

**Certeza y Saber.** *Categorías Epistémicas para los Estudios de Frontera*

Certainty and Knowledge: Epistemic Categories for the Border Studies

**Rafael Balza-García**

Universidad Pedagógica Experimental Libertador  
Instituto Pedagógico Rural “Gervasio Rubio”- Departamento de Ciencias Sociales  
Núcleo Interdisciplinario de Estudios Regionales y de Frontera – NIERF  
Círculo Wittgensteineano- Universidad del Zulia  
Táchira-Maracaibo/Venezuela  
E-mail:lionheart1905@hotmail.com

**Resumen**

Sin duda alguna hoy día el tema del conocimiento se ha hecho muy relevante en la investigación científica y en la filosofía. Igualmente, el tema de la frontera y el límite ha tomado un puesto importante en los estudios políticos, geográficos, históricos, antropológicos y sociológicos. Ahora bien, estos dos ámbitos de estudios parecen, a simple vista, mostrarse como distantes respecto a las áreas, contenidos, temas o estructura teórica que los definen. Sin embargo, podríamos notar que si bien ciertas áreas han profundizado en ellos, caso, por ejemplo, la epistemología con el tema del conocimiento, o de la geografía con el tema de las fronteras y los límites, creemos que un trabajo multidisciplinario, en este caso entre epistemología y los estudios sociales, podrían darnos cuenta de ciertos aspectos importantes para los estudios de frontera. En nuestro caso, nuestro punto es vincular la noción epistemológica de *Certeza y Saber*, desarrollada por Wittgenstein, con el tema de la Frontera y el Límite. Mostrando las estructuras, relevantemente epistémicas, con las que se construyen y perviven los espacios fronterizos.

**Palabras clave:** Frontera, límite, certeza, saber, epistémico.

**Summary**

Undoubtedly today the theme of knowledge has made very important in the scientific research and the philosophy. Similarly, the theme of the border and the limit has taken an important place in the political, geographical, historical, anthropological and sociological studies. Now, these two fields of study seem, at first glance, as distant on the areas, content, themes or theoretical structure that the defined. However, we might note that while certain areas have delved into them, case, for example, epistemology with the issue of knowledge, or geography with the issue of borders and limits, we believe that a multidisciplinary work, in this case between epistemology and social studies could give us account of important aspects for studies of border. In our case, our point is to link the notion of epistemological certainty and knowledge, developed by Wittgenstein, with the theme of the Border and the limit. Showing structures, epistemic relevantly, with which they are constructed and survive the border spaces.

**Key Words:** Border, certainty, knowledge, episteme.

### 1. Introducción. *La cultura, un sistema epistémico*

Sin duda alguna hay que reconocer que la condición cultural del hombre le establece criterios selectivos en sus mecanismos de ordenamiento sensorial, que lo llevan a ordenar y percibir el mundo de una forma particularmente simbólica. Esto último entraña una serie de elementos singulares que definen, esencialmente, la vida, los intercambios y las relaciones humanas. Por ello, es “natural” al ser-humano vivir y experimentar simbólicamente el mundo, pues, recordando a Cassirer, somos *Homo Symbolicus*<sup>i</sup>.

La “realidad” humana obedece a un principio inherente a su misma condición, es decir, a la capacidad de concebir símbolos. El hombre en su condición de sujeto, exactamente sujeto cultural, es ante todo un hombre de significados; su realidad cultural no se condiciona ya bajo normas físicas y biológicas, sino formales y artificiales:

Ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo. Forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana<sup>ii</sup>

En todos los niveles, tanto material (prácticas) como representacional (creencias), el sujeto necesita de ciertos conocimientos simbólicos mínimos y de ciertos mecanismos básicos de significación que le den sentido a su entorno natural y humano. El hombre necesita de la experiencia conceptual y simbólica para construir recetas y habilidades que le den sentido y dirección. Experiencia que debe cumplir con las normas cognitivas y epistémicas mínimas del sistema en el cual está inserto compartiendo con un determinado grupo social<sup>iii</sup>. Desde aquí, se entiende cultura entonces como un medio que condiciona y redefine los procesos sensoriales del hombre dentro de unos mecanismos particulares de cognición, simbolización y percepción. La cultura sería un sistema simbólico y epistémico que carga de significados<sup>iv</sup>, sentidos y orden sensorial a toda práctica y acción humana. Es la forma como los sujetos sistematizan y ordenan, a través de ciertas estructuras<sup>v</sup> mentales, perceptuales y conceptuales, los fenómenos físicos y sus experiencias con ellos. La experiencia del mundo nunca es sólo experiencia sensorial, es también formas y categorías<sup>vi</sup> simbólica. Éstas últimas distan de los fenómenos y de los procesos materiales en tanto que son representaciones conceptuales e ideales que establecen un orden simbólico. Las

categorías y los conceptos poseen un sistema relacional que los ponen en contacto con el mundo y establecen un conjunto de proposiciones y creencias mediante las cuales se explican las experiencias, las vivencias y los acontecimientos.

