplo, en Talcott Parsons son los valores comunes últimos, el elemento normativo social básico de las sociedades concretas, los que constituyen el referente simbólico, “la realidad que el símbolo representa y que le da su significación verdadera” (1949: 433-4); en Victor Turner, los valores axiomáticos de la sociedad constituyen esas “construcciones de la realidad no dictadas por la lógica o por la ciencia” (1980: 35); en Edmund Leach una realidad metafísica que sólo puede ser descrita mediante enunciados de carácter no lógico o por una mito-lógica (1978: 96). La *ansiedad cartesiana* que la Ilustración y el romanticismo colaboraron a consolidar se trueca del siguiente modo en el tópico retórico de la antropología simbólica: 1) o existen ciertos actos, denominados racionales, que se realizan de acuerdo a criterios lógico-experimentales, técnicos, pragmáticos o instrumentales, congruentes con el esquema medio-fin, que son no problemáticos pues no desencadenan ciclos de interpretación simbólica, en fin, que se realizan en conformidad a una razón, la austera, que opera directamente sobre el mundo; 2) o estamos ante actos expresivos o comunicativos, no racionales, que están más allá de la lógica y la experiencia (de la *lógica aristotélica* la llamó Leach), que incluso la violentan, actos ambiguos y arbitrarios que configuran otra realidad, “una forma más elevada de la realidad” que expresa aquello que no puede ser dicho más que a través de algún simbolismo. En consecuencia, en el programa simbolista de origen durkheimiano —y en el índice de racionalidad por él gestado— los actos simbólicos no sólo se definen en oposición a los racionales, constituyen en realidad una categoría residual a la que el observador tiene que asignar un significado con el propósito de dar sentido a conductas que de otro modo serían racionalmente austeras, irracionales o pseudorracionales.

No obstante, en el tópico retórico de la antropología simbólica estas dos últimas imputaciones —la de irracionalidad o pseudorracionalidad de los actos— son apenas evaluaciones temporales o transicionales, pues ahí donde se las presume se invita a la aplicación del siguiente precepto metodológico: cuando te encuentres con actos aparentemente irracionales o pseudorracionales no los expliques literalmente, ellos constituyen resortes para desencadenar interpretaciones simbólicas: “un modo —escribió Leach (1969: 107-8)— de explicar una creencia (tradicional) que es factualmente no verdadera, es decir que se trata de una clase de dogma religioso”, donde las creencias y los actos religiosos representan justamente el paradigma del simbolismo humano. (Desde luego esta posición no excluye la posibilidad de equívocos en el ejercicio de la razón austera, pero en todo caso se trata de eso —de equívocos, de incorrectas aplicaciones o de ignorancia—, de tal suerte que difícilmente se les atribuiría irracionalidad o pseudorracionalidad.) Otra consecuencia indeseable de este argumentar es que al establecer la radical dicotomía, más todavía, la desproporcionada alternativa entre o actos racionalmente austeros (equívocos o no) o actos simbólicos, el tópico retórico no deja lugar, en estos últimos, a la falibilidad del nativo, ya sea de sus creencias ya de sus actos, que se vuelven inmunes a la crítica: como en el poema de Borges, el nativo “ahora es invulnerable como los dioses”.

### **Conclusión: antropología simbólica y razón enfática**

Una estrategia para disolver el tópico retórico aquí considerado de algunas corrientes de la antropología simbólica consiste en transformar la noción de razón austera en la de razón enfática. Esto es, como señala Carlos Pereda (1994a: 10),

