

LA FÁBULA
DE LA IDENTIDAD PERDIDA
UNA CRÍTICA A LA HERMENÉUTICA
CONTEMPORÁNEA

Samuel Arriarán



Editorial



Itaca

LA FÁBULA
DE LA IDENTIDAD PERDIDA
UNA CRÍTICA A LA HERMENÉUTICA
CONTEMPORÁNEA

Samuel Arriarán

Editorial



Itaca

LA FÁBULA DE LA IDENTIDAD PERDIDA.
UNA CRÍTICA A LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA
© 1999, Samuel Arriarán
Derechos reservados conforme a la ley por el autor

Primera edición: 1999

Editorial Itaca
Piraña 1, Colonia del Mar
13270, México, D. F.
teléfono 536 88 29

ISBN 968-7943-10-6

Cosas muy extrañas ocurrían en los cuarteles. Unas compañías charlaban animadamente con otras, gritando por las ventanas abiertas de los acantonamientos frases sobre el concepto de verdad coherente, juicios analíticos y sintéticos a priori y razonamientos sobre la existencia in se; éste era ya el nivel alcanzado por la inteligencia colectiva, cuyo trabajo mental condujo a elaborar leyes de filosofía hasta que un batallón llegó a un solipsismo total, proclamando que fuera de él no existía concretamente nada. Puesto que de ello se deducía que no había ni monarca ni enemigo, hubo que volver a separar en secreto a sus soldados, e incorporarlos en las unidades adscritas al realismo epistemológico.

Stanislaw Lem, *Ciberiada*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
Referencias	25
CAPÍTULO 1	
EL CONCEPTO DE SÍMBOLO EN RICOEUR	27
La fascinación del mal	30
La revolución filosófica de Ricoeur	33
1. Ricoeur y la fenomenología	35
2. Ricoeur y el psicoanálisis	41
3. Ricoeur y el estructuralismo	45
4. Ricoeur y el posestructuralismo	49
5. Ricoeur y la posmodernidad	55
CAPÍTULO 2	
POSIBILIDADES DE UNA HERMENÉUTICA NO OCCIDENTAL	59
¿Interpretar es profetizar?	68
CAPÍTULO 3	
SÍMBOLO E HISTORIA SEGÚN MICHEL DE CERTEAU	75
¿Quién fue Michel de Certeau?	83
<i>La culture au pluriel</i>	85
La fábula mística	88
CAPÍTULO 4	
LA FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER	93
1. La filosofía de las formas simbólicas	94
1.1. El concepto de símbolo en Cassirer	95
1.2. El mito del Estado	97
CAPÍTULO 5	
LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DE CLIFFORD GEERTZ	105
El ejemplo de la pelea de gallos	110
El ejemplo del arte como sistema cultural	112
Las principales críticas a la teoría de Geertz	114

CAPÍTULO 6	123
PIERRE BOURDIEU: LA IDENTIDAD COMO LUCHA SIMBÓLICA	128
La definición del <i>habitus</i>	132
La distinción	136
La ontología política de Martin Heidegger	
CAPÍTULO 7	139
MULTICULTURALISMO Y DOMINACIÓN CULTURAL	
CAPÍTULO 8	
EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN AMÉRICA LATINA	151
CONCLUSIÓN	167
BIBLIOGRAFÍA	175

INTRODUCCIÓN

Hoy en día la investigación de la cultura constituye un campo sumamente fructífero debido a la acumulación de enfoques novedosos. Nos encontramos en una situación donde ya es posible combinar distintos géneros sin temor alguno. En el análisis de la cultura ya no hay fronteras rígidas entre la filosofía, la antropología, la sociología, la pedagogía y la literatura. Lo que ha llevado a esta flexibilidad es, sin duda, el impresionante desarrollo en los últimos años de los paradigmas basados en la hermenéutica. Estos paradigmas gozan hoy de un reconocimiento no sólo en lo que constituye el proceso heurístico de la investigación sino también en lo que se refiere al modo de la validación de hipótesis. Esto quiere decir que no hay ninguna razón para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos susceptible de sujetarse a normas explícitas de validación científica (como las de una observación biológica o de un experimento físico). Este reconocimiento era imposible hasta hace diez años debido a la hegemonía de los paradigmas empiristas y neopositivistas. Lo que ha cambiado es que los mismos representantes de dichos paradigmas han reconocido la fecundidad de los enfoques hermenéuticos y además han admitido que las ciencias naturales, como la matemática o la física, no son lo que se creía antes, es decir, teorías claras, concisas y exactas.

Por otra parte, se advierte que hay consenso en muchas universidades de que filósofos como Habermas, Gadamer o Paul Ricoeur han hecho avanzar las ciencias sociales haciendo alta-

mente improbable cualquier retorno a una concepción puramente positivista de dichas ciencias.

La hermenéutica es, pues, indispensable en el diseño de conceptos y marcos de referencia. Actualmente algunos autores como Wittgenstein o Heidegger son revalorados como aquellos que más contribuyeron a poner los cimientos para una nueva comprensión de la cultura. Como aporte a una revaloración más amplia, examinamos en este libro otras teorías hermenéuticas centradas en la acción simbólica (Ernst Cassirer, Clifford Geertz, Paul Ricoeur, Pierre Bourdieu y Michel de Certeau). En estas teorías nos encontramos con una serie de aproximaciones al hecho cultural como análisis del significado de los símbolos. La cultura es vista y analizada como un conjunto de formas simbólicas. De lo que se trata es de comprender los modos en que los otros comprenden su mundo o su realidad. Como dice Clifford Geertz: "creyendo que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones".¹

No se puede dejar de subrayar que la actual revaloración de la hermenéutica se relaciona no sólo con el resquebrajamiento histórico, social y político de los sistemas sociales (capitalismo y "socialismo real"), sino también con la superación de viejos paradigmas. Especialmente con aquellos de base positivista. En los últimos años se han agotado los esquemas que intentaban entender la cultura según modelos de las ciencias naturales (el conductismo, el estructuralismo, la filosofía analítica, etcétera).

¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987, p. 20.

Como reacción a esos modelos han surgido otros paradigmas centrados en la subjetividad.

La crisis de los paradigmas no hay que relacionarla, entonces, solamente con lo que sucede en el ámbito histórico (derrumbe del "socialismo real", euforia triunfalista del neoliberalismo, etcétera), sino con lo que sucede en el desarrollo del conocimiento, es decir, en los niveles teórico, epistemológico y metodológico. En este sentido, lo que tenemos hoy frente a nosotros es el predominio de concepciones hermenéuticas que tienen mayor poder explicativo con respecto a los enfoques puramente cuantitativos y deterministas. Como dice Gilberto Giménez:

Lo que observamos en realidad es el *agotamiento de los paradigmas deterministas* (que generalmente son también positivistas, holistas y nomológicos) que tienden a explicar la acción del hombre como determinada por causas sociales o psicológicas, *behind the back*, y su desplazamiento por paradigmas alternativos que tratan de explicar weberianamente la acción como orientada con base en un sentido entendido y, en parte, construido subjetivamente. Se trata de teorías de la acción social (generalmente antinomológicas, individualistas e interpretativas) que reivindican la libertad (al menos relativa) de los actores sociales en las determinaciones de sus preferencias y de sus metas. Podríamos llamarlas genéricamente paradigmas pragmático-interpretativos, ya que implican necesariamente la reconstrucción del sentido y de la lógica subjetiva de la acción o de la interacción humanas.²

Si se da la necesidad de redefinir la cultura a partir de otros presupuestos (cualitativos y reflexivos), también se puede repen-

² Gilberto Giménez, "En torno a la crisis de la sociología", en *Sociológica*, núm. 20, año 7, UAM-Azacapozalco, México, 1992, p. 16.

sar el papel de la cultura en la sociedad moderna. En los últimos años se ha producido una grave crisis de nivel internacional. Han fracasado los intentos de modernización económica y política en términos puramente técnicos. Lo que se plantea entonces es la necesidad de reconsiderar la importancia de la cultura como dimensión fundamental de la vida. Esto significa redefinir la modernidad y pensar que la cultura no es algo superfluo, sino más bien parte nuclear del desarrollo social y eje de articulación del Estado.

En los últimos años hemos visto la aparición de nuevas ideologías, como el fundamentalismo integrista y el modelo neoliberal de los modernizadores posmodernos. En los países europeos el dilema parece girar en torno de un extremo u otro. En América Latina el problema consiste en tratar de superar tales posiciones; rescatar nuestras tradiciones e interactuar creativamente con la cultura occidental. La mayor parte de los países europeos han sacrificado sus tradiciones en nombre del progreso y de la evolución humana. ¿Puede haber una modernidad no europea? ¿Se puede construir una sociedad donde las tradiciones sean la base del desarrollo social? ¿Puede concebirse la modernización sin caer en el fundamentalismo ni en el neoliberalismo? ¿Se pueden modernizar las tradiciones sin eliminarlas? Es innegable que el auge y la vitalidad de los estudios sobre la cultura se relacionan fundamentalmente con el debate sobre la redefinición de la modernidad. En nuestros países, se trata de buscar definiciones propias para no repetir ideas elaboradas por otros. ¿Cómo definir este proceso en América Latina? Aquí la modernidad es un problema de combinación de las tradiciones locales con la cultura de Occidente. ¿Por qué algunos quieren ser modernos y otros quieren superar esa etapa histórica? El problema de la cultura en nuestros países es también pensar en la necesidad del

diálogo intercultural. De ahí la importancia de la hermenéutica en la reforma de la educación. Para que haya diálogo es necesario replantear el proceso educativo como un trabajo que permita el respeto y la no eliminación de las diferencias culturales, es decir, desarrollar otro sistema educativo basado ya no en la homologación y la integración a una sola cultura (la cultura urbana, estadounidense, occidental), sino en el pluralismo democrático y la multiculturalidad.

A partir de la situación de México, en los últimos años muchos filósofos han comenzado a elaborar diversos planteamientos sobre la necesidad de revalorar el proyecto democrático con otros tipos de racionalidad acordes con la diversidad cultural.³

Si las culturas indígenas pueden modernizarse incorporando los desarrollos de la tecnología occidental (por ejemplo, a través de internet), es probable y legítimo que pueda construirse otro proyecto de modernidad según otra racionalidad. Como dice Luis Villoro, el problema para México es, actualmente, el de construir un Estado plurinacional. Esto se debe a que es un país (al igual que varios de América Latina como Ecuador, Perú, Bolivia, Guatemala) que se ha formado a partir de culturas indígenas originalmente autónomas y con estructuras de naciones. A pesar de los esfuerzos por dismantelar esas culturas con base en supuestas justificaciones en el "progreso", el "desarrollo", la "globalización", etcétera, la mayor parte de ellas no ha desaparecido, sino más bien tiende a una mayor presencia demandando mayor participación en la vida política.

³ Como ejemplo se puede citar a Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós / UNAM, México, 1998.

Es cierto que este protagonismo indígena no es algo exclusivo de México o de algunos países de América Latina. En Estados Unidos y Europa este fenómeno se presenta como la revitalización de las culturas nacionales. O sea que es posible afirmar que dicha revitalización constituye un fenómeno generalizado. Este hecho ha ocasionado una toma de conciencia que ha llevado a fortalecer institucionalmente los estudios culturales al margen de las fronteras. Estos esfuerzos realizados en Estados Unidos y Europa son altamente valiosos y contribuyen a desarrollar estudios similares en América Latina. No hay ni puede haber un espacio exclusivo para la heterogeneidad cultural, razón por la que también en los países latinoamericanos la cultura pasa a ser un objeto merecedor de investigaciones tan rigurosas como las que se dedican en cualquier otro continente.

Así pues, resulta indispensable asimilar y revalorar en América Latina no sólo algunos enfoques filosóficos (E. Cassirer, P. Ricoeur, Charles Taylor), sino también de las ciencias sociales (Pierre Bourdieu, Michel de Certeau) y algunos desarrollos de la llamada "antropología posmoderna" —cuyos representantes principales son Clifford Geertz y James Clifford—. Esta antropología que se ha desarrollado recientemente en Estados Unidos ha elaborado una nueva forma de explicación de lo cultural. Aunque no estemos de acuerdo con algunas tesis, es innegable que está demostrando ser valiosa para estimular discusiones. En este libro examinaremos, entre otros, a Clifford Geertz, ya que al plantear una concepción hermenéutica simbólica de la cultura, ha generado una revolución en los estudios culturales. Uno de sus méritos es haber establecido un marco de investigación más adecuado al superar los planteamientos positivistas, neopositivistas e incluso aquellos de raíz metafísica.

Uno de los principales problemas en países como México es la diversidad en un contexto de dominación cultural. El caso es que no se da aquí el problema al margen de la imposición de una cultura. Históricamente, la expansión occidental ha colocado a las culturas locales en situación desigual. O sea que hay que considerar el modo en que en México la dinámica cultural presenta una serie de características particulares. Aquí hay culturas subalternas que desarrollan un proceso muy complejo de interacción entre sus tradiciones y la cultura occidental. La integración cultural no es una solución. Esto implica uniformar las culturas según un solo modelo. El hecho de que hay relaciones de dominación no puede hacernos perder de vista que la comunicación intercultural no implica anular la diversidad. El pluralismo cultural basado en el respeto a las diferencias es un valor que es necesario repensar. Los nuevos problemas de la modernidad indican que es necesario salir de los viejos planteamientos centrados en el nacionalismo. Debido a que la globalización impide un desarrollo económico y político en términos de autarquía, se plantea la necesidad de *pensar* en otro camino para América Latina.

La revisión de la historia en nuestros países implica matizar los planteamientos dualistas (entre vencedores y vencidos) y criticar otras interpretaciones en términos de procesos culturales híbridos, es decir, como interacciones múltiples, confusas.

Nuestro propósito en este libro fue desarrollar una exposición y una crítica de las principales corrientes de la hermenéutica simbólica. Es innegable que algunas tendencias parecen ser valiosas (como las que se derivan de Ricoeur, Certeau o Geertz), pero hay también otras muy discutibles, ya que desde posiciones especulativas (como la teoría de los arquetipos de Jung), hoy intentan justificar el retorno a un fondo esotérico de la filosofía. En estos planteamientos de la hermenéutica simbólica hay una

especie de propensión a la vía irracionalista, antes que racional. Esto es algo que hay que criticar ya que desemboca en una nueva forma de desligamiento de la realidad y de la historia.

Como alternativa intentamos desarrollar un enfoque del símbolo basado en Marx y en los problemas sociales de América Latina. Es necesario reconstruir las condiciones históricas del siglo XVII en Nueva España y relacionarlas con los procesos actuales de hibridación cultural como los desarrollos de la informática; nuevos medios de comunicación como internet, videojuegos, televisión digital, etcétera. En la medida en que enfoques hermenéuticos como el *ethos barroco* suponen una comprensión de procedimientos simbólicos (en las imágenes, ritos, mitos, etcétera), podemos guiarnos por una metodología histórica. Es decir, ya que no se trata solamente de verificar, demostrar o comprobar datos según paradigmas deterministas, podemos confiar en un método que nos permita comprender lo "no racional", es decir, otros tipos de racionalidad (lo "no racional" no significa que sea necesariamente irracional).

La crítica de la hermenéutica simbólica nos ha llevado a cuestionar la teoría del *ethos barroco* para poder replantear el problema del diálogo en función del mestizaje y el cruce intercultural. Si el proceso del mestizaje invita a revisar la historia, es necesario entonces repensar también el problema de la identidad nacional como identidad simbólica. En América Latina la identidad ya no se puede plantear como antes del proceso de la globalización, es decir, en términos de la recuperación de una identidad pura. La nueva situación histórica que padecemos, como la posmodernidad, hace necesario construir una perspectiva hermenéutica en torno de los significados actuales de la nación, las etnias y las clases sociales.

Para construir esa perspectiva hermenéutica, hemos recuperado conceptos de autores como Pierre Bourdieu sobre la violencia simbólica. Se trata de comprender de qué manera las luchas económicas tienen una dimensión de lucha simbólica. La competencia por los signos de distinción explica la manera en que las clases sociales imponen un capital cultural.

Todos los autores que se estudian en este libro tienen en común la preocupación —no abstracta— de explicar el funcionamiento del símbolo. Al rescatar a estos autores intentamos explorar una hermenéutica del símbolo que apunte al esclarecimiento de nuestra diversidad cultural. La existencia de esta diversidad nos permite precisar algunas hipótesis como las siguientes:

1) Existe la posibilidad de buscar en otras teorías del símbolo elementos para desarrollar una hermenéutica que abra una alternativa frente a las concepciones simbólicas idealistas. Si el problema no es tanto desarrollar un conocimiento o una teoría (ya que, como dice Ricoeur, el símbolo "no sólo da que pensar", sino también "da que desear"), partimos de la situación hermenéutica latinoamericana. En tanto no aceptamos el solipsismo ya que toda experiencia es siempre experiencia del otro, de lo que se trata es de *cómo* plantear la otredad. La dificultad es que el otro siempre aparece mediado por el símbolo. No hay ni puede haber una experiencia directa, ya que el conocimiento no es un espejo de la naturaleza. Se podría decir que la experiencia de la alteridad es siempre una experiencia simbólica. La experiencia de la otredad es como una realidad intermedia. No se trata de una materialidad pura ni de un reino suprasensible. Ya en Cassirer encontramos esta idea básica: no hay un acceso directo e inmediato a la realidad, sino que todo conocimiento es simbólico, pasa por el lenguaje, que da forma al caos de nuestras sensaciones. La dificultad de una experiencia directa con el otro nos plan-

tea el problema de la identidad simbólica. Si esta identidad no es tangible, sino que atraviesa la diferencia, el desafío al que nos enfrentamos consiste en la deconstrucción de una fábula: *la fábula de la identidad perdida*.⁴

La fábula no es otra cosa que el relato encargado de simbolizar a una sociedad. Si la fábula habla no sabe lo que dice. La fábula no corresponde entonces a la ciencia, sino a la ficción. Sean fábulas antiguas o contemporáneas, muchos relatos tienen que ver con el tema de la identidad perdida. Nos remiten a lo que pasó en el campo religioso: ¿qué queda de la palabra, sin la cual no hay fe? ¿Dónde se encuentra todavía la palabra? Si las instituciones totalmente corrompidas están condenadas al mutismo, ¿es posible todavía oír "la palabra revelada"? Ya desde el siglo XVII los místicos respondieron a este desafío. Por esta razón fueron deportados al campo de la fábula. Ellos se solidarizaron entonces con todos aquellos lenguajes prohibidos (como el lenguaje del loco).

2) Pero el problema es más complejo ya que arranca con el origen mismo de la filosofía. Este problema nos remite inmediatamente a la necesidad de diferenciar históricamente dos tipos de filosofía: la occidental y la no occidental. Basándonos en Heidegger y su crítica a la metafísica occidental como la historia del olvido del ser (y su sustitución por el ente), hay que reexaminar la función del mito o de la fábula. El nacimiento de la filosofía en Grecia se ha caracterizado por el paso del mito al logos. Pero ese paso no se da de una vez por todas ya que en los presocráticos se encuentra implicado. Es con Platón (con su teoría acerca de la necesidad de expulsar a los poetas de la república)

⁴ Hemos tomado la idea de fábula según la definición de Michel de Certeau. Cfr. Michel de Certeau, *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, p. 272.

ca) y con Aristóteles cuando el lenguaje es desvinculado de sus orígenes. El pensamiento simbólico, místico, queda marginado. Desde entonces toda la filosofía occidental hasta Descartes, Kant y Hegel se caracterizó por este marginamiento.

El hecho de que la filosofía occidental se haya desarrollado de esta manera no significa subestimar su contribución al proyecto de una filosofía racional que libere al sujeto. Tampoco impide explorar y concentrar nuestra atención en otra tradición filosófica: la del hermetismo o las hermenéuticas místicas basadas en lo "no racional". Ésta es una tradición de filosofía "oculta" que actualmente está siendo revalorada. Más allá de un debate escolástico sobre sus denominaciones, lo que interesa es tratar de examinar su significado en la sociedad actual. En este libro nos referimos a esa tradición filosófica como el espíritu de Hermes, que aparece y reaparece en la historia, mezclando o borrando fronteras entre lo sagrado y lo profano, lo humano y lo divino, la identidad y la diferencia, el yo y el otro, etcétera. Este espíritu representa un punto de convergencia de varias culturas. Es una especie de ecumenismo de lo imaginario. Lo interesante es que también podemos registrar su huella en América Latina. A medida que la cultura europea y la cultura indígena se mezclaron, ese espíritu pudo surgir en la vida simbólica como la suma de contradicciones que determinó y sigue determinando la comprensión —y la incomprensión— mutua.

El problema es que en América Latina, agudamente convulsionada por el proceso de globalización, necesitamos replantear el concepto de cultura a partir de la comprensión de otras realidades históricas. Esto no significa romper con nuestra tradición sino establecer una nueva relación con ella. La obsesión por la identidad perdida sigue siendo un problema importante. Esta obsesión recorre una explicación teórica en la que actualmente

convergen las ciencias sociales y la filosofía. En todo el mundo dicha obsesión también es parte de la actual reformulación del conocimiento. Muchos autores nos hablan de la identidad perdida como una obsesión por "lo angélico". Gran parte del arte y de la filosofía de modernidad están dominados por el tema del ángel caído.⁵

En México, el tema del ángel caído puede pensarse a partir de las fábulas y relatos fantásticos sobre la pérdida del alma. Ya desde el siglo XVII el simbolismo barroco expresó un lenguaje emblemático sugerente en torno de la muerte. Basta recordar un poema de sor Juana Inés de la Cruz:

*Este que ves, engaño colorido
que, del arte ostentando los primores,
con falsos silogismos de colores,
es cauteloso engaño del sentido.*

*Este, en quien la lisonja ha pretendido
excusar de los años los horrores
y venciendo del tiempo los rigores
triunfar de la vejez y del olvido,
es un vano artificio del cuidado;
es una flor al viento delicada,
es un resguardo inútil para el hado;
es una necia diligencia errada;
es un afán caduco, y, bien mirado,
es cadáver, es polvo, es sombra, es nada.*

3) En la búsqueda de otros tipos de hermenéuticas simbólicas (místicas, míticas, alegóricas, etcétera), es necesario precisar que no se trata de seguir la moda del *new age* promovida por los medios de comunicación. Es cierto que en todas partes está de

⁵ Cfr. José Jiménez, *El ángel caído. La imagen del ángel en el mundo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1982.

moda la literatura de experiencias religiosas. Por todas partes se difunde una narrativa de ángeles y demonios, de sueños proféticos, de experiencias cercanas a la muerte, de visiones del Apocalipsis, etc. Como dice Harold Bloom, hay que hacer una crítica de esta seudoreligiosidad que no es otra cosa que un nuevo agnosticismo que corresponde a la histeria milenarista estadounidense. Frente a eso hay que recuperar lo que realmente es válido de la filosofía de las religiones: "exponer estas experiencias e iluminarlas a fin de salvaguardarlas, retornándolas a la sabiduría interpretativa de los gnósticos cristianos, los sufíes musulmanes y los cabalistas judíos".⁶

Ciertamente, el milenarismo es también un tema actual en América Latina. Este tema abunda sobre todo en las leyendas y mitos andinos, y más que nada en los mitos relativos al origen y retorno mesiánico del rey inca, quien fue descuartizado y decapitado por los españoles. En el movimiento denominado del *Taqui Ongo*, se anunciaba un diluvio, un gran acontecimiento cósmico: el fin del mundo y la promesa de una nueva era. También en nuestros días resurge el milenarismo como respuesta a la crisis de desestructuración que padece la sociedad indígena como consecuencia de las perversiones de la modernidad. Como dice Nathan Wachtel: "esto es, sin duda, síntoma de una profunda crisis: la intrusión de la modernidad en el corazón de las comunidades andinas amenaza hasta las raíces mismas de su identidad".⁷

Haciendo las advertencias al respecto, e insistiendo en que no se trata más que de un esfuerzo de exposición y de crítica de la hermenéutica simbólica, en este libro preferimos continuar la problematización de una línea de investigación en torno de la

⁶ Harold Bloom, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles y la resurrección*, Anagrama, Barcelona, 1997.

⁷ Nathan Wachtel, *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*, FCE, México, 1997.

filosofía de la posmodernidad.⁸ Se trata de desarrollar el análisis de ciertos problemas epistemológicos en torno de la posibilidad de verdad objetiva: ¿otras concepciones hermenéuticas del símbolo garantizan el acceso a la verdad? Lo común en autores como Clifford Geertz, Bourdieu, Ricoeur y Certeau consiste en no negar tal posibilidad. ¿Se trata entonces de planteamientos contrarios al escepticismo posmoderno? Creemos que estamos ante autores que podrían situarse dentro de una perspectiva de *relativismo moderado*, es decir, que se diferencian del nihilismo absoluto de autores como Richard Rorty, Jean Baudrillard y Gianni Vattimo.

Estos enfoques hermenéuticos del símbolo también se caracterizan por distanciarse de filosofías universalistas abstractas como la de J. Habermas y Karl Otto Apel. Se trata de dar definiciones particulares de instituciones culturales (y por consiguiente, de proponer soluciones particulares). En este sentido giran las aportaciones a la filosofía de antropólogos como Clifford Geertz o de sociólogos como Bourdieu.

Otro rasgo común entre los autores que se estudian en este libro, es que todos ellos van más allá de los argumentos posmodernistas en torno al fin del sujeto, de la razón y de la historia. Mediante ellos podemos analizar la cultura con el enfoque de la diferencia y de la heterogeneidad. Cuando se enfoca la diferencia cultural surgen nuevos problemas. Por ejemplo, en el terreno educativo, ¿cómo reformar la enseñanza para la comprensión de las diferencias culturales desde la infancia?

Otro problema importante reside en la representación misma de la cultura. No estamos ante un simple registro de dicha

⁸ Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1997.

realidad sino ante "representaciones de representaciones", de "relatos de relatos". Es como remitirnos a historias de alguien que, a su vez, contaba otra historia, y así sucesivamente. Esto tiene relación con el modo en que se redefine la identidad individual. Esta identidad es resultado de una vida contada y retomada en los textos de la cultura.

Hay coincidencias que a veces sorprenden cuando los autores que estudiamos en este libro enfocan la identidad desde la problemática del cuerpo. Así se enfrentan a puntos de vista dualistas o planteamientos teóricos tradicionales sobre el sujeto como racionalidad pura. Como nuevos enfoques hermenéuticos conciben al sujeto, fundamentalmente, como deseo (como un mundo no petrificado).

Hay cierta justificación en esta acentuación en la corporeidad. La filosofía occidental ha puesto muy poca atención en las metáforas del cuerpo. Quizá por esta razón he preferido explorar las posibilidades de la explicación mitológica y de la teoría del arte. Cambiar la sociedad significa cambiar la historia. Para hacer historia es necesario recuperar el imaginario simbólico del pasado. Como dice Walter Benjamin, se requiere apoderarse de un recuerdo y así evitar el olvido. Toda concretización es un proceso de olvido. El arte y la mitología combaten la concretización haciendo que el mundo petrificado hable, cante y hasta baile.

Referencias

Los textos incluidos en el presente volumen son inéditos, excepto, parcialmente, "Símbolo e historia según Michel de Certeau" y "Multiculturalismo y dominación cultural", los cuales constituyen versiones más desarrolladas de sendos ensayos publicados en el libro de Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo* (Editorial Itaca, México, 1999).