La cultura sería el uso de formas conceptuales y simbólicas para designar las distintas relaciones y fenómenos que la gente aprende a construir para tener una serie de significados y creencias acerca del mundo y la vida. La cultura, a través de ciertos mecanismos de cognición<sup>vii</sup>, es también un espacio para que la gente organice sus experiencias valorativas y emocionales. Así, ésta consiste en planificar las gratificaciones de los impulsos y los deseos mediante reglas sociales o códigos de conductas. Por otra parte, la cultura representa también un sistema de normas y de recetas para determinar y encauzar las decisiones que tratamos de establecer. Es el establecimiento de un conjunto de principios gramaticales y conceptuales por los que determinamos los diferentes fines y acciones; un conjunto de normas lingüísticas y epistémicas para saber qué decidir, qué hacer y cómo hacerlo<sup>viii</sup>. La cultura es un eje de ordenamiento perceptivo, mental y cognitivo de la experiencia.

Ahora bien, junto al rasgo epistémico y simbólico de la cultura como característica distintiva del hombre, éste es, además, como cualquier otra especie de cierto rango “superior” y de sistema nervioso complejo, un animal territorial. Demarca, domina, controla y establece límites territoriales para objetivar poder y señalar lo propio y lo ajeno. Esta capacidad de controlar y establecer dominios, asociado a su capacidad simbólica y epistémica, en términos generales, condiciona lo que ya hemos definido como cultura.

En este sentido, junto a lo anterior, la cultura, entendida, por ejemplo, según E. B. Tylor<sup>ix</sup> como “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” (Goodenough, 1970), sería así concebida como el espacio particularmente humano donde se objetivan límites territoriales a través de medios simbólicos. Estos límites establecen y permiten así, a su vez, la diversidad cultural y la posibilidad de que las capacidades de creación y organización epistémica del hombre estén llenas de una riqueza y una multiplicidad de modos de organizar lo “dado”<sup>x</sup>. Los límites territoriales y simbólicos permiten crear diversidad cultural y territorial. Ahora bien, lo interesante llamativo e inquietante es comprender cómo logra el *homo sapiens*

*sapiens* constituir la serie de elementos simbólicos que lo constituye y la diversidad de líneas culturales que genera. Esta pregunta, cómo la pregunta acerca de los procesos de separación e intercambio cultural, en nuestro caso, adquiere una relevancia primordialmente epistémica.

Cuáles son los mecanismos epistémicos con los que se establecen los límites culturales, y en grado más objetivo, territoriales; a su vez, cuál es la dinámica epistémica con la que logran las culturas distinguirse, implicarse y engranarse. Estas preguntas, que son el punto de partida del siguiente trabajo, apuntan a mostrar los engranajes epistémicos que posibilitan el encuentro cultural y el intercambio simbólico. Para ello, primero, trataremos de centrarnos en dos conceptos clave que nos permitirá adelantar mucho en nuestra propuesta, a saber: *Límite y Frontera*; y segundo, los revisaremos desde dos nociones clave presente, mayor y explícitamente, en la obra Wittgensteineana *Sobre la Certeza*, a saber: *Certeza y Saber*. Así, *Límite-Frontera* y *Certeza-Saber* serán nuestras categorías base con las cuáles trataremos de dar respuesta a nuestras preguntas, y los criterios sobre los cuales proponemos ciertos lineamientos para los estudios de fronteras.

## **2. Frontera y Límite: separación y engranaje cultural**

La noción de límite y frontera puede abordarse sea ya desde un ámbito político-geográfico, como histórico o cultural<sup>xi</sup>. Todo esto da como resultado una serie de intereses y presupuestos enmarcados en un conjunto de datos y temas específicos, por ejemplo, el tema de la territorialidad, la nación, el estado, la soberanía, la identidad, la interculturalidad, etc. Pues, “entesa com a pont de diàleg i trobada i no només com a simple límit divisor, la frontera és objecte d’estudi.....des de perspectives geogràfiques, econòmiques, lingüístiques, literàries i identitàries” (Oller, 2006:13). Todo esto sin duda alguna, porque son conceptos con implicaciones enormes a nivel político y científico, y factores esenciales en la dinámica cultural y étnica. En este sentido, podemos señalar con Bradshaw, que “en la actualidad, el concepto de frontera (y límite) está sometido a una profunda discusión y reexaminación crítica” (Bradshaw, 2001:14 -el paréntesis es mío-); y aunque sea un tema “monopolizado” en gran medida por los estudios geopolíticos, “tradicionalmente éstos han sido abordados por una amplia variedad de disciplinas

incluyendo la historia, la sociología, la política, las relaciones internacionales y el derecho” (Bradshaw, 2001:15). Y bien en nuestro caso, por la epistemología.

Ahora bien, es pertinente comenzar el trabajo señalando las diferencias que poseen estas dos nociones. Estas diferencias las he tomado en su mayoría de una distinción que realizan comúnmente los geógrafos<sup>xii</sup> y los antropólogos. Primeramente límite y frontera deben tomarse como términos que hace alusión a la idea de distinción y demarcación. Pero el primero como una línea de distinción y demarcación infranqueable, y el segundo, como un plano de reconocimiento y “aceptación” de dicha distinción y demarcación. Debemos entender así Límite como toda línea, real o imaginaria, literal o metafórica, que separa y distingue “absolutamente” una región de otra, una cultura de otra o un sistema de otro. Mientras que la frontera es una región o plano demarcativo y separativo que sirve además de unión; expresa el contacto, la confrontación, la aceptación de *unos* respecto a *otros*. El límite es el borde de un sistema, sea cultural, político, social o epistémico hasta dónde se es permitido llegar; mientras que la frontera es el plano de unión o encuentro de límites.

