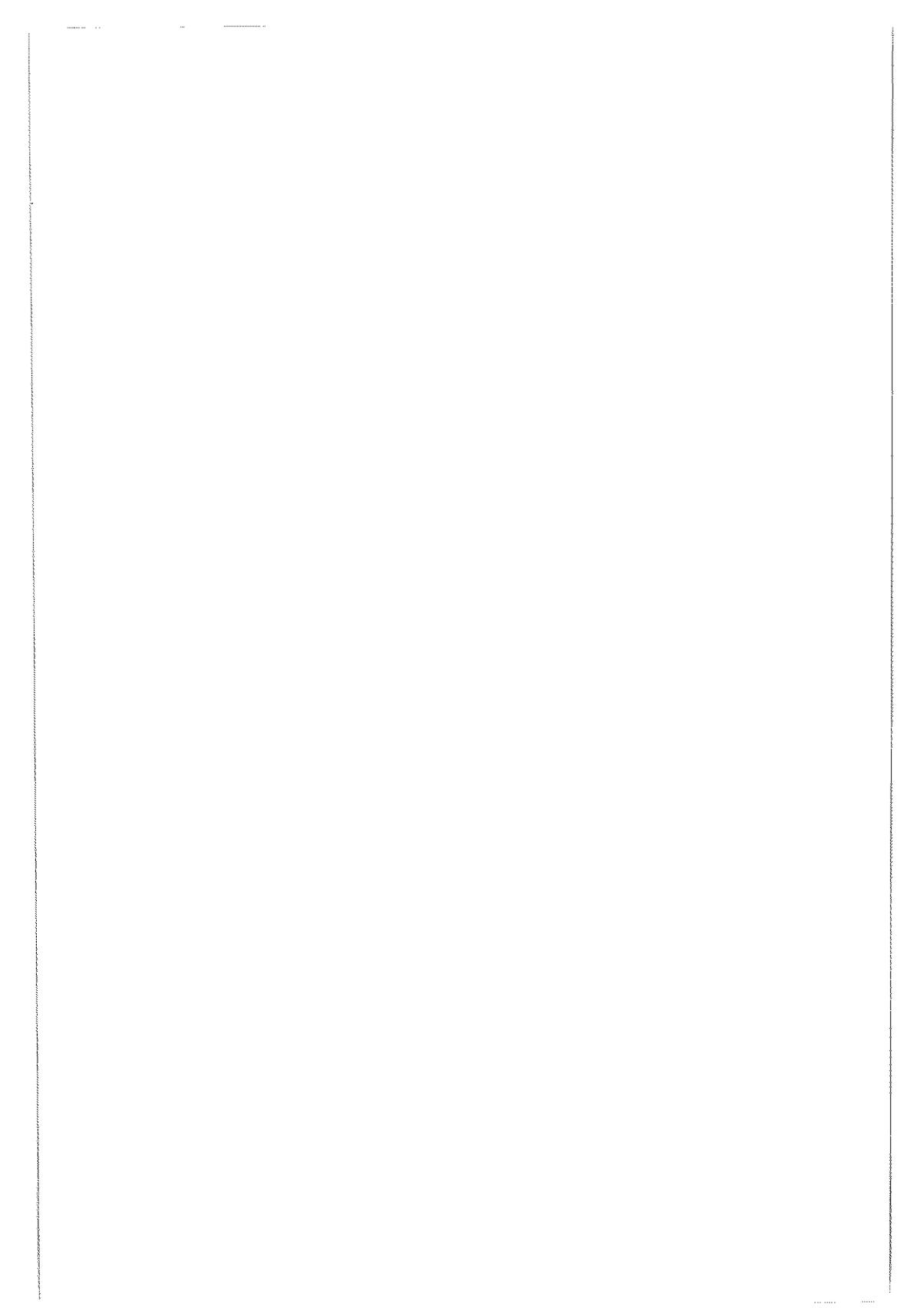


D. José M. Martín Morillas

**OBSERVACIONES SOBRE LENGUAJE,
SIGNOS Y PROYECCIONES
SIMBÓLICAS**

UNIVERSIDAD DE GRANADA



1. Introducción

Las Parcas cortaron de raíz uno de los proyectos más interesantes de la agenda intelectual del fallecido profesor Leocadio Martín Mingorance. Se trata de lo que Richard Rorty (1989) ha denominado el estudio de los «cambios de vocabulario» en la metanarrativa de la estructura metafórica de las culturas, es decir: la relación histórica entre las formas de pensar, concebir, valorar, y las formas de hablar, de lexicalizar palabras y conceptos. Es el viejo problema humboldtiano/sapiriano/whorfiano de la relación entre lenguaje, pensamiento y cultura. Sobre aspectos sincrónicos de esa relación, Martín Mingorance había ofrecido ya sus puntos de vista, plasmados en una serie de publicaciones que cubren la década de los ochenta a los noventa. Sin embargo, en lo tocante a la perspectiva diacrónica, su aportación intelectual ya madura ha quedado lamentablemente cercenada, aunque nos queda, de forma implícita más que explícita, constancia de la perspectiva teórica en que su pensamiento se movía. Sabemos que estaba estudiando reconstructivamente la organización conceptual de los etimones más radicales y básicos de las lenguas europeas, a partir del indoeuropeo, y que el aparato teórico-deductivo que aplicaba era su versión del neokantismo cassireriano (sobre todo en su *Filosofía de las Formas Simbólicas*). Hasta lo que al presente escritor le alcanza, la posición de Martín Mingorance, inferida a partir de sus comunicaciones personales e intervenciones en cursos, jornadas, seminarios y congresos, así como de su influencia ya plasmada en textos de algunos discípulos, es que existe una especie de «alfabeto» de formas simbólicas conceptuales conectado con un interfaz lingüístico a través de un «Zwischenwelt» o mundo intermedio simbólico. Es sobre esta

visión y los problemas epistemológico-lingüísticos que implica sobre lo que quisiéramos ofrecer algunos comentarios en este trabajo.