CAPÍTULO 1

EL CONCEPTO DE SÍMBOLO EN RICOEUR

Ya desde sus primeros trabajos, como *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur nos ofrece un concepto de símbolo entendido en un sentido tan amplio que nos permite orientar la discusión más allá de su significado en la cultura occidental. En efecto, según él, es necesario salir de la tradición de Occidente para comprender los alcances del simbolismo. ¿Esto significa que hay en Ricoeur una perspectiva filosófica atenta a otras particularidades culturales? Es interesante advertir que a lo largo de su obra Ricoeur sugiere que en la medida en que *el símbolo da que pensar* podemos captar el trabajo simbólico según el paso del tiempo, en cada lugar específico. Así por ejemplo, en uno de sus ensayos menos conocidos, señala que lo que hay que indagar son las modulaciones que afectan a la valoración psicológica y moral del tiempo en el interior de una misma área geopolítica. Tal sería el caso de América Latina, donde el tiempo se valora, se modula, se simboliza e interpreta de diversas formas:

Sugiriendo la idea de que el artista, al llevar la simbolización a su más alto grado de lucidez, es quien revela el secreto del tiempo, sea que el escritor rescite un pasado ya sepultado, sea que se sumerja en las paradojas y en los misterios de una historia de la eternidad (Borges), o sea que él medite el encabalgamiento del tiempo del hombre medieval y del americano. Así el tiempo cosmológico no puede ser elevado a la dignidad del tiempo histórico más que por la mediación de la valoración siempre particular y conflictiva. Un

en ella los conceptos universales que se aplican a todas las culturas. ¿Cuáles son esos conceptos? Ricoeur parte del hecho de que el ser humano surge de una situación originaria donde el símbolo constituye un vínculo consigo mismo y con los demás. Una manera de comprender los símbolos consiste en estudiarlos como mitos, ya que constituyen elaboraciones que nos remiten a un lenguaje más fundamental (por ejemplo, el "lenguaje de la confesión"). Ahí, los mitos se relacionan con el razonamiento filosófico. Dicho de otra manera, todos tenemos conciencia de nuestra mente, de nuestra corporalidad y de nuestros sentimientos cuando somos echados al mundo y asumimos nuestra finitud. Según Ricoeur, la autoconciencia necesita una hermenéutica esencial: ese carácter específico del lenguaje de la confesión fue emergiendo progresivamente como uno de los enigmas más notables de la autoconciencia: como si el hombre no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por el camino real de la analogía, y como si la autoconciencia no supiese expresarse, a fin de cuentas, más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental.¹²

La fascinación del mal

Sentimos una "carencia fundamental" cuando sabemos que estamos ante una problemática del mal. Esta problemática consiste en la vivencia de un conjunto de experiencias básicas que, en tanto miembros de una cultura, vivimos en una oposición entre lo sagrado y lo profano, entre el pecado y la salvación, entre la vida y la muerte. Para Ricoeur, podemos retomar el concepto del mal en Kant y entender que el ser humano elige libremente dicho camino. Aun en el caso que la libertad no fuese la fuente

¹² *Ibid.*, p. 15.

original del mal sino sólo su autora, la confesión sitúa el problema del mal dentro del ámbito de la libertad:

Pues aunque el hombre sólo fuese responsable del mal por puro abandono, por una especie de fatalidad que le arrastrase en la corriente del mal, derivada de manantiales originarios anteriores a su libertad, aun así siempre será la confesión de su responsabilidad la que le permitirá asomarse al borde de ese manantial primordial. Esta visión alcanzó su madurez por primera vez con Kant y con su *Ensayo sobre el mal radical*.¹³

Así, en sus primeros trabajos, Ricoeur desarrolla los conceptos que expresan esas experiencias básicas que se dan en todas las culturas. En esa perspectiva —trazada por la fenomenología—, la filosofía se conecta también con la historia de las religiones y la teoría política. La primera nos da la explicación de por qué surge la experiencia de lo sagrado (experiencia que se enlaza con el símbolo como mito del pecado, la mancha, la pureza y la impureza). Todo esto tiene como finalidad explicar de dónde surge la conciencia moral. De tal manera entendemos el mito en el sentido que hoy día le da la historia de las religiones: el mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo.¹⁴

Según Ricoeur, el mal representa el punto clave de ese lazo que el mito explica a su manera. Precisamente porque el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado, se da la amenaza o el peligro de que se rompa ese lazo que une al hombre. Se

¹³ *Ibid.*, p. 18-19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 168-169.

trata, entonces, de entender el símbolo a partir de una hermenéutica del mito (ya que el lenguaje, incluso el más primitivo, es ya un lenguaje simbólico). En este sentido, la definición del símbolo en Ricoeur se refiere a procesos metafóricos analógicos. Por ejemplo, la mancha como análoga a la suciedad; el pecado como desviación; la culpabilidad como carga o peso; el agua como amenaza y como renovación en el diluvio y en el bautismo; el destierro como alienación, etcétera.

La teoría política tiene, a su vez, como eje de su explicación, las implicaciones que tiene la lucha por el poder:

Después de haber presenciado y vivido como parte integrante la historia espantosa que culminó en las hecatombes de los campos de concentración, en el imperio del terror de los regímenes totalitarios y en la amenaza nuclear, no cabe ya dudar de que la problemática del mal afecta también a la problemática del poder y que el tema de la alienación, que corre desde Rousseau hasta Marx, pasando por Hegel, tiene sus puntos de contacto con las invectivas de los antiguos profetas de Israel.¹⁵

En sus últimos trabajos (*Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro*), Ricoeur señala que a diferencia de los primeros, donde definía al símbolo por su estructura semántica (por tener un doble sentido), se acerca a la explicación de la lingüística y a la filosofía del lenguaje para tratar de entender "el nivel no semántico del símbolo".¹⁶ De lo que se trataría entonces (partiendo de la fenomenología, la historia de las religiones y la teoría política) es de avanzar hacia una teoría lingüística, con el objeto de dejar libre a la hermenéutica de sus implicaciones psicológicas y existenciales. Según él, la teoría de la metáfora puede servir

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Editores, México, 1995.

como un análisis que lleva a la teoría del símbolo y a su vez a una teoría de la significación más allá de su sentido verbal, es decir, a otro doble sentido "no verbal".

Si sumamos todos esos avances teóricos de Ricoeur, tenemos ya un primer acercamiento a su obra, misma que podríamos caracterizar como una verdadera revolución filosófica.

La revolución filosófica de Ricoeur

Se puede trazar el itinerario de Ricoeur de la siguiente manera: 1) sus inicios a partir de la fenomenología, el existencialismo, la historia de las religiones, la teoría política (periodo al que corresponden *Finitud y culpabilidad* y *La simbólica del mal*); 2) luego, el encuentro con el psicoanálisis (*Freud: una interpretación de la cultura*); 3) con el estructuralismo (*La metáfora viva*) y, finalmente, 4) con el posestructuralismo y la posmodernidad (*Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro*).

Del encuentro de Ricoeur con el existencialismo (de Jaspers y Marcel), surgió su planteamiento de la naturaleza humana determinada por la finitud y la desproporción. Del encuentro con la historia de las religiones (Mitrcea Eliade), la concepción de los símbolos como análogos a los mitos. Hay que destacar la importancia del trabajo *La simbólica del mal*, ya que constituye el principal campo de aplicación de su planteamiento hermenéutico. Además de sus repercusiones religiosas, el problema del mal es el de la naturaleza de la libertad, y, por tanto, del ser mismo del hombre. En su *Autobiografía intelectual*, señala que este problema vino a plantearle la necesidad de relacionar la fenomenología con la hermenéutica:

Para acceder a lo concreto de la mala voluntad, había que introducir en el círculo de la reflexión el largo desvío por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas... Cuestionaba un su-

puesto común a Husserl y a Descartes, es decir, la inmediatez, la transparencia, la apodicticidad del *Cogito*. El sujeto, afirmó, no se conoce a sí mismo directamente, sino sólo a través de los signos depositados en su memoria y su imaginario por las grandes culturas.¹⁷

Es importante destacar que este giro teórico de Ricoeur constituye un cambio revolucionario en la filosofía. No sólo se enfrentó con Descartes, sino también con la fenomenología de Husserl (por más que éste subraye "lo prerreflexivo" o "lo irreflexivo"). Pero la crítica de Ricoeur alcanzó también a la fenomenología de Heidegger (aunque, claro, rescatando su concepción del *ser en el mundo* como algo que precede a la reflexión). Ricoeur admite que la comprensión tiene una significación ontológica. Es anterior y previa a la constitución del yo como sujeto enfrentado a un mundo de objetos. Sin embargo, Ricoeur se distanció de Heidegger al no aceptar la vía corta de la ontología de la comprensión. Puesto que la comprensión derivada de la analítica del *Dasein* es la misma por la que el ser se comprende como ser, Ricoeur prefirió orientarse por la vía larga del análisis del lenguaje. De este modo, la comprensión debía ir necesariamente mediatizada por el análisis de los símbolos y de los textos.

Como dice M. Macciras: "se produce así una auténtica subversión de la fenomenología porque ahora son los textos, en general, el mundo que la *epojé* fenomenológica ponía entre paréntesis, lo que se convierte en núcleo noemático objetivo en el que la reflexión se asienta y desde el que toma realidad"¹⁸

Pero la revolución filosófica de Ricoeur va más allá de lo metodológico ya que implica un cambio en la concepción del sujeto. Esto significa que la identidad del yo queda pendiente de

¹⁷ Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 32.

¹⁸ M. Macciras y J. Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Bogotá, 1990, p. 105.

la interpretación de los símbolos, del lenguaje, de los documentos culturales y prácticos en los que el yo se objetiva. En sus últimos trabajos, Ricoeur plantea que la identidad del yo es una *identidad narrativa*. En este sentido subraya la actividad de configuración del sujeto en el tiempo (que se expresa en el relato de ficción o de historia). Ciertamente esta nueva concepción del sujeto se aparta de las concepciones deterministas (filosofía analítica y neopositivismo), estructuralistas (Lévy-Strauss) y poses-structuralistas (Derrida y Foucault).

1. Ricoeur y la fenomenología

Ricoeur partió del supuesto de la aceptación del lenguaje como referencial. No se trataba de comprender la realidad con un saber o un cierto logos sino más bien de comprender el *símbolo como símbolo* y el *mito como mito*. La fenomenología de los símbolos se parece a la fenomenología de la religión (como en Mircea Eliade). Lo que Ricoeur elaboró, entonces, fue una tipología de los diversos símbolos del mal. Según él, hay dos clases de mitos:

a) Los representados por el mito adánico, que acusa al hombre como responsable. En este tipo de mitos el hombre aparece como responsable del mal. Por su culpa entró el mal en el mundo. Los otros personajes son Eva y la serpiente. El hombre es fascinado por la intervención de la serpiente y la prohibición le resulta insostenible. Aparece el deseo de romper la limitación. La serpiente surge como la antinomia que niega la finitud y, a su vez, la mujer aparece como símbolo de fragilidad. La serpiente es lo de "fuera de la libertad". El mal aparece como la claudicación ante la exterioridad y lo ajeno. La presencia de la serpiente y la intervención de la mujer hacen que para el hombre el mal sea algo que él sufre, algo exterior y comunitario, irreducible a la responsabilidad individual y a la propia libertad.

b) Los mitos relacionados con el exilio y la tragedia humanos (mancha, esclavitud, destierro). En esta clase de mitos hay, a su vez, varios tipos como los siguientes:

b.1. El mito del drama de la creación. El origen del mal sería connatural al origen de las cosas, tal como ilustran la teogonía sumero-akadia y las versiones griegas del Tíal (mitos de Urano, Cronos y Zeus).

b.2. La visión trágica de la existencia. El héroe no es responsable del mal. Es un mal sin perdón (Prometeo "fulminado por lo divino").

b.3. El alma exiliada. El alma de origen divino se convierte en humana por su fusión con el cuerpo (como en el orfismo). El mal se relaciona con la dualidad alma-cuerpo. El cuerpo no es el origen del mal, ya que el alma lo trae consigo debiendo redimirlo con su encarnación en forma de exilio. Se da una oposición fatal entre lo mismo y lo otro. El mal está ahí, siempre presente.

Así pues, en *La simbólica del mal* se inicia la fenomenología hermenéutica como interpretación del lenguaje de los mitos. El símbolo se define como expresión en doble sentido; posee sentidos relacionados o concernientes a experiencias internas, al origen del mundo o al origen de la totalidad de las cosas. Hay siempre un sentido oculto. No se trata de encontrar un saber o un logos sino de explorar parcelas de la realidad. Dicho de otra manera, no se trata de explicar "científicamente" la realidad sino de comprender modos diversos del ser o diversos ámbitos de la experiencia humana (como la experiencia de la libertad, la relación con lo sagrado, etcétera). Estas parcelas de subjetividad tienen cada una su propio lenguaje y dependen de cierta hermenéutica. Por ejemplo, la hermenéutica de los símbolos del mal requiere una hermenéutica de la religión o de la política. Es necesario destacar que el principal interés de Ricoeur consiste en su fuerte

apego y preocupación por la exégesis bíblica. ¿Esto significa que la obra filosófica de Ricoeur se caracteriza como una criptoteología? Es interesante señalar que en el prólogo de su libro *Sí mismo como otro* dice que él nunca intentó sustituir la filosofía por la teología. Prueba de ello es que muchos de sus trabajos específicos sobre problemas de la religión no quiso publicarlos. Simplemente pensaba que eran trabajos preparatorios:

La primera razón de esta exclusión, que reconozco discutible y quizá lamentable, se debe al cuidado que he tenido de mantener hasta la última línea, un discurso filosófico autónomo... A esta razón principal me gustaría añadir otra, referente a los ejercicios bíblicos... si definiendo mis escritos filosóficos de la acusación de criptoteología, me guardo, con igual celo, de asignar a la fe bíblica una función criptofilosófica.¹⁹

Hoy se conocen algunos de aquellos trabajos no publicados por su aspecto "criptoteológico". A ellos es necesario referirnos ya que nos aclaran las motivaciones del interés inicial de Ricoeur por la hermenéutica. Como han reconocido varios discípulos y estudiosos de su obra, pasar por alto el problema de la hermenéutica del lenguaje religioso supondría eliminar de su obra lo que ha sido, quizá, su más firme y continuada inspiración. Esto se debe a que Ricoeur es fundamentalmente un "oyente de la palabra revelada". Esto significa que para él existe una experiencia vivida (la fe) que escapa a todo tipo de condicionamiento social e histórico. Por supuesto que no confunde la religión con la fe (como lo hace el cristianismo):

El cristianismo no puede separar la fe de la religión. El cristianismo es más bien una manera de vivir el conflicto de la fe y de la religión. Si la dimensión "fe" desaparece, no resta más que la religión, cuyo

¹⁹ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, México, 1996, p. xxxviii.

condicionamiento y acaso muestran las ciencias humanas; y el cristianismo, desde este punto de vista, es una realidad cultural limitada, limitada geográficamente, limitada sociológicamente.²⁰

Es interesante advertir el modo en que Ricoeur interpretó el texto bíblico. La Biblia es para él un texto con estructura y forma propias de donde se deriva un *mundo de texto*: "Comienza la aventura del texto liberado de la intención de su autor. No es que pueda concebirse un texto sin autor, sino que éste ya sólo es accesible por el sello de su texto; la palabra viva del diálogo y la escritura reproducen, de manera diferente, la relación del locutor con el discurso".²¹

Al parecer, Ricoeur interpretó la Biblia como parte de la memoria universal. Dicho de otra manera, como un lenguaje religioso entre otros. Sin embargo, cabe preguntar: ¿sus conclusiones alcanzan a otros textos?, ¿significa que la interpretación de los lenguajes religiosos sigue los mismos principios que la exégesis bíblica? Según M. Maceiras (uno de los discípulos de Ricoeur), la respuesta es afirmativa, ya que en todo texto religioso la palabra Dios se nombra de varias maneras o advocaciones. Algunos nombres se dan a través de ciertos relatos o narraciones donde aparecen la profecía, el discurso legislativo, los escritos sapienciales, etcétera. En ciertas narraciones hay referencias a Dios como gran autor y trascendencia liberadora (como en el Nuevo Testamento). En otros relatos es el Otro que habla a través del profeta. Dios es aquel que espera contra la historia que

²⁰ Ricoeur, en Borne, Guitton, Ricoeur, Schwartz y otros, *Dios, hoy, Kairós*, Barcelona, 1968, p. 183.

²¹ Ricoeur, "Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica", en Roland Barthes, Paul Beauchamp y otros, *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid, 1976.

sucede en el presente. En ciertos discursos legislativos y prescriptivos aparece como el Legislador: "tú amarás al Señor tu Dios...".

También se mencionan los escritos sapienciales que aluden al Dios silencioso, "incomprensible pero oculto", "no ausente". Finalmente, las paradojas: "quien quiera salvar su vida, la perderá"... y aquellas parábolas o modos excéntricos de comportamiento (la parábola del hijo pródigo, de la semilla escondida, del tesoro oculto, etcétera). En todos estos relatos, Dios es siempre el punto de convergencia. Nunca aparece como un concepto o discurso lógico. Para Ricoeur, la Biblia es un "texto revelado" en la medida en que despliega un *nuevo ser en el mundo* (revelador respecto al mundo de la vida y de la historia de cada lector). La Biblia —como cualquier texto poético—, introduce la experiencia posible del Otro del tiempo. Es una experiencia posible no asimilable a la experiencia de la temporalidad histórica sino más bien a la del eterno presente.

Según la crítica de E. Carr, una de las limitaciones de Ricoeur consiste en reducir su teoría hermenéutica al plano narrativo formal, es decir a aquellas expresiones que tienden a restringirse a la escritura. En este sentido, Ricoeur no exploraría la importancia del relato como parte de la vida y de las actividades cotidianas.²²

Conviene tomar en cuenta esta crítica de Carr, ya que, como veremos más adelante, es innegable que en la obra de Ricoeur hay un énfasis en los lenguajes escritos (religiosos, históricos o literarios). Por supuesto que resulta muy importante explorar el problema de la narración no escrita. Este problema ha sido bien explicado por Clifford Geertz cuando se refiere al modo en que

²² Cfr. David Pellauer, "Delimitando lo liminal: tiempo y relato en Carr y Ricoeur", en *Semiosis*, 22-23, enero-diciembre de 1989, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 295.

los miembros de una cultura (como la de Bali) se contaban relatos para dar sentido a su vida cotidiana. Allí lo importante no era ni siquiera el *porqué*, ni el *para qué*, sino el *cómo*. Tal vez pudiera darse la posibilidad de un complemento entre la teoría del símbolo de Clifford Geertz y la de Ricoeur (además de la teoría de Cassirer). El mismo Ricoeur, en muchas partes de su obra, no deja de señalar sus acuerdos con estos autores: Por ejemplo, en el volumen 1 de *Tiempo y narración* dice lo siguiente:

En esta obra (*La interpretación de las culturas*, de Clifford Geertz) se toma la palabra símbolo en una acepción, digamos media, a mitad de camino de su identificación con la simple notación y de su identificación con las expresiones de doble sentido según el modelo de la metáfora, incluso con significaciones ocultas, sólo accesibles a un saber esotérico. Entre una acepción demasiado pobre y otra demasiado rica, he optado personalmente por un uso cercano al de Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*, en la medida en que, para éste, las formas simbólicas son procesos culturales que articulan toda la experiencia.²³

Hay que subrayar que la hermenéutica de Ricoeur, cuyo origen fue la interpretación del lenguaje religioso —coincidiendo con Cassirer y Clifford Geertz—, no se apartó de los cimientos de su modelo posterior. Este modelo será el mismo para su interpretación del relato histórico y de la literatura. Aunque este modelo resulta más complejo, sin embargo se aclaran muchos aspectos tomando en cuenta el proyecto inicial de Ricoeur de interpretación bíblica. Tanto el relato de ficción como el histórico presentan las mismas características fundamentales. De lo que se trata es siempre de considerar el *mundo del texto*, no la intención del autor. Por eso es que Ricoeur insiste en que la hermenéutica debe romper con las teorías de Schleiermacher y de Dilthey, atra-

²³ Ricoeur, *Tiempo y narración*, p. 120.

pados en el psicologismo y en la ilusión de "comprender a un autor mejor de lo que se comprende él mismo". Por el contrario, para Ricoeur, la hermenéutica debe partir del hecho de que todo signo, en su relación con un objeto, está mediatizado por otro signo. En esta relación triangular (objeto-signo-interpretante) la interpretación adquiere un carácter abierto.

Antes de formular de manera explícita esta teoría, Ricoeur tuvo que atravesar y superar los vericuetos del psicoanálisis freudiano.

2. Ricoeur y el psicoanálisis

Lo que llevó a Ricoeur a interesarse por el psicoanálisis fue la preocupación inicial por los problemas de la simbólica del mal. El psicoanálisis es visto fundamentalmente como una interpretación de la cultura, es decir, del ámbito universal de los símbolos culturales y de los mitos religiosos. Ricoeur ve en Freud un hermeneuta que estudia esas estructuras simbólicas como manifestaciones de sentidos ocultos, como representaciones enigmáticas del inconsciente individual y colectivo:

El enigma del símbolo no reside en que el barco represente a una mujer, sino en que la mujer esté significada y en que, incluso para estar significada en el plano de la imagen, la verbalicemos. Es la mujer dicha quien resulta ser la mujer soñada; es la mujer mitificada quien resulta ser la mujer soñada; es la mujer mitificada quien resulta ser la mujer onírica... ¿Cómo seguir el rodeo del mito sin seguir también el del rito y el culto, el de la emblemática y el arte heráldico? (Freud menciona la flor de lis francesa, los escudos de Sicilia y los de la isla de Man.) Freud se da perfecta cuenta de que hay más en el mito, el cuento, el proverbio y la poesía que en el sueño.²⁴

²⁴ Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, México, 1987, p. 438.

Al profundizar en Freud, Ricoeur se vio obligado a matizar su definición del símbolo, no como algo relacionado con alguna cosa, sino como algo especialmente ligado con otros sentidos o con cierta "arquitectura del sentido":

Propongo delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo por referencia al acto de interpretación. Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo.²⁵

Los símbolos, tal como se observan en el psicoanálisis, ocultan, pero también revelan. Ricoeur reconoce, entonces, la existencia de dos tipos de hermenéutica: 1) de la sospecha, de intención desmitificadora (como el proyecto de Marx, de Nietzsche y de Freud), y 2) de la remiti-ficación, atenta a lo que revela el símbolo, a la "escucha de su mensaje":

Por un lado, la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, una proclama, o como se suele decir, como un *kerigma*; por otro, se concibe como desmistificación, como una reducción de ilusiones. De este lado de la lucha se sitúa el psicoanálisis. Es necesario que nos coloquemos desde el comienzo frente a esta doble posibilidad: esta tracción extrema es la expresión más verídica de nuestra modernidad..., somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los *ídolos* y que apenas comienzan a entender los *símbolos*.²⁶

²⁵ *Ibid.*, p. 19-29.

²⁶ *Ibid.*, p. 28.

Para Ricoeur, ambas hermenéuticas se dirigen a la conciencia, unas veces para despertarla o sacarla de sus ilusiones, y otras, para restaurarle un sentido (como cuando Hegel habla de progresión en una figura posterior que supera la anterior).

En su libro sobre Freud, Ricoeur trata de analizar y valorar estas concepciones. La conclusión —sorprendente— es que no se trata de elegir una u otra; sino que se pueden complementar. Claro que para llegar a esta conclusión Ricoeur tuvo que recorrer un largo camino lleno de obstáculos. De ahí que no se reduce a una interpretación de Freud como filósofo romántico, es decir, como una filosofía que, al insistir tanto en el deseo, que nunca se satisface, se muestra como una visión del mundo pesimista o trágica. (El deseo, para Freud, sitúa siempre el inconsciente fuera del tiempo, lo cual revela una visión del hombre que reconoce la pulsión como anterior al *cogito*.)

Para Ricoeur, la idea de que el símbolo da qué hablar equivale ahora a la idea de que el deseo da qué hablar en cuanto que es demanda siempre insaciable. El narcisismo constituye un obstáculo que nos impedirá pasar de la esclavitud a la felicidad y a la libertad:

La elección objetal lleva la marca indeleble del narcisismo. Todos nuestros amores modulan entre dos objetos arcaicos: la madre que nos ha llevado, alimentado y mimado y nuestro propio cuerpo; elección anaclítica o elección narcisista, nuestro deseo no tiene otra elección.²⁷

Ricoeur matiza su interpretación de Freud con el análisis de la obra *Más allá del principio del placer*. En este libro la pulsión de muerte aparece como pulsión anticultural. A partir de entonces el vínculo social ya no podrá ser definido como una mera

²⁷ *Ibid.*, p. 390.

extensión de la libido individual (como se planteaba en *Psicología de las masas y análisis del yo*). Hay una lucha mortal entre el sujeto y la cultura. Para Ricoeur, Freud ha descubierto una estructura fundamental de la vida érica, es decir, un primer asidero de la moralidad, con la doble función de preparar la autonomía y de retardarla, de bloquearla en una fase arcaica. El tirano interior representa el papel premoral y antimoral. Es la tradición en cuanto que fundamenta y obstruye la invención moral. La realidad es el compendio de un mundo sin Dios. *Ananké* simboliza una visión del mundo y no sólo un principio de funcionamiento psíquico. Según Ricoeur, podemos encontrar en Freud el esbozo de una filosofía como la de Spinoza: "Freud pertenece a la línea de pensadores para quienes el hombre es deseo antes que palabra".²⁸ Así, no hay ni puede haber en Freud una idea optimista de la historia y del sujeto. No existe una posibilidad de hacer transparente la conciencia. Ricoeur muestra las dificultades de Freud al comprender y definir el mal como lo siniestro, el narcisismo primario. Como fuerzas irracionales son fuerzas invencibles. Hay un aspecto de lo irracional que siempre triunfa. Pero de todas maneras, pese al escándalo de los freudianos ortodoxos²⁹ la conclusión de Ricoeur es que la hermenéutica freudiana puede articularse con otra hermenéutica aplicada a la función mítico-poética, según la cual los mitos no serían fábulas, historias falsas, irreales o ilusorias sino la exploración en forma simbólica de nuestra relación con las cosas.

Más adelante, en *Tiempo y narración*, Ricoeur dirá que estamos ante la posibilidad, ya anunciada por Walter Benjamin, de estar viviendo en un mundo posmoderno donde desaparece el

²⁸ *Ibid.*, p. 270.

²⁹ Por ejemplo, Michel Tort, *La interpretación o la máquina hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.

narrador. En este contexto resulta más urgente insistir en el carácter positivo y configurador del símbolo. El análisis de Ricoeur de la ficción y del relato histórico derivará en una afirmación del fenómeno de la cultura como conjunto de acciones que no sólo constituirán medios de sublimación sino de descubrimiento o creación de nuevas realidades.

3. Ricoeur y el estructuralismo

La metáfora viva es un libro que representa para Ricoeur otro puente entre sus primeros planteamientos y los últimos. Aquí se expone la tesis central de la necesidad de una concepción del lenguaje fundado en la *referencia*. A partir de este momento, Ricoeur comienza a dar prioridad a la lingüística. Su reflexión intenta ver en el trabajo de la literatura el funcionamiento del símbolo y del mito. En los primeros capítulos examina los enfoques de la retórica y el análisis estructural. El análisis de la retórica clásica se conecta con la semiótica, la semántica y, por último, con la hermenéutica. El paso de una disciplina a otra sigue el de las entidades lingüísticas correspondientes: la palabra, la frase y el discurso.

Todo este recorrido de Ricoeur se puede resumir de la siguiente manera:

La retórica de la palabra considera la *palabra* como unidad de referencia. Por ese hecho la metáfora se clasifica entre las figuras de discurso que consta de una sola palabra y se define como tropo por semejanza; en cuanto figura, consiste en un desplazamiento y en una ampliación de sentido de las palabras; su explicación se basa en una teoría de la sustitución.³⁰

³⁰ Ricoeur, *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980, p. 12.

El punto de vista semántico y el retórico sólo comienzan a diferenciarse cuando la metáfora se sitúa de nuevo en el marco de la frase y se trata como un caso no de denominación desviante, sino de predicación no pertinente.³¹

La transición al punto de vista *hermenéutico* corresponde al cambio de nivel que conduce de la frase al discurso propiamente dicho (poema, relato, ensayo, etcétera). Surge una nueva problemática relacionada con este nuevo punto de vista: no concierne a la forma de la metáfora en cuanto figura del discurso focalizada sobre la palabra; ni siquiera sólo al sentido de la metáfora en cuanto instauración de una nueva pertinencia semántica, sino a la *referencia* del enunciado metafórico.³²

Tomando como base la obra de E. Benveniste, Ricoeur señala que por este aspecto central de la *referencia* hay que entender la metáfora como una enunciación portadora de una significación completa:

La metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescubrir la realidad. Al unir así ficción y redescubrimiento, restituimos su plenitud de sentido al descubrimiento de Aristóteles en la *Poética*: la *poiesis* del lenguaje procede de la conexión entre *mythos* y *mimesis*.³³

Hay que advertir que en el libro *Tiempo y narración* estos conceptos (*mythos* y *mimesis*) serán la base de reflexiones y nuevos desarrollos teóricos. Por lo pronto, hay que subrayar que en *La metáfora viva*, una de las cosas que Ricoeur descubre es que en el siglo XIX se perdió el sentido de la retórica antigua que consistía principalmente en estar unida con la filosofía. Esto significa que la retórica tenía originalmente un contenido lógico,

³¹ *Idem*.

³² *Ibid.*, p. 13.

³³ *Ibid.*, p. 15.

racional, ligado a la función de lo verosímil. En cambio, en el siglo XIX, la retórica se deformó hasta convertirse en adorno, decoración, es decir, en algo independiente de la filosofía.

Otra cosa que Ricoeur despeja es que, si bien es necesario concentrarse en la lingüística, sin embargo se trata de arribar a una nueva filosofía. Contrariamente a la lingüística, que encierra el universo de los signos, la filosofía tiene la tarea de abrir ese universo hacia el *ser* que es fundamento del lenguaje. Así, en el último capítulo de *La metáfora viva*, intenta devolver al lenguaje su pleno carácter de acto de habla, de discurso, de acontecimiento.

En este punto de nuestro análisis conviene pensar en la posibilidad de comprender mejor el proyecto filosófico de Ricoeur: ¿cuál es la naturaleza de sus exploraciones teóricas?, ¿de qué tipo de teoría se trata?, ¿se reduce a una teoría de la comunicación?, ¿o a una teoría del conocimiento o teoría de la acción?

Como punto de referencia inicial podemos estar de acuerdo con la tesis de que se trata de una teoría del hombre, de una filosofía antropológica o antropología filosófica. Como dice Mauricio Beuchot:

Sea real o fabuloso, sea histórico o inventado, sea individual o comunitario, sea subjetivo, hay un acontecimiento en el fondo de la comunicación. En ella los comunicantes ponen en juego dos elementos básicos en la semiótica de Ricoeur: la palabra y el acontecimiento.³⁴

Hay que subrayar que lo importante del acercamiento de Ricoeur a la lingüística es que su interés apunta hacia la experiencia ética. El análisis de la metáfora literaria sólo es para destacar el sentido extralingüístico o prelingüístico del símbolo. Se

³⁴ Mauricio Beuchot, "La fundamentación antropológico-social de la semiótica de Ricoeur: la palabra y el acontecimiento", en *Semiosis*, 22-23, enero-diciembre de 1989, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 115-116.

trata de comprender el "momento no semántico del símbolo", es decir, cuando titubea en la línea de división entre el *bios* y el *logos*. Recordemos que, anteriormente, Ricoeur acentuaba la emergencia en las hierofanías de lo sagrado, la experiencia religiosa de lo cósmico. En el universo sagrado la capacidad de decir está fundada en la capacidad del cosmos de significar. La lógica de sentido procede de la estructura del mismo universo. Lo que Ricoeur intenta ahora es ver esos grados intermedios entre vida y razón, entre símbolo y concepto. Si el símbolo da que pensar, es porque primero da que decir. El símbolo es un exceso de sentido. Ricoeur nos plantea un doble recorrido de la metáfora al símbolo y viceversa. Es en el movimiento de retorno donde se plantea el valor ontológico del lenguaje. La producción de sentido del símbolo se ofrece por medio de una innovación semántica. Es este funcionamiento metafórico lo que iguala al símbolo y al concepto. El símbolo no se agota ni puede agotarse en lo conceptual, ya que siempre es más rico cuando permanece como ambiguo.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre la metáfora y la narración? El trabajo metafórico, para Ricoeur, es el mismo que el trabajo narrativo: "La función mimética en la narración plantea un problema exactamente paralelo al de la referencia metafórica".³⁵ Como procesos de simbolización, presentan dinamismos análogos. Hay constante innovación semántica y redesccripción de la realidad. La redesccripción semántica es la heredera del *mythos* aristotélico. La *mimesis* apunta a una refiguración de lo real preferentemente en los campos de la acción y de la temporalidad.