El límite establece la distinción de una posesión no compartida con otro sistema, esta posesión está definida por un “área”<sup>xiii</sup> precisa, por una “raya” demarcatoria que constituye una forma simbólica o real de crear núcleos de intercambios o espacios particulares de percepción y de ordenamiento lógico del mundo. Por el contrario, la frontera penetra una franja y constituye un área que crea capacidades electivas en quienes las ocupan, pues genera procesos de intercambio, de selección y de engranaje. Un rasgo distintivo de las fronteras es considerarlas como espacios o planos complejos donde interactúan constantemente pueblos con marcadas diferencias culturales, económicas y sociales, así mismo, formas particulares de percepción y ordenamiento sensorial. Edmund Leach, por ejemplo, en el caso de las fronteras culturales, afirma que los habitantes de zonas fronterizas tenderán a mantener relaciones mutuas sin importar estrictamente sus atributos culturales (Leach, 1979); o, en nuestro caso, sus atributos perceptivos. Las fronteras son como zonas porosas donde no hay una estructura fija sino una diseminación no centrada de la identidad, el poder o la *Lebenswelt*. Siendo como zonas porosas, esto último no es “puro exterior ni interior sino el *espacio de en medio*, su interpenetración, solapamiento y comunicación” (Piazzini, 2006:21)<sup>xiv</sup>. El espacio de en medio de las zonas fronterizas, “es el de la *circulación*, el *no-lineal*, el del *intercambiador* vial que para poder

coger el carril de la derecha me exige salirme a la izquierda de aquel por el que voy, pues no puedo ir directa, linealmente a la derecha sin hacer el rodeo que pasa por la izquierda. Es la configuración de la membrana que es a la vez interior y exterior” (Piazzini, 2006:22).

En este sentido, por ejemplo (y debo reconocer aquí que tomamos como frontera la noción de límite que aborda Eugenio Trías<sup>xv</sup> desde la filosofía), ésta “es, siempre, una realidad ambigua en la cual aquello de lo cual el límite (frontera) es límite se contagia y contamina de una <más allá> que lo determina desde dentro” (Trias, 1999:48 -el paréntesis es mío-). La frontera trata de separar una diferencia, un más allá, pero a su vez encierra una identidad determinándola dentro de un encuentro. El límite es *limes*, aquello que separa pero que conecta. La frontera es *frente*<sup>xvi</sup>, “límite diacrítico que marca las diferencias” (Tolosana, 1994:77). Pero separación *reflexiva* que desdobra dos puntas, no necesariamente simétricas, generando dos extremos que se tocan y se diferencian. La frontera es un doble límite, de lo cual “uno de ellos el *cercos* de aquello que constituye nuestra experiencia (y nuestra identidad)...; y el otro el cerco de *misterio* que trasciende la propia incardinación del límite” (Trias, 1999:49 -el paréntesis es mío-). La frontera es *reflexiva* porque se desdobra para aquellos dos extremos que se distancian y se tocan, y se ponen en *reflejo* mutuo reconociéndose y diferenciándose (como la imagen en el espejo que *nos* reafirma reconociendo que no somos tal imagen). Como nos expone bien Trías, “el límite (frontera) se desdobra, como sucede en toda reflexión, en aquellos dos extremos que determina, siendo en cierto modo aquello que a la vez hace de cópula de los dos y de disyunción de los mismos. Ese carácter de cópula y de disyunción permite esclarecer el carácter de bisagra y gozne del *limes*” (Trias, 1999:50).

La frontera se hace así, *un límite afirmativo y positivo* que reconoce posibilidades. Como señala Tolosana, “la frontera sólo puede existir en un punto de encuentro y por consiguiente en un horizonte común hecho posible por la diversidad; conforma necesariamente un espacio diacrítico que crea su opuesto” (Tolosana, 1994:93). Por ello suscita curiosidad y tentativas de *saber* lo ajeno y desconocido. Es, por ejemplo, recurrente notar casos innumerables en la historia y en la dinámica humana, donde el choque hace coexistir dos “murallas” que se desboronan para *en-contrarse*, ponerse una delante de la otra cara a cara en un *Lebensraum* común. La hibridación latino-europea, por ejemplo, “dio lugar a la conformación de un universo cultural fértil y ambiguo, original pero

comprensible por las dos partes. Cada cultura aun manteniendo un núcleo propio y diferente pudo ofrecer costumbres, vocabularios, ideas e instituciones a la otra” (Tolosana, 1994:93).

Enfocado de este modo, tenemos hasta ahora dos elementos que nos caracterizan el mecanismo de separación y engranaje cultural: *límite y Frontera*. Tal mecanismo, si observamos en qué se basa, descubriremos tras él una dinámica epistémica. Para comprenderla, nos es pertinente aquí introducir dos categorías Wittgensteineanas que nos permitirán “descubrir” mejor qué es un límite y qué es una frontera, ello es: *Certeza y Saber*.