En la relación epistémico-estructural de dialéctica tripartita entre lenguaje, mundo y mente, habría que distinguir entre: (1) lo que pone el mundo; (2) lo que pone la mente; (3) lo que pone el lenguaje. Para el neo-kantismo de la Escuela de Magburgo (Ricket, Cassirer; vid. Noack, 1966:211 ss.) lo que pone el mundo es nouménicamente inaccesible y sólo fenoménicamente cognoscible precisamente en virtud de la proyección conceptual de lo que pone la mente (el mundo es una construcción conceptual simbólica a partir de una serie de categorías, primero apriorísticas (el entendimiento intuitivo: espacio, tiempo, relación y modalidad) y luego empíricas (la síntesis del juicio)). Para el lingüista, el problema sería entonces en indagar en lo que pone el lenguaje frente a lo que pone la mente. Consideremos primero un tipo de construcción mental que podríamos denominar como una «proyección de primer orden». La proyección de primer orden constituiría lo que los lingüistas cognitivistas naturalistas (no objetivistas) denominan el nivel pre-conceptual de categorización. Aquí domina la categorización de los perceptos. En la proyección de primer orden un percepto es una unidad categorial, una esquematización de la experiencia sensorial (por ejemplo, un fonema). Según recientes modelos de la mente, el percepto, como esquematización pre-conceptual somático-cognitivamente constituida y pre-concebida, se convierte en experiencia categorial por una asociación conexionista más que por una computación algorítmica (Rumelhart and MacClelland, 1986). Pero esta proyección de primer orden requeriría un segundo nivel de 'mapping' para ser una simbolización pública, formándose mediante una «proyección de segundo orden», y que constituiría el nivel conceptual de proyección propiamente dicho. Es en este nivel donde operan las proyecciones conceptuales que sirven de base al lenguaje. Un primer grupo de proyecciones conceptuales tendrían un interfaz muy directo con las percepciones categoriales. Así, el lenguaje es un sistema proyectivo de segundo orden, pero que tiene la virtud de poder operar tanto por debajo como por encima de, por un lado, las proyecciones pre-conceptuales de primer orden, y, por otro, las proyecciones conceptuales de segundo orden. Un ejemplo del primer caso sería la conceptualización de los colores. Aquí, en el interfaz entre mundo, mente y lenguaje, la relación es muy 'tight' y 'thin': las variaciones relativizadas en la codificación lingüística se hacen en relación a una codificación conceptual previa de la escala cromática, según propiedades sobre-salientes del entorno ecológico y orientaciones axiológicas previas (que funcionarían como un sistema de percepción «daltonizado» si se permite la metáfora (Berlin y Kay, 1969). Aquí operan