³⁵ Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI Editores, México, 1995, p. 33.

Veamos ahora de qué manera Ricoeur plantea ese trabajo de refiguración metafórica en su monumental estudio en tres tomos titulado *Tiempo y narración*.

4. Ricoeur y el posestructuralismo

La discusión de Ricoeur con el estructuralismo le llevó a importantes conclusiones que se advierten en su obra posterior *Tiempo y narración*. Su interés se concentra ahora en los problemas específicos del texto, es decir, de cómo se establece la acción en la ficción y en la historia. El concepto principal es la *narración* como acontecimiento temporal y con referencia a un mundo determinado. La *narración* no es otra cosa que el nombre de un "ahora" como el resultado de la conjunción entre el presente vivo de la experiencia fenomenológica del tiempo y el instante cualquiera de la experiencia cosmológica: "El mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal... el tiempo se hace humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal".³⁶

La narración, en su forma escrita, aparece como una estructura independiente, es decir, con una significación propia. Es el *mundo del texto* diferente al *mundo del autor* o del lector. En la medida en que el texto es autónomo tiene sus códigos específicos que hay que interpretar. Todo texto supone una *redesccripción* de la experiencia. El *mundo del texto* es el mundo del poder ser. Ahí radica el valor de lo poético y de su potencia subversiva. Según Ricoeur, a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia (dichas obras no

³⁶ *Ibid.*, p. 39.

son sólo imágenes debilitadas de la realidad, "sombras", como quiere el tratamiento platónico del *eikon*).

El postulado subyacente en este reconocimiento de la función de *refiguración* de la obra poética es el de una hermenéutica no romántica (como la de Schleiermacher y de Dilthey). No se trata —insiste Ricoeur— de restituir la intención del sujeto, sino de interpretar en el texto la propuesta de un mundo posible en el que pudiéramos vivir. El "hacer narrativo" resignifica el mundo en su dimensión temporal en la medida en que narrar es rehacer la acción.

O sea que la comprensión del significado del texto supone el respeto a la estructura del mismo. Esto supone a su vez una dialéctica entre *explicación* de la estructura lingüística y *comprensión* del significado. La *explicación* exige una lectura del texto con suspensión, es decir, diferenciar la experiencia del mundo que no coincide con el original. Se trata de ver el *mundo del texto* como modo de estar en el mundo. La *comprensión* supone estar en contacto con la explicación y de ahí construir el significado del texto como un todo. Se establece así un círculo hermenéutico entre diversos puntos de vista posibles.

Para Ricoeur, se puede hablar de una *unidad de lo narrativo* ya que no existen diferencias radicales entre un texto histórico y otro literario. En ambos tipos de textos hay siempre *refiguración* de la acción y referencias a diferentes realidades. La *unidad de lo narrativo* consiste, para Ricoeur, en que diversos ámbitos narrativos obedecen a referencias cruzadas, es decir, que en el caso de un relato histórico o científico no se pueden eludir los rasgos fundamentales de la trama. A su vez, en todo relato literario hay siempre la necesidad o función de referencia a cierta realidad (*como si* hubiera ocurrido históricamente):

Los acontecimientos históricos no difieren radicalmente de los acontecimientos enmarcados por la trama. La derivación indirecta de las estructuras de la historiografía a partir de las estructuras de base de la narración permite pensar que es posible, mediante procedimientos apropiados de derivación, extender a la noción de *acontecimiento histórico* la reformulación que la idea de *acontecimiento estructurado en trama* ha impuesto a los conceptos de singularidad, de contingencia y de desviación absolutas.³⁷

Para ejemplificar un texto histórico en el que se cruza la idea de acontecimiento estructurado en trama, Ricoeur nos remite a F. Braudel, que en su obra *El Mediterráneo* cuenta la historia de Felipe II en función de un conflicto: "el ocaso del Mediterráneo como héroe colectivo en la escena de la historia mundial. El final de la trama no es la muerte de Felipe II; es el término del enfrentamiento de los dos colosos políticos y el desplazamiento de la historia hacia el Atlántico y Europa del Norte".³⁸

O sea que según Ricoeur se puede hablar de "cuasi acontecimiento", "cuasi personaje", etcétera:

El cuasi de las expresiones... muestra el carácter altamente analógico del empleo de las categorías narrativas en la historia erudita. En cualquier caso, esta analogía expresa el vínculo tenue y oculto que mantiene a la historia dentro de la esfera de la narración y así preserva su propia dimensión histórica.³⁹

Y en cuanto al cruce de lo literario con lo histórico, Ricoeur lo ejemplifica con varias novelas (M. Proust, *En busca del tiempo perdido*; Thomas Mann, *La montaña mágica*; Virginia Woolf, *La señora Dalloway*). ¿Cómo se expresa el tiempo en estas novelas?

³⁷ *Ibid.*, p. 337.

³⁸ *Ibid.*, p. 349.

³⁹ *Ibid.*, p. 371.

Lo importante, según Ricoeur, es diferenciar el tiempo histórico, fechado, del calendario, de otro tipo de tiempo subjetivo correspondiente al orden de la ficción. Así por ejemplo, en *La señora Dalloway* el tiempo aparece en forma de presión histórica, del tiempo cronológico implacable, "monumental", que se expresa en las campanadas del *Big Ben* y que parecen marcar *el ser para la muerte* del personaje Septimus Warren, un antiguo combatiente de la Primera Guerra Mundial, al que la locura conduce al suicidio unas horas antes que Clarissa Dalloway dé su recepción. Este tiempo implacable se opone al tiempo perdido, el tiempo subjetivo marcado por la felicidad de la juventud de la señora Dalloway tal como se expresa en su reencuentro con Peter Walsh (con quien treinta años antes ella estuvo a punto de casarse).

Donde aparece más claramente el concepto del tiempo no cronológico es en la novela *En busca del tiempo perdido*. Allí equivale al tiempo recuperado, al que se conecta con el proyecto existencial del narrador (del autor-artista que recupera el sentido de lo que significa vivir para crear). Esta noción de recobrar un sentido se conecta evidentemente con el concepto de *proyecto existencial*, de Sartre. Lo interesante es que para Ricoeur el texto aparece mediatizando al sujeto, es decir, que el proyecto aparece de forma inmanente al texto. Por eso es que en Proust no aparece como el autor o sujeto narrativo sino como *lo narrado* (el tiempo perdido que se evoca como huellas de una felicidad proyectada en el futuro).

En *La montaña mágica*, de Thomas Mann, el tiempo se determina a partir de una diferenciación entre el tiempo de los de abajo, los del país llano, que vagan al ritmo del calendario y de los relojes, en contraste con el tiempo de los de arriba (lo que sucede en el sanatorio de Davos, "fuera del tiempo"). Lo que sucede arriba es un tiempo mítico, separado del cronológico. El

tiempo histórico sólo aparecerá al final, cuando el personaje Hans Castorp se da cuenta de ello, cuando llega desde el exterior la noticia de la declaración de guerra de 1914. Hans percibe que no transcurrieron tres semanas (que pensaba estar en el sanatorio visitando a su primo Joachim), sino ¡siete años!

Ricoeur nos da a entender que en otros géneros narrativos también pueden aparecer posibilidades de refiguración de acciones y tiempos. Con base en el concepto de Aristóteles de la *mimesis* (como actividad creadora) establece tres niveles de análisis de texto:

Mimesis I, antes del texto. Mundo ya conocido. El texto reclama una anterioridad pretextual, prenarrativa. Ricoeur lo define positivamente como la "inteligencia narrativa". Hay una referencia obligatoria a la tradición, ya que todo texto siempre parte de relatos o narraciones ya existentes en la herencia cultural. Habría historias que exigen ser contadas, tanto en el nivel individual como en el colectivo. Es una exigencia de narración ya inscrita en la vida. La vida aspira siempre a ser contada.

Mimesis II o configuración y refiguración de la acción. La obra se constituye separadamente del mundo; suspende su referencia inmediata al mundo. La idea central de Ricoeur es aquí la de *mundo de texto*. En esta noción se da cierta originalidad con respecto a otros tipos de hermenéutica. Oponiéndose al tipo de hermenéuticas deconstruccionistas posmodernas, que conciben el lenguaje sin referencia, Ricoeur plantea que tal suspensión sólo es una condición para que se desprenda de un modo más fundamental la referencia. Esto implica que hay una suspensión directa para buscar —como en el caso de la metáfora— la referencia de segundo grado.

Mimesis III o reconstrucción del texto en la lectura posterior del lector. Ricoeur recupera la noción de proyecto o de mundo

que se actualiza (el concepto de *proyecto existencial*, de Sartre,⁴⁰ o de *horizonte*, en Heidegger). El texto es fundamentalmente una apropiación de realidad. Esto significa que a) lo que se apropia no es una intención del autor, sino el mundo creado por el texto, y que b) no hay apropiación sin distanciamiento.

Para ejemplificar las diferencias entre los tres niveles (*Mimesis I, II y III*), se puede tomar a Flaubert y su novela *Madame Bovary*. Su famosa frase "Madame Bovary c'est moi" vale en *Mimesis I*. Aquí, la obra se refiere en primer grado a la biografía, a la psicología, al mundo empírico y a los intereses del autor. En *Mimesis II*, como mundo configurado, *Madame Bovary* no es más que Emma y la mujer de Charles Bovary. En *Mimesis III*, la obra se relaciona con el lector por medio de la referencia al nombre de M. Homais, es decir, a hombres reales que no son el farmacéutico M. Homais.

Ciertamente, en este modo de plantear el texto Ricoeur establece una nueva concepción del sujeto y de las relaciones entre la filosofía y la literatura. Se trata de un nuevo concepto ya que hay un rodeo o mediación del sujeto por el mundo del texto. Éste implica una visión ontológica, ya que de lo que se trata no es de primero comprender al sujeto que se expresa ahí, oculto en el texto, sino al mundo que se despliega frente a él. Ricoeur

⁴⁰ Tal como ha hecho notar André Helbo en: "La hermenéutica y la teoría literaria, Sartre, Jauss y Ricoeur", en *Semiosis*, 22-23, existen muchas analogías entre Ricoeur y la concepción del lenguaje de Sartre —"un precursor injustamente ignorado"—. Aunque Sartre no habló explícitamente en términos semánticos, se refirió, sin embargo, a la enunciación y a la referencia del mismo modo que Ricoeur, es decir, sobre la tríada significante, significado y referente. Sartre tenía una concepción pragmática del lenguaje ya que señalaba la inversión del sujeto poniendo especial énfasis en el locutor y la situación de comunicación. Aunque Sartre no conocía los trabajos de Austin y Searle, se refirió al concepto de "efecto ilocucionario".

pone el acento sobre el *mundo del texto* en tanto revelación de un nuevo *ser en el mundo*. De esta manera sugiere una reconquista o vuelta al sujeto que sea exactamente medida por el reconocimiento de la función hermenéutica.

La hermenéutica es, para Ricoeur, la etapa necesaria entre la explicación y la comprensión. Es el despliegue del mundo del texto. Así se unen filosofía y literatura, pues se destaca el aspecto ontológico del lenguaje, del texto, de la escritura, de la literatura como significación para un sujeto.

5. Ricoeur y la posmodernidad

En el libro *Sí mismo como otro* Ricoeur desarrolla varias ideas, entre las cuales hay que destacar la noción de *identidad narrativa*. Aquí lo que introduce es la diferencia entre el *sí* y el *yo*. El *sí mismo* equivale a la *ipseidad*, mientras que el *yo* al *idem*, es decir, a lo mismo. Según Ricoeur, hay que hacer esta diferencia fundamental porque en la cuestión de la temporalidad se plantea un problema moral: "Se impone la necesidad de la reinscripción puesto que enfrentamos la concordancia discordante del personaje a la búsqueda de la permanencia en el tiempo vinculada a noción de identidad".⁴¹

Según Ricoeur, la "concordancia discordante" del personaje se relaciona con la pérdida de configuración del relato y, en especial, con la crisis de la clausura del relato. (Esta crisis alude a la situación de un posible Apocalipsis, según Frank Kermode, autor con quien polemiza Ricoeur.)

La crisis de la identidad del sujeto tiene que ver con la pérdida del soporte de la mismidad. ¿En qué queda la ipseidad cuando se ha perdido dicho soporte? Para Ricoeur, hay que diferen-

⁴¹ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 147.

ciar ahora el tipo de relatos literarios de aquellos nuevos relatos de "ciencia ficción". Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que las primeras siguen siendo variaciones imaginativas en torno a una invariante (la condición corporal vivida como mediación existencial entre sí y el mundo). Los personajes de teatro y de novela son humanos como nosotros. En la medida que el cuerpo propio es una dimensión del sí, las variaciones imaginativas en torno a la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad. En virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo caracteriza la condición terrestre y da a la *Tierra* la significación existencial que le otorgan Heidegger y Nietzsche. La *Tierra* simboliza nuestro anclaje corporal en el mundo. Esto es lo que presupone el relato literario en cuanto se halla sometido a la mimesis de la acción.

Ahora bien, el problema es que en el mundo posmoderno —donde imperan las ficciones tecnológicas— el carácter que adquieren los relatos es el de estar desligados del mito de nuestra identidad terrestre. Se produce una grave inversión de sentido por la que el invariante existencial se convierte en la variable de un nuevo montaje imaginario. Lo que provoca esta inversión es la técnica o el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona. En las experiencias de bisección, de trasplante, de reduplicación por clonación o lo que sea, el cerebro simboliza al ser humano como *cosa* manipulable:

De este sueño tecnológico, ilustrado por las manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido, podemos decir que las

variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente, a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad.⁴²

Para comprender cómo se desarrolla esta dialéctica entre la ipseidad y la mismidad, Ricoeur nos remite a la problemática abierta por la filosofía de Descartes y cuestionada por Nietzsche (a partir del momento en que el ataque contra la pretensión fundacional de la filosofía se apoya en el proceso del lenguaje en el que la filosofía se dice). La filosofía de la subjetividad —dice Ricoeur— en general ha hecho total abstracción de la mediación lingüística que transmite su argumentación sobre el yo soy y el yo pienso. Frente al cartesianismo y su exaltación del *Cogito*, las alternativas han sido del tipo de filosofías subjetivistas como la de Nietzsche. El problema es cómo superar ahora tales planteamientos. ¿Cómo evitar tanto el positivismo, que sólo ve hechos, como las concepciones hermenéuticas, que sólo ven interpretaciones? Según Ricoeur, hay que replantear una *hermenéutica del sí mismo* capaz de superar tanto las filosofías relacionadas con Descartes como las relacionadas con Nietzsche: "En cuanto crédito sin garantía, pero también en cuanto confianza más fuerte que toda sospecha, la hermenéutica del sí puede aspirar a mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado por Descartes que del *Cogito* despojado de Nietzsche".⁴³

Por un lado, Ricoeur se concentra en cuestionar la postulación de la filosofía analítica del yo como cosa, reducido a puro ente gramatical, el yo como quien habla. Se trata de un cuerpo cualquiera, un *idem*. Desde este enfoque positivista, se concibe al

⁴² *Ibid.*, p. 151.

⁴³ *Ibid.*

sujeto solamente como algo de lo *que* hablamos (no alguien de *quien*).

Por otro lado, Ricoeur se refiere a la sustitución del sujeto o quien habla como quien *actúa*. Aquí se trata de desenmarañar no sólo las características del agente sino los motivos y las causas de su acción.

Pero para Ricoeur, no se trata de reducir al sujeto a cosa que habla o que actúa. Lo principal es, entonces, reconceptualizarlo como una identidad narrativa. Es decir, ¿quién narra? La historia narrada dice el *quien* de la acción. La identidad del *quien* no es, pues, ella misma, más que una identidad narrativa. Si el recurso de la narración, el problema de la identidad personal, está condenado a una antinomia sin solución: o bien se piensa un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o bien se sostiene que este sujeto no es más que una ilusión sustancialista.

Así, Ricoeur coincide con una de sus viejas tesis de la simbólica del mal: la de que el yo del conocimiento es el resultado de una vida contada y retomada en los textos de la cultura.

CAPÍTULO 2

POSIBILIDADES DE UNA HERMENÉUTICA NO OCCIDENTAL

¿Puede decirse que la hermenéutica es occidental? Hay varias razones para tal afirmación. Una de ellas es que surgió como una reacción al desmesurado racionalismo del pensamiento moderno. En este sentido es que resulta una respuesta lógica a la crisis de la filosofía contemporánea (crisis ocasionada por la excesiva cientifización de la filosofía). Recorriendo a grandes zancadas la historia de la filosofía, podemos advertir que, contra el racionalismo abstracto de la Ilustración, surgió la hermenéutica como corriente filosófica que, desde Schleiermacher hasta Dilthey y Gadamer, plantea una concepción fundada en el reconocimiento del carácter limitado de la razón y que hace de la interpretación una vía más adecuada para la comprensión humana.

En la tradición de la fenomenología hermenéutica hay una innegable continuidad de Husserl a Heidegger y luego a Ricoeur. Se trata, fundamentalmente, de argumentar en favor de otra comprensión humana. Paradójicamente, la idea de fundamentar una hermenéutica no occidental no proviene de Husserl sino más bien de Heidegger. La conciencia viene a ser entendida como espíritu intencional o intencionalidad simbólica. Esta intencionalidad es un modo originario de darse el sentido. El símbolo es fundante de la lógica. La comprensión desde la cultura del pueblo es un nosotros que experimenta el símbolo. La temporalización es la manera como cada pueblo conforma el espíritu inten-

cional. En América Latina esta temporalización constituye el *ethos barroco* (donde el nosotros mestizo afirma su identidad). La *sabiduría popular*, como intencionalidad simbólica, tendría como horizonte el mundo del mito (la Madre Tierra), que constituye el sentido del proceso de simbolización.⁴⁴ Desde aquí se puede pensar en una hermenéutica no occidental; con base fenomenológica (heideggeriana), ciertamente.

Una hermenéutica latinoamericana estaría centrada no tanto en el ser sino en el *estar* (como la estructura originaria básica). Esa estructura no está en un logos sino en la naturaleza numinosa y sagrada. Ésta es una forma de la estructura originaria donde es posible encontrar un mestizaje cultural. Ricoeur añade algo importante al diferenciar el símbolo del concepto. El primero nunca pasa totalmente a lenguaje conceptual. Hay un lenguaje ligado a lo sagrado, a la vida.

El *estar* consiste en aquello que Ricoeur denomina como el símbolo. Por otro lado, reconoce el carácter hierofánico de todo símbolo toda vez que encuentra en los símbolos del mal una dimensión de éste que no es reductible a la lógica del ser sino a la ética de la libertad.

Para Juan Carlos Scannone, la limitación de Ricoeur es que no da suficiente lugar a lo válido del momento numinoso y ctónico de la religión, es decir, a lo que podríamos denominar "la verdad del paganismo", que se halla asumida (y transformada) por el mestizaje cultural latinoamericano, y que se encuentra de algún modo en los rasgos nietzscheanos de Heidegger.⁴⁵

⁴⁴ Juan Carlos Scannone, "Sabiduría popular y fenomenología", en J. C. Scannone (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

Es interesante destacar que en ese modo de entender la posibilidad de una hermenéutica latinoamericana (una hermenéutica no occidental como otro modo de universalización) encaja bien la concepción de la analogía como proceso de comprensión o simbolización de la identidad en la diferencia. No se trata de una identidad abstracta ni de una identidad dialéctica sino de una que permite la sustracción de lo sagrado y da lugar a una diferenciación de situaciones geográficas e históricas.

Pensar en las posibilidades de una hermenéutica no occidental no significa, entonces, postular un antiuniversalismo a raíz de su originalidad o de los elementos particulares que harían inaplicable la filosofía occidental. De lo que se trata es de que los desarrollos actuales de la filosofía contemporánea puedan también aplicarse a las sociedades no occidentales. Se trata de aplicar incluso los conocimientos generales adquiridos sobre las sociedades (primitivas o modernas) a nuestra propia sociedad. En este sentido, valen para América Latina todos los conocimientos antropológicos, sociológicos, etcétera.

Detrás de la cuestión de la hermenéutica hay dos preguntas —que se reducen a una—. La primera consiste en saber si, en su estado actual, la hermenéutica latinoamericana puede pretender el mismo grado de refinamiento, de complejidad, de conceptualización, que la hermenéutica europea. Esta pregunta es sin duda desconcertante ya que tiene que ver con el problema de una supuesta insuficiencia del poder de simbolización de nuestras sociedades.

La segunda pregunta tiene que ver con el hecho de si las formas de vida, costumbres, etc., de nuestros pueblos pueden ser interpretadas y juzgadas a la luz de la filosofía de la modernidad (que juzga como negativos los prejuicios y los valores de la tradición). Es obvio que hay una diferencia radical entre Europa

y América Latina, lo cual establece el fundamento o la necesidad de desarrollar otro tipo de hermenéutica (sin negar la europea).

Podemos partir de la idea de que la hermenéutica europea, por estar enraizada en un solo modo de interpretar el mundo (el que corresponde al cristianismo, que veía formas paganas incluso en los ídolos griegos), no puede explicar el nuevo mundo barroco surgido del cruzamiento entre el lenguaje cristiano y el lenguaje pagano. Como dice Julio Caro Baroja, que reconoce las huellas de las religiones paganas: "con el triunfo del cristianismo los sistemas de creencias existentes con anterioridad en Europa hubieron de sufrir una reinterpretación. La nueva religión alteró las creencias paganas para convertirlas mejor en pura representación del mal".⁴⁶ Pero lo curioso de esto es que la asimilación se produce directamente de los dioses antiguos a los demonios y al diablo del nuevo sistema:

Así, sin atender a grados ni matices, los antiguos dioses se vieron asimilados a los demonios: o al diablo, abstrayendo y unificando más los conceptos. Lo que podía haber de pío, de moral, de decoroso dentro de los cultos domésticos y públicos griegos y romanos, no fue tenido en cuenta.⁴⁷

El otro problema es que la hermenéutica latinoamericana tiene que situarse en el choque cultural, es decir, en el contexto de la dominación. Al ser una sociedad marcada por un intenso proceso de cristianización (durante la época colonial), asistimos a un auge del paganismo y otras expresiones idolátricas que corresponden a una profunda crisis social, ideológica (un mundo tradicional dislocado en el cual ya no funciona un marco de interpretación sobre el origen de las enfermedades, la desgracia

⁴⁶ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1961, p. 64.

⁴⁷ *Idem.*

o la muerte o la aparición de nuevas desgracias como el éxodo rural, el desempleo, fracasos escolares, etcétera). Como ha dicho Marc Augé, "lejos de ser antisocial, el fenómeno de la brujería es parte integrante de lo que podría llamarse la 'lógica del paganismo'"⁴⁸. Es necesario, entonces, superar la falsa idea de brujería con el fin de poder dar lugar a comparaciones útiles. La brujería, entendida como el supuesto poder que tienen algunos hombres como consecuencia de cualidades o de técnicas innatas, heredadas o adquiridas, se integra en un conjunto ideológico más vasto, una teoría más o menos explícita de la fuerza y del poder que puede presentar, evidentemente, considerables diferencias de uno a otro sistema social. Pero es indudable que ha impelido a la elucidación, con mayor precisión, del acontecimiento y, más en particular, del acontecimiento desdichado, sobre todo de la enfermedad y de la muerte. Cuando los historiadores muestran cómo la tradición cristiana ha podido reinterpretar tal o cual rito de fertilidad en términos de brujería diabólica, cabe pensar, sin atacar el fundamento ni la exactitud de su desarrollo, que no poseen todos los elementos de comparación o que no explican lo suficiente sobre la brujería pagana, ni en su contexto amplio (teoría de la fuerza) ni en su contexto estricto (interpretación de la desgracia y de la enfermedad). Según Marc Augé, la "lógica pagana" puede definirse por tres rasgos distintivos:

1) Una identificación de las relaciones de sentido con las relaciones de fuerza y de éstas con aquéllas que no permite el tránsito a una tercera instancia, la moral, que sería exterior a ellas.

2) La ausencia de todo dualismo que oponga radicalmente un principio espiritual como el alma a un principio material

⁴⁸ Marc Augé, *El genio del paganismo*, Muchnik Editores, Barcelona, 1993, p. 310.

como el cuerpo o, más exactamente, que oponga una vida del cuerpo a una vida del alma o del espíritu:

la gran fuerza de las representaciones paganas de la persona que a veces les confiere ante nuestros ojos una virtud poética iluminadora reside en el hecho de que no disocian, como nuestros enfoques analíticos, lo somático de lo psíquico o lo individual de lo social.⁴⁹

3) Una continuidad entre orden biológico y orden social que tiende a convertir el primero en significado del segundo y, bajo este aspecto, relativiza la distinción individuo-colectividad.⁵⁰

Claro que todo esto no constituye una discusión nueva. Ella tiene sus antecedentes en las críticas contra el eurocentrismo, el dualismo y el logocentrismo de la filosofía occidental. A estas críticas se han sumado últimamente autores como Derrida y Rorty, y en México, Alfredo López Austin.⁵¹

Sin entrar en detalles de esta cuestión (que puede desviarnos de nuestro hilo conductor), vamos a insistir en las características del paganismo. Es importante recordar la hermenéutica de los misioneros jesuitas en China. Estas referencias son necesarias si pensamos que en la época novohispana se dio un proceso similar de interacción cultural (el *ethos barroco*). Cuando hablamos del paganismo es claro que no hay que entender lo contrario a la religión sino más bien *otra* forma de religión. A diferencia del cristianismo —que funciona con base en un Dios único y de la idea de trascendencia—, las religiones como las africanas o amerindias son otras formas de religiosidad politeístas. Pero ¿qué es lo religioso? Entre los siglos XVI y XVII el jesuita Matteo Ricci, al tratar de adaptar la religión cristiana a la religión china, argumentaba que, dado que el confucianismo no era una religión,

⁴⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 272-273.

⁵¹ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1989.

no había inconveniente en respetar ciertas formas rituales de los chinos (como el culto a los antepasados). Las críticas a los jesuitas fueron de dos clases: 1) tolerar el culto a Confucio y de los antepasados como algo incompatible con la ortodoxia católica, y 2) para traducir a Dios utilizaban un término chino que significaba *cielo* en sentido material. Frente a estas críticas, los jesuitas se defendieron haciendo notar que *Tien* no significa *cielo* sino *Señor del Cielo* y que el culto de los antepasados era más civil que religioso.

Lo que actualmente podemos deducir de esta polémica es que, para la filosofía de la Ilustración, toda religión no monoteísta no es religión sino que cae en la magia o en la brujería. Los filósofos modernos, pretendiendo liberarse —combatiendo las supersticiones—, cayeron en otro tipo de superstición. No quisieron admitir ningún relativismo en esta materia. Los jesuitas —más sabios que los modernos— trataban de iniciarse en el secreto de otra sabiduría y con esta actitud demostraban que no había incompatibilidad con su propia fe.

O sea que la distinción entre religión, magia y filosofía corresponde a un momento histórico. Tiene relación con el momento de la colonización porque es entonces cuando una religión puede considerar a otras religiones como supersticiones que se deben extirpar. Es comprensible la irritación de los misioneros al descubrir en la raíz de las religiones politeístas otra finalidad y otro sentido en cultos y rituales. Es interesante matizar el caso de los misioneros jesuitas en China porque a pesar de que no le daban un carácter de religión, sin embargo, podían intuir que se trataba de otra forma de religión (sin Dios). En este sentido, el pensamiento chino ejemplifica la perfección de la religión pagana. Que la religión de los chinos es una religión (lo que los jesuitas discutían) lo demuestra el hecho de que en Chi-

na la religión no es otra instancia como el derecho, la política, la moral, etcétera. Granet señala que el carácter pagano de la religión china lo determina su ausencia de toda referencia a una unicidad divina trascendente.⁵²

La definición de la religión como hecho social, tal como lo señalan las concepciones hermenéuticas, es parte necesaria de un orden social. Es un modo de comportamiento específico de relación simbólica con una realidad. Es necesario porque el individuo adquiere su identidad identificándose con los otros (los antepasados). La cuestión es saber si puede haber religión sin Dios, es decir, otro modo de organizar la sociedad. En este sentido, el paganismo viene a ser en la actualidad algo que se considera positivo (porque significa reivindicar el teísmo), aunque, claro está, le resultan ajenos la trascendencia, la salvación, el misterio, etcétera. En la medida en que acoge la novedad y la tolerancia, se puede decir que forma parte de los esfuerzos por configurar una nueva sociedad multicultural. Quizá en el fondo del debate actual sobre el retorno de la religión lo que hay es un problema de reconocimiento de la realidad individual. Desde este punto de vista, el problema de la existencia de Dios no es lo esencial. De lo que se trataría es de la posibilidad de redefinir las condiciones éticas mínimas necesarias para la defensa de la idea y de la realidad del individuo o de los grupos —es decir, de los derechos humanos—. Uno de estos derechos es la defensa de la libertad mediante el rechazo a lo "sagrado", sobre todo cuando adopta la forma de una sociedad intolerante.