### **3. Certeza y Saber: el límite y la frontera como una dinámica epistémica**

Culturalmente el ser humano solidifica versiones, como diría Goodman, de lo dado. A este respecto, es que decimos que vemos el mundo y lo significamos porque estamos seguro de algo, y ciertas cosas y percepciones tienen sentido, no porque sean verdaderas, sino porque ni siquiera vale para ellas el criterio de la interrogación; son, como diría Wittgenstein, el presupuesto sobre el cual se asientan mis preguntas y respuestas; es el punto de partida de la argumentación, son las certezas vitales 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"<sup>xvii</sup>. Así, por ejemplo, cuando Wittgenstein dice que “lo que inicialmente le enseñamos a un niño no es “probablemente esto es una silla”, sino “esa es una silla...”<sup>xviii</sup>, lo dice para mostrar que nuestro propósito, al enseñar a un niño a registrar y aprehender lo dado, no es justificarle ni presentarle argumentos que expliquen la existencia de algo, sino implantarle estructuras epistémicas y simbólicas que le permitan la existencia misma de una ‘visión’; “el niño no aprende que hay libros, que hay sillas, etc., etc., sino que aprende a tomar los libros, a sentarse en las sillas, etc., etc.”<sup>xix</sup>. La duda o la justificación no pueden ser parte de nuestro inicio en un mundo simbólico y de mi trato epistémicamente inmediato con lo dado. El mundo debe aparecer en primer lugar como certeza para tener sobre qué moverme, pues, "quien quisiera dudar de todo (al inicio de todo aprendizaje), ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza"<sup>xx</sup>

En otras palabras, el propósito inicial de la cultura no es enseñarnos un 'saber', sino una certeza vital y epistémica. De aquí, que afirmaciones como las anteriores sean del mismo tipo que: "cuando alguien quiere enseñarnos matemática no comienza asegurarnos de que *sabe* que  $a+b$  es igual a  $b+a$ ". Nos lo enseña y ya, pues si nos asegurara su *saber* nos estaría ya presentando de por sí argumentos, y eso es algo que no se da en el nivel básico de aprehensión, porque el niño ni siquiera tiene los niveles necesarios de complejidad perceptiva para reconocerla. No tiene realmente un saber, sino una certeza, puesto que "cuando hablamos de que *sabemos* algo lo que estamos queriendo decir es que tenemos buenas razones para nuestra afirmación, y que, a la vez, podemos poseer una idea clara de lo que sería equivocarnos al respecto" (Alarcón, 2001:163).

Las certezas básicas son el sistema de referencia sobre el que se juzga y se confiere sentido a lo inmediato, poniendo al sujeto en contacto directo con él sin presuponerle una visión interna que lo ubique en un sistema de diferencias o semejanzas racionales. Estas últimas sólo son posibles en un nivel más complejo de ordenación simbólica y perceptiva del mundo, en un nivel de conocimiento o saber racional. Es en este último plano donde conseguimos apropiarnos "subjétivamente" del mundo para decir de él que *sabemos*. Pues es en este nivel de actitud epistémica que *demostramos lo que sabemos*. Pues "muchas veces *lo sé* quiere decir: tengo buenas razones para mi afirmación. De modo, que si el otro conoce el juego de lenguaje, debería admitir que lo sé"<sup>xxi</sup>. El saber implica siempre una posible afirmación o negación de lo que se sabe, a diferencia de la certeza, que no es afirmación o negación pues no presupone la intención interrogativa. La afirmación de un saber implica ya la posibilidad de reconocimiento de un error, y un error sólo es posible cuando se contrastan o se parte de posibilidades, cuando existe la conscientización interna o subjetiva de perspectivas. El saber también genera la posibilidad de duda, y como esta se excluye del registro inicial de lo dado o de la experiencia inmediata, no pertenece a las certezas vitales. En este sentido, tanto la duda como el saber racional son secundarios respecto de una certeza inicial. Las certezas básicas, por las que las culturas generan prácticas y creencias con significado y con una coherencia interna, no se basan en ninguna reflexión racional sino que constituye el horizonte o la condición de posibilidad de toda duda o saber posterior. Las certezas, por así decirlo, confieren a todo grupo humano un *límite*, mientras que el saber, una *Frontera*. Veamos.



Habíamos dicho que el límite confiere al hombre un cerco y un territorio que lo ubica pertinentemente dentro de ciertos elementos culturales, y éste, en el caso humano, puede ser físico como simbólico, imaginario como “real”. En tal sentido, la cultura se presentaría primero como una serie de presupuestos básicos de tipo simbólico, no entrañable de corroboración, en el que se le restringe al ser-humano moverse sólo dentro de dicho cerco. El límite es el punto final de lo que debo manejar culturalmente para intégrame al sistema. Así, si la cultura no comienza siendo para el hombre un límite, éste no asimilaría las competencias necesarias para adscribirse consecuentemente a la vida simbólica y epistémicamente relevante. Se traza en él unas condiciones-barrera que le enseñan cómo mirar el mundo. En tal caso, la cultura comienza siendo un *cerco de reglas* por las que se canalizan la caótica serie de información sensorial que nos viene de lo dado, esto, para imponer *ubicación* a un determinado grupo humano. Este cerco-barrera consiste en tomar las “cosas” tal como “aparecen” y hasta dónde “llegan”. No puede haber más posibilidad que la imposibilidad de “buscar”, pues el límite preestablece nuestros criterios de selección dando por sentado un sentido unidireccional del mundo que se debe adquirir sin criterios de interrogación o suposición. En esto precisamente radica nuestra primera apertura epistémica y simbólica al mundo: en tener un punto de llegada que solidifique una visión de éste. Este punto de llegada está atravesado por un límite no justificado ni explicado, por el que la vida humana tiene *Certeza de algo*.