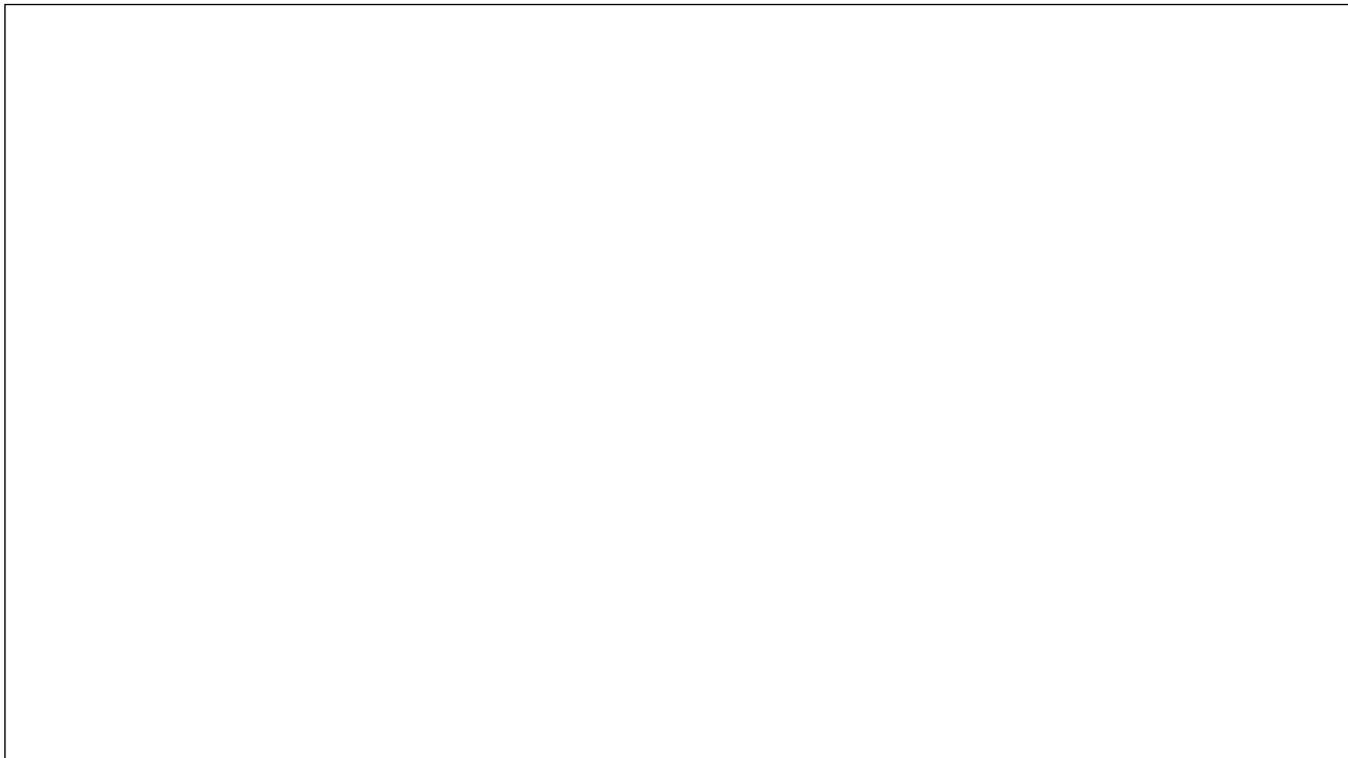
eliminar de la razón, como requisitos necesarios, atributos tales como “criterios precisos, fijos, generales” o “creencias últimas en tanto fundamentos”, y vincularla a la delicada aventura de los ciclos argumentales despidiendo un concepto austero de razón, una razón cierta de sí en tanto singular, homogénea, demarcada, con relaciones exclusivamente necesarias. Pero no despidiendo a la razón. Por el contrario, le da la bienvenida a un concepto enfático de razón e invita a vivir con su incertidumbre, a enfrentarnos sin cesar con ella.

Pero también se requiere oponer a la cultura ilustrada de tipo rigorista una *cultura ilustrada de tipo*