En el caso de la hermenéutica latinoamericana el debate adquiere un interés ciertamente político, sobre todo cuando se trata del problema de los derechos, no sólo individuales sino tam-

⁵² M. Granet, *La Pensée chinoise*. Citado por Marc Augé, *op. cit.*

bién de los derechos colectivos (como los que corresponden a las comunidades indígenas). Defender la "lógica del paganismo" equivale aquí no tanto a un rechazo de lo "sagrado" como tal sino más bien a la defensa de los derechos de dichas comunidades. En este sentido, la lógica pagana significa una especie de reivindicación de un *ethos barroco*, es decir, de una racionalidad mestiza o híbrida. Se trata de un tipo de racionalidad en el que opera la analogía (igual que aquel esfuerzo de los jesuitas en China de sustituir una imagen por otra). En el siglo XVII novohispano tenemos ya antecedentes de una situación hermenéutica donde se mezclan y conviven imágenes monoteístas y politeístas, símbolos profanos y prohibidos. Esto es lo que precisamente puede justificar la necesidad de desarrollar actualmente una hermenéutica latinoamericana. Para esta hermenéutica, hay necesidad de desarrollar otra cultura pluriétnica, plurireligiosa, además de otra moral. Es cierto que en el debate contemporáneo sobre el multiculturalismo hay un aspecto moral ineludible. ¿Se puede hablar de derechos de comunidades? ¿Es que acaso los derechos humanos sólo son derechos individuales? Ahora el problema es si hay límites de la igualdad y la diferencia. ¿Cuándo se da una situación de inconmensurabilidad o intraducibilidad? ¿Qué sucede cuando el Estado neoliberal establece prioridades sobre los derechos individuales a costa de los derechos colectivos?

El problema del retorno de lo religioso (y el consiguiente problema del paganismo) no sólo ha generado un debate político en Francia (entre autores como B. H. Lévy, René Girard y Marc Augé), sino que también parece ser un aspecto crucial (claro que desde otra perspectiva) en Estados Unidos y Canadá (entre autores como John Rawls, M. Walzer y Charles Taylor). Lo que parece constituir una de las principales limitaciones del Estado liberal estadounidense y canadiense es que no apela a los dere-

chos colectivos. Lo que habría detrás de la teoría liberal es un intento de hegemonía cultural. Taylor ha criticado que en esta teoría hay una defensa de la modernidad ilustrada como Estado liberal intolerante hacia la diversidad de las culturas o comunidades como Quebec.⁵³ Lo interesante de Taylor es el modo como ha planteado los problemas más significativos para las sociedades actuales. También en México y América Latina lo principal reside en la necesidad de autonomía y diferenciación cultural dentro de un nuevo Estado democrático. Obviamente tiene que haber cabida para los teísmos, pero también para otros tipos de racionalidad. La necesidad de una hermenéutica latinoamericana reside en el hecho de que, al fracasar los modelos de sociedad basados en la ciencia y la racionalidad burocrática-instrumental, se plantean nuevas búsquedas de ideales en otras fuentes históricas de la moralidad. Por la propia historia y los horizontes de valor que de ella se derivan, tendríamos que examinar si hay algo válido en el *ethos barroco* de la sociedad novohispana (y no tanto en la modernidad ilustrada).

¿Interpretar es profetizar?

Por otro lado, la necesidad de una hermenéutica latinoamericana tiene que ver con problemas específicos del modo de conocimiento. Esto se relaciona con la necesidad de replantear "el saber" o "los saberes": ¿cómo se puede defender una racionalidad científica ilustrada en un contexto histórico donde abunda el conocimiento mágico, religioso e incluso místico?

En un momento en que hasta el mismo psicoanálisis es cuestionado por su presunción cientificista se vuelve necesario redefinir "los saberes" anteriormente considerados como "no

⁵³ Véase el capítulo 7, "Multiculturalismo y dominación cultural".

racionales". Más allá de la teoría freudiana de los sueños —que sólo los interpreta como realización de deseos sexuales reprimidos—, resultan más convincentes definiciones como las de Wittgenstein o Nietzsche cuando señalan que los sueños son, en sí mismos, interpretaciones. También resultan más interesantes aquellas viejas definiciones indígenas al concebir el cosmos al mismo tiempo como sueño y cuerpo de Dios. O aquellas concepciones del gnosticismo cristiano, el sufismo islámico o la cábala judía que sitúan el sueño en un "ámbito angélico". Este ámbito bien puede comprenderse como ese estado intermedio entre el mundo sensorial y el intelectual, y que corresponde a lo que conocemos como el mundo de la imaginación poética (el espacio propiamente estético). Para los creyentes, es justamente en este lugar donde se siente la presencia de lo divino en el mundo cotidiano. El término "angélico" significa que, para los gnósticos cristianos, judaicos o musulmanes, alude a ciertas experiencias no racionales correspondientes a otras realidades o mundos posibles.

Es interesante citar el caso de Freud, que pretendía protegerse de la acusación de que el psicoanálisis era un sistema judío de interpretación. Más que una ciencia, era una especulación o una "mitología" (como decía Wittgenstein), pero además tenía semejanzas con el chamanismo. A Freud no le gustaba que se confundiera el psicoanálisis con las adivinanzas. Esto significaba, para él, acusarlo de "ocultismo". Según Freud, la terapia siempre se relacionaba con el pasado, nunca con el futuro. Por eso la interpretación de los sueños (que fue su primer campo de batalla) debía comprenderse sin ninguna relación con lo inesperado. Pero lo curioso es que, al no resolver en su interior el conflicto entre una profunda credibilidad e incredulidad, el éxito o fracaso terapéutico dependió de su... práctica chamanística.

Mircea Eliade señala que todos los chamanismos se basan en la idea de que hubo un tiempo en que no existía separación entre el cielo y la tierra. El chamán es quien puede atravesar los límites y devolvernos unas facultades superiores aparentemente perdidas. El sueño profético es una de esas facultades. El chamanismo no sólo se dio en Grecia (ahí tuvo su entrada en el mundo occidental), sino que se dio en todas las culturas, como en el mundo musulmán o en el mundo prehispánico andino (donde abundan los hechiceros que adivinan el futuro leyendo hojas de coca).

Durante el Renacimiento, el chamanismo se expresó como el *Corpus Hermético* que para Giordano Bruno tuvo una gran significación al recordar que tenemos un yo mágico y divino, que es anterior y la mejor parte de uno.

Como Hermes, el chamán es quien posibilita rescatar ese yo de los infiernos. Esto supone hacer resucitar un *cuerpo despedazado*. El chamán es quien viaja a otros mundos y es quien puede curar enfermedades. Puede cambiar de sexo o encarnarse en pájaros y animales. Para que alguien pueda considerarse un chamán, debe tener un sueño de iniciación y, simultáneamente, ser poseído por un espíritu (como un rayo que de pronto le cae). A partir de ese momento podrá modular el trance que define la vocación adivinatoria.

En un libro reciente, Harold Blomm señala que, por muy libres de supersticiones que nos creamos los que nos sentimos menos religiosos, puede que algún día nos encontremos de manera involuntaria escuchando o tratando de comprender la lectura de profecías.⁵⁴ No es casual que este libro se titule *Presagios*

⁵⁴ Harold Bloom, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona, 1977

del milenio. ¿Cuáles son los símbolos del milenio? Según el autor, existe cierta relación entre los sueños y las profecías. Se trata de la metáfora de *Fátima*, según los sufíes, del Cristo Ángel, según los gnósticos cristianos, o de la *Shekhinah*, en la tradición cabalística, que significa la presencia femenina de Dios (madre, hija, etcétera). Como todos los sueños proceden de este símbolo, no puede haber entonces simples reelaboraciones del pasado.

¿Qué vincula a los ángeles, los sueños proféticos y las esperanzas de trascender la muerte con los anhelos milenaristas? Al aproximarnos al milenio, nos encontramos —dice H. Blomm— con numerosos presagios que son variaciones de la antigua imagen. Esa imagen es la de una persona al mismo tiempo masculina y femenina, anterior a Adán y Eva, un sueño nostálgico y luz abrasadora y cegadora. A esta imagen se le conoce por muchos nombres. El más genérico es el de *Anthropos* y se ubica como el fundamento de por lo menos tres religiones: el sufismo persa, el cabalismo judío y la gnosis cristiana:

Puesto que el sufismo persa y el cabalismo, sobre el que influyó, combinan elementos de platonismo hermético, gnosticismo cristiano y zervanismo, su imagen del Hombre de Luz es lo suficientemente ecléctica y fundamental para servir a los propósitos de este libro. El ángel guardián o gemelo celestial; el sueño, que es tanto mensajero como intérprete de sí mismo; el cuerpo astral; propio del ascenso o la resurrección; el advenimiento del fin de los tiempos: estos cuatro presagios se funden en la imagen de un Hombre Primordial restaurado, una epifanía y un testimonio.⁵⁵

Sin entrar en detalle en la polémica desatada por este libro, conviene señalar que no hay que confundir las premisas generales del autor con las premisas del movimiento conocido como el

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

New Age. Lo que marca la diferencia es que el autor concibe a los sueños proféticos no como creaciones recientes sino como pertenecientes a antiguas tradiciones hebraicas, cristianas y sufíes. En este sentido, la gnosis o conocimiento directo de Dios *dentro del yo* ciertamente es algo esotérico (ya sea de origen zoroástrico, hermetico, gnóstico cristiano, sufi musulmán, cabalístico, etcétera).

Es un hecho innegable que a medida que nos acercamos al milenio los presagios son más populares y laicos. ¿Cómo comprender entonces las continuidades? ¿Es que la gente se enfrenta ahora a símbolos arquetípicos que tienen una existencia independiente? ¿Es sólo por la moda que se da vida a formas sagradas? Por supuesto que es absurdo creer que los símbolos tienen su propia fuerza y su propia persistencia. Y aún más absurdo es admitir que sean arquetipos.⁵⁶ Lo único que podemos aceptar es que, en ciertas condiciones históricas, algunos símbolos den fe de algunas necesidades o deseos humanos. Una de estas necesidades y quizá la principal es, sin duda, la creencia en un otro yo, un *yo mágico*, que no existe fuera de nosotros sino dentro. Ciertamente en muchas religiones se plantea como el símbolo de la divinidad (Set, el hijo de Adán, el patriarca hebreo *Enoc*, el ángel *Metatrón* o el ángel musulmán *Idris*). También en ciertas tradiciones paganas, como el hermetismo neoplatónico (como el de Giordano Bruno), ese yo aparece como Hermes en vez de Cristo

⁵⁶ Es importante hacer notar que algunas tendencias de la hermenéutica simbólica pretenden fundamentarse en la teoría de Jung de los arquetipos. Al parecer estas tendencias surgieron en Francia con Gilbert Durand. De ahí pasaron a Barcelona y al país vasco, donde actualmente se produce una abundante bibliografía entre la que destacan Gilbert Durand, *De la mito crítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona, 1993; Alain Verjat (ed.), *El retorno de Hermes*, Anthropos, Barcelona, 1989; Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos*, Anthropos, Barcelona, 1990.

(es el mismo Hermes egipcio, que nos lleva a la tierra de los muertos).

Hace falta precisar que el hermetismo no fue el primer gnosticismo sino que siempre ha servido como espíritu de fusión entre distintas tradiciones esotéricas. Ese espíritu se manifestó en diferentes momentos y épocas, incluso en el siglo XVII en Nueva España, especialmente bajo la figura de sor Juana. Aparece también en el renacimiento italiano bajo la forma de una herejía judía. Al no ser más que un espíritu que adquiere diferentes formas, el hermetismo bien puede representar hoy en día un nuevo tipo de hermenéutica no occidental. Esto podría significar no una especie de nueva religiosidad sino un tipo de cultura no fundado en la racionalidad instrumental. No se trata de postular un nuevo nacimiento físico sino de tener acceso a un nuevo plano existencial-simbólico.

Claro que este planteamiento no deja de ser un tanto especulativo. Sería mejor hablar, entonces, de otro modo de racionalidad según otra forma de organización social. Esto supone reimaginar simbólicamente la sociedad. Una tierra así reimaginada significa pensar en lo que los sufíes llamaban el mundo de *Hurqalya*, una realidad intermedia entre las percepciones ordinarias y el ámbito de lo divino. ¿Esto no equivale a reivindicar lo estético o el mundo de la imaginación poética, el lugar donde todos nosotros vivimos ciertos momentos de éxtasis o iluminación? A *Hurqalya* se le caracteriza a la vez como mundo y como ciudad, cielo e infierno, lugar de lo inesperado, donde se mezclan presente y futuro, donde el pasado aún no ha concluido y puede alterarse.

En la cábala judía, la oposición cielo / infierno se encuentra más acentuada. El profeta, al despojarse de su yo cotidiano, es capaz de absorber su *yo mágico*. Pero ¿qué ocurre con aquellos

que no somos profetas? El *Zelem* cabalístico, que es el principio de individuación de cada persona, sólo aparece en el momento de la muerte. Pero ese momento se convierte en el *Golem*, la figura del antropoide artificial. A veces la cábala se refiere al *Zelem* con un doble potencial: puede ser el cuerpo de una resurrección o una pesadilla. ¿No se elude esta antítesis cuando se habla del ser para la muerte en las profecías apocalípticas?

Si la gnosis se relaciona con un modo de conectarse con otra realidad por medio del conocimiento de Dios (que sustituye a la fe), es claro que no se necesita forzosamente el cristianismo, sobre todo si éste está ligado a su condición institucional (históricamente represiva). Pero si entendemos la gnosis como un fenómeno diverso que incluye el misticismo, ¿podemos pensar en una hermenéutica en esa dirección? El misticismo en tanto no se opone a la fe (sino que de hecho es la forma más intensa de la fe), bien puede ser una forma de sabiduría y de *resistencia* popular. Para salir de la especulación, sería mejor entonces hablar de procesos sociales y de prácticas culturales y no tanto de teorías gnósticas (por muy diferentes que sean de la tradición hermenéutica occidental).

Para analizar la posibilidad de una hermenéutica fundada en el conocimiento místico, vamos a remitirnos en el siguiente capítulo a Michel de Certeau, un filósofo jesuita y freudiano, totalmente desconocido en América Latina, pero con una obra altamente reconocida en casi todos los países europeos.

CAPÍTULO 3

SÍMBOLO E HISTORIA

SEGÚN MICHEL DE CERTEAU

*Ahora estás solo, a pesar de las estrellas,
el centro está cerca y lejos de ti,
has caminado, puedes caminar, ya nada cambia,
siempre la misma noche que no acaba jamás.*

*Ves, ya te separaste de ti mismo.
Siempre el mismo grito, pero ya no lo oyes.
¿Eres tú el que muere y no tiene angustia?
¿Eres tú el perdido que ya no se busca?*

Yves Bonnefoy

Para Michel de Certeau, la escritura tiene una función eminentemente simbolizadora. Permite a una sociedad situarse en un lugar al darse en el lenguaje un pasado. Marcar un pasado equivale a darle un lugar a los muertos y abrir un espacio de los posibles, es decir, de lo que queda por hacer, y, por consiguiente, recurrir a la narratividad. ¿Esto significa superar y reconstituir el pasado? Lo inquietante y novedoso del planteamiento de Certeau (filósofo, historiador jesuita y lacaniano) es que nos da a entender que no hay ninguna posibilidad de reconstitución. Se ha perdido algo que no volverá jamás. Sólo podemos ver el pasado como un ejercicio de duelo y de ausencia (como Hamlet, buscamos a un desaparecido, que a su vez buscaba a otro desaparecido, y así sucesivamente). ¿Estamos ante otra filosofía posmoderna de raíz pesimista y escéptica?

Al relacionar el símbolo con la historia, Certeau plantea que, desde el Renacimiento, Dios se ha retirado del mundo y la escritura ya no es la intérprete del sentido oculto del habla. Así, se ha convertido en la productora o fuente de todo poder.⁵⁷ Según él, la escritura "impone su imperio". A lo largo de sus libros, Certeau insiste en ir más allá de la escritura y recuperar el habla y las tradiciones orales. Más que una hermenéutica de la Ilustración, la hermenéutica de Certeau parece ser semejante a la de Ricoeur, es decir, se trata de escuchar o centrar la atención en la palabra revelada. Sin embargo, hay algunos matices interesantes. En el caso de Certeau, su adhesión a la Compañía de Jesús determinó su interés en el análisis de la historia de las religiones. Pero el modo en que realiza tal análisis se diferencia al situar el foco principal en torno de una historia o poética del cuerpo. Esta historia la examina no tanto desde las formas de encarnación del verbo sino más bien en cómo el cuerpo recupera su erotismo natural.

En el siglo XVII —dice Certeau— hay que ver cómo se desarrolla una erótica del cuerpo-Dios. Aquella región simbólica inaccesible atraviesa diferentes figuras. Ya no es Dios, sino el Otro (y en una literatura masculina, la mujer). A la palabra divina la sustituye el cuerpo amado (que no es menos espiritual y simbólico en la práctica erótica). Pero en todos los casos el cuerpo anhelado siempre es algo que se desvanecé. El cuerpo obsesiona a la escritura (ya que ella canta su pérdida). Y en esto es erótica. Los verdaderos místicos (como Juan de la Cruz, Teresa de Ávila o el maestro Eckhart) son desconfiados ante todo aquello que pasa por una presencia. Defienden siempre la inaccesibilidad con la cual se enfrentan. Lo principal es la posibilidad de hacerse

⁵⁷ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.

oír, pero el modo de sentir toma formas físicas, relativas a la capacidad simbólica del cuerpo más que a una encarnación del verbo.

Esta manera de sentir lo divino como una experiencia de la "pura nada", acaricia, hiere, recorre la gama de las percepciones; llega a alcanzar todos los extremos. Habla cada vez menos, haciéndose cada vez menos legible. Se vuelve un lenguaje emblemático. Más que palabras, son imágenes de los dolores y sufrimientos del amor. El cuerpo místico deja de ser transparente al sentido. Se vuelve opaco.

El interés por volver a los relatos místicos consiste principalmente en examinar esa tendencia a la opacidad. Viviendo hoy en el fin la modernidad (lo cual equivale al eclipse de la racionalidad o de la fe en la transparencia del sentido), los textos místicos ofrecen una insólita enseñanza. Al hablar de noches oscuras, nos remiten a una situación general, pero también a modos de vivir diferentes. Los textos místicos son relatos de pasiones históricas (relativas a verdades que escapan a autoridades e instituciones represivas). Definen no tanto conocimientos sino más bien un tratamiento distinto de la tradición cristiana. Establecen un estilo que se articula en prácticas de resistencia. Por eso es que no se trata de un conjunto de doctrinas sino de la fundación de un campo donde se despliegan procedimientos específicos; de un espacio y unos dispositivos (como en Foucault o Bourdieu).

Los textos místicos —dice Certeau— nos narran una pasión de lo que es, del mundo tal como se lo encuentra, o de la cosa misma. Son playas abiertas al mar que vienen y tratan de perderse en lo que muestran. Bajo la forma del goce de dejar ser (la *geläzenheit* de Eckhart), la experiencia mística vuelve a girar en torno a lo mismo: bajo lo que aparece o lo que se muestra gozosamente, otra vez desaparece o se oculta. Parecería haber

dos momentos: a) lo divino, extraño, o el Otro que aparece en lo invisible, y b) al hacerse visible lo invisible, otra vez desaparece.

Lo interesante del planteamiento de Certeau es, pues, el modo peculiar en que explica esta erótica del cuerpo-Dios por medio de los textos místicos, donde aparecen fragmentaciones de lo establecido y alegorías del Otro, del ángel, de aquello que anuncia y promete y al mismo tiempo se oculta.

Para Certeau, se puede hablar de categorías generales del lenguaje correspondientes a estructuraciones globales, capaces de caracterizar la experiencia religiosa de la época. Es importante señalar que, para el autor, el barroco constituye una de esas categorías del lenguaje. Se trata de una especie de horizonte de no visibilidad del sentido y de Dios. La experiencia barroca, espectáculo de metamorfosis que no cesa de ocultar lo que muestra, ilumina la experiencia de lo místico.

La alegoría desempeña un papel decisivo que consiste en decir una cosa cuando se está diciendo otra. El lenguaje alegórico se conecta principalmente con academias o asociaciones devotas, agrupaciones privadas que integran un trabajo por debajo de la superficie oficial de un país. Lo sagrado se convierte en la alegoría de una cultura nueva en el mismo momento en que las aventuras del cuerpo humano proporcionan a la experiencia espiritual su nuevo lenguaje.

Según la explicación de Certeau, en el siglo XVII se produce un quiebre de marcos de referencia, una ruptura entre religión y moral. Esta ruptura cambió la experiencia y las concepciones que habían tenido las sociedades occidentales. Al sistema que hacía de las creencias el marco de referencia de las prácticas le sustituye una ética que impone un orden de las prácticas sociales y convierte a las creencias religiosas en un objeto útil.⁵⁸

⁵⁸ *Ibid.*, p. 140.

Durante la Edad Media, hasta el siglo XVI, la moral y la religión tenían una misma fuente: la referencia a un Dios único. En el siglo XVII esta unidad se cuarteaba y después se derrumbaba. Se rompen el viejo orden y la tradición que expresaba la verdad revelada. Surge una división entre las Iglesias que se agudiza con el descubrimiento de otros continentes. Con la pluralización de los sistemas de referencia se crea un nuevo espacio social. La herejía se convierte en la alteridad que se insinúa. Junto a la construcción de un nuevo Estado, hay guerras de religión (luchas contra la brujería, etcétera). La fragmentación de las formaciones religiosas se acompaña con el descubrimiento de zonas enteras en el Nuevo Mundo que escapan a los marcos de referencia tradicionales. El escepticismo se extiende y junto con la brujería van trazando un vacío que llenará una razón universal (la racionalidad de la modernidad ilustrada).

Desde entonces, el concepto de religión ya puede definirse en plural. Ya no significa solamente una orden religiosa (el sistema de la religión cristiana). En ese periodo en que se derrumba un viejo sistema y se reconstruye otro, Certeau advierte la emergencia de numerosas expresiones simbólicas de marginamiento (como el ateísmo o la mística). Estos fenómenos sincrónicos revelan la ineptitud de las Iglesias para proporcionar referencias integradoras de la vida social.⁵⁹

Por un lado, las doctrinas se desarticulan; en los libertinos, las conductas del saber se separan de la fe; en la brujería, los símbolos colectivos de pertenencia religiosa se apartan de las Iglesias para formar el léxico imaginario de una antisociedad, y en los místicos, la experiencia personal traza itinerarios biográficos o psicológicos ajenos a las instituciones. Por otro lado, la

⁵⁹ *Ibid.*, p. 156.

desarticulación doctrinal obedece a estratificaciones sociales que se acentúan notablemente. Los libertinos habitan en las ciudades y dominan la escritura. La brujería se reclusa en los ambientes rurales. Los místicos se localizan entre la fidelidad a una tradición cultural y la disminución de su poder económico y político. En la España del siglo XVI, Teresa de Ávila pertenece a una hidalguía privada de cargos y bienes. Juande la Cruz pertenece a una aristocracia arruinada. En Alemania, la mística del siglo XVII es también el producto de hombres provenientes de una nobleza rural empobrecida. Esto se comprueba en el caso de Johannes Scheffler (Ángel Silesio).

En este punto es necesario destacar el primer mérito de Certeau. Estamos ante un acertado análisis histórico que marca sus distancias con aquellos enfoques teóricos abstractos que, al eludir o no subrayar suficientemente la explicación social-económica, tienden a confundirse fácilmente con definiciones que derivan en una nueva forma de ideología expresada en la literatura popular *new age*, es decir, de simple exaltación de la religión como una nueva forma de estar a la moda en este final de milenio.⁶⁰

La situación de crisis económica generalizada descrita por Certeau indica también la existencia de factores de inestabilidad cultural. Hay un orden social y familiar que se pierde y se aleja. Una tradición se convierte en pasado irre recuperable. Ciertamente, se vive la posibilidad de un fin. Ante ese futuro surge la doble experiencia de una rebelión o de un éxtasis. El presente ya no da seguridad sino que se convierte en un escenario en el que se representa su muerte. Al mismo tiempo, en ese escenario se da la posibilidad de desarrollar una fe en un mundo diferente. Pero ese presente se vive como un exilio.

⁶⁰ Cfr. Harold Bloom, *op. cit.*

Certeau nos da a entender que si los místicos se encierran en el círculo de la nada (que puede ser origen), es porque, en primer lugar, se ven acorralados por una situación radical que toman en serio. Esto lo hacen notar en sus textos no sólo por la relación que una verdad innovadora mantiene con el dolor de una pérdida sino, más explícitamente, por las figuras sociales que dominan sus discursos: la del "loco", o de la mujer "idiota".⁶¹

En este proceso de desarticulación, es interesante destacar el proceso del "radicalismo cristiano". Según Certeau, un nuevo profetismo aparece en el siglo XVII. Este profetismo busca sus raíces en el primer cristianismo. De ahí que buscara una forma de vida auténtica. Esto se expresa bien en algunas figuras como Labadie "el nómada" y J. J. Surin "el iletrado ilustrado". Más que figuras aisladas, son expresiones de dicho radicalismo cristiano. No es casual que surgieran y vivieran entre los jesuitas en Francia. Son una especie de "estilo teresiano a la francesa". Pero el movimiento radical no se reduce al ámbito de ese país, sino que se encuentra en muchas partes, como Alemania, Inglaterra, Italia y España.

Surin y Labadie son "héroes barrocos del sur". Sus viajes interiores se parecen a viajes geográficos. Labadie salió de la orden de los jesuitas en 1639. Vivió con J. J. Surin en el Colegio de Burdeos. Labadie publicó en 1645 *La Solitude chrestienne*, donde fundamenta la unión con Dios. Trata de la elección, más que de la contemplación. Vive con Dios una experiencia fundada en la caída, un aniquilamiento por una evidencia interior (¿en esto se parece a la experiencia del desarraigo moderno?). En otros textos posteriores, Labadie desarrolla el tema milenarista. Es

⁶¹ Michel de Certeau, *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.

necesario esperar una nueva venida del Mesías, después de mil años. Y como los lugares son engañosos, hay que tener confianza en el tiempo. Vive el mito fundador que dice que hay un lugar verdadero o un paraíso terrenal.

El caso de J. J. Surin también resulta muy interesante. Se trata de un prototipo del "iletrado ilustrado". Según Certeau, en el siglo XVII, época de incredulidad y desconfianza por las instituciones, surgieron muchos cristianos místicos que expresaban tener experiencias de revelación, es decir, encuentros con hombres maravillosamente ilustrados en la vida espiritual. Son "contactos con el ángel: "Se sitúa fuera del lenguaje y fuera de la naturaleza. Sólo aparece para desaparecer, como el *Angelus Novus* de Klee, interpretado por Walter Benjamin como el canto de un instante antes de que desaparezca en la nada".⁶²

La experiencia mística de J. J. Surin es una reinterpretación de un tema más antiguo (del mito que relaciona la mística con el ignorante). Por eso es que se trata del retorno de una leyenda:

Es la nueva aparición de un personaje cuya estela traza una línea fundamental de la espiritualidad moderna: la conversión del teólogo por el Amigo de Dios del Oberlan... La aparición del testigo que hace del Maestro un alumno y que, sin haber frecuentado las escuelas y por el solo hecho de estar iluminado, echa abajo las relaciones jerárquicas tradicionales.⁶³

El Amigo aparece como el Solitario, el Anacoreta, el Pobre, el Mendigo. Su función es oponerse al saber libresco. Se le asigna la función de impugnación en una sociedad en la que la riqueza y la cultura dejan de ser cristianas.

Antes de seguir con la exposición de estos planteamientos novedosos que nos permiten comprender mejor el funcionamien-

⁶² *Ibid.*, p. 272.

⁶³ *Ibid.*, p. 278.

to del símbolo en la época barroca y moderna, veamos un poco quién es el autor.

¿Quién fue Michel de Certeau?

Michel de Certeau nació en 1925 en Francia y murió en 1986. Fue historiador, filósofo, lingüista y psicoanalista. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1950. En mayo de 1968 lo encontramos al lado de los estudiantes en lucha contra el sistema establecido. Sus artículos escritos en esa época se destacan claramente por su orientación social.⁶⁴ A esta época corresponden sus escritos sobre la revolución de mayo del 68. Según él, este proceso significó fundamentalmente la posibilidad de recuperar y tomar la palabra: "la palabra convertida en lugar simbólico señala el espacio creado por la distancia que separa a los representados de sus representaciones, a los miembros de una sociedad y las modalidades de su asociación".⁶⁵

Lo que emergió de mayo del 68, según Certeau, fue el despertar de un lenguaje que había sido negado por las instituciones. Se trata, entonces, de una revolución simbólica, ya que se manifiesta

una desarticulación entre lo dicho y lo no dicho; que sustrae a una práctica social sus fundamentos tácitos; que remiten finalmente a un cambio de valores sobre los cuales una arquitectura de poderes y de intercambios se había construido y en la que todavía creía poder apoyarse.⁶⁶

Bajo este aspecto, la revolución simbólica abre una brecha en la concepción de la sociedad y del sistema cultural. Por eso es

⁶⁴ Cfr. Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana / ITESO, México, 1995.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 35.

que Certeau señala que la palabra (como acción simbólica) produce un nuevo proceso de lenguaje:

La interrogante que me planteaba una experiencia de historiador, de viajero y de cristiano, la reconocía en el movimiento que conmovió el fondo del país. Dilucidarla me resultaba una necesidad de veracidad. Solidario con lo que significaba y lo que me enseñaba una palabra tan fundamental, no podía pensar ni creer que pudiera haber estado exiliada en los bordes del país, prisionera de sí misma al mismo tiempo que presa.⁶⁷

En los años setenta, Michel de Certeau impartió cursos en universidades de América Latina (Brasil, 1974; Chile y México). Estuvo en Italia en 1974 y 1978. En 1975 en España, Inglaterra y Dinamarca. En 1977 y 1978 en Suiza. En Quebec en 1974 y 1975. En Israel en 1976. Y en Estados Unidos en 1977 (en Vermont) y 1978 (en California). En Francia, trabajó de 1968 a 1971 en la Universidad de París VIII, Vincennes, y en la Universidad de París VII, en el seminario de antropología cultural (1971 a 1978).