también las categorizaciones de clases naturales de objetos ('natural kinds'), con sus efectos de prototipificación, susceptibles de ser definidas mediante un alfabeto (cuasi-leibziano) primitivo de conceptos (Wierzbicka, 1992). Un ejemplo del segundo caso lo constituirían las simbolizaciones metafóricas espaciales estudiadas por los lingüistas cognitivistas (Lakoff y Johnson, 1980), por ejemplo: «sentirse por las nubes» «estar volando» o «estar por los suelos» «estar hundido», donde operan proyecciones de aspectos de la experiencia corporal concreta relativa a la orientación espacial (plasmada en esquemas básicos o derivados corporeizados e imagísticos) y «abstraídos» esquemáticamente mediante una proyección de segundo orden hacia dominios de la experiencia simbólica más abstracta (estados del yo, de la mente, conceptualizaciones y valoraciones del yo, etc.). Quedan, en último lugar, los 'mappings' por encima de las proyecciones de segundo orden. Este sería el caso de lo que Searle (1995) y D'Andrade (1995) denominan «signos/símbolos constituidos», es decir, categorizaciones convencionalizadas que siguen la fórmula: «X CUENTA COMO Y PARA Z». A diferencia de las clases naturales, las clases constituidas están más lejos del interfaz mente-mundo-lenguaje; las proyecciones conceptuales que entrañan son «thick» y 'loose' en el sentido de que aunque mantienen un componente universal, están sujetas a una relativización fuerte en virtud de su origen intersubjetivo social. Aquí estaría el origen de los modelos mentales-culturales, que son esquematizaciones intersubjetivas compartidas. Así, por ejemplo, aunque todas las culturas tienen el concepto de matrimonio en razón a su universalidad psico-cultural, sin embargo, el modelo cognitivo-cultural es variable en lo que toca a la prototipificación (y estereotipificación corolaria): los atributos de la categoría 'matrimonio' en el mundo occidental heredero del humanismo cristiano no son los mismos que operan en una cultura islámica, o en una animista. La divergencia en los atributos diagnósticos y críticos de esta categoría están más alejados del interfaz mente-mundo de las clases naturales, de forma que el lenguaje en este caso asume una función constitutiva-institutiva (por ejemplo, qué constituye realmente un matrimonio (prototípico) es algo socialmente constituido; de hecho, una sociedad puede verse inmersa, incluso, en cambios de prototipo respecto a sus conceptos constituidos/instituidos; de nuevo, el caso de 'matrimonio' puede invocarse, si consideramos lexicalizaciones conceptuales como: 'matrimonio de homosexuales'). Un caso extremo de categorías simbólicas constituidas-instituidas lo forman aquellos signos que están alejados de lo que K. Popper denomina mundo II y que forman el mundo III: las construcciones simbólicas metafísicas, los símbolos puramente teóricos no fenoménicos: leyes, normas, entes abstractos o entes convencionalizados («teorema», «apli-

cación», «espíritu»).

Todas las culturas conjugan todos estos tipos de proyecciones simbólicas mencionadas, aunque enfatizan unos más que otros dependiendo de los dominios de experiencia. Lo que quisiéramos subrayar es el hecho de que el verdadero reto para el investigador estriba en estudiar su génesis y evolución, es decir, en la evolución de los mecanismos representativos históricos y diacrónicos; las raíces y los desarrollos de aquellos conceptos que forman el entramado básico cognitivo-afectivo-social de una cultura (N. Ellias). Las líneas epistémicas de investigación son innumerables, evidentemente. Historiográficamente, unos modelos abogan por la reconstrucción que permita relacionar los sistemas conceptuales y los sistemas de valores tal como se reflejan en las categorías lingüísticas (eg. Nietzsche: el concepto de 'bueno', 'malo' en el mundo griego vs. el mundo cristiano-luterano); otros realizan una arqueología del saber relacionando conceptos, palabras y sistemas de poder, especialización de conocimiento, y control, dominio y manipulación social (eg: Foucault: el concepto de 'normalidad mental' o 'locura'; obsérvese el término contemporáneo 'higiene mental', como transposición de categorías corporales a categorías mentales, dentro de lo que C. Taylor (1989) denomina «tecnologías del yo»).

Es evidente que el estudio de la relación entre categorías culturales, lingüísticas y conceptuales conlleva una inevitable interdisciplinariedad. De aquí que sea imprescindible que el investigador posea una mente lo más integradora y sintética posible. Las disciplinas semióticas por tanto han de incorporarse a la lingüística, y a las sociales y cognitivas: historia, literatura comparada, antropología, lingüística, ciencia cognitiva, epistemología aportan conceptos, métodos, modelos, principios, bases empíricas, etc., para indagar sobre las categorías básicas conceptuales que forman la arquitectura cultural de un grupo lingüístico humano determinado. Una cuestión oportuna en esta punto es la de la ratio entre universalismo y relativismo (Grace, 1987).