Esto último, como vemos, nos permite el paso de la noción de límite a la idea Wittgensteineana de *Certeza*. La certeza establece un patrón-medida con el que surgen los límites. Estas, entendidas como “fundamento”<sup>xxii</sup>, establecen el límite de la justificación, dirigiendo nuestra actuación sobre un “territorio” particular. En tal caso, los límites consiguen su puesto por el hecho mismo de encontrarse en la base de toda cultura, y funcionan sin criterio de conscientización. El límite, en tanto demarcación de una Certeza, y viceversa, señala implícitamente hasta dónde algo llega sin necesidad de ser reconocido o justificado por los elementos del sistema, ni compara los criterios de verdad de las ideas o imagen del mundo que dentro de él se establecen. El límite genera una evidencia segura “de la que se *supone* incondicionalmente segura, algo de acuerdo con lo que *actuamos* con seguridad, sin duda alguna”<sup>xxiii</sup>. Si el límite “cerca” una evidencia segura, éste no puede traer para sí los criterios de la falsedad o interrogación, pues si se nos interroga, por

ejemplo, por el grado de *resistencia* del límite, estaría presuponiendo una capacidad de ver más allá de él, y no tiene sentido sabiendo que él es final de todas nuestras capacidades y presupuestos. En este sentido, tengo una imagen del mundo no porque pueda ver más allá del límite, sino porque siendo el cerco y la “posibilidad” de todo mí actuar “básico”, no me pregunto por él. La certeza no entraña conciencia justificativa, así como el límite no entraña conciencia de él, eso es lo que los hace la base y el cerco de todo nuestro actuar primariamente epistémico en el mundo, y el presupuesto para el arraigo de las certezas vitales. Pues como dice Wittgenstein, “si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero, ni tampoco falso”<sup>xxiv</sup>, la certeza como el límite, en tanto “fundamentos”, no pueden ser parte de un juicio corroborativo.

Visto así, podemos ver la relación directa entre *Límite* y *Certeza*, éstos se vinculan allí donde se crean los primeros criterios perceptivos del ser humano, sin los cuales cualquier otro nivel de actividad simbólica no podría ser posible. Aprendo primero certezas y a ubicarme en unas coordenadas sobre el “fundamento” de unos límites que aseguran la coherencia de mis percepciones y la significación de mis enunciados. Comienzo “estipulando” hasta dónde mirar y sobre qué hacerlo, para conseguir mi sistema de referencia o *Hábitus*. El límite asegura la consistencia de las certezas, así como éstas dan al límite su razón de ser. En este sentido, Wittgenstein nos abre a la posibilidad de entender, que es sobre un contexto determinado, y unos límites prefigurados, que emergen y se establecen los significados (Garber, 2007:38).

Ahora bien, por otro lado, es muy claro reconocer que la dinámica cultural conlleva siempre al intercambio y a la superación de ciertos límites para posibilitar el contacto. Nos es difícil, y más hoy día, no reconocer que las culturas, por su misma naturaleza, como veremos, se abren al contacto y al en-cuentro. Este en-cuentro necesita de la puesta en marcha de dos categorías, a saber: *Frontera* y *Saber* (o tentativas de saber). Para que el engranaje cultural y el intercambio simbólico sea posible debe aparecer sobre -y alrededor- del “cerco” del sistema, *las posibilidades*. Estas ubican al hombre en el camino de la elección, y como toda elección debe llevar los criterios que la justifiquen, las posibilidades llevarán al hombre a la presunción de considerar algunas cosas más reales o más verdaderas que otras. En esto radica la tentativa de saber y los espacios de frontera, en entrar en un

ámbito o un *Lebensraum* “ambiguo” y conflictivo donde aparecen conductas electivas y sistemas que se reconocen como opuestos.

Según Wittgenstein, como señalamos arriba, la pretensión de saber debe llevar implícito -o explícito- la pretensión de duda, de este modo, si “creo” saber algo “a menudo significa: tengo los fundamentos correctos para mi aseveración”<sup>xxv</sup>, ya que, saber, pone de manifiesto buscar no dudar de algunas cosas. Ahora bien, qué significa esto para la dinámica cultural y para la noción de frontera: *que el saber establece el “fundamento” epistémico para que sea posible la vida fronteriza*. La pretensión de saber crea *el ser de la frontera* y las posibilidades de intercambio simbólico y de negociación. Si adjudicamos a la pretensión de saber el criterio de justificación y la búsqueda de ausencia de duda, esto hará emerger un “espacio” donde los límites son reconocidos y las posibilidades extendidas: es decir, un espacio de frontera. El peso de esto es el carácter reflexivo de la pretensión de saber, que ubica al hombre frente a una diversidad de opciones que se desdobl原因 para aquellos dos extremos que se distancian y se tocan, y se ponen en *reflejo* mutuo reconociéndose y diferenciándose uno como verdadero y otro como “falso”. Con el saber los límites se tocan y aparece el ser fronterizo, ambiguo y reflexivo, siempre en estado de tensión no controlable absolutamente, sólo tal vez, por lapsos de tiempo determinados.