A Certeau parece haberle interesado más la pluralidad de lugares, de habla, de acción. Su atención se dirige a las circulaciones posibles, ya se trate de redes sociales o de espacios de dominación o de resistencia. Hay que destacar que la obra de Certeau surgió del ambiente del estructuralismo. No es casual que el autor se declare "lacaniano".⁶⁸

En esa época leyó a Marx y, en especial, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, el cual fue un texto clave para toda su reflexión historiográfica. Quizá frente al determinismo estructuralista, Certeau vio la necesidad de desarrollar una teoría de la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁸ Cfr. Michel de Certeau, "Lacan: una ética del habla", en *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

historia basada en las rebeliones y resistencias cotidianas. Con este enfoque filosófico se enfrentó a sus críticos conservadores que le reprochaban relativizar la noción de verdad y la objetividad de las instituciones. También se le criticó por dudar de los modelos de la escuela francesa de historiografía. En realidad, estas críticas no tuvieron mucho efecto en Certeau (debido a su fragilidad no parece que hayan necesitado respuestas contundentes). Seguramente prefirió fundamentarse mejor en autores como Wittgenstein, Foucault y Derrida. De tal manera, visto actualmente, el proyecto de Certeau parece alinearse con la filosofía de la posmodernidad. Claro que habría que aclarar que sobre todo con cierta corriente o vertiente de izquierda. Esto se observa al acentuar con especial énfasis liberador el papel de las diferencias culturales.

En efecto, cuando en 1974 el gobierno socialista de Mitterrand le encarga elaborar un programa de política cultural, escribe un texto titulado *La culture au pluriel*. Certeau aprovechó la ocasión para precisar su proyecto hermenéutico. Lo que le interesa —dice él— son las operaciones de los productos culturales (los usos que se hacen de ellos). Las marcas de la diferencia. Lo que debe importar no es la cultura erudita sino las creaciones anónimas y perecederas que hacen vivir y que no se capitalizan. Así, Certeau subraya que le interesa la cultura cotidiana en el modo de consumo o de recepción (esto es lo que desarrolló más adelante en *La invención de lo cotidiano*: una teoría de las prácticas cotidianas o de las resistencias y dispositivos).

La culture au pluriel

Como encargo para desarrollar una política cultural europea, Certeau elaboró una serie de planteamientos de mucho valor. Según él, el papel de una política cultural es suscitar experimen-

raciones que favorezcan un uso social del espacio. Antes que la inercia de un sistema social, lo que conviene privilegiar es su historicidad. Hay historia cuando algunos grupos aparecen como actores sociales, como sujetos de operaciones productivas; cuando se apropian o reapropian de la información que circula. Por ejemplo, en la vida de un barrio hay un cúmulo de microinformaciones o conversaciones donde se hacen referencias al pasado y al porvenir de ese espacio. Según el esquema de investigación de Certeau hay que diferenciar lo local, lo étnico y lo familiar.

1. *Lo local* corresponde al ámbito del terruño o de la patria chica (el centro de la ciudad, los suburbios, las zonas rurales, etcétera). En la actualidad, lo local entra en una nueva fase de la modernidad donde el lenguaje sustituye a la tradición. Mucha gente se reconoce en los héroes de una lejana telenovela y se esfuerza por adaptar a las modas llegadas de fuera los rasgos específicos de su propia historia. Lo esencial reside en las maneras de traducir. Lo local no se reduce a una gramática ni a un lugar. El verdadero lugar no es el territorio. El desarrollo de los medios de comunicación y de las telecomunicaciones permite reconocer en lo local una naturaleza diferente.

2. *Lo étnico y lo familiar*. El cuerpo es —según Certeau— una memoria, y en particular las culturas indígenas, junto con la tierra desfigurada, forman el comienzo desde donde renace la voluntad política: “una unidad formada por la desdicha y por la resistencia a la desdicha es el lugar histórico, memoria colectiva del cuerpo social, donde se origina una voluntad que no confirma, pero tampoco niega, esta escritura de la historia”.⁶⁹

Lo étnico y lo familiar son las redes más sólidas. En países no sólo europeos sino también de América Latina, aunque apare-

⁶⁹ *La toma de la palabra*, p. 125-126.

cen disimuladas en el tejido de las estratificaciones económicas, revelan un fuerte lazo biológico. Las personas se reúnen según el pueblo de origen. Los primeros en llegar enseñan a los recién llegados. Los vínculos étnicos refuerzan lo local, ya que habitan en un mismo barrio. Familiares o étnicas y a menudo ambas, estas redes son al mismo tiempo sólidas, flexibles y eficaces. Por ejemplo, permiten a las mujeres adaptarse poco a poco a la sociedad urbana moderna, y aprender nuevos estilos de comportamiento. Hacen circular la innovación en dosis asimilables por los usuarios de la red. Controlan o tratan de controlar la asimilación a esas innovaciones al buscar, mal que bien, adaptarla al mantenimiento de la tradición o de una parte de esta tradición. También se puede ejemplificar con el caso de los hijos de los inmigrantes:

Los hijos de los inmigrantes rechazan la imagen y el destino que les proponen sus padres: no quieren su estatus de inferioridad, ni sus duros trabajos manuales, ni su humillación, ni su estilo de existencia austero y frugal. Se hallan en busca de un proyecto de ascenso social, que les veda a menudo su fracaso escolar, y de una imagen de sí mismos que los revaloriza. Quieren entrar de lleno en la modernidad y saborear su modelo de consumo material, sin negar su especificidad de origen. Son fronterizos frágiles e inseguros, escindidos entre dos lenguajes y dos culturas.⁷⁰

Para Certeau, los fronterizos tienen mucha importancia: sólo tenemos que inventar con ellos una “cultura en plural”, ofrecer una pluralidad de proyectos mixtos, diversos y cambiantes. Estos mestizajes culturales son muy positivos y benéficos: un país con una población proclive a envejecer tiene la tentación de replegarse sobre sí misma, sobre sus propias certezas. Unos apor-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 159.

tes exteriores vendrían felizmente a dinamizar la cultura, a incrementar su capacidad para internacionalizarse y, por tanto, a ofrecerse como modelo y como fuente de inspiración.

La fábula mística

Este libro parece ser la obra más importante de Certeau. El hecho de que en sus últimos años prefiriera dedicarse al estudio de la literatura mística de los siglos XVI-XVII indica que su principal preocupación no era tanto la transformación social de la realidad contemporánea. Quizá para desarrollar esta política pensó que era necesario examinar más a fondo las semejanzas entre la cultura barroca del siglo XVII y la realidad posmoderna. Así, hay que resaltar que su preocupación por los místicos no se debe a un interés puramente academicista o arqueológico, sino más bien a tratar de comprender el pasado a la luz del presente:

A través de las mutaciones de la palabra, esos místicos exploran todos los modos posibles (teóricos y prácticos) de la comunicación, cuestión planteada como formalmente separable de la jerarquización de los saberes y de la validez de los enunciados. Al aislar una problemática en la que podemos reconocer hoy día la problemática de la enunciación y que se manifestaba entonces en el divorcio entre el amor y el conocimiento, en el privilegio de la relación sobre la proposición, etcétera, esos místicos abandonan el universo medieval, pasan a la modernidad. Esta transformación se efectúa, sin embargo, en el interior de un mundo que decae.⁷¹

Esa situación de vivir en un mundo en decadencia corresponde también a nuestra situación actual. Por eso hay un paralelismo entre el siglo XVII y nuestra época. El decaimiento no significa una especie de contemplación gozosa de un mundo que se derrumba: "los místicos no rechazan las ruinas que los rodean.

⁷¹ *La fábula mística*, p. 16.

Se quedan allí. Van a ellas. Gesto simbólico: Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila y muchos otros desearon entrar en una orden corrompida y no porque simpatizaran con la decadencia".⁷²

Como toda situación de crisis, la decadencia significa un fin y un principio, un crepúsculo y un amanecer. El día y la noche, la luz y la oscuridad. El deseo y la represión, la muerte y la vida, la esperanza y la desesperanza:

Así como se refiere a vagabundeos inaugurales, esta mística aparece en la puesta del Sol para anunciar un día que no conocerá jamás. Desaparece antes de la mañana; la derrota de los místicos coincide con el momento en que surge el Siglo de las Luces. La ambición de una radicalidad cristiana se dibuja sobre un fondo de decadencia o de corrupción, en el interior de un universo que se deshace y que es necesario reparar. La mística repite en la experiencia biográfica todo el vocabulario de la Reforma eclesial: la división, las heridas, la enfermedad, la mentira, la desolación, etcétera. Los cuerpos individuales narran la historia de las instituciones de sentido. El fin de un mundo es postulado por todas las poéticas espirituales. Sus trayectorias luminosas y arriesgadas marcan con sus trazos una noche de la cual las sacó posteriormente una piedad coleccionista de huellas místicas; se escriben en esa página negra donde es necesario que volvamos a aprender a leerlas.⁷³

No es casual que, para Certeau, los motivos de los místicos sean los mismos que para nosotros. En ambas situaciones se plantea lo mismo: la cuestión del sujeto, las estrategias de interlocución, la problemática del cuerpo, la teoría del tiempo como el instante presente y fugaz, las experiencias de la ausencia, del deseo y del amor como significantes siempre vacíos.

⁷² *Ibid.*, p. 39.

⁷³ *Ibid.*, p. 24-25.

Muchos motivos místicos se volverán a encontrar, aunque trastocados, en otras disciplinas (principalmente en la filosofía y en las novelas). En especial, para Certeau los motivos de los místicos reaparecen en el psicoanálisis lacaniano. Hay aquí una analogía de funcionamiento que conviene resaltar. Se trata de la problemática del otro, de la alteridad, del deseo nunca satisfecho, de la inevitable escisión del sujeto, de la duplicidad y las paradojas de la doble identidad, del espejo narcisista, de la sexualidad y la diferencia, etcétera. El Otro ya no está, "se lo llevaron", dicen los místicos. Pero además, el Otro está muerto. Al no estar ya más vivo ese muerto no deja, sin embargo, ningún reposo a la ciudad que se construye sin él. Una teología del fantasma es la que analiza cómo reaparece en otra escena. Antes, el fantasma del padre de Hamlet constituía la ley del palacio. Del mismo modo, el ausente ya no está ni en el cielo ni en la tierra. Habita en una tercera región extraña (la región que describen los místicos). Ellos introducen en nuestra actualidad el lenguaje de una nostalgia que corresponde a esa región o país extraño. Ese país sigue siendo nuestro, pero estamos separados. Para llegar a él no basta revivir el pasado o hacer un viaje por nuestra memoria. Aquellos símbolos expresan que nuestro propio lugar es algo extraño.

Como conclusión de este capítulo se podría decir que las tesis de Michel de Certeau representan el alto grado de complejidad a que ha llegado actualmente una tendencia hermenéutica (poslacaniana) del símbolo. Después de Lacan ya no resulta fácil comprender la lógica del deseo, de la otredad o del "fantasma". Cuando corremos el riesgo de derivar en un peligroso callejón sin salida (dado que una hermenéutica fundada en Lacan nos coloca ante la posibilidad de un abandono del pensamiento racional, con lo que se nos induce a un nuevo laberinto posmeta-

físico nihilista), conviene volver a revisar los planteamientos antimetafísicos del símbolo. En el siguiente capítulo veremos de qué manera Ernst Cassirer desarrolló una fructífera teoría de las formas simbólicas. Este análisis servirá para clarificar el tema, retomar el camino y colocarnos de nuevo en un terreno menos especulativo (que concluirá en posteriores capítulos analizando la obra de Clifford Geertz y Pierre Bourdieu).

CAPÍTULO 4

LA FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER

Cassirer fue contemporáneo de Heidegger, con quien estableció un importante debate en Davos en 1929.⁷⁴ Tomando como principal punto de referencia a Kant, Heidegger le criticó a Cassirer ir más allá de las condiciones de posibilidad de las actividades humanas, más allá de lo trascendental. Quizá lo que vislumbró Cassirer fue el hecho de que había que desarrollar un enfoque menos abstracto que el de Heidegger. Las situaciones concretas en vez de situaciones abstractas. A diferencia de Heidegger, fue más sensible a lo histórico. Cassirer se distanció de la metafísica al plantear que el hombre no es tanto *ser* sino *función*, orientándose por una filosofía de la cultura, Heidegger, por el contrario, se orientó por el nazismo al hacer coincidir su idea del *Dasein* con el *Dasein* colectivo del pueblo alemán.

De lo anterior podemos deducir que, visto hoy día el debate en Davos entre Cassirer y Heidegger, tiene más mérito el planteamiento de Cassirer (aunque no se podría afirmar que tenga más actualidad). En su libro *Hombre y cultura*, Antonio Aguilera sostiene la tesis de que el primer filósofo contemporáneo que ha criticado la idea de la filosofía como espejo de la naturaleza, no ha sido Rorty, ni Heidegger, ni Foucault, sino Cassirer.⁷⁵

⁷⁴ Cf. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

⁷⁵ Antonio Aguilera, *Hombre y cultura*, Trotta, Madrid, 1995.

Esto se debería a que Cassirer afrontó el problema del desmoronamiento de la totalidad, es decir, de la caída de la metafísica y el surgimiento de la filosofía del hombre (el paso de la ontología a la filosofía de la cultura). A lo largo de las obras de Cassirer (desde *Filosofía de las formas simbólicas* hasta *Antropología filosófica* y *Las ciencias de la cultura*) hay un esfuerzo sintético impresionante. Pero los posibles méritos de Cassirer no se deben sólo a su trabajo como historiador de la filosofía sino también a su formulación de una teoría de la cultura entendida como una filosofía de las formas simbólicas.

1. La filosofía de las formas simbólicas

Para Cassirer, el hombre no vive en un universo puramente físico o natural sino que está inmerso en un universo simbólico. Partes de ese universo lo constituyen el lenguaje, el mito, el arte y la religión:

El auténtico concepto de la realidad no puede enclavarse en la mera forma abstracta del ser, sino que se disuelve en la multiplicidad y plenitud de formas de *vida* espiritual, pero de una vida tal que lleve impreso el sello mismo de la necesidad interna y, por lo tanto, el sello de la objetividad. En este sentido, cada nueva "forma simbólica", no sólo el mundo conceptual del conocimiento, sino también el mundo intuitivo del arte, del mito o del lenguaje significan, según la frase de Goethe, una revelación que brota del interior al exterior, una "síntesis de mundo y espíritu" que nos asegura verdaderamente la unidad originaria de ambos.⁷⁶

Lo interesante de este modo de entender al hombre como animal simbólico es que permite ir más allá de la razón (que no

⁷⁶ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 1, *Introducción*, FCE, México, 1971 (primera edición en alemán, 1964), p. 57.

abarca toda la cultura), hasta comprender el lenguaje emotivo y el de la imaginación poética:

La auténtica y más profunda tarea de la filosofía de la cultura, de una filosofía del lenguaje, del conocimiento, del mito, etcétera, parece consistir justamente en eliminar este velo, en penetrar en la esfera originaria de la visión intuitiva, retrotrayéndonos desde la esfera mediadora del mero significar y designar.⁷⁷

Es importante destacar que con este replanteo de la tarea de la filosofía Cassirer sugiere que se trata de dar un cambio de dirección en la reflexión. En vez de regresar hay que ir adelante:

si toda cultura aparece activa en la creación de determinados mundos de imágenes espirituales, determinadas formas simbólicas, la meta de la filosofía no consiste en ir a la zaga de todas esas creaciones, sino en comprenderlas y en tomar conciencia de su principio formativo fundamental.⁷⁸

1.1. El concepto de símbolo en Cassirer

Para Cassirer, el símbolo no se reduce a mera señal. Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes de discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido.⁷⁹

Esta distinción que nos permite comprender la cultura como compuesta por algo más que la lógica y el lenguaje conceptual alude a la diferencia entre realidad y posibilidad. El símbolo va más allá de la realidad o de la pura percepción sensible. Mediante un proceso de progresiva autoliberación (cuyas fases constituyen el lenguaje, el arte, la religión), el hombre descubre un nuevo poder, el suyo propio, un mundo ideal. Al acentuar este proceso

⁷⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1987, p. 57.

de autoliberación, Cassirer coincide, más que con Wittgenstein, con Marx y su idea de la emancipación humana. La cultura no se plantea como reino de la dicha sino como realización de la libertad, de autonomía moral.

Ahora bien, cabe preguntar si el modo en que Cassirer nos plantea la cultura no deriva en un neopositivismo científico. Justamente en su libro titulado *Las ciencias de la cultura* señala que:

El hombre vive en las palabras del lenguaje, en las imágenes de la poesía y de las artes plásticas, en las formas de la música, en los cuadros forjados por la imaginación y la fe religiosas. Así y sólo así "sabemos" los unos de los otros. Este saber intuitivo no acusa todavía el carácter propio de la "ciencia".⁸⁰

Según la argumentación de Cassirer, la ciencia de la cultura no tiene la forma de universalidad de leyes como la ciencia natural porque no puede desembarazarse de su antropomorfismo. Pero tampoco se contenta con la individualidad de los hechos y fenómenos. Por esta razón no puede dejar de aspirar a la totalidad de las formas en que se despliega la vida humana.

Necesitamos del conocimiento histórico. La misión de la historia no es darnos a conocer el ser y la vida pasados sino en *interpretarlos*. Lo único que materialmente se conserva del pasado son los monumentos históricos, las palabras escritas, las imágenes. Para que estos monumentos se conviertan en historia es necesario que sepamos ver en ellos símbolos: "las ciencias de la cultura nos enseñan a interpretar símbolos para llegar a descifrar el contenido encerrado en ellos, es decir, para poner nuevamente de manifiesto la vida de la que aquellos símbolos originariamente brotaron".⁸¹

⁸⁰ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, 1965, p. 116.

⁸¹ *Ibid.*, p. 131.

Resumiendo, se puede decir que para Cassirer los símbolos tienen un doble origen. Por una parte, poseen una naturaleza mágica y, por otra, una naturaleza conceptual. Para Cassirer, no hay prioridad de un lenguaje u otro. El aspecto racional, lógico, no se puede separar del aspecto no comunicativo. Esto significa que desde el punto de vista histórico hay un fondo mítico en el lenguaje. Los mitos permanecen como un inconsciente. En ocasiones pueden ser desplazados por los conceptos, pero esto no quiere decir que desaparezcan. Esto lo explica muy bien en su libro *El mito del Estado*.

1.2. *El mito del Estado*

Es importante referirnos ahora al libro *El mito del Estado*, en el que Cassirer precisa el modo en que los símbolos pueden cambiar su funcionamiento a partir de condicionamientos históricos. El hecho de que la política europea desembocara en la segunda guerra mundial indujo a Cassirer a replantear su teoría del símbolo.

Hay que recordar que antes de escribir este libro consideraba el mito como un lenguaje capaz de cumplir altas funciones de conocimiento. En este sentido es que no lo supeditó al lenguaje racional, comunicativo, de la ciencia. El mito como lenguaje específico podía ser capaz de abrir mundos.

Entre el mito y el lenguaje —decía Cassirer— no sólo existe una íntima relación sino una verdadera solidaridad. Si entendemos la naturaleza de esa solidaridad habremos encontrado la llave del mundo mítico.

La llave del mundo mítico era, para Cassirer, el hecho de que los mitos eran símbolos. Éstos, a diferencia de las reacciones animales, se caracterizan por constituir un lenguaje autónomo. Y como expresión simbólica representan un común denomina-

dor de todas las actividades culturales: del mito y de la poesía, del arte, de la religión y de la ciencia. Al volverse actos simbólicos, quedaba abierto el paso a la superación de la vida inconsciente, instintiva.

En el arte y las objetivaciones de la cultura nuestras emociones se convierten en obras duraderas. Ahora bien, ¿se puede afirmar por ello que la cultura es algo firmemente establecido? Lo que parece hacer dudar ahora a Cassirer es que el mito es más fuerte y misterioso de lo que se pensaba. Con el impacto del fascismo vio que el trabajo artístico e intelectual no aseguraba nada, ni siquiera garantizaba la más mínima defensa. De golpe aparecieron viejos mitos (como el culto a la raza, a los héroes y al Estado). El lenguaje fascista eliminó de pronto todo el lenguaje adquirido durante siglos de civilización. En vez de aquellos valores sólidos como la libertad personal, la democracia, surgieron y se impusieron valores contrarios. Pero no sólo se han transmutado los valores, sino que también ha cambiado el mismo lenguaje. La prioridad la tiene nuevamente la palabra mágica en vez de la palabra semántica.

El hábil empleo o manipulación política de la palabra mágica no lo es todo. Para que la palabra pueda producir su efecto necesita los rituales. Lo que realmente posibilitó el declive de la libertad individual y la autonomía moral fueron un conjunto de ritos de masa. Estos ritos cosificaron a los seres humanos.

Quizá convenga revisar y revalorar el libro *El mito del Estado* no sólo porque nos explica que a raíz de la experiencia nazi se desarrolló históricamente la primera gran derrota del pensamiento racional. El libro de Cassirer adquiere otra vez actualidad dada la nueva derrota del pensamiento racional a partir de la situación que padecemos como la posmodernidad. Para comprobar que estamos ante la misma situación, vale la pena citar

el modo en que Cassirer describe el efecto cosificador de los ritos simbólicos:

De todas las tristes experiencias de estos últimos doce años, ésta es tal vez la más terrible. Puede compararse a la experiencia de Ulises en la isla de Circe. Pero es peor todavía. Circe había transformado a los amigos y compañeros de Ulises en seres de variadas formas animales. Pero ahora son los hombres mismos, hombres de educación y de inteligencia, hombres honrados y rectos, que renuncian de repente a la suprema prerrogativa humana. Han dejado de ser gentes libres y personales. Ejecutando los mismos ritos, empiezan a sentir, a pensar y a hablar del mismo modo. Sus gestos son animados y violentos; pero ésta es tan sólo una vida artificial y ficticia. De hecho, lo que los mueve es una fuerza externa. Actúan como muñecos en un teatro de títeres, y ni siquiera saben que los hilos del espectáculo y de toda la vida individual y social del hombre, quienes los mueven desde ese momento son los caudillos políticos.⁸²

Hay pues, un viraje notable en el planteamiento del símbolo en Cassirer. Es necesario entrar en los detalles de las razones y argumentos de dicho viraje que se encuentran en su último libro *El mito del Estado*. Ésta es una obra importante que ha sido subestimada por los teóricos de una de las corrientes más difundidas de la hermenéutica simbólica, que prefieren aferrarse a un Cassirer más impregnado de metafísica (como Jung).⁸³

⁸² Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (primera edición en inglés, 1946), p. 338.

⁸³ Por ejemplo, Luis Garagalza, siguiendo a su director de tesis, Andrés Ortiz-Osés, señala que sería mejor hablar de una teoría del símbolo de Cassirer centrada en el "aspecto telúrico, crónico (o matriarcal-naturalista) del lenguaje frente al aspecto más celeste, aéreo (o patriarcal-racionalista) de la ciencia". Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 138. Según este enfoque, "la figura de Napoleón no puede ya explicarse con base en una pura situación económico-social e histórica, sino que ha de comprenderse a partir de la resurgencia del mito de Prometeo a

Aunque estén de moda las hermenéuticas simbólicas al estilo de Jung, no dejan de ser planteamientos idealistas, es decir, excesivamente abstractos. Hay que volver entonces al otro Cassirer, más kantiano, o como le acusan, más "neokantiano". No importan los adjetivos, lo cierto es que Cassirer se dio cuenta del peligro de exaltar acríticamente los símbolos y caer en una concepción ahistórica (como la de los nuevos hermeneutas del símbolo).

En *El mito del Estado* Cassirer no sólo defiende la filosofía de Kant como algo a lo que no podemos renunciar jamás, ya que en esa filosofía se encuentra la fundamentación de la necesidad de libertad personal y de la autonomía moral, sino que también defiende toda la tradición del pensamiento racional, desde los griegos:

Éste es el gran principio revolucionario de la República de Platón. Sólo eligiendo un "buen demonio" puede un Estado lograr su verdadera felicidad. La consecución de esta meta suprema no puede confiarse al simple azar, ni podemos esperar que nos la depare la suerte. En la vida social, lo mismo que en la vida individual, el pensamiento racional debe tomar la parte directiva.⁸⁴

También Cassirer recupera el aspecto racional de la filosofía política posterior a los griegos. Por ejemplo, en Maquiavelo, señala, hay una secularización del símbolo de la Fortuna (la Fortuna sería el elemento mítico en la filosofía política de Maquiavelo). En vez del elemento cristiano, Maquiavelo coloca la concepción pagana de los griegos y de los romanos; pero también introduce un elemento propiamente moderno: el hombre no está a merced de las olas y de los vientos, debe elegir y gober-

nar su rumbo. Si deja de cumplir este deber, la Fortuna se burla de él y lo abandona.⁸⁵

En relación con la filosofía de la Ilustración, Cassirer la defiende señalando que ella representa uno de los momentos más fecundos dentro del desarrollo del pensamiento político del siglo XVIII. No se trata de un pensamiento intelectualista, frío, abstracto, sino más bien ligado con los problemas de la vida social práctica. Todos los pensamientos eran convertidos en actos, lo cual significa que había armonía entre la teoría y la vida. Los románticos alemanes fueron los que tuvieron interés en restablecer el mito, ya que no les interesaban los problemas políticos:

Dos puntos son de vital importancia en la lucha entre el romanticismo y la Ilustración. El primero es el nuevo interés por la historia; el segundo, la nueva concepción y valoración del mito... [para los románticos] el mito se convierte no sólo en objeto de la más elevada atención intelectual sino en objeto de veneración y reverencia. Se le considera la fuente de la cultura humana. El arte, la historia y la poesía derivan del mito. La filosofía que pasa por alto este origen o lo descuida es considerada superficial e insuficiente.⁸⁶

Queda claro en esta afirmación que el interés por restablecer el mito proviene de una filosofía política antiilustrada o antirracional. Quizá por esto es que algunos planteamientos de la hermenéutica simbólica contemporánea no tienen muchas aportaciones, ya que simplemente repiten lo que ya dijeron los románticos alemanes.

Ya en el siglo XX, Cassirer señala que la recuperación histórica del mito proviene principalmente de tres teorías: 1) las lecciones de Carlyle sobre el culto del héroe, 2) la teoría de Gobineau

⁸⁴ Cassirer, *El mito del Estado*, p. 91.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 216.

sobre la raza y 3) la filosofía política de Hegel y su consecuente culto del Estado.

Cassirer señala que el culto a los héroes, como una perversión de la inteligencia, se expresa ya en Carlyle, aunque reconoce que éste no era propiamente un conservador o reaccionario. Tampoco lo fue Hegel (quien admiraba a la Revolución Francesa). Lo que quiere decir Cassirer es que, independientemente de ellos, se dieron consecuencias posteriores muy significativas, ya que hubo quienes utilizaron esas teorías para justificar políticas racistas e imperialistas. Tal es el caso de los seguidores de Hegel:

Desde el principio, los comentaristas de Hegel se dividieron en dos campos. La Derecha y la Izquierda hegelianas se combatieron mutuamente sin cesar. Esta discusión era relativamente inocua mientras se reducía a una simple disputa entre escuelas filosóficas. En las últimas décadas, sin embargo, la situación ha cambiado por completo. Lo que ahora está empeñado es algo completamente distinto de lo que estaba en las controversias anteriores. Se ha convertido en una batalla a muerte. Un historiador planteó recientemente la cuestión de si la lucha de los rusos con los invasores alemanes en 1943 no sería, en el fondo, un conflicto entre el ala Derecha y el ala Izquierda de la escuela hegeliana. Esto puede parecer una visión exagerada del problema, pero contiene un núcleo de verdad.⁸⁷

Cassirer insiste en que hay en la filosofía política de Hegel suficientes elementos para fundamentar el conservadurismo (ideas tales como todo lo racional se identifica con lo real y viceversa), pero lo que quiere subrayar es que, en Hegel, el culto al Estado se combina con el culto al héroe: "A Hegel no le interesa la belleza del Estado, sino su verdad. Y según él, esta verdad no es una verdad moral; es más bien la verdad que reside en el poder".⁸⁸

⁸⁷ *Ibid.*, p. 294.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 316.