*argumental*, apoyada en programas antifundamentalistas de justificación y modelos productores de reconstrucción. ¿A qué me refiero con esta clase de modelos? Aquellas corrientes de la antropología simbólica que han adoptado una noción austera de razón y una cultura ilustrada de tipo rigorista (con su programa fundamentalista de justificación y sus modelos criterios de reconstrucción) como contraparte de su objeto de estudio —los actos simbólicos—, han tenido que asumir ciertos presupuestos simplificadores. Señalo uno que juzgo relevante. Para el caso de esa excelencia ilustrada que es la ciencia, internamente los modelos criterios se ocupan demasiado en distinguir las creencias científicas de las que no lo son; más aún, desde ellos se sobrevaloran ciertos algoritmos o criterios de validación fijos, precisos y generales. El tópico retórico ha condenado algunos de esos criterios de demarcación y a cambio ha ofrecido otros (véase, por ejemplo, la polémica al respecto con Robin Horton, 1982), pero al hacerlo cede a ellos, de hecho ha reconocido a las creencias científicas como la contraparte “natural” de los fenómenos simbólicos; reproduce en su propio terreno, traducida a su discurso y práctica, la *ansiedad cartesiana*. Pero es más peligrosa —por ser más eficaz— la imagen externa que de la actividad científica proyectan los modelos criteriosales:

la “ciencia” —continúa Pereda (1994a: 166)— aparece como un “todo” que es necesario aceptar en bloque; esto es, como un fetiche. Desde los modelos productores de reconstrucción, por el contrario, se reintegran las acciones de producir ciencia al resto de las otras acciones humanas; se muestra que éstas, como cualquier proceso de acciones [incluso las simbólicas], se llevan a cabo en instituciones dentro de una tradición, con determinados propósitos y una legitimación que la reflexión debe, en general y de caso en caso, poner en duda, sopesar, discutir, criticar, evaluar.

Se me puede objetar el ejemplo: ¿qué relación guarda éste con el tópico retórico expuesto aquí, y qué consecuencias positivas tendría para nuestra comprensión de los actos simbólicos defender una razón enfática y una cultura ilustrada de tipo argumental? Según se puede inferir del texto, parece ser que parte de la historia reciente de nuestro reflexionar sobre el simbolismo se ha realizado en una superficie acotada: la de la cultura ilustrada de tipo rigorista, y en contraste, en subrayado contraste, con la imagen reduccionista que del proceder científico esa cultura ha creado. Así, la noción austera de razón que han adoptado diversas tradiciones de la antropología simbólica atiende fundamentalmente, es decir, erige como



su modelo, ciertos rasgos de los resultados científicos, en desmedro del trabajo científico como una actividad o un proceso con sus determinadas, inciertas y frágiles condiciones internas y externas de producción. Insisto, considerar el ejercicio de la razón austera como un proceso o una actividad —integrarla al resto de las acciones humanas— la despide como una contraparte significativa y útil para comprender a los actos simbólicos y la transforma en una razón enfática; contribuye a disolver la oposición entre razón y símbolo, y la perniciosa relación de tener que contrastar los actos simbólicos en una cultura ilustrada de tipo rigorista; elimina también el índice de racionalidad en el que los actos simbólicos aparecen como una categoría residual, es decir, como no racionales. En breve, nos invita a atender posiciones alternativas, a recorrer nuevas rutas de investigación —pienso, por ejemplo, en el conocimiento novedoso o innovador, si lo hubiera, capaz de producir ciertos hechos simbólicos complejos, como el ritual, antes que meramente repetir, comunicar o expresar los dictados de una tradición demasiado recelosa—. Pero tales exploraciones serán tema de otro trabajo.

## Notas

<sup>1</sup> Las categorías de *razón austera* y *cultura ilustrada de tipo rigorista* las tomo de dos esclarecedores libros de Carlos

Pereda, *Razón e incertidumbre* (1994a) y *Vértigos argumentales* (1994b). Una versión mucho más resumida y menos esquemática de este trabajo fue escrita —aunque nunca leída— para la presentación pública del primer libro.

<sup>2</sup> No pretendo desconocer la enorme influencia que las obras de Charles S. Peirce y Ferdinand de Saussure tuvieron en el desarrollo de la antropología simbólica. Me propongo más bien esclarecer aquellos argumentos e ideas constitutivas del tópico retórico que analizo en este texto.

<sup>3</sup> Quisiera subrayar aquí “en vertical ascendencia” porque no pretendo desconocer algunos antecedentes relevantes y ciertamente heterogéneos: pienso en la revolución copernicana, en la geometrización galileana del espacio, en la Reforma protestante, en los desarrollos técnicos medievales que ya prefiguraban la Revolución Industrial, en la filosofía cartesiana, etcétera. Entiéndase, en todo caso, este corte como una marca o un símbolo que condensa diversos sentidos.