Con el “saber” aparece la “conciencia” del límite y el en-cuentro. Pues ‘yo’ y el ‘otro’ aparecen, reconociéndose en las diferencias y en la relación. Toma forma para el hombre un ‘más allá’ y un ‘más acá’ que lo proyecta en un plano bidimensional donde las diferencias son pensadas y puestas a elección. Si entendemos bien a Wittgenstein, y captamos la “esencia” misma de lo que es la frontera, no podemos dejar de reconocer la actitud de *disposición a*<sup>xxvi</sup> a la que se enfrenta el ser fronterizo en su lucha por *tratar de saber* y elegir. La base epistémica de la vida fronteriza está en tomar un nivel de las capacidades cognitivas y perceptivas humanas –saber- y proyectarla en cada una de los intercambios socio-culturales que ocurren en dicho espacio. Pues justamente con la pretensión de saber del hombre la frontera puede emerger y lograr hacer que elementos de sistemas diferentes puedan ser reconocidos como verdaderos o falsos, y sean, a su vez, pertinentes a un mismo espacio. En otras palabras, la vida fronteriza sólo es posible si hay límites *afirmándose y vinculándose*.

De este modo, podemos decir que la interculturalidad es posible y la dinámica natural de las culturas y los sistemas simbólicos se materializan gracias a la dinámica entre Certeza y Saber, entendiéndolos cómo formas del límite y la frontera. Por la misma fuerza de las diferencias y los límites, las culturas buscan la frontera y el saber. Por ejemplo, esto es claro aún en grupos étnicos donde el conocimiento científico no es su característica “esencial”, por ejemplo, en el caso Wayú, este espacio, a través de la negociación, característica esencial en ellos, se mueve con base en la idea misma de saber. Para el Wayú de frontera, la elección y la justificación definen sus particulares modos de adoptar prácticas o creencias internas a su grupo, o externas al mismo. Desde las prácticas pastoriles, judiciales, artísticas, medicinales o religiosas, el Wayú opta por, en base a ciertos mecanismos de elección y justificación, qué es lo más conveniente para sus intereses.

## Referencias

- Alarcón, Joaquín (2001). *Religión y Relativismo en Wittgenstein*. Ediciones Ariel Filosofía. España.
- Barth, Fredrick (1976). *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. Fondo de Cultura. Económica. México.
- Baz, Avner (2000). “What’s the Point of Seeing Aspects”, en: *Philosophical Investigations*, Volumen 23, Número 2, Abril 2000. Pp. 97-121. [Blackwell Publishing](#).
- Bonfil Batalla, G. (1989). “La Teoría del Control Cultural en el Estudio de los Procesos Étnicos”, en: *Arinsana*. N° 10. pp. 5-36. Caracas.
- Bradshaw, Roy (2001). “Fronteras, una visión teórica en el periodo contemporáneo”, en: *Aldea Mundo*. Año 4 n° 7.
- Garber, Dinu (2007). “Reflexiones en torno a *Sobre la Certeza* de Wittgenstein: Fundacionalismo, conocimiento y certeza”, en: *Revista de Filosofía*, N° 57, año 2007-3. Centro de estudios Filosóficos Adolfo García Díaz, Facultad de Humanidades y Educación, LUZ. Maracaibo-Venezuela. 2007. Pp. 7-51.
- Gianotti, José (1989). “Observar un Aspecto”, en: *Diànoia anuario de filosofía*. Núm. 35. Universidad autónoma de México-Fondo de cultura Económica. México.
- Goodenough, W. H. (1970). “General y Particular”, en: *Descripción y comparación en la antropología cultural*. U.P. Cambridge.
- Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (2000). *Geografía Humana de Colombia. Variación Biológica y Cultural en Colombia* (Tomo I). Edición original, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá.
- Knabenschuh, Sabine (2000). “Apuntes Epistemológicos al *Tractatus* Wittgensteineano: en torno al espacio lógico”, en: *Revista de Filosofía*. Núm. 36. Universidad del Zulia-Centro de Estudios Filosóficos. Maracaibo-Venezuela.
- Knabenschuh, Sabine (2003). “Multiplicad y conocimiento: alcances y trasfondos de un concepto Wittgensteineano”, en: *Ideas y Valores*. Núm. 121. Bogotá-Colombia. pp. 3-39

- Leach, Edmund (1979). *Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudios sobre la estructura social Kachín*. Ediciones Anagrama. Barcelona.
- McGinn, Marie (1997). *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London, Routledge.
- Moore, G. E. (1983). *Defensa del sentido Común y Otros Ensayos*. Ediciones Orbis. Barcelona-España.
- Oller, Ventura Montserrat (2006). *La frontera. Entre límits i ponts*. Ediciones Casa América Catalunya.
- Piazzini, Emilio y Herrera, Diego (2006). *(Des)Territorialidades y (no) Lugares: Procesos de Configuración y Transformación Social del Espacio*. Instituto de Estudios Regionales-Universidad de Antioquia, Ediciones La Carreta. Medellín.
- Trías, Eugenio (1999). *La razón fronteriza*. Ediciones Ensayo/Destino. Barcelona.
- Tolosana, Lisón (1994). “Antropología de la frontera”, en: *Revista de antropología social*. N° 3. Editorial Complutense. Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (1997). *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología*. Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, tomo II.
- Wittgenstein, Ludwig (1986). *Investigaciones filosóficas (PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN)*. Edición del Instituto de Investigaciones filosóficas de la Universidad Autónoma de México-UNAM, México.