Hay, sin duda, cierto parecido en este libro de Cassirer con el libro de George Lukács, *El asalto a la razón*. El parecido es notorio cuando se intenta examinar los antecedentes ideológicos del nazismo. También Cassirer se refiere a Heidegger aunque no de una manera directa o explícita:

El mismo curso de pensamiento aparece en la obra de un filósofo alemán moderno... Heidegger tuvo que acuñar un nuevo término. Habló de la *Geworfenheit* (el estar arrojado). Ser echado a la corriente del tiempo es un rasgo fundamental e inalterable de nuestra situación humana. No podemos salirnos de esta corriente ni podemos alterar su curso. Tenemos que aceptar las condiciones históricas de nuestra existencia... No quiero decir que estas doctrinas filosóficas tuvieran una influencia directa en el desarrollo de las ideas políticas en Alemania. Muchas de estas ideas políticas surgieron de fuentes completamente distintas. Tenían un alcance muy "realista" y nada "especulativo". Pero la nueva filosofía sí debilitó y minó las fuerzas que hubieran podido ofrecer resistencia a los modernos mitos políticos.⁸⁹

Quizá la única diferencia entre *El mito del Estado* y *El asalto a la razón* consiste en que la perspectiva de Lukács, a diferencia de Cassirer, estaba orientada por una defensa del "socialismo real". Esto es lo que debilitó los argumentos de Lukács, pero en el caso de Cassirer, quien jamás tomó una postura a favor de ese socialismo deformado, la perspectiva era simplemente la de un hombre honesto que nunca perdonó a filósofos como Heidegger su compromiso con los nazis. Otro mérito de Cassirer es que no descalificó por esta razón la filosofía de Heidegger. Como buen filósofo de la cultura se limitó a llamar la atención sobre el nuevo significado que adquirirían los mitos en la sociedad moderna.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 347.

Este significado tiene que ver con la derrota del pensamiento racional a raíz del carácter negativo enmascarador de los mitos.

Como conclusión de este capítulo se podría decir que el concepto del símbolo de Cassirer tiene hoy bastante actualidad (ya que tiene validez tanto para las sociedades modernas, posmodernas, como para las llamadas "primitivas" o premodernas).

CAPÍTULO 5 LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DE CLIFFORD GEERTZ

Siguiendo la tradición de interpretar la cultura como conjunto de símbolos, Clifford Geertz ha desarrollado una fructífera teoría hermenéutica. Él mismo reconoce que este modo de interpretación no es algo nuevo, sino que ya tiene antecedentes en Cassirer, además de Weber, Freud, Durkheim y G. H. Mead, quienes veían la acción social como algo que configura y comunica un significado. Para Geertz, hoy más que antes, la reflexión hermenéutica es un medio para otorgar un *sentido particular* a cosas particulares (cosas que suceden, que no logran suceder o que podrían suceder).

Al poner énfasis sobre lo particular, Geertz postula la necesidad de un conocimiento local no únicamente por lo que hace al lugar, tiempo y clase, sino en referencia a sus acentos o caracterización de los imaginarios locales. La hermenéutica intentaría, según él, interpretar esos imaginarios o relatos sobre los hechos proyectados en forma de metáforas.⁹⁰ Quizá Geertz quiere ir en contra de la corriente teórica y práctica que supone el crecimiento gradual de la uniformización cultural:

Esta sensación de que parece que las cosas navegan por separado se opone a algunas de las principales doctrinas de la ciencia social contemporánea: que el mundo se vuelve cada vez más tristemente moderno (establecimientos *McDonalds* en los Campos Elíseos, con-

⁹⁰ Clifford Geertz, *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994.

ciertos de *rock punk* en China); que se produce una inevitable evolución del *Gemeinschaft* al *Gesellschaft*, del tradicionalismo al racionalismo, de la solidaridad mecánica a la orgánica, del estatus al contrato.⁹¹

Está claro que Geertz advierte el proceso de uniformización impuesto por las corporaciones multinacionales. Pero al mismo tiempo se opone al tradicionalismo. Por eso aclara que tampoco se trata de poner como alternativa el camino del *Gemeinschaft*.⁹² Sería erróneo suponer, entonces, que el conocimiento local o la hermenéutica que propone Geertz equivale a reducir el conocimiento general a formas particulares de vida. Esto llevaría a asimilarlo al tipo de posiciones relativistas o inconmensurables de Rorty o, como veremos más adelante, a ciertos desarrollos antignoseológicos de la antropología posmoderna (en autores como Stephen Tyler, que se oponen radicalmente a la ciencia y a todo tipo de interpretación racional).

Es importante señalar que la acusación contra Geertz de "particularismo" o de postular una hermenéutica relativista no es sino producto de una "cierta neurosis académica":

Este miedo al particularismo lo concibo como una cierta neurosis académica, resulta especialmente destacado en mi propio campo, la antropología, donde a los que prestamos una especial atención a los casos específicos, con frecuencia peculiares, se nos está diciendo constantemente que socavamos con ello la posibilidad de un conocimiento general, y que en su lugar deberíamos dedicarnos a algo propiamente científico, a cosas tales como la sexología comparada.⁹³

Hay que advertir que si bien los enfoques particulares gozan hoy de una mayor comprensión que en el pasado, sin embargo

⁹¹ *Ibid.*, p. 243.

⁹² *Idem.*

⁹³ *Ibid.*, p. 180.

esto no equivale a decir que han desaparecido totalmente expresiones de intolerancia. Estas expresiones provienen sobre todo de autores que se aferran a paradigmas neopositivistas y que declaran que hay cierto tipo de preguntas que fastidian a las personas de mentalidad pragmática porque no conducen a respuestas claras o a la obtención de alguna especie de conocimiento útil. Este tipo de expresiones han caracterizado sobre todo a los filósofos analíticos, que a toda costa querían únicamente preguntas a las cuales someter a la observación, el cálculo, la verificación. Según ellos, hay que eliminar aquellas preguntas relacionadas con cuestiones de valores. Tal vez esta intolerancia no ha desaparecido y es precisamente lo que justifica que ciertos autores "posmodernos" influidos por Clifford Geertz hayan insistido en la necesidad de acercarse a la literatura y rechazar toda pretensión de imponer una autoridad en los estudios etnográficos. Ficción y ciencia no son términos antagónicos. Como dice James Clifford:

No es posible ya tomar al investigador como un definidor de culturas, como un simple expositor de las mismas mediante la escritura. Y es error común a gran parte de la etnografía desacreditar, tachar de marginales, escritos de misioneros, viajeros, administradores coloniales, autoridades locales y otros etnógrafos que nos precedieron en el estudio.⁹⁴

¿Hay en Geertz un planteamiento útil en sentido de admitir y hacer posible la comunicación entre diversas culturas —además de comprender adecuadamente la propia—? Hay que matizar que su planteamiento del conocimiento local se diferencia del conocimiento general en cuanto que es una manera no deductiva de proceder analítico:

⁹⁴ James Clifford, "Sobre la alegoría etnográfica", en: J. Clifford y G. E. Marcus, *Retóricas de la antropología*, Júcar Universidad, Barcelona, 1991, p. 177.

Debo subrayar que no me dedico a una empresa deductiva en la que toda una estructura de pensamiento y de prácticas se conciba como si proviniese, de acuerdo con una u otra lógica implícita, de unas pocas ideas generales, llamadas en ocasiones postulados, sino a una empresa hermenéutica (en la que tales ideas se emplean más o menos como una vía práctica para la comprensión de las instituciones sociales y las formulaciones culturales que las rodean y les dan sentido). Son nociones orientativas y no fundacionales. Su valor no reside en la presunción de un sistema altamente integrado de comportamientos y creencias. Reside en el hecho de que, al ser ideas de cierta profundidad local, pueden encaminarnos hacia algunas de las características definitorias, por variadas o desordenadas que éstas sean.⁹⁵

Hay que subrayar que el enfoque de Geertz es principalmente antipositivista y está descrito en forma detallada en su trabajo "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura".⁹⁶ Este enfoque, que se preocupa por las estructuras de significado en cuyos términos conviven los individuos y grupos, ofrece fecundas perspectivas para el análisis del derecho, la ideología, el arte o la política. Permite la contextualización adecuada de cada esfera. Uno de sus principales aportes es el de plantear una alternativa de análisis frente a los enfoques cientificistas. Según Geertz, la limitación más grave de este tipo de enfoques consiste en suponer que el propósito de la etnografía es demostrar que los marcos de percepción social establecidos son plenamente adecuados para captar cualquier tipo de rareza. En el caso de antropólogos como Evans-Pritchard, esto equivale a plantear

⁹⁵ Geertz, *Conocimiento local*, p. 216.

⁹⁶ Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.

la integración de África en un mundo concebido sobre bases profundamente inglesas.⁹⁷

Aunque no hay en Geertz una teoría hermenéutica de la cultura en forma acabada, única o explícita, hay varias tesis interconectadas, como las siguientes:

1. La tesis de que toda interpretación que hace el analista es siempre discutible:

un enfoque interpretativo significa abrazar una concepción de las enunciaciões etnográficas, para decirlo con una frase famosa de W. B. Gallie, "esencialmente discutible". La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate.⁹⁸

2. La tesis de que el pensamiento construye (y no refleja) las realidades sociales:

la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta (costumbres, usanzas, tradiciones, conjunto de hábitos), como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control o "programas" que gobiernan la conducta... El hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta.⁹⁹

3. El argumento de que la autocomprensión y la comprensión del otro se hallan internamente relacionadas en todos los ámbitos de la cultura (el derecho, el arte, la política, etcétera):

Lo que necesitamos es buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares.

⁹⁷ Geertz, "Diapositivas antropológicas", en Tzvetan Todorov y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar Universidad, Barcelona, 1988.

⁹⁸ Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 345.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 51.

Y para hacerlo con alguna efectividad, debemos reemplazar la concepción "estratigráfica" de las relaciones que guardan entre sí los varios aspectos de la existencia humana por una concepción sintética, es decir, una concepción en la cual factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales puedan tratarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis.¹⁰⁰

El ejemplo de la pelea de gallos

Frente a los enfoques de tipo positivista, Geertz plantea la necesidad de la hermenéutica ya que no se trata de hacer cosas como volver ingleses a los africanos (o estadounidenses a los latinoamericanos), sino más bien de comprender al otro en sus propios marcos de percepción social. Para entender mejor lo que esto significa, analizaremos su estudio del ejemplo de la pelea de gallos. Según Geertz, este ritual en Bali no se reduce al cumplimiento de una mera función (no reduce a nadie a lo animal, ni altera la jerarquía social ni tampoco redistribuye el dinero) sino que pone en juego una serie de sistemas indispensables de representación simbólica. En primer lugar, señala que los individuos se identifican con los gallos de manera ambigua. Ellos representan lo que más admiran y al mismo tiempo lo que más temen:

Al identificarse con su gallo, el varón de Bali se identifica no sólo con su yo ideal o con su pene, sino también y al mismo tiempo con aquello que más teme, odia y le fascina: "las potencias de las tinieblas"... En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte.¹⁰¹

¹⁰⁰ Geertz, *La interpretación...*, p. 71.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 345.

Para Geertz, lo que define la riña de gallos es esa ambigüedad que, por un lado, como hecho de naturaleza, es rabia desenfrenada y, por otro, como hecho de cultura, es forma perfeccionada o "reunión focalizada". Esto significa que son formas básicas de socialización o rituales indispensables de interacción social.

En segundo lugar, la pelea simboliza un juego de poder entre los grupos locales y los externos. Cuando alguien apuesta no lo hace para ganar o perder dinero, sino más bien para demostrar su apoyo o rechazo a un miembro de la comunidad. La riña es una simulación de la matriz social, del sistema de grupos cruzados. Lo que mueve la riña es la necesidad de prestigio o *status* social. Nadie apuesta contra un gallo perteneciente a su propio grupo de parentesco. Siempre se expresa la adhesión a un pariente, nunca a la posibilidad de ganar dinero. En este sentido es que la pelea de gallos, al igual que otros rituales o mitos, constituye una representación indispensable para que los individuos elaboren simbólicamente su mundo social. Esta elaboración es necesaria porque sin ella se pierde el sentido de la identidad cultural. Para Geertz, la pelea de gallos hace que la experiencia cotidiana resulte comprensible al presentarla como acto despojado de sus consecuencias prácticas. Lo que hace es lo que hacen otras obras de otras culturas (como *El rey Lear* o *Crimen y castigo*), claro que con otros temperamentos y convenciones. Ordena los temas de la masculinidad, la muerte, el orgullo, etcétera, y hace una interpretación de ellos. No se trata de apaciguar pasiones ni exacerbarlas. La riña de gallos es simplemente un ritual simbólico sobre la guerra entre el yo y lo circundante. Su fuerza simbólica reside en su capacidad de unir esas dos realidades. Como toda experiencia analógica, la riña de gallos conecta dos sistemas de significados, transfiere percepciones o fronteras conceptua-

les. Interpreta haciendo una lectura de la experiencia de los balineses, "un cuento que se cuentan ellos mismos".

Así pues, para Clifford Geertz, la cultura de un pueblo es un conjunto de textos o de formas simbólicas. Estos textos o formas "dicen algo sobre algo". Lo que hacen los analistas es "leer por encima del hombro" de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente.

El ejemplo del arte como sistema cultural

Al parecer, Clifford Geertz otorga un papel fundamental a la experiencia artística y estética. En este sentido, compara los rituales de culturas alejadas con las obras de arte occidentales. No hay, según él, muchas diferencias entre una obra de teatro de Shakespeare, una narración de Dostoyevski, un ritual en Bali o una poesía islámica. El significado común consiste en que una cultura busca expresar, interpretar, ciertas experiencias vitales y hacerlas comprensibles. Para Geertz, hay que tener cuidado en comprender adecuadamente esas comprensiones ("lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten").¹⁰²

Por lo anterior, Geertz considera indispensable recurrir al método del círculo hermenéutico: "Mi tesis es que esta estrategia es fundamental para la interpretación etnográfica, y por consiguiente para la penetración en los modos de pensamiento de otros pueblos, como lo es para la interpretación literaria, histórica, filológica, psicoanalítica o bíblica".¹⁰³

¹⁰² *La interpretación de las culturas*, p. 23.

¹⁰³ *Conocimiento local*, p. 89.

En el caso de la pintura del siglo XV, señala que no se trata de comprenderla desde un enfoque inmanentista sino más bien desde el contexto:

Esto implica que la definición del arte de cualquier sociedad nunca es completamente intra-estética, y además que ese tipo de definición raramente supera un carácter marginal. El principal problema que presenta el fenómeno general del impulso estético, en cualquier forma y como resultado de cualquier técnica en que pueda mostrarse, es cómo situarlo dentro de las restantes formas de la actividad social. Y situarlo en tal forma, otorgar a los objetos de arte una significación cultural, es siempre un problema local; sin importar cuán universales puedan ser las cualidades intrínsecas que le otorga su "poder emocional".¹⁰⁴

Una pintura de Fra Angelico o de Botticelli se comprende no por lo técnico (las propiedades inherentes a la representación del plano, la ley matemática y la visión binocular) sino por el "ojo de la época". Esto significa que su comprensión no proviene tanto de una sensibilidad especial que posee la retina para captar el espacio focal sino de un modo de percepción que se esboza a partir de la experiencia general del *quattrocento*. La experiencia del siglo XV era, fundamentalmente, una interacción entre la pintura y el público. Si bien puede observarse que este enfoque del arte de Geertz expresa una toma de posición a favor del contenidismo, con el consiguiente alegato contra la forma, sin embargo, el ejemplo le sirve para ilustrar el hecho de que es a partir de la participación del pueblo en el sistema general de las formas simbólicas que llamamos cultura que podemos comprender el sistema particular que llamamos arte. De igual modo, para Geertz, el derecho, la moral, la religión o la política no son

¹⁰⁴ "El arte como sistema cultural", en *Conocimiento local*, p. 120.

sistemas autónomos. Cada uno se explica desde una teoría de la cultura. Hay que subrayar que en el proceso de interpretación siempre interesa más el receptor, en este caso el público que completa (participando activamente en su modo de percepción) la elaboración de la obra de arte.

Las principales críticas a la teoría de Geertz

Resulta muy interesante advertir que en torno de las tesis de Geertz han surgido dos movimientos contrarios: por un lado, lo que podríamos llamar una corriente posmodernista de izquierda y, por otro, un posmodernismo conservador. Esta división, que prácticamente ha influido a la mayoría de los antropólogos de Estados Unidos y de América Latina (por ejemplo, a Néstor García Canclini),¹⁰⁵ ha surgido durante las discusiones habidas en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fe, en Nuevo México, durante el mes de abril de 1984.¹⁰⁶

Una de las principales críticas sostenidas contra Geertz en esta reunión fue que no se trataba tanto de estudiar *la cultura como texto* sino más bien de estudiar los *textos sobre la cultura*. El defecto del enfoque de Geertz habría consistido en "codificar", "textualizar", convertir en escritura los significados del otro, cuando lo que se debía hacer era deconstruir la representación del

¹⁰⁵ Es importante destacar que en los últimos libros de este autor (anteriormente marxista) aparecen las principales tesis del posmodernismo (la crisis de la razón y de los metarrelatos, el fin de la modernidad, etcétera). Este giro comenzó a darse sobre todo a partir de su libro titulado *Culturas híbridas* (1989). ¿Estamos ante una interpretación de los problemas actuales de América Latina?, ¿o simplemente ante un mero reflejo de una problemática o un intento de seguir una moda intelectual? Cfr. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, Grijalbo / CNCA, México, 1989; *Consumidores y ciudadanos*, Grijalbo, México, 1995.

¹⁰⁶ Cfr. J. Clifford y C. E. Marcus, *Retóricas de la antropología*, op. cit.

autor sobre los otros. Esta crítica está claramente apoyada en las tesis de Derrida sobre el proceso de escritura logocéntrica y en las tesis de Foucault sobre los modos clásicos de representación. La práctica de Geertz de interpretar símbolos no sería muy convincente ya que es parte de una serie de intentos de "domesticación de la textualidad". Como dijo Paul Rabinow: "Geertz trata de conjurar y de atrapar a los demonios del exotismo (teatralidad, juegos de sombras, peleas de gallos) a través de unos usos limitados de la ficción".¹⁰⁷

O sea que el defecto de Geertz consiste —según sus críticos— en no ser muy convincente no tanto en el tratamiento del objeto de interpretación sino más bien en la forma o el modo en que recurre a la ficción para transmitirnos su información. En este sentido es que su apelación a la fábula es defectuosa: "dice que estuvo allí (en Bali), pero en el texto se esfuma del lugar de los hechos".¹⁰⁸ Es evidente que este tipo de crítica coincide con las concepciones de Derrida, Foucault y Rorty en torno de la arbitrariedad o carácter convencional de la verdad. Se critica a Geertz su idea de que no es posible encontrar una verdad objetiva, que toda verdad es una fábula construida por el autor del texto. Hay que destacar aquí la presencia de un relativismo o escepticismo extremo. Quizá por eso la respuesta de Geertz no ha sido débil. En su libro *El antropólogo como autor* señala que lo que debe ser más importante no es la manera de acercarse a la cultura del otro (el texto escrito), sino los resultados que obtiene.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Paul Rabinow, "Las representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en la antropología", en *ibid.*, p. 333.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 334.

¹⁰⁹ Véase el capítulo 1 de C. Geertz, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.

Lo que debe importar —dice— es el contenido de la interpretación simbólica y no las experiencias de escritura etnográfica que, como en el caso de aquellos antropólogos que denomina “los hijos de Malinowski” (Paul Rabinow, Vincent Crapanzano y Kevin Dwyer), sólo desembocan en una literatura “inmersionista” y en una especie de “educación sentimental”:

El resultado final de toda esta etnografía transcriptiva unida a una búsqueda anotativa del alma es, en todo caso, la imagen de un casi insoportablemente diligente investigador de campo, abrumado por una conciencia asesinamente severa y por un apasionado sentido de su misión.¹¹⁰

El hecho de sustituir el estudio de la *cultura como texto* por el estudio de los *textos sobre la cultura*, lleva, pues, a producir textos antropológicos altamente saturados de subjerivismo, de un “yo testifical” de manera tal que:

La imaginaria que aquí está en juego no es la de una esperanza científica que compense la debilidad interior, a lo Malinowski. Es más bien una imaginaria del extrañamiento, la hipocresía, la dominación y la desilusión. El “Estar Allí” no plantea ya una dificultad práctica. Se percibe ahora en ello un halo corruptor.¹¹¹

Se podría decir que, con esta respuesta, Geertz no niega la acusación en sentido de que la interpretación simbólica no garantiza de por sí el acceso a una verdad objetiva, sino que admite que toda verdad, en ocasiones, depende de la manera en que un autor nos convence de su experiencia con la otra cultura. Con esta posición parecería que deja paso, por un lado, al desarrollo de una antropología posmoderna de izquierda (como en el caso del “derrideanismo” de James Clifford). Hay aquí una crítica a

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 107.

las posibilidades de la hermenéutica (permitida por el propio Geertz). Se trata de ir más allá de ella, es decir hacia enfoques basados en el arte como crítica cultural (como la “etnografía surrealista” o el “surrealismo etnográfico”).¹¹²

Por otro lado, Geertz dio paso a un desarrollo hacia una antropología posmoderna conservadora ya que con su posición ambigua abrió la posibilidad de un relativismo extremo, una forma de ateísmo gnoseológico o descrédito por toda forma de interpretación de la cultura, ya sea en términos hermenéuticos o existenciales. Ésta es la posición de Stephen Tyler, que declara su rechazo total hacia la ciencia y la razón. Según él, la ciencia depende de la adecuación descriptiva del lenguaje como representación del mundo. Sin embargo,

pierde ínfulas por cuanto no suelen ser muy atendidas sus demandas de erigirse en representativa y en comunicadora... La ciencia opta por un difícil compromiso, sucumbiendo tanto al discurso del trabajo (lo político y lo industrial) y al discurso de los valores (lo ético y lo estético). Pero desde donde la industria y la política controlan los significados del juego, y de aquello de lo que el juego depende, la ciencia sucumbe más y más a las limitaciones que imponen los intereses de quienes son maestros en ella.¹¹³

Se advierte que en esta argumentación de Stephen Tyler hay una coincidencia con las tesis de Lyotard en su libro *La condición posmoderna*. Más que una argumentación propia surgida de su propia experiencia de antropólogo, podría decirse que la postura de Tyler proviene de su afán por seguir una moda intelectual (las tesis del posmodernismo filosófico). Lo mismo sucede en el caso de otro discípulo de Geertz: Renato Rosaldo, quien

¹¹² James Clifford, *Dilemas de la cultura*, Gedisa, Barcelona, 1995.

¹¹³ Stephen Tyler, “Etnografía posmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento”, en *Retóricas de la antropología*, p. 185-187.

también asistió a la citada reunión de Santa Fe, donde expuso una ponencia defendiendo las experiencias de escritura etnográfica.¹¹⁴ Posteriormente publicó *Cultura y verdad*, traducido recientemente al español. Hay que destacar que su posición contra la modernidad se repite muchas veces en este último libro, por ejemplo, como crítica a la postura de Marshall Berman:

Berman combate abiertas visiones románticas de antiguas sociedades armoniosas parándose simplemente sobre ellas. En vez de aumentar el valor de las comunidades a pequeña escala, se acerca demasiado a la reproducción de una ideología del progreso que celebra la modernidad a expensas de otras formas de vida.¹¹⁵

Hay en esta crítica de Rosaldo a Berman una clara toma de posición a favor del relativismo extremo, es decir, a favor de la conservación de formas de vida particulares o de "comunidades a pequeña escala". Esto implica asumir una actitud conservadora ya que confluye con una filosofía antimodernista. Lo curioso es que este conservadurismo no se presenta de una manera explícita sino que está camuflada por una retórica antiimperialista. Al parecer, Renato Rosaldo se caracteriza por una postura fuertemente anarquista. Entre otras cosas ha criticado las normas clásicas de la antropología:

Recibo los puntos débiles de las normas clásicas con bastante fuerza cuando reflexiono sobre los esfuerzos que Michelle Rosaldo y yo hicimos al comprender los drásticos procesos de cambio que sufrieron los ilongotes durante finales de 1960 y principios de 1970. Al comienzo de nuestro segundo periodo de investigación de campo en que los dos nos sentíamos tristes y nerviosos porque no hay

¹¹⁴ Renato Rosaldo, "Desde la puerta de la tienda de campaña: El investigador de campo y el inquisidor", en *Retóricas de la antropología*.

¹¹⁵ Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo / CNCA, México, 1991, p. 75.

señales de que vayamos a encontrar más cultura que la última vez. (sic).¹¹⁶

En realidad, muy pocos aportes podrían encontrarse en la obra de Rosaldo. ¿Hasta qué punto resulta justificado indignarse tanto por las normas clásicas o por la enseñanza actual de los clásicos en las universidades norteamericanas? Este autor se escandaliza al ver que allí se enseñan las obras de la cultura europea pero no así las de Estados Unidos o de otras culturas. Por lo demás, como intento de nueva experiencia de escritura etnográfica, *Cultura y verdad* resulta una obra muy caótica. El libro tiene una estructura confusa. Queda claro que no es una "sátira política", como pretende el autor, sino más bien un texto sentimental, de estilo moralista y confesional. Después de su lectura el lector se enterará más de su vida privada de viudo inconsolable que de su experiencia de campo con los ilongotes, una tribu de cazadores de cabezas al norte de Filipinas. Al autor parecen interesarle más sus propias experiencias. En la página 188 señala, por ejemplo, que: "Mientras estudiaba a los ilongotes me comparaba cada vez más a un niño". Pero además de que sus esfuerzos se concentran en describir un yo múltiple en el analista de la cultura (el suyo o el de los clásicos de la antropología), la lectura del libro revela que el autor repite fielmente las tesis de los posmodernos (idea del sujeto escindido, de zonas culturales heterogéneas, etcétera).

Desde el mismo título, la obra no deja de ser pretenciosa. Como nueva propuesta de análisis social no tiene nada nuevo, sino que responde a las viejas tesis de Nietzsche y de Adorno sobre la escisión del sujeto. Es también una obra pretenciosa por

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 191.

su afán de encontrar "visiones morales alternativas" en la literatura chicana (en la narrativa de Américo Paredes, Ernesto Galarza y Sandra Cisneros). Aunque el objetivo puede ser interesante, sin embargo, el autor se limita a formular enunciados sin preocuparse mínimamente de fundamentarlos o al menos desarrollar coherentemente una idea. En vez de ello nos encontramos muchas ideas inconexas en una misma página.

Como conclusión de este capítulo se puede decir que quizá tenga razón Carlos Reynoso al observar que en la mayoría de los discípulos de Geertz sería más deseable encontrar otros rumbos con mayor sustancia metodológica. En vez de ello, lo que hallamos es una ideología simplemente conservadora. En lugar del contexto, nos hablan de intertextualidad: "Hablan de la realidad como si ésta no fuese más que una fantasía realista, como si no existiera una realidad aparte de la teoría".¹¹⁷

Se puede estar de acuerdo con la observación de que el borrar la realidad —sustituyéndola por sus vidas privadas—, implica que se desprecie la idea de trabajar sobre la realidad social para modificarla. Sugerir que todo vale implica afirmar que la perspectiva del torturador y del torturado son igualmente verdaderas, que después de un holocausto o un etnocidio no hay ninguna verdad objetiva por determinar, que la búsqueda de la verdad constituye una "ilusión propia de occidentales sujetos a la idea de representación".

Podríamos decir que la teoría hermenéutica de Geertz, si bien ha sido fructífera en algunos aspectos (como ayudarnos a abandonar la metafísica y los enfoques de la cultura puramente positivistas), al mismo tiempo ha dado paso a posturas posmoder-

¹¹⁷ Carlos Reynoso, "Presentación" de C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 57.

nistas pretenciosas, poco originales y quizá de puro aturdimiento (cuando se convierten en ideologías conservadoras).

Tal vez esto se debe a la posición muchas veces ambigua del propio Clifford Geertz, quien parece haber desempeñado un papel central en el giro antropológico de los últimos años y que, aunque no tuvo la culpa de ello, ocasionó el estancamiento de la teoría. En sus últimos libros, Geertz parece contentarse con mantener su ambigüedad. Por ejemplo, en *Los usos de la diversidad*,¹¹⁸ por momentos parece estar en contra del relativismo extremo (sobre todo cuando observa que existe una fuerte tendencia ideológica que justifica el encierro de las culturas "en vagones separados"). Pero en otras partes sugiere que lo mejor es no comprometerse y tomar una posición "anti-antirelativista".¹¹⁹

En vez de encontrar en Geertz un afinamiento teórico o una mejor interpretación de los movimientos culturales contemporáneos, lo que hallamos son ambigüedades conceptuales que en vez de traernos claridad ocasionan mayor confusión. Quizá por ello sea necesario ir más allá de Geertz intentando recoger lo bueno de su teoría y avanzar por otros caminos. Desde mi punto de vista, es mejor desarrollar una filosofía posmoderna que se oriente más por una consideración de la cultura tal como se encuentra bajo los principios o las determinaciones impuestas por el sistema capitalista. En esta perspectiva, resulta mejor estudiar la cultura como un proceso histórico de dominación cultural, sujeto a resistencias y acomodaciones. Así, es posible combinar la teoría de Geertz de la cultura como texto con una política de transformación social. Esto implica hablar de otro posmodernismo, ya que el propósito de la interpretación simbólica no se

¹¹⁸ Clifford Geertz, *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1996.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 81.

reduce a la teoría (la "textualización"), sino que implica conectarse con la realidad para transformarla políticamente.¹²⁰

Uno de los autores que mejor ha planteado este problema es Pierre Bourdieu, a quien dedicaremos el siguiente capítulo. En vez de extraer conclusiones abstractas o especulativas que sólo desembocan en ambigüedades conceptuales, es mejor, según él, replantear las luchas sociales como luchas simbólicas. En este sentido, es importante centrar la atención en la acción simbólica y en sus efectos sobre la memoria histórica.

¹²⁰ Cfr. Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad*.