Tomemos, por ejemplo, el concepto de Yo personal (Self) como categoría simbólico-cultural. En general, en la fenomenología experiencial del Yo, la distinción entre partes importantes funcionales del cuerpo y su relación fenoménica con el Yo y un centro o locus de las mismas tiende hacia el polo universal: por ejemplo, en general, 'la cabeza' suele estar relacionada con los poderes intelectuales y mentales (ie., funciones superiores cognitivas). Pero lo que empieza a variar interculturalmente es las proyecciones simbólicas de segundo orden, por ejemplo, la metonimización y metaforización de las funciones de partes de la cabeza. En las culturas occidentales heredadas del mundo helénico-romano 'los ojos' son el centro y vehículo de la

visión, pero ésta puede hacerse «externa» o «interna»: la visión externa propia del 'ojo' ('oculus' cognado de 'eye'; raíz: AK- 'agudo'), y la visión interna, relacionada con 'noscere' 'gnoskein' 'co-nocer' 'know', que remite a GAN- ('poder') y que apunta a la relación entre 'vis-i-ón' y 'wise-dom' (Raíz: WIZ-: 'saber'); de ahí que se hable entonces del «ojo de la mente» (the 'mind's eye'), que es capaz de una «visión interna de las cosas», o una percepción platónica de formas ideales (pre-existentes). La cultura occidental es una cultura que enfatiza la visión intelectual. El Modelo Cultural Epistemológico del Yo Occidental se basa en una metáfora cultural que R. Rorty (1978) ha denominado «la metáfora ocular», a su vez relacionada con una «metáfora arquitectónico-especular» y que, de nuevo, relaciona 'ver' con 'captar' (= 'asir') y 'captar' con 're-tener', 'saber', 'especular'. S. Harter (1993) mantiene que en la epistemología occidental el 'yo' (self) tiene dos partes: (i) el yo captador-perceptor-arquitecto, el constructor del conocimiento, el que crea QUÉs; y (ii) el yo reflejado en el espejo de la mente (o de la auto-conciencia), el yo objeto de ese conocimiento, el yo «captado», «asido», ie., 'con-cebido' (raíz: CUM-CEPIO, CUM-CAPTUS), fruto de la actividad del yo-arquitecto. Sobre esta distinción se funda la metáfora ocular: el mundo se refleja en la mente como un espejo: es captado por el «ojo de la mente», es decir, por el poder de la simbolización interna. Este es el modelo epistemológico platónico que se continúa en el modelo dualista cartesiano y en el modelo empírico-transcendental kantiano. Bajo este modelo, el lenguaje «refleja» tanto al mundo como a la mente. Esta «visión» se «refleja» en etimones conceptuales como el del término CON-CEBIR: es decir «coger con la mente, captar sintéticamente con el ojo de la mente». La cognición humana es un sistema de CON-CEPTOS ('cum-cipere' 'cum-capere'; raíz: KAP- «contener», de la que derivan: 'capaz' ['con capacidad], «que le cabe dentro»; nótese en este sentido la relación entre ing. 'capacious' y esp. 'capaz'] y el inglés 'have' (= tener o con-tener); es decir, 'concebir' = 'que le puede haber' y 'concepto' = 'lo que puede ser contenido', con lo que se enfatiza simbólicamente la relación entre 'representación visual' 'posesión' y 'espacialidad'. Subyace asimismo toda una perspectiva instrumental o manipulativa del poder mental: es un 'órgano' de la visión interna, un 'instrumento' de 'capt-ación', que se puede usar más o menos eficientemente (raíz: WARK- subyacente a 'órgano', 'ergon', 'work' (=trabajo). De ahí a con-cebir la mente como un dispositivo mecánico hay un paso: los procesos internos funcionan como la maquinaria de un reloj: mediante accionamiento de partes trabajando juntas. Por eso podemos decir: «su cabeza no funciona bien», «le falta un tornillo» (con los desarrollos tecnológicos informáticos se expande el ámbito de las proyecciones simbó-

licas metonímicas y metafóricas: «le falta un chip», «está pensando con el disco duro»).