<sup>4</sup> Escribe Descartes en su *Discurso del método*, 2ª parte: “...me detuvo el invierno en un pueblo donde, no encontrando conversación alguna que me divertiera y no teniendo tampoco, por suerte, cuidados ni pasiones que me turbaran, permanecía todo el día encerrado solo junto a una estufa, con todo el ocio necesario para entregarme a mis pensamientos (...) Mis propósitos nunca han ido más allá que de tratar de reformar mis propios pensamientos y construir sobre un fundamento que es completamente mío”.

- <sup>5</sup> Como si se le consideró en cambio pocos años después con Augusto Comte y, sobre todo, en el siglo XX. Subrayo uno de los sentidos que Comte otorgó a la palabra *positivo*: “este término fundamental indica el constante de lo útil y lo inútil: entonces recuerda, en filosofía, el destino necesario de todas nuestras sanas especulaciones para el mejoramiento continuo de nuestra verdadera condición, individual y colectiva, en lugar de la vana satisfacción de una estéril curiosidad” (1980: 57-8). En breve, este pensador francés planteó, sin reticencias, la armonía entre la ciencia y la técnica. Véase Habermas, 1980 y 1982.
- <sup>6</sup> “Esta circunstancia —desarrolla Geertz (1987: 47)— hace extraordinariamente difícil trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local y variable. En realidad, sugiere que trazar semejante línea es falsear la situación humana o por lo menos representarla seriamente mal”.
- <sup>7</sup> Escribió Coleridge en 1819: “Es seguro que la manera de mejorar el presente no es desprestigiar el pasado; es un gran error idolatrarlo, pero un error mayor es desdeñarlo”.
- <sup>8</sup> Véase O’Gorman, 1977, para la idea de la “invención de América”; y Gerbi, 1960 y 1978, para una extensa exposición sobre las reacciones tanto de incorporación como de exclusión del otro en Europa a raíz de la conquista de América.
- <sup>9</sup> Ciertamente la filosofía de la ciencia anglosajona del siglo XX ha vivido una disputa y situación análogas. El positivismo lógico ha visto a la ciencia como un proceso sin sujeto cognoscente, el progreso científico en Popper es un *progreso sin historia* (para utilizar la feliz frase de Sergio Pérez Cortés). Del lado opuesto, Kuhn y Feyerabend, por ejemplo, han postulado que es imposible comprender el desarrollo del conocimiento científico haciendo a un lado a la comunidad científica y su contexto social e histórico, sus prejuicios y mitos, sus minuciosas luchas por el dominio de los campos académicos, etcétera.
- <sup>10</sup> Señalé arriba que la estética romántica no constituyó un programa unitario. En efecto, algunos románticos, y muy destacadamente Goethe y Victor Hugo, juzgaron que el lenguaje común, en realidad la “lengua nacional”, satisfacía sus necesidades poéticas; otros románticos —en cambio— comenzarían a cuestionarlo apoyados sobre todo en la capacidad sintética de las *lenguas superiores*, los sueños y las asociaciones, prefigurando al movimiento simbolista que trato en la siguiente sección.
- <sup>11</sup> El verso de “...las palabras de la tribu” se encuentra en *La tumba de Edgar Poe* de Mallarmé, de quien también es *Toute L’Ame Résumée...*, de donde tomé los últimos tres versos (la traducción es de Tomás Segovia).
- <sup>12</sup> No es casual, creo, que *La selva de los símbolos* de Victor Turner (1980) se abra con un soneto de Baudelaire, “Correspondencias”, en el que explota una vieja idea: que el mundo sensible es un sistema de símbolos que evoca

realidades ocultas e inaccesibles. En el siglo XVIII, Emmanuel Swedemborg, cuya obra tuvo un fuerte impacto en Baudelaire, había señalado que “el sentido literal insiste en las cosas tal como están en el mundo, mientras que el sentido espiritual [simbólico] insiste en ellas tal como están en el cielo” (citado por Todó, 1987: 34), y la unión de uno y otro se realiza mediante *correspondencias*. Para la obra de Turner cabe un matiz: reconoció la importancia de analizar y comprender “las palabras de la tribu” *per se*.