CAPÍTULO 6

PIERRE BOURDIEU: LA IDENTIDAD COMO LUCHA SIMBÓLICA

Pierre Bourdieu es un autor interesante ya que ha combinado de manera creadora la fenomenología de Husserl y de Merleau Ponty con algunos desarrollos recientes de las ciencias sociales. Uno de los problemas que afronta Bourdieu es la especificidad de las prácticas culturales. Para ello recurre al concepto de *autonomía de campo*, que da cuenta del funcionamiento de cada esfera de la cultura. Bourdieu reconoce que su concepto de autonomía coincide con las nociones de Niklas Luhmann de *autorreferencia* y *autorregulación*. Pero aclara que no comparte sus implicaciones con el funcionalismo y el organicismo, ya que los productos de un campo pueden ser sistemáticos —sin ser necesariamente resultado de un sistema autorregulado—. La diferencia con Luhmann es que éste no incluye los conflictos dentro del sistema (si lo hace es sólo para mantener el equilibrio). En cambio, para Bourdieu, el conflicto significa siempre relaciones de fuerza y de luchas encaminadas a transformarlas. Otra diferencia con Luhmann es que Bourdieu no concibe los *campos* como separados e integrados por partes o componentes. Si bien todo *campo* tiene su propia lógica y reglas específicas, sin embargo mantiene fronteras dinámicas. Según Gilberto Giménez no queda muy clara la distinción entre estas fronteras y por esta razón indica que sería

más conveniente complementarla con una teoría de los *intracampos* (como la teoría de Robert Fossart).¹²¹

De todas maneras, el intento de Bourdieu de polemizar con algunos enfoques recientes de las ciencias sociales (como el de Niklas Luhmann) resulta positivo. También se trata de hacer frente a aquellos planteamientos estructuralistas como el de Althusser. En efecto, Bourdieu no quiere saber nada del concepto de "aparato" de Althusser. Dice que este concepto es una "máquina programada para alcanzar ciertas metas". En este sentido, el aparato es una visión del "complot" o idea de que una voluntad demoníaca es responsable de todo lo que acontece en el mundo social. Bourdieu dice que, a diferencia del aparato, el concepto de *campo* permite analizar las luchas internas de resistencia. Según él, en el concepto de aparato no hay espacio para analizar estas luchas.¹²²

Así pues, Bourdieu no duda en recurrir a nuevas categorías alternativas especialmente elaboradas por él mismo o por otros antropólogos y sociólogos (de orientación no necesariamente posmodernista). Estas categorías son actualmente indispensables para superar la crisis de la filosofía contemporánea. En vez de orientarse por las nuevas investigaciones de las ciencias sociales, los enfoques filosóficos de la cultura parecen derivar en el normativismo trascendental (como en el caso de Habermas, Apel y de sus discípulos en el ámbito de la filosofía iberoamericana¹²³)

¹²¹ Gilberto Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura. Antología*, SEP / Universidad de Guadalajara / COMESO, México, 1987.

¹²² Pierre Bourdieu, "¿Cómo liberar a los intelectuales libres?", en *Sociología y cultura*, Grijalbo / CNCA, México, p. 113.

¹²³ Véase, por ejemplo, José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995.

o en el reduccionismo biológico.¹²⁴ Sería mejor conectar, entonces, las discusiones filosóficas abiertas por Ricoeur, Cassirer y Geertz con nuevos enfoques como los de Michel de Certeau. Dicho de otra manera, las teorías del símbolo de Cassirer a Ricoeur podrían constituir una tradición fecunda para desarrollos posteriores de una filosofía renovada. Esto significa que puede haber alternativas distintas a los enfoques "fundamentalistas" (o "antifundamentalistas"; no por criticar a Habermas y Apel se cae necesariamente en el relativismo posmoderno). Bourdieu también se ha distanciado de ese tipo de nihilismo propuesto por antropólogos como James Clifford y Renato Rosaldo.¹²⁵

Según Bourdieu, ya no podemos seguir sosteniendo enfoques trascendentales, basados en principios apriorísticos o en categorías universales. Es mejor hablar de trascendentales históricos como el *habitus*. Este concepto le sirve a Bourdieu para subrayar la importancia de los condicionamientos sociales e históricos. Hay que resaltar el rescate de nociones como la de *corporeidad*, de Merleau Ponty, de donde surge el concepto de *habitus*. Este concepto constituye la base para desarrollar otro tipo de enfoque no racionalista y explicar "otra lógica" (la lógica del cuerpo):

El sentido práctico, necesidad social que deviene naturaleza, convertido en principios (*schemes*) motores y en automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y a través de lo que en ellos permanece oscuro a los ojos de sus productores y por donde se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean *sensatas*, es decir, estén habitadas por un sentido común. Lo que hacen

¹²⁴ Tal es el enfoque de Antonio Aguilera Pedrosa, *Hombre y cultura*, Trotta, Madrid, 1995.

¹²⁵ Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p. 46 y 108.

los agentes tiene más sentido del que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen.¹²⁶

Frente a los enfoques demasiado intelectuales (de la acción comunicativa racional, como la teoría de J. Elster), que intentan explicar las acciones humanas con base en estructuras perfectas de intenciones, causas y fines, Bourdieu habla de otra lógica "opuesta a la lógica", es decir, de un "retorno reflexivo a la acción misma", ya que las prácticas sociales (como los ritos) parecen hechas para recordarnos cuán falso es encerrar en unos conceptos una lógica que está hecha para prescindir de conceptos. No se puede, pues, reducir las prácticas sociales —que son fundamentalmente movimientos del cuerpo— a relaciones y operaciones lógicas. Esto es caer en el "mentalismo" o en el objetivismo científico. Sería mejor oponer otra lógica que explique la coherencia de los movimientos del cuerpo a partir de un pequeño número de "principios generadores".

Frente a las explicaciones que acentúan demasiado el universalismo de las instituciones culturales, Bourdieu afirma que no puede haber tal universalidad, ya que comprender la práctica ritual es devolverle no sólo su razón sino su razón de ser sin convertirla en construcción lógica o en ejercicio espiritual. No se trata sólo de reconstituir la lógica interna, sino de restituirla la necesidad práctica relacionándola con las condiciones reales de su génesis. Esto significa, por ejemplo, que no es posible comprender el ritual del matrimonio a partir de una definición universal de sus funciones destinadas a asegurar la reproducción biológica del grupo. Pero esto es insuficiente ya que este tipo de análisis ignora las funciones específicas de las prácticas rituales y omite interrogarse sobre las condiciones económicas y sociales

¹²⁶ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991, p. 118.

de producción de los *habitus*. En el caso de la cultura de los cabiles (grupo étnico que Bourdieu ha estudiado con particular atención), un individuo no reacciona a condiciones abstractas sino a condiciones aprehendidas por medio de los principios socialmente constituidos que organizan su percepción.

Antes de pasar a examinar este particularismo, que caracteriza la definición del *habitus*, hay que subrayar que Bourdieu inició su búsqueda teórica expresando un fuerte rechazo a las filosofías dualistas (que marcan una línea entre lo externo y lo interno, lo consciente y lo inconsciente, el cuerpo y la mente, sujeto y objeto, etc.). El cuerpo no es un objeto sino algo que tiene una capacidad generativa y creadora. Es el soporte del *habitus* como principio socialmente integrado de percepción y apreciación. En el cuerpo se objetiva el gusto de las clases sociales:

En primer lugar, en lo que tiene de más natural en apariencia, es decir, en las dimensiones (volumen, estatura, peso, etcétera) y en las formas (redondas o cuadradas, rígidas o flexibles, rectas o curvas, etcétera) de su conformación visible, en las que se expresa toda una relación con el cuerpo, esto es, toda una manera de tratar el cuerpo, de cuidarlo, de nutrirlo, de mantenerlo, que es reveladora de las disposiciones más profundas del *habitus*.¹²⁷

Así pues, como respuesta a los excesos racionalistas de la filosofía europea (salvo Wittgenstein, Heidegger y Merleau Ponty), Bourdieu recupera, justificadamente, el conocimiento práctico (la *phronesis* aristotélica): "mi esfuerzo por reaccionar contra el profundo intelectualismo de las filosofías europeas me condujo a

¹²⁷ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1988, p. 188.

acercarme, sin saberlo, a pensamientos que la tradición europea de profundidad y oscuridad incitaba a considerar como rechazados".¹²⁸

La definición del habitus

El *habitus* (llamado también *ethos*, *exis*, *modus operandi*, "sentido común"), se define como

sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser el producto de la obediencia a reglas, y a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta.¹²⁹

Esta definición tiene tres connotaciones:

1) Su regularidad sin reglas conscientemente obedecidas; 2) su carácter aparentemente teleológico, pero sin finalidad consciente; y 3) su apariencia de concertación colectivamente planeada, pero sin estado mayor ni deliberación alguna u "orquestación sin director de orquesta".

Lo que hay que resaltar aquí (de las tres connotaciones) es que, para Bourdieu, nunca hay intenciones o una opción entre varias posibles. Nunca hay cálculo ni previsión sino sólo una especie de repetición del pasado. Se trata de una *docta ignorancia*. Este modo de conocimiento práctico se caracteriza porque no encierra el conocimiento de sus propios principios.

¹²⁸ Bourdieu, "Habitus, illusio y racionalidad", en Pierre Bourdieu y Lóic J. D. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, p. 84.

¹²⁹ Bourdieu, *El sentido práctico*, p. 92.

Ahora bien, ¿cómo entender el modo de definición del *habitus*? Se trataría de un modo fascinante de operación epistemológica que, según Michel de Certeau, también caracteriza a Foucault. Los famosos "dispositivos" de Foucault son como los "principios generativos" (o *habitus*) de Bourdieu. Aunque hay una leve diferencia (lo que interesa a Bourdieu es la génesis o el modo de generación de las prácticas, mientras que a Foucault le interesa no *lo que producen*, sino *lo que las produce*), sin embargo, lo común es que se trata de un mismo esfuerzo de articular un discurso sobre prácticas no discursivas: "Un mismo esquema operativo —dice Michel de Certeau— se reconoce en ambas, a pesar de la diferencia de materiales utilizados, de problemáticas en juego y de perspectivas abiertas".¹³⁰ Se tendrían aquí dos variantes de "una manera de hacer" la teoría de las prácticas. Como una manera de cocinar, se puede ejercer en circunstancias y con intereses heterogéneos; permite además hacer jugadas o acciones a partir de una receta. Esta operación epistemológica se resume en dos momentos: a) sustitución de la parte por el todo (una forma de operación de la metonimia), y b) sustitución del todo por la parte (procedimiento típico de la sinécdoque).

a) El primer momento (la parte por el todo) fragmenta ciertas prácticas para abordarlas como una población aparte que forma un todo coherente pero extraño en el lugar donde se produce la teoría. Es el caso de los procedimientos panópticos de Foucault y las estrategias de Bourdieu localizadas en los cabileños. La parte observada se presenta como la totalidad.

¹³⁰ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 1. *Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996, p. 72.

b) El segundo momento (el todo por la parte) *voltea* la unidad o parte fragmentada. De ser oscura y lejana, pasa a convertirse en una luz que ilumina la teoría. Así nada escapa a Foucault ya que permite a su discurso ser él mismo, y, teóricamente, ser un panóptico. En el caso de Bourdieu la teoría del *habitus* reconoce en todas partes la reproducción del mismo orden. Entre *habitus*, sentido práctico e instituciones existe, según él, una relación dialéctica. El sentido objetivado en las instituciones produce un efecto de *habitus*. Por otro lado, el *habitus* reactiva el sentido en las instituciones y las transforma. Por último, las prácticas producidas por la dialéctica del *habitus* y de las instituciones actualiza el sentido en el arbitrario cultural (familia, escuela, Iglesia, etcétera). De esta manera, la teoría de Bourdieu da la impresión de un todo articulado (que en realidad sólo es una parte).

Ahora bien, ¿qué es aquello que la teoría ilumina? Según la explicación de Michel de Certeau, se trata de un conjunto de prácticas sociales que históricamente se puede situar antes de la aparición de la ciencia moderna y que corresponde a aquella época de los "relatos de lo que no se sabe"; son "panoplias de esquemas de acción", de "murmillos poéticos o trágicos de lo cotidiano". Este repertorio de prácticas fue también introducido a la novela realista del siglo XIX como conjunto de fábulas y mitos. Posteriormente, el psicoanálisis intentó apropiárselo como el "conocimiento del inconsciente" (los relatos de pacientes y las historias de enfermos). Dichas prácticas no son otra cosa que las prácticas ordinarias, cotidianas, que tienen valor ético y estético.

Según Certeau, no hay nada sorprendente en que un arte organice los discursos que abordan las prácticas en nombre de la teoría: "en Bourdieu la sociedad de los cabiles constituye el ca-

ballo de Troya de una teoría de la práctica".¹³¹ Así, Certeau nos da la clave para comprender toda la obra de Bourdieu. No sólo se menciona a los cabiles en *Esquisse d'une theorie de la pratique*, sino también en trabajos como *El sentido práctico*. En otra obra se menciona a los bearneses, pero sea quien sea, siempre son referentes "legendarios". La particularidad de la experiencia se pierde en su poder de reorganizar el discurso general; ¿esto significa que todo lo que dice sobre los cabiles o los bearneses vale también para los franceses o para los latinoamericanos? Después de leer *El sentido práctico* o *La distinción*, nos da la impresión de que estamos ante el mismo esquema teórico. Se trata de explicar y aplicar casi siempre los mismos conceptos (como el *habitus*, el valor del cuerpo, la lógica de la práctica, el tiempo, cómo se forma el capital simbólico, la violencia y los modos de dominación simbólica, etcétera). Al parecer no hay diferencias entre lo que sucede en el campo de la vida cotidiana, por un lado, y en el campo cultural, artístico o intelectual, por otro. Lo sintomático es que el mismo Bourdieu parece confirmar esta apreciación cuando señala que no debemos esperar de él conceptos abstractos altamente elaborados sino aplicaciones "a través de casos empíricos teóricamente contruidos".¹³² Así queda clara la operación teorizante, lo que confirma el acierto de la crítica de Michel de Certeau. Pero para asegurarnos de no caer en una impresión superficial, analizaremos a continuación algunos libros de Bourdieu.

¹³¹ *Ibid.*, p. 58.

¹³² Bourdieu y Lóic J. D. Wacquant, *op. cit.*, p. 115.

La distinción

Es una de las principales obras de Bourdieu, ya que ahí se trata de estudiar la cultura como la "distinción" que se manifiesta mediante una lucha o competencia por símbolos y que tienen una connotación de clase. Estos símbolos se manifiestan como un conjunto de comportamientos, consumos, gustos, estilos de vida diferenciados y diferenciadores:

De hecho, la tendencia de la disposición cultivada a la generalización no es otra cosa que la condición permisiva de la empresa de apropiación cultural, que se inscribe como una exigencia objetiva en la pertenencia a la burguesía y a la vez en las titulaciones que abren el acceso a los derechos y deberes de la misma.¹³³

Para Bourdieu, las titulaciones (al igual que las disposiciones que se adquieren dentro de la familia) son muy importantes, ya que representan verdaderos rituales de consagración o de acceso a la "nobleza". Esto es verdad sobre todo en países europeos, donde existen tradiciones de comportamiento a partir de viejos códigos (como "la nobleza obliga"). Así, "el gusto" (dentro de esas tradiciones) viene a ser un comportamiento natural, algo que se hereda. De ahí que resulta un comportamiento diferenciado y diferenciador, ya que se distingue del gusto de otras clases (como la clase media o las clases populares) que se limitan a imitar el gusto "legítimo".

La connotación clasista de la cultura también se manifiesta en el consumo de productos y artefactos valorizados: "el efecto de adquisición nunca es tan señalado como en las elecciones más corrientes de la existencia cotidiana, como el mobiliario, el

¹³³ Bourdieu, *La distinción*, p. 20.

vestido o la cocina, que son particularmente reveladoras de las disposiciones profundas y antiguas".¹³⁴

Para Bourdieu, la cultura de una clase social o de las clases dominantes siempre se impone como la cultura legítima:

lo propio de la imposición de legitimidad es impedir que jamás pueda determinarse si el dominante aparece como distinguido o noble porque es dominante, es decir, porque tiene el privilegio de definir, mediante su propia existencia, lo que es noble o distinguido como algo que no es otra cosa que lo que él es.¹³⁵

Según Bourdieu, existen fundamentalmente tres clases de gustos, correspondientes a tres clases sociales:

1) El gusto "legítimo" (correspondiente a la burguesía), o el gusto por las obras culturales legítimas (como las obras de Ravel, Goya, etcétera). Este consumo de las obras menos conocidas aumenta con el nivel educativo hasta lograr su frecuencia más alta en las clases más ricas en capital escolar.

2) El gusto medio (correspondiente a las clases medias), o el gusto por obras menores difundidas por la cultura de masas, como las canciones de Jacques Brel y Gilbert Becaud.

3) El gusto popular, o el gusto por obras carentes de pretensiones artísticas.

Podría decirse que, en lo fundamental, en los países latinoamericanos todo esto no varía mucho, ya que las clases populares también se definen por su imitación del gusto de las clases dominantes. Aunque en nuestros países la dinámica cultural es más compleja, el esquema de Bourdieu tiene validez, ya que destaca el aspecto clasista de toda producción cultural. En cierta forma, tiene razón al afirmar que la producción también produce sus

¹³⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 90.

consumidores (afirmación ya hecha por Marx). De ahí que la búsqueda afanosa de distinción sea el principio de las prácticas culturales. Para la mayoría de la gente, existir en un *campo* es ser diferente (tener "distinción"). Los participantes se autodefinen y se excluyen. Un *campo* es un espacio donde se ejerce un efecto. En todo *campo* se establece una especie de guerra permanente entre los aspirantes a ingresar o aquellos que tratan de romper las reglas de admisión contra los grupos o agentes ya establecidos que tratan de defender su monopolio y de impedir la competencia.

Ahora bien, en este punto Bourdieu empieza a tener problemas. Según él, lo que la lucha competitiva eterniza no son unas condiciones diferentes sino la diferencia de las condiciones. Al señalar esto, Bourdieu da la impresión de que sólo justifica o acentúa la reproducción del orden social, ya que no explica las variaciones o transformaciones estructurales. Según él, es más importante comprender el mecanismo de integración, ya que la lucha por la competencia únicamente conduce a la permanencia de la estructura y de la historia. Las luchas económicas se presentan como luchas simbólicas, es decir, las luchas por la apropiación de los bienes económicos o culturales son luchas simbólicas por la apropiación de signos distintivos. Se trataría de un acto típicamente mágico por el que un grupo ignorado o negado se hace visible ante los demás grupos y ante sí mismo para de este modo dar testimonio de su existencia en tanto grupo que aspira a la institucionalidad. Existir socialmente es ser percibido como algo distinto. Pero esto no significa necesariamente una reducción a la lógica de reproducción social, ya que:

el objeto de la ciencia social es una realidad que engloba todas las luchas, individuales y colectivas, tendientes a conservar o a transformar la realidad, y, en particular, aquellas que tienen por objeto la imposición de la definición legítima de la realidad y cuya eficacia

propia simbólica puede contribuir a la conservación o a la subversión del orden establecido, es decir, de la realidad.¹³⁶

Examinemos un poco más esta cuestión.

Según Bourdieu, las luchas simbólicas se pueden dar entre clases opuestas o entre las fracciones de una misma clase. En el primer caso, señala que hay una especie de "usurpación cultural", por ejemplo, cuando las clases medias se apropian o intentan apropiarse de las apariencias para tener la realidad:

su preocupación por el parecer, que puede ser vivida según el modo de la conciencia infeliz, disfrazada a veces de arrogancia (son los "con esto me basta", "esto me gusta" de las villas pequeño burguesas), se encuentra también en la base de su *pretensión*, disposición permanente para esa especie de *bluff* o de usurpación de identidad social que consiste en adelantar el ser mediante el parecer.¹³⁷

En otros casos, la lucha simbólica se da en el interior de la clase dominante. Aquí la forma de la lucha simbólica se caracteriza, por ejemplo, cuando los intelectuales y artistas —que son fracciones de la clase dominante— intentan oponer valores como el desinterés, la pureza, la salvación en el más allá, a otros valores típicos como la bajeza de las satisfacciones materiales, la salvación en este mundo, etcétera. De tal manera, "el ascetismo de ricos" —según palabras de Marx a propósito de Séneca— y el rechazo de lo fácil se encuentran en la base de todas las estéticas "puras". Esto significa que:

constituyen otras tantas repeticiones de esta variante de la dialéctica del amo y del esclavo, mediante la cual los poseedores afirman la posesión que tienen de sus posesiones, aumentando así su distancia con respecto a los desposeídos, que no contentos con estar sometidos

¹³⁶ Bourdieu, *El sentido práctico*, p. 237.

¹³⁷ *La distinción*, p. 250.

dos a la necesidad en todas sus formas, son también sospechosos de estar poseídos por el deseo de posesión.¹³⁸

La ontología política de Martin Heidegger

Según Bourdieu, así como artistas "puros", hay también filósofos "puros". Tal es el caso de Heidegger. ¿Cómo lee Bourdieu al autor de *El ser y el tiempo*? Según él, el concepto de *Fürsorge* (preocupación), que desempeña un papel central en la teoría heideggeriana del tiempo, se relaciona con el contexto político y con la condena del Estado asistencial (política de seguridad social, seguro contra enfermedad, etcétera):

y, más en general, la filosofía de los revolucionarios conservadores se define de manera esencialmente negativa, como un ataque ideológico contra la modernidad, contra el complejo de ideas e instituciones que caracterizan nuestra civilización liberal, secular e industrial.¹³⁹

O sea que, según Bourdieu, debemos hacer una doble lectura ontológica y política, interna y externa. No se puede reducir la obra heideggeriana a sus factores externos, ni tampoco excluir esos factores de la obra:

Heidegger despertó mi interés como encarnación ejemplar del "filósofo puro" y quise demostrar que el método de análisis por mí propuesto podía no sólo dar cuenta de las condiciones políticas de producción de la obra, sino también propiciar una mejor comprensión de la obra propiamente dicha, en este caso, de la intención central de la filosofía heideggeriana, a saber, la "ontologización" del historicismo.¹⁴⁰

¹³⁸ *Ibid.*, p. 253.

¹³⁹ Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 33.

¹⁴⁰ "La violencia simbólica", en Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *op. cit.*, p. 108.

Por "ontologización del historicismo", Bourdieu quiere decir que el paradigma del "filósofo puro" —representado, entre otros, por Heidegger— prohíbe o rehúsa explícitamente asociar la filosofía con las condiciones históricas y sociales. La lectura de Heidegger por Bourdieu intenta, entonces, un análisis adecuado entre el autor y su contexto. No debemos caer en el engaño de considerar la autonomía absoluta de su obra. Tampoco se trata de reducir su obra a los factores externos.

Ahora bien, ¿en qué se diferencia Bourdieu de los críticos (como Víctor Farías, que acentúa demasiado el nazismo de Heidegger) y de sus defensores (como Vattimo o Lacan, que lo purifican de su pasado)? Al parecer, la postura de Bourdieu se caracteriza como una tercera posición. No intenta exaltarlo o purificarlo de todo contacto con los nazis. En busca de esa tercera posición, Bourdieu se sirve de los conceptos de *habitus* y *campo*. Gracias a estos conceptos podemos entender la obra de Heidegger a partir de una doble lectura "inseparablemente filosófica y política", ya que corresponden a dos espacios sociales a los cuales se vinculan dos espacios mentales.

¿Qué es lo que produjo a un filósofo como Heidegger? Según Bourdieu, hay que ver el *campo* filosófico como la configuración histórica que se creó previamente por efecto de las ideas de la época, tal como se expresaban en los periódicos, libros, etcétera. Además de los discursos filosóficos en competencia en las principales universidades alemanas (fenomenología, neokantismo, neotomismo, etcétera), Heidegger se apoyó en el capital filosófico (del que hace gala en *Kant y el problema de la metafísica*). Dominaba perfectamente todas las posiciones filosóficas, al extremo de que pudo sintetizarlas y crear una nueva posición (la suya propia): "Heidegger integra verdaderamente unas tomas

de posición filosóficas hasta entonces consideradas incompatibles, en una nueva posición filosófica".¹⁴¹

¿Cuál era esa nueva posición? La novedad de Heidegger es que intentó demostrar que, después de Descartes, todo va de mal en peor. La técnica es la decadencia de Occidente. El *habitus* del filósofo, ajustado de antemano a las exigencias del *campo* (por ejemplo, la definición vigente de la problemática legítima), funciona como un instrumento de traducción: ser un "revolucionario conservador" dentro de la filosofía es revolucionar la filosofía kantiana mostrando que, en su raíz (que se presenta como una crítica de la metafísica), está la misma metafísica. Esta transformación sistemática de los problemas o conceptos no es producto de una búsqueda calculada o cínica, sino un efecto automático de la pertenencia al *campo* que ésta implica.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 109.

CAPÍTULO 7

MULTICULTURALISMO Y DOMINACIÓN CULTURAL

¿Qué sucede cuando en nombre de una razón universal se impone la hegemonía de una cultura sobre otra? ¿Se puede hablar de derechos de comunidades o solamente de derechos individuales? Para Charles Taylor, una de las limitaciones de la teoría liberal es que no apela a los derechos colectivos. Lo que habría detrás de esta filosofía es una ideología que justifica la dominación cultural. Como alternativa, Taylor ha elaborado una valiosa concepción hermenéutica sobre la posibilidad de conjugar varias modernidades según diferentes culturas. Para ello se fundamenta en una filosofía política que no tiene semejanzas con las teorías derivadas de la modernidad ilustrada, como las teorías contractualistas o neocontractualistas. A estas teorías les critica su dimensión subjetivista radical, es decir, su concepción de los derechos individuales como algo no determinado por horizontes de valor, sino como algo totalmente irrestricto. Uno de los principales defectos de estos planteamientos sería el hacer la apología de la política de reconocimiento de los derechos igualitarios que no tolera la diferencia:

Quienes adoptan la opinión de que los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar y, junto con las provisiones no discriminatorias, deben tener precedencia sobre las metas colectivas, a menudo hablan desde la perspectiva liberal que se ha difundido cada vez más por todo el mundo angloamericano. Su fuente desde luego es Estados Unidos, y recientemente fue elaborada y

definida por algunas de las mejores cabezas filosóficas y jurídicas de esa sociedad, incluyendo a John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman y otros.¹⁴²

Lo novedoso de esta crítica es que alcanza incluso a los teóricos como Habermas y Apel, que fundamentan una ética que da prioridad a la racionalidad procedimental. Para Taylor, esto sólo justifica el igualitarismo de la democracia moderna en contra de la diversidad de las comunidades: "El liberalismo de la dignidad igualitaria parece suponer que hay unos principios universales que son ciegos a la diferencia".¹⁴³ Para entender mejor esta crítica es importante señalar que a Taylor no le interesa la polémica academicista. En la medida en que su compromiso político y sus intereses teóricos provienen de su participación en la lucha independentista de Quebec, le preocupan las causas de la dominación que ejerce una cultura sobre otra (el Canadá inglés sobre el Canadá francés). En este caso, la política homogeneizadora ha llevado, según él, a una fragmentación inminente:

Lo que está en juego es saber si esta opinión restrictiva de los derechos igualitarios es la única interpretación posible. Si es así entonces diríase que la acusación de homogeneización está bien fundada... tal vez el mejor modo de dirimir la cuestión sea verla en el caso canadiense, donde ha desempeñado su papel en el inminente desmembramiento del país.¹⁴⁴

Para Taylor, se puede hablar de dos tipos de Estado liberal:

1) Aquel que pretende ser neutral argumentando que los derechos individuales no pueden ser restringidos de ninguna manera. La función del Estado no es la de garantizar beneficios

¹⁴² Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993, p. 84.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 79.

o ventajas con respecto a ninguna mayoría o minoría sino solamente garantizar la igualdad de derechos para todos. Este tipo de Estado lo encarnan Estados Unidos y el Canadá inglés.

2) Aquel que garantiza el respeto a la diferencia. No pretende ser neutral sino que toma partido por una mayoría que intenta garantizar su sobrevivencia conservando y apoyando su lengua o su educación. Este tipo de Estado lo encarna Quebec. Diferenciar dos tipos de Estado le permite a Taylor situarse fuera de una cultura para criticar a la otra. No es, como le acusan algunos críticos, que detrás de su modo de interpretar se esconda un injustificado privilegio epistémico, de tal manera que sólo se permite la crítica desde dentro de una tradición.¹⁴⁵

Es interesante observar que las críticas a Taylor han sido muy contradictorias. Mientras unos han visto sus limitaciones como propias de una concepción universalista (Thiebaut, León Olivé), otros han criticado su posición antiuniversalista. Tal es el caso de Ernesto Garzón Valdés, quien señala que:

La adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez general y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como *Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano de la palabra, concepción que ha sido reactualizada recientemente, tanto por los partidarios del relativismo cultural como los del llamado "comunitarismo".¹⁴⁶

Ahora bien, es claro que si Taylor sostuviera esta posición caería inevitablemente en una concepción etnocéntrica similar a

¹⁴⁵ Cf. Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, CEC, Madrid, 1992, así como León Olivé, "Multiculturalismo", en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, México, 1996.

¹⁴⁶ Ernesto Garzón Valdés, "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura, en torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993.

la de Rorty cuando éste plantea la imposibilidad de comunicación entre culturas.