La pregunta a considerar es, por tanto: ¿Cómo se gestan y van cambiando los entramados conceptuales de una cultura? Una de las formas de abordarla es indagando en la relación entre 'modelos de experto' y 'modelos de «lego»' (folk), que es un rasgo típico del mundo occidental. La cultura occidental entroniza la figura del pensador, el sabio, con el prestigio social y personal que conlleva: es el que realmente «sabe». Pero los modelos de experto no tienen por qué desplazar a los modelos de lego. Mucha gente sigue sin conocer la composición química del agua y para ellos el concepto 'agua' (como modelo lego) no disminuye su poder representativo y simbólico. Cómo es en realidad, en el mundo real, el 'agua' no afecta para nada a su conceptualización no experta, pues la gente que no sepa nada de química sigue refiriéndose a ella de la misma forma que sus ancestros. El caso contrario se da también: sabemos (la mayoría, al menos) que aunque se diga «el sol sale», esto es una proyección metafórica de nuestra experiencia visual, y que es la tierra la que se mueve con respecto al sol. Detrás del modelo lego de «el sol sale» hay «en la realidad» un modelo experto que nos dice lo que realmente está pasando cuando usamos esa expresión. Por otro lado, muchos conceptos creados en modelos de experto han pasado a los modelos lego. Por ejemplo, Freud acuñó el término 'represión' ('Verdrängung: relacionado con 'atraer': la atracción de las pulsiones inconscientes) utilizando un modelo de proyección metafórica de segundo orden que transponía propiedades de artefactos físicos (ej: máquinas) a los aspectos bio-psíquicos humanos; es por tanto un modelo metafórico ergonómico o topológico del yo: la «energía» tensional del yo puede «canalizarse» a varias partes del yo; unas pulsiones conforman las partes más instintivas y otras las partes más simbólicas; la represión es la 'atracción' del flujo natural de pulsiones a las que, por razones complejas (inconscientes o subconscientes) no «se da salida», no se deja aceptar dentro de la conciencia (cfr. el término 'fijación': el inconsciente 'fija' una conexión concreta entre el símbolo y la pulsión. El término 'reprimido' es una derivación (adulterada, claro) de ese modelo psicoanalítico, como lo es el término 'neura' (de 'neurosis': formas «desplazadas» de «compromisos» entre las tendencias en conflicto en el interior de la persona; vid. Furth, 1987). Los modelos lego, por tanto, pueden adaptar conceptos de modelos experto y «diseminar» su contenido conceptual (Derrida), perdiéndose la relación original referencial (así, «no te reprimas» ya no hace referencia a la represión pulsional, sino simplemente a un acto de la voluntad).

La conclusión de estas consideraciones es que las culturas no se diferen-

cion tanto por los productos culturales que elaboran como por las metáforas que subyacen a sus formas de concebir, es decir, sus CON-CEPTOS y sus COSMO-VISIONES ('Welt-anschauung' 'world-views'). En palabras de Shweder y Bourner (1984:194):

«In 1929 Edward Sapir remarked that «the worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached» ... [It can be shown that] different peoples not only adopt distinct world-views, but that these world-views have a decisive influence on cognitive functioning ... [that is to say], the relationship between what one thinks about and how one thinks may be mediated by the world premise to which one is committed and by the metaphors by which one lives».

Ahora bien, este proyecto relativista, para ser genuinamente omnicompreensivo, ha de ser conjugado con la visión universalista. El ser humano participa de una misma constitución psíquica. ¿Cómo se manifiesta y se vierte esta unicidad psíquica dentro de la variedad extraordinaria de las formas simbólicas de la humanidad? A mi entender, esta era la pregunta lingüístico-filosófica que animaba intelectual y vitalmente a Leocadio Martín Mingorance y a la que estaba intentando dar respuesta desde la atalaya de su madurez integradora. Era ese el proyecto en el que estaba inmerso existencialmente. Pese a haberse truncado, queda la emulación de los que aprendieron de él la pasión y el compromiso con el saber, y la inspiración para continuarlo.

REFERENCIAS

- Berlin, B. y Kay, P. 1969. *Basic Color Terms*. Berkeley: University of California Press.
- D'Andrade, Roy. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. New York: Cambridge university Press.
- Furth, H.G. 1987. *El conocimiento como deseo: un ensayo sobre Freud y Piaget*. Alianza, 1987.
- Grace, G.W. 1987. *The Linguistic Construction of Reality*. Londres: Croom Helm.

- Harter, S. 1993. «Visions of Self: Beyond the Me in the Mirror». *Nebraska Symposium on Motivation: Developmental Perspectives on Motivation*, pp. 99-153
- Lakoff, G. y Johnson, M. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
- Noack, H. *La Filosofía Europea Occidental*. Gredos, 1966.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. 1989. «The contingency of language». In: *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rumelhart, D y McClelland, J. 1986. *Parallel Distributed Processing*. Cambridge, Ma: MIT Press.
- Searle, J.R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York.: The Free Press.
- Shweder, R. y L. Bourne. 1984. «Does the concept of person vary cross-culturally? In: *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, eds. R. Shweder y R. Levine, pp. 158-199. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wierzbicka, A. 1992. *Semantics, Culture, and Cognition*. Oxford: Oxford University Press.