## Notas

---

<sup>i</sup> La cultura, según Cassirer, por ejemplo, obedece a un principio inherente a la misma condición humana, esto es, a su capacidad de construir y generar símbolos. El hombre en su condición de sujeto, exactamente sujeto cultural, es ante todo un hombre simbólico; su realidad cultural no se condiciona sólo bajo normas físicas y biológicas, sino bajo criterios formales y artificiales. El hombre, según Cassirer, “ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana”. Véase: Cassirer, Ernst, 1994: *Antropología Filosófica*. Fondo de cultura económica. México. p. 47. La cultura, antes que cualquier otra experiencia, es experiencia simbólica. Su presencia es una *forma* creada por el sujeto para verse en el mundo; es una realidad simbólica que prefigura nuestro mundo y organiza nuestras experiencias y percepciones. En otras palabras, la cultura, pese a lo contextual o diversa que pueda ser, es una creación humana, una marañada red de conceptos para acceder indirectamente a las cosas; una forma conceptual y simbólicamente expresiva que el hombre ha puesto a su disposición para trascenderse como animal. A este respecto, véase también su completa obra: Cassirer, Ernst, 1972: *Filosofía de las Formas Simbólicas*. Tomo I, II, II. Fondo de cultura económica. México.

<sup>ii</sup> Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*. Fondo de cultura económica. México 1994. p. 47. En otro apartado señala: “la realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer, nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y sus sueños. “lo que perturba y alarma –dice Epicteto-, no son las cosas, sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas””. *Ibid.* 48.

<sup>iii</sup> Todo sistema cultural en tanto espacio simbólico necesita de una estructura cognitiva que lo ordene. Los símbolos no operan solos sino, en tanto organizados en una serie de disposiciones cognitivas. De aquí, en parte, se entiende la cierta conexión entre la antropología simbólica y cognitiva. Tanto la antropología

simbólica como la antropología cognitiva buscan analizar la cultura en su función de ordenadora de la experiencia (Ohnuki-Tierney, 1981:453).

<sup>iv</sup> Cuando se habla de la cultura como un proceso de cognición y simbolización, obviamente es imposible referirnos a éstos mecanismos sin señalar su aspecto básico, ello es, producir significación. Aunque ciertamente la obra de Goodenough, como la de Sperber, la de V. Turner o la de Clifford Geertz pertenecen a corrientes diferentes dentro de los estudios de la antropología cognitiva y simbólica, creemos que esto no es limitante para crear en algunos puntos conexiones entre ellas. A este respecto, un punto en común que comparten todos estos autores es el señalamiento respecto a que todo mecanismo de cognición y simbolización, como señalaría C. Geertz, produce una red de significados que condicionan a los individuos involucrados a un determinado sistema de prácticas y creencias. Cfr. Geertz, Clifford, 1996: *La Interpretación de las Culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona-España. Los procesos culturales, como también señala V. Turner, obedecen a principios simbólicos, pero en tanto que, y es lo importante involucrar aquí a C. Geertz, producen sentidos y significados que dirigen la percepción de los sujetos.

<sup>v</sup> Entiéndase aquí estructura en su sentido más general: conjunto de elementos relacionados entre sí mediante un sistema ordenado de reglas.

<sup>vi</sup> El concepto de categoría, supone que las cosas están dentro de un orden conceptual y poseen todas las propiedades inherentes al sistema, en nuestro caso, al sistema cultural. Como señala Eugenia Olavarría, “las categorías son un medio de comprender el mundo y sirven a ese propósito de manera flexible dentro de un sistema cultural”. Véase: MARIA, E. Olavarría, 1997: “El Pensamiento Salvaje y la Importancia de Ser Imperfecto, en: *Revista Alteridades* N° 7. México, pp. 33-38.

<sup>vii</sup> En el presente trabajo, ciertamente desarrollado dentro del campo de la antropología, sin involucrar estrictamente elementos de carácter psicológico que apunten hacia una psicología cognitiva, hablamos de mecanismos de cognición para referirnos a todos aquellos elementos que permiten al ser humano ordenar mental y epistémicamente su entorno social y los fenómenos físicos. Entre estos contamos, por una parte, a la percepción en tanto noción compleja que define las capacidades cognitivas y epistémicas del quehacer humano; como proceso que encauza las capacidades sensoriales del hombre hacia el acto de organizar, diferenciar, seleccionar, jerarquizar y constituir significación. Este concepto refiere a la idea, más o menos básica, de una apropiación subjetiva de la realidad a través de mecanismos simbólicos; de una apropiación epistémica de la realidad [entendiendo epistémico como *conocimiento*]. Por otra parte, hablamos también de los mecanismos cognitivos de enfoque mental, métodos nemotécnicos y sistemas semánticos de ordenamiento conceptual. Esta aclaración es muy importante, puesto que, como veremos, al aplicar un sistema cognitivo como el que Dan Sperber presente en su libro *El Simbolismo en General*, es necesario tomar en cuenta todos estos elementos para entender su idea.