- <sup>13</sup> Si bien no abundaré aquí sobre el tema, me parece conveniente sugerir que la antropología de la experiencia es un valioso instrumento para disolver la distinción entre la clase ejemplar y la clase sintomática de interpretación de los actos simbólicos (véase Turner y Bruner, 1986).

## Bibliografía

- BALAKIAN, ANNA  
1969 *El movimiento simbolista*, Madrid, Guadarrama.
- BEATTIE, JOHN  
1970 “On Understanding Ritual”, en Bryan Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford.
- BERLIN, ISAIAH  
1986 “Decadencia de las ideas utópicas en Occidente”, en *Vuelta*, vol. 10, núm. 112.  
1983 *Contra la corriente*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BERNSTEIN, RICHARD J.  
1983 *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford, Basil Blackwell.
- BLOCH, ERNST  
1980 “Fragmentos sobre utopía”, en Esteban Krotz (ed.), *Utopía*, México, Edicol.
- CIORAN, E.M.  
1981 *Historia y utopía*, México, Artífices Ediciones.
- COMTE, AUGUSTE  
1981 *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza.
- DURKHEIM, EMILE  
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.
- FINKIELKRAUT, ALAIN  
1988 “La disolución de la cultura”, en *Vuelta*, vol. 12, núms. 133-4.
- FIRTH, RAYMOND  
1973 *Symbols: Public and Private*, Ithaca & Londres, Cornell University Press.
- GEERTZ, CLIFFORD  
1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.

- GERBI, ANTONELLO  
 1960 *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica.  
 1978 *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, JÜRGEN  
 1980 "La ciencia y la tecnología como ideología", en Barry Barnes (ed.), *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Madrid, Alianza.  
 1982 *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- HELL, VICTOR  
 1986 *La idea de cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HORTON, ROBIN  
 1982 "Tradition and Modernity Revisited", en Steven Lukes y Martin Hollis (eds.), *Rationality and Relativism*, The MIT Press.
- LEACH, EDMUND  
 1966 "Ritualization in man in relation to conceptual and social development", en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, vol. 252, núm. 772.  
 1969 "Virgin Birth", en *Genesis as Myth and other Essays*, Londres, Jonathan Cape.  
 1977 "Ritual", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 9, Madrid, Aguilar.  
 1978 *Cultura y comunicación*, Madrid, Siglo XXI.
- LECHNER, NORBERT  
 1986 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Madrid, Siglo XXI.
- MC CARTHY, THOMAS  
 1987 *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos.
- O'GORMAN, EDMUNDO  
 1977 *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PARSONS, TALCOTT  
 1949 *The Structure of Social Action*, Nueva York, The Free Press.
- PEREDA, CARLOS  
 1994a *Razón e incertidumbre*, México, Siglo XXI-UNAM.  
 1994b *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona, Anthropos-UAM.
- REYES, ALFONSO  
 1991 "Culto a Mallarmé", *Obras completas de Alfonso Reyes*, vol. XXV, México, Fondo de Cultura Económica.
- SCHENK, H.G.  
 1983 *El espíritu de los románticos europeos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SHWEDER, RICHARD  
 1984 "Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence", en R.A. Shweder y R.A. LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press.
- STEINER, GEORGE  
 1976 *En el castillo de Barbazul*, Barcelona, Guadarrama.  
 1980 *Después de Babel*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TODÓ, LLUÍS M.  
 1987 *El simbolismo*, Montesinos, Barcelona.
- TODOROV, TZVETAN  
 1981 *Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Avila Eds.
- TURNER, VICTOR W.  
 1975 "Chihamba, The White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu", en *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca & Londres, Cornell University Press.  
 1981 *The Drums of Affliction*, Ithaca & Londres, Cornell University Press.
- TURNER, VICTOR W. Y EDWARD M. BRUNER  
 1986 *The Anthropology of Experience*, Urbana & Chicago, University of Illinois Press.
- VON WRIGHT, HENRIK  
 1979 *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.