<sup>viii</sup> De acuerdo a la definición clásica de Pierre Bourdieu, podríamos decir que la cultura se puede entender como un *Hábitus*, en tanto que: Sistema de disposiciones duraderas y eficaces; en cuanto, esquema de clasificación que orientan la percepción y las prácticas más allá de la conciencia y el discurso, y funciona por transferencia en los diferentes campos de la práctica. Estructura estructurada, en cuanto proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos, y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Estructuras predispuestas a funcionar como estructurantes, es decir, como principio de generación y de estructuración de prácticas y representaciones. Véase: BOURDIEU, Pierre (1988): *La distinción*. Ediciones Taurus, Madrid-España. Y, (1987): “Estructuras, hábitus y prácticas”, en: Gilberto Giménez (Comp.). *La teoría y el análisis de la cultura*. Ediciones sep./Comeco/UdeG. Guadalajara.

<sup>ix</sup> El concepto de cultura presentado por Tylor se inscribe en el marco de una teoría evolucionista – propio del contexto académico de la época –. Ciertamente, Tylor consideraba a la cultura como un sistema sujeto a un proceso de evolución lineal según etapas bien definidas y sustancialmente idénticas por las que tienen que pasar obligadamente todos los pueblos, aunque con ritmos y velocidades diferentes. El punto de partida sería la cultura primitiva caracterizada por el animismo y el horizonte mítico. Véase: Tylor, Edward (1871). *La Cultura Primitiva*. Ediciones Ayuso, 2 Vols. Madrid. Obra considerada muy importante en la Antropología cultural en la perspectiva del evolucionismo.

<sup>x</sup> Sobre este concepto, en tanto epistémicamente relevante en 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, C.I. *Mind and the World Order*. Dover Publications. New York, 1956. Mayoral, Vicente J. “T. S. Kuhn, C. I. 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, 2007. Pp. 69-96.

<sup>xi</sup> Para una referencia a este punto, véase también mi trabajo: “Fronteras Étnicas y Epistemológicas: Intercambios culturales y límites simbólicos en la cultura Wayú”, en: *Libro del I Seminario Internacional de la Frontera*. Ediciones UPEL. Caracas, 2009.

<sup>xii</sup> A este respecto, Véase: Obadia, George Nicolás. *El espacio de los geógrafos. Epistemología de la geografía*. Ediciones UCV. Caracas-Venezuela. 1991. Santos Milton. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo – razón y emoción*. Editorial Ariel. Barcelona. 2000. Valero Martínez, M. *Las Fronteras como Espacios de Integración*. CDCHT – ULA. Consejo de Estudios de Postgrado de la ULA – Fondo Editorial Tropykos. Caracas-Venezuela. 2002.

<sup>xiii</sup> Algunas palabras están tomadas en sentido metafórico.

<sup>xiv</sup> Sobre este punto puede también consultarse: Foucault, Michel (1999). “Espacios Otros”, en: *Versión, Estudios de Comunicación y Política*. N° 9, pp. 15-26.

<sup>xv</sup> Aunque implícitamente también este autor nota la diferencia entre frontera y límite, hay que reconocer que el uso que tiene de estos términos muchas veces hace verlos como sinónimos. Mayormente hace uso recurrente del término límite en sus dos dimensiones, como límite-límite, o como límite-frontera. En tal sentido, haremos la salvedad de especificar en paréntesis en qué sentido tomamos el termino de límite. Cfr. Trías Eugenio. *La razón fronteriza*. Ediciones Ensayo/Destino. Barcelona. 1999.

<sup>xvi</sup> Etimológicamente *frontera* viene de *frontero*, el cual deriva de la raíz *fronter*, lo que significa: *estar frente a...* igualmente puede significar: *jefe militar que cuida la frontera*. Esta idea implica a su vez la noción de *contraponer*, denotando *afrontar, resistir*, separar desde adentro haciendo frente a lo diferente.

<sup>xvii</sup> Wittgenstein Ludwig. *Sobre la Certeza*. Editorial Gedisa. Barcelona – España, 1998. § 476. En adelante: **SC**.

*Sobre la Certeza*. § 30.

<sup>xviii</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología*. Edición del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. México, 2006. En adelante: **OFP**. § 319, tomo II.

<sup>xix</sup> **SC**, § 476.

<sup>xx</sup> **SC**, § 115.

<sup>xxi</sup> **SC**, § 18

<sup>xxii</sup> A este respecto véase: Garber, Dinu. “Reflexiones en torno a *Sobre la Certeza* de Wittgenstein: Fundacionalismo, conocimiento y certeza”, en: *Revista de Filosofía*, N° 57, año 2007-3. Centro de estudios Filosóficos Adolfo García Díaz, Facultad de Humanidades y Educación, LUZ. Maracaibo-Venezuela. 2007. Pp. 7-51.

<sup>xxiii</sup> **SC**, § 196.

<sup>xxiv</sup> **SC**, § 205.

<sup>xxv</sup> **SC**, § 18.

<sup>xxvi</sup> **SC**, § 330.