Es curioso que para algunos autores no haya diferencias entre lo que plantean Rorty, Taylor o MacIntyre. Todos ellos formarían parte del bloque de filósofos "comunitaristas" o "relativistas". A mi modo de ver, si bien es cierto que comparten un criterio sustantivo de la moral, del valor frente al procedimiento, la diferencia fundamental es que Taylor sostiene un relativismo moderado mientras que los otros sostienen un relativismo extremo. En efecto, lo que plantea Taylor es justamente dudar de la existencia de una sola racionalidad universal. De ahí la necesidad de pensar en criticar esa tradición desde un lugar fuera de ella, es decir, desde otra cultura. Este relativismo moderado está respaldado por un enfoque hermenéutico antipositivista que rompe con la ideología de la imparcialidad. Ya desde sus primeros trabajos Taylor se preocupa por criticar el reduccionismo de las ciencias naturales que intenta explicar el comportamiento humano según los moldes científicos de la modernidad ilustrada.¹⁴⁷

Para Taylor, las interpretaciones que el actor humano hace de sí mismo y de los motivos de su acción están mediadas por valoraciones u horizontes de valor. La crítica al naturalismo es porque éste se inserta en un conjunto de saberes y de prácticas que lo convierten en la filosofía de las sociedades desarrolladas. Esta filosofía se caracteriza por explicar lo social de una forma atomista. No es casual que al contractualismo y al neocontractualismo los califique como variantes de un atomismo liberal. Este atomismo supone un subjetivismo y un relativismo ilimitados. Supone que el individuo no está influido por ningún hori-

¹⁴⁷ Charles Taylor, *Human agency and language, philosophy and human sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

zonte de valor dado. Pretende ser neutral y estar por encima de los valores. La ceguera ante los valores estaría justificada a partir de un pluralismo extremo que fundamenta la reconstrucción liberal del orden social con base en los derechos individuales. A ello coadyuva una serie de nuevos fenómenos de la sociedad posmoderna, como la exacerbación del individualismo y la creciente hegemonía de la racionalidad instrumental.

Con toda razón Alain Finkielkraut ha sostenido que el proceso histórico del pluralismo extremo culmina en el conservadurismo posmoderno, que por un lado exalta la identidad cultural encerrando al individuo en un nacionalismo negativo y por otro glorifica a la industria de la cultura, que reduce al individuo a una especie de zombi.¹⁴⁸

De igual modo que Finkielkraut, Taylor señala que el individualismo expresa y promueve un creciente malestar social porque se ha convertido en una búsqueda de objetivos egoístas, hedonistas. La justificación de esta búsqueda estaría dada por el mismo Estado liberal, que se presenta como neutral y fomenta los derechos individuales a costa de las metas colectivas. De tal modo se ha articulado una política de universalismo donde la igual dignidad de los ciudadanos se ha resuelto en una política cuyo contenido ha sido la igualación de derechos.

Para Taylor, lo que ha agravado esta situación es la destrucción de los horizontes de valor, cuya articulación es central en la hermenéutica. Evidentemente, lo que nos está señalando es el agotamiento de las fuentes morales de la individualidad (agotamiento que tiene que ver con el fin de la cultura de la modernidad). Lo que propone, entonces, es una ética de la autenticidad según una hermenéutica que reconozca los horizontes de valor

¹⁴⁸ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1994.

dados. No es que la justicia sea neutral, sino que está precedida por horizontes de valor. Sólo el reconocimiento de determinadas ideas de bien puede explicar la formulación de alguna idea de justicia. La idea de que nuestra existencia moral más elevada y completa es aquella que sólo podemos alcanzar como miembros de una comunidad nos lleva más allá de la teoría del contrato o del concepto utilitario de la sociedad como instrumento de felicidad. Esta manera de enfocar el problema hace pensar que Taylor, igual que MacIntyre, intentaría volver a las fuentes teístas. Esto se debe al hecho de que la cultura moderna es fundamentalmente monológica, mientras que lo que necesitamos es otro tipo de cultura dialógica (como las culturas que definen la identidad individual a partir de la comunidad y de sus antepasados) ¿Hay aquí una nostalgia por la época del encantamiento del mundo? Lejos de ello, lo que Taylor nos plantea es una cultura para el presente no necesariamente apoyada en teísmos: "Nunca más podremos regresar a una época anterior en la que las formas egocéntricas no tentaran e incitaran a la gente. Como todas las formas de individualismo y de libertad, la autenticidad inaugura una época de responsabilización".¹⁴⁹

En su libro sobre Hegel, donde Taylor analiza con detalle el concepto de *Sittlichkeit*, señala que "la vida del sujeto absoluto es esencialmente un proceso, un movimiento, en que plantea sus propias condiciones de existencia, y luego supera la oposición de estas mismas condiciones para alcanzar su objeto de auto-conocimiento".¹⁵⁰ Según él, el origen de este discurso hay que situarlo en Hegel y, antes de él, en Rousseau. Este discurso tiene que ver con el surgimiento de la expresividad o conciencia

¹⁴⁹ Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, p. 108.

¹⁵⁰ Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983, p. 89.

de la fidelidad del individuo hacia sí mismo. En la medida en que el sujeto ya no depende de normas externas o determinaciones religiosas, se ve obligado a asumir su identidad e inventarla por medio de su propia práctica creadora. Para Taylor, la identidad que se construye el individuo depende también del reconocimiento de los otros. Es interesante advertir que en uno de sus últimos trabajos dice que, de la misma manera que con respecto de la identidad individual, la identidad de un grupo social depende del reconocimiento de otras comunidades.¹⁵¹

En resumen, el problema central que Taylor nos plantea es la posibilidad de una cultura que combine los derechos individuales con las metas colectivas, la igualdad y la diferencia. Las exigencias que entraña reconocer la diferencia nos llevan más allá de la ética procedimental.

Coincidiendo totalmente con Taylor, Luis Villoro ha señalado que una política igualitaria propone un valor común a todos los miembros de la sociedad. No se puede, por lo tanto, considerar la justicia como un simple procedimiento para la convivencia de puntos de vista distintos. Apela a una voluntad común para la realización de un orden ético que no deriva de las elecciones particulares o de grupo.¹⁵²

O sea que la hermenéutica de Taylor permite la crítica de una tradición desde fuera de ella. La comunicación intercultural se da justamente en el reconocimiento de la identidad diferencial. Más que un mero formalismo, nos propone una cultura de la autenticidad donde coexistan dos o más modos de vida, el principio básico es el de la justicia que exige igualdad de oportu-

¹⁵¹ Charles Taylor, "Identidad y reconocimiento", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 7, Madrid, mayo de 1996.

¹⁵² Luis Villoro, "Igualdad y diferencia: un dilema político", en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia*, p. 121.

nidades para que todos los individuos puedan desarrollar su propia identidad, pero incluyendo el reconocimiento de la diferencia, ya sea de sexo, de raza, etcétera.

Así, la hermenéutica de Taylor, que parte de la necesidad de horizontes de valor para la vida ética, se conecta con una hermenéutica cultural que establece la posibilidad de coexistencia entre diferentes culturas. Esto no es una manera de pensar en una utópica "fusión de horizontes" (como Gadamer).

La coexistencia de culturas puede ser posible por una situación de analogía donde cada quien mantenga su identidad pero diferenciando la otra cultura. Es posible salir de la propia cultura criticándola y poniéndose en la perspectiva de otra tradición. Aunque es cierto que Taylor no ha desarrollado esto de manera explícita y da la impresión aparente de no salir de su propia piel y de que no logra, por lo tanto, comprender adecuadamente el proceso de la identidad cultural, sin embargo, su teoría del multiculturalismo se orienta en ese sentido.

En este punto hay que destacar que el problema del multiculturalismo se ha convertido en uno de los temas de reflexión más importantes de la filosofía política contemporánea. Su importancia es tal que ha logrado polarizar las opiniones de los filósofos, incluso en América Latina. Tenemos así cuatro tipos de argumentación o enfoques:

1) El *multiculturalismo liberal*, que se caracteriza por mantener la prioridad moral de los individuos. Posición sostenida por Fernando Salmerón, Ernesto Garzón Valdés y Joseph Raz.

2) El *multiculturalismo comunitarista*, que defiende la prioridad moral de las comunidades. Posición que caracteriza a Charles Taylor y Luis Villoro.

3) El *multiculturalismo pluralista*, que es una mezcla de los dos anteriores y pretende evitar un falso dilema. Esta posición es defendida por León Olivé.¹⁵³

4) El *multiculturalismo analógico*, que busca una igualdad proporcional con predominio de la diferencia. Esta posición es defendida por Mauricio Beuchot.¹⁵⁴

En mi opinión, estamos ante un debate abierto que puede ser muy enriquecedor si vamos más allá de los esquematismos o clasificaciones academicistas. No creo que Taylor plantee la pura prioridad moral de las comunidades. A lo largo de sus libros hay numerosas indicaciones de que lo que quiere es hacer compatible el estatuto moral comunitario con los derechos individuales. Sería absurdo interpretar que niegue o desprecie esos derechos. Por supuesto que en países como México tan importantes son los derechos individuales como los de ciertos grupos, como los indígenas. Para comprender la crítica al individualismo sería importante matizar el problema y explicar que en la historia del liberalismo podemos encontrar dos tipos de individualismo, uno negativo y otro positivo. A lo que Taylor se refiere es justamente al desarrollo del individualismo negativo, puramente egoísta, hedonista, sin ningún vínculo con la comunidad. El individualismo positivo sería en cambio aquel que se basa en el desarrollo ilimitado de la personalidad y de los derechos individuales. Pero esto no ha podido desarrollarse, como explica Taylor, por el predominio de la racionalidad instrumental y por la existencia de un modelo de sociedad basado en la homogeneización.

¹⁵³ L. Olivé, *Filosofía moral, educación e historia*.

¹⁵⁴ Mauricio Beuchot, "La filosofía ante el pluralismo cultural", en *Revista de filosofía*, XXX, 89, UIA, 1997.

Aún así, la teoría del multiculturalismo alude a la posibilidad de desarrollar dentro de un marco democrático una diversidad de identidades, valores y formas culturales. Aunque de una manera inacabada, Taylor es sin duda quien ha elaborado la reflexión en dicha dirección que ha influido en mayor medida en la filosofía política contemporánea.

Conviene mencionar dos problemas centrales del multiculturalismo:

1) Cada día son más las sociedades multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Y las rigideces del liberalismo procedimental resultan ya impracticables en el mundo del mañana.

2) Hay una lucha que cada día convence más a la gente de que hay necesidad de modificar la falsa autoimagen que es impuesta por una política de dominación. Es importante tomar en cuenta la advertencia de Taylor al señalar que el reconocimiento de la identidad verdadera constituye la base para cualquier diálogo. Apoyándose en Fanon, señala que la imposición de una falsa identidad es justamente lo que ocasiona la opresión y la salida de ello por medio de la violencia.

Es ineludible mencionar la situación de países como México. Comparado con Quebec, lo que sucede aquí ofrece mayor posibilidad de realizar lo que Taylor nos plantea. Si bien en Quebec el reconocimiento a la diferencia cultural no pudo lograrse al faltar la base territorial, esto no sucede en el caso de Chiapas. Aquí la consecuencia del reconocimiento de la identidad cultural —que todavía falta lograrse— lleva a la reivindicación de la autonomía económica y política.

México, al igual que muchos países de América Latina, es una sociedad multicultural. El liberalismo existente es insuficiente para contener las reivindicaciones de las culturas indíge-

nas. Lo ideal sería un Estado como el que plantea Taylor, donde se dé un compromiso efectivo con la supervivencia y el florecimiento de las diversas culturas, naciones y religiones. México podría ser una nación tolerante como Noruega o Francia, que se parecen más a Quebec. Esos gobiernos se interesan en las metas colectivas. No pretenden ser neutrales. Toleran realmente las diferencias étnicas y religiosas al permitir una libertad de organización, expresión y reproducción cultural.

El principal problema en países como México es la hegemonía cultural. El caso es que no se da aquí el problema al margen de la imposición de una cultura. Históricamente, la expansión occidental ha colocado a las culturas indígenas en situación desigual. O sea que hay que considerar el modo en que en América Latina la dinámica cultural presenta una serie de características particulares. Aquí hay culturas subalternas que desarrollan un proceso muy complejo de interacción entre sus tradiciones y la cultura occidental. La integración cultural no es una solución, pues implica uniformizar las culturas según un solo modelo.

El hecho de que haya relaciones de dominación no puede hacernos perder de vista que la identidad no implica anular la diversidad. El pluralismo cultural basado en el respeto a las diferencias es un valor que es necesario repensar. Los nuevos problemas de la posmodernidad indican que también es necesario salir de los planteamientos centrados en el nacionalismo y el etnicismo. En la medida en que la globalización impide un desarrollo económico y político en términos de autarquía, se plantea la necesidad de *pensar* en otro camino para América Latina. A esa tarea puede ayudar la hermenéutica de Taylor, ya que, como él mismo dice:

lo que somos como seres humanos lo somos tan sólo en una comunidad cultural... nuestra experiencia es lo que es, moldeada en parte por la forma en que la interpretamos; y esto tiene que ver con los

términos que están disponibles a nosotros en nuestra cultura. Muchas de nuestras experiencias más importantes serían imposibles fuera de la sociedad, pues se relacionan con objetos que son sociales. Todas estas experiencias tienen objetos que son esencialmente sociales y que no existirían fuera de esta sociedad.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Charles Taylor, *Hegel...*, p. 171

CAPÍTULO 8

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN AMÉRICA LATINA

Hay allí, pasando el puerto de los Colimotes, la vista muy hermosa de una llanura verde, algo amarilla por el maizmaduro. Llanuras verdes. Ver subir y bajar el horizonte con el viento que mueve las espigas, el rizar de la tarde con una lluvia de triples rizos. El color de la tierra, el color de la alfalfa y del pan. Un pueblo que huele a miel derramada.

Mi pueblo levantado sobre la llanura, lleno de árboles y de hojas, como una alcancía donde hemos guardado nuestros recuerdos. Sentirás que allí uno quisiera vivir para la eternidad. El amanecer, la mañana, el mediodía y la noche, siempre los mismos, pero con la diferencia del aire. Allí, donde el aire cambia el color de las cosas, donde se ventila la vida como si fuera un murmullo, como si fuera un puro murmullo de la vida.

Juan Rulfo, *Pedro Páramo*

Un problema de permanente actualidad en la literatura latinoamericana es la búsqueda de la identidad nacional. ¿A qué se debe que este tema siga siendo importante? Octavio Paz señala que la frontera entre la literatura pasada y la moderna está trazada por dicho tema. Ciertamente, la identidad nacional constituye el espacio privilegiado donde se realiza el cruce de lo discursivo a lo

no discursivo, de la ficción a lo real, de la estructura propiamente literaria a la estructura social objetiva.

El tema de la identidad está presente en diversos poetas y novelistas, como César Vallejo, Ciro Alegría, José María Arguedas, Juan Rulfo, Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes y muchos otros. Pero este tema también ha sido planteado en algunos ensayos filosóficos. El problema es que en la generalidad de los ensayistas (a excepción de Mariátegui) el tema se ha planteado hasta hoy como la búsqueda de "esencias" metafísicas. Al revisar la producción ensayística moderna en América Latina encontramos que una gran parte de dicha producción (fundamentalmente de carácter filosófico), aparece rezagada en relación con la producción literaria. Parecería que hay cierta superioridad de interpretación en la literatura en cuanto ésta ha sabido captar mejor los problemas sociales. El rezago de la producción filosófica se explicaría por el hecho de que ya desde el siglo XIX su florecimiento ha sido limitado debido a la censura. Las clases dominantes, a su vez, para encubrir su falta de legitimidad histórica, acogieron con beneplácito las teorías sobre el "ser nacional", mismas que les sirvieron para afianzar ideológicamente el nacionalismo oligárquico.

En este sentido, tiene razón Françoise Pérus cuando señala que:

En más de un caso, la amplitud y el vigor de las coaliciones antioligárquicas y antiimperialistas llevaron a las mismas oligarquías a elaborar sus propias versiones de la "nacionalidad". Los numerosos ensayos que aparecieron entonces sobre el "ser" argentino, mexicano o latinoamericano fueron de hecho los encargados de derivar hacia la metafísica lo que la narrativa planteaba generalmente en forma de análisis concreto.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Françoise Pérus, *Historia y crítica literaria. El realismo social y la crisis de la dominación oligárquica*, Casa de las Américas, La Habana, 1982, p. 104.

Así pues, un tema central para la moderna literatura latinoamericana es la búsqueda no abstracta de la identidad nacional. Esto significa plantear dicha identidad como una situación relacional condicionada por la situación económica y política. De acuerdo con este enfoque, la literatura bien puede ser revalorada como un discurso que internamente configura una visión del mundo. Esto equivale a decir que puede reconstruir los modos concretos en que lo imaginario social se incorpora a la obra. Este paso de la problemática social al interior del discurso literario no puede entenderse únicamente, entonces, como la asimilación, por parte del autor, de una "conciencia falsa". Aquí puede aplicarse perfectamente la tesis de Paul Ricoeur cuando subraya el aspecto configurador del relato de ficción. Un autor como Carlos Fuentes, por ejemplo, puede ciertamente reproducir, en *La región más transparente*, las concepciones de la ideología dominante sobre el "ser nacional". Pero no se puede reducir a Fuentes a dichas concepciones, ya que en su novela se encuentra también una búsqueda de la identidad nacional desde el punto de vista de las clases subalternas. En este sentido, tiene razón Ricoeur cuando insiste en la necesidad de diferenciar *la ideología del autor* respecto a *la ideología del texto*.¹⁵⁷ La ideología que surge en la obra literaria puede estar incluso en contradicción con el proyecto del autor.

Efectivamente, en *La región más transparente* encontramos un mundo del texto que contradice al "mundo del autor". De acuerdo a este mundo del texto que escapa al autor, la democracia —representada por el proyecto magonista, zapatista y de otros

¹⁵⁷ Esta distinción también se encuentra en Adolfo Sánchez Vázquez, "La estética terrenal de José Revueltas", en *Ensayos sobre arte y marxismo*, Grijalbo, México, 1987.

grupos populares— está en una relación de contradicción con la tiranía encarnada por Porfirio Díaz. La democracia está en una relación de implicación con la modernidad. O sea que en esta novela, tal como se plantea, hay otras ideologías, además de la del autor. Como otras ideologías presentes en el mundo del texto se pueden señalar las que están fuera del texto —que existían en el imaginario social de la época y que Fuentes ha tematizado—, además de la ideología nacional oligárquica profundamente antidemocrática.

Si tomamos en cuenta algunas indicaciones de Benveniste sobre la lógica de la enunciación (el juego del “yo-tú” y “yo-él”), podemos entender el problema de la identidad nacional no sólo como un problema entre individuos sino también entre los grupos y clases sociales. Al igual que en el juego del “yo-él”, hay una pérdida de la identidad, ya que “él” es *no persona*, mientras que en el juego “yo-tú” hay una recuperación de esa identidad. También entre las clases sociales pueden darse relaciones parecidas. Esto se comprueba en *La región más transparente* cuando observamos una contradicción fundamental entre el mito y la historia (representados, respectivamente, por la clase indígena y la nueva burguesía posrevolucionaria). En tanto lenguaje de *referencia*, corresponde al discurso social de los años cuarenta, cuando se veía el elemento indígena como el pasado mítico que debía ser superado por medio de una política de industrialización nacional. En este sentido, esta política y la ideología correspondiente a la misma representaban al “progreso”, mientras que lo indígena era visto como sinónimo del “atraso”. Esta representación de la historia y del mito existió en el ambiente político de aquella época y correspondía a la ideología de la Revolución Mexicana. Esta ideología de fuera del mundo del texto es la que Fuentes ha recogido y tematizado en su novela.

Por otra parte, vemos que la ideología oligárquica es también de *referencia*, es decir, de fuera del mundo del texto, y corresponde a la manera particular en que la vieja clase de hacendados se representaba su derrota en la revolución de 1910. Para esa clase vencida, los “bandidos” (o nuevos ricos, como Federico Robles y Norma) se sitúan del lado de lo indígena, ya que eran parte de “lo indecente”, “lo bárbaro”, “lo inculto”, que “aunque tuvieran mucho dinero, jamás alcanzarían la nobleza aristocrática de los hacendados”. (Hay aquí, como diría Pierre Bourdieu, una verdadera lucha simbólica por la identidad nacional: la nobleza defiende más que nada sus símbolos heredados.) Para esa oligarquía en decadencia, los nuevos burgueses que surgieron de la revolución de 1910 constituyen un “él”, es decir, una “no persona”. A su vez, para los nuevos ricos, la “no persona” viene a ser lo indígena. De ahí su oposición a reconocer el pasado mítico como base fundamental de su proyecto nacional. En esta contraposición entre un “yo” (los nuevos ricos) y un “él” (lo indígena=México profundo) hay total incomunicación, de modo que se aniquila la identidad del sujeto enunciadador. No es casual que *La región más transparente* termine en un caos infernal. Esto se explica por la ausencia de una relación “yo-tú” capaz de lograr una verdadera identidad nacional.

Así como en esta novela, hay en muchas otras obras latinoamericanas diversas búsquedas de la identidad nacional. La clave está en subrayar las valoraciones del autor en su obra. Quizá podrían ejemplificarse dos tradiciones narrativas que tratan el tema de la identidad nacional. Estas tradiciones corresponden, respectivamente, a la narrativa rural y a la urbana. Tal como veremos un poco más adelante, en ambas tradiciones existe la misma búsqueda, aunque para ello cada una tenga que valorar la identidad nacional de manera opuesta a la otra.

Veamos las valoraciones de algunos de estos autores:

En 1941, Ciro Alegría publica su novela titulada *El mundo es ancho y ajeno*. En ella describe la vida de una comunidad indígena que es expulsada de sus tierras mediante oscuras maniobras jurídicas amparadas por el gobierno peruano. Jacinto Prieto, un personaje de esta novela, exclama desesperado:

Todo es mentira, no hay justicia, no hay patria. Todos son unos logreros, unos serviles a las órdenes de los poderosos. Ellos son más ladrones y criminales, ya que roban desde sus puestos, amparados por la juerza. Ese subprefecto, ese juez, explotadores del pueblo, y la patria los consiente y los apoya. ¿Qué es la patria? ¿Pa qué sirve? Es lo que quiero que alguien me explique. Hay que ensartar a los ladrones y logreros. Entonces habrá patria.

Otros novelistas como Jorge Icaza (Ecuador), Jesús Lara (Bolivia), Rosario Castellanos (México), construyeron narraciones de este tipo, en que los poderosos aparecen sometiendo y explotando a las comunidades indígenas. Esto, que ha sido criticado como una "visión maniqueísta del mundo", responde a la función testimonial de la narrativa latinoamericana. Como dice Augusto Roa Bastos:

La literatura latinoamericana y, en especial, los géneros narrativos nacieron así, comprometidos fundamentalmente con la realidad social; no podían menos que asumir esta actitud como instrumento de captación y, en una segunda instancia, de transformación de esa realidad social; una misión de denuncia de sus problemas y males mayores; una función testimonial de las aspiraciones colectivas, de las conmociones sociales, de sus derrotas, de sus triunfos y de sus carencias. No podemos olvidar que en su primer momento, bajo el signo de este compromiso inaugural, la narrativa latinoamericana tuvo que desempeñar el papel de la épica, inherente a las condiciones históricas de una sociedad en formación, y que este papel lo cumplió en mayor o menor grado —como se ha dicho—, en

desmedro a veces de su calidad estética, ocupados como estaban sus cultores en la descripción exterior del contorno y del contexto social, urgidos por la necesidad de una toma de conciencia de tales condiciones de vida que mantenían —y aún mantienen— a la mayoría de nuestros países en niveles infrahumanos de miseria.¹⁵⁸

Hay que destacar que, en un momento posterior, esta corriente literaria fue enriquecida por grandes aportes artísticos, sin perder de vista la necesidad de recurrir al lenguaje de referencia, a su función de análisis de la realidad social y a su papel en la formación de la conciencia nacional. Esto es lo que se advierte en la obra de José María Arguedas, Juan Rulfo, João Guimarães Rosa y Gabriel García Márquez, quienes siguen, desde nuevas perspectivas, personajes y asuntos rurales.

En su novela *Los ríos profundos*, José María Arguedas llegó a una concepción de las palabras ya no como simple escritura descriptiva o registro de ideas y emociones sino, como diría Ernst Cassirer, a una evocación mágica del lenguaje, o como musicalidad ligada a una recuperación mítica de ciertas raíces populares:

Acompañando en voz baja la melodía de las canciones, me acordaba de los campos y las piedras, de las plazas y los templos, de los pequeños ríos donde fui feliz... En los grandes lagos, especialmente en los que tienen islas y bosques de totora, hay campanas que tocan a la medianoche. A su canto triste salen del agua toros de fuego o de oro, arrastrando cadenas; suben a las cumbres y mugen en la helada, porque en el Perú los lagos están en la altura.

También en la obra de Juan Rulfo hay un predominio de la palabra mágica sobre la función meramente comunicativa. Lo que busca Juan Preciado en su retorno a Comala es recuperar

¹⁵⁸ Augusto Roa Bastos, "Imagen y perspectivas de la narrativa latinoamericana actual", en antología de Aurora M. Ocampo, *La crítica de la novela iberoamericana contemporánea*, UNAM, México, 1984, p. 51.

sus raíces, "la tierra bajo las plantas. La tierra que es el polvo, las espigas, los olores, el aire, la gente". Hay una especie de profundo dolor por la pérdida de esa tierra, sobre todo cuando ella está encarnada en Susana San Juan, a quien Pedro Páramo sufre como una región inalcanzable. (Eso que separa la unidad perdida, paraíso del otro, es el más doloroso exilio.)

Con Guimarães Rosa y García Márquez también se plantea la búsqueda de la identidad nacional. Ambos autores exploran caminos inéditos más allá de los regionalismos y folclorismos trillados. En ellos encontramos fábulas que traducen la mentalidad rural mediante contraposiciones entre lo real y lo irreal, el bien y el mal, dioses y demonios, ángeles y bestias. Ambos escritores nos hacen comprender así que el discurso mítico, como cualquier otro discurso humano, necesita una materia previa que le sirva de soporte. Ambos encuentran ese material en el medio natural. De este modo sus fábulas tienden a resolver en el plano simbólico las antinomias vividas como difícilmente conciliables en la vida real.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, podríamos decir que en un sector de la literatura latinoamericana se desarrolló una tradición narrativa rural caracterizada por una valoración positiva de los rasgos locales o nacionales, cuyos objetivos fueron:

1. Recuperar nuestras raíces populares.
2. Reinterpretar la historia y las tradiciones regionales.
3. Crear un repertorio simbólico de la identidad nacional (no como algo folclorista).

Ahora bien, ¿de qué manera sobrevive esa valoración positiva de la identidad nacional en el desarrollo posterior de la literatura latinoamericana? ¿Podría decirse que la novela urbana rompió esa valoración?

Ciertamente, las nuevas experiencias de nuestros países han cambiado la problemática anterior de la novela. Es evidente que numerosos escritores han pasado de la expresión y recreación de problemas locales a temas universales. Otros autores, paradójicamente, han unido los temas universales con la observación más profunda de la realidad nacional. De este modo, han podido unir creativamente la realidad local con la experiencia humana universal. Éste es el caso de Juan Carlos Onetti, Julio Cortázar o Jorge Luis Borges, que han entendido el universalismo como vivencia urbana local. Para estos autores, el predominio de la vida urbana sobre la vida rural habría generado una preocupación que subraya la (moderna) ansiedad de los latinoamericanos por compartir el dilema de todos y no sentirse separados por falsas fronteras geográficas y políticas. Así, nos encontramos con una nueva tradición narrativa que plantea, de modo más angustioso que antes, el problema de la búsqueda y recuperación de la identidad nacional.

Hay que advertir que esta tradición narrativa se diferencia de la novela rural en que ya no se plantean soluciones revolucionarias. Esto está bien expresado por Juan Carlos Onetti en su novela corta titulada *El pozo* (publicada en 1939):

El pobre hombre inventa el Apocalipsis, me habla del día de la revolución (tiene una frase genial: "cada día falta menos"). Digo otra vez que me da mucha lástima. Pero el animal sabe también defenderse. Sabe llenarse la boca con una palabra y la hace sonar como si escupiera.

"¡Fraa...casado!"

Me aparté en seguida y volví a estar solo. Es por eso que Lázaro me dice fracasado. Puede ser que tenga razón; se me importa un corno, por otra parte. Fuera de esto, que no cuenta para nada, ¿qué se puede hacer en este país? Nada, ni dejarse engañar... De-

trás de nosotros no hay nada. Un gaicho, dos gauchos, treinta y tres gauchos.

Tal como ha observado Carlos Monsiváis, en aquellos años de la década de los treinta, mientras una gran parte de la literatura latinoamericana se ceñía al desierto, a la pampa, a la selva, con personajes engullidos por la geografía, Onetti planteaba lo inexorable no como una meta, sino como un punto de partida, ya que la nueva civilización creaba seres destruidos no por las grandes causas sino por el tedio, el envejecimiento, la miseria económica, el fastidio de ser como los demás o la mezquindad de la rutina.¹⁵⁹

Es curioso observar cómo se plantean en la narrativa de Onetti —antes que en Borges— los temas típicos del posmodernismo. No sólo se trata del escepticismo visceral y el nihilismo, sino también de un tratamiento propiamente estético en términos de equivalencia de las cosas y los personajes:

Era el tiempo de la espera, la infecundidad y el desconcierto; todo estaba confundido, todo tenía el mismo valor, idénticas proporciones, un significado equivalente, porque todo estaba desprovisto de importancia.

(*La vida breve*)

Esta idea posmodernista filosófica, de raíz heideggeriana y nietzscheana, está descrita también de la siguiente manera:

Yo avanzaba buscando la armonía perdida, evocaba el antiguo ordenamiento, la atmósfera del eterno presente, donde era posible abandonarse, olvidar las viejas leyes, no envejecer.

(*La vida breve*)

¹⁵⁹ Carlos Monsiváis, "Onetti. Los monstruos engendran los sueños de la razón", en *Texto crítico*, núm. 18, revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, 1980.

Este afán de conservadurismo radical explicaría también la personalidad irreal de esta especie de "soñador de paraísos perdidos". La búsqueda del antiguo ordenamiento y el miedo a envejecer son dos polos que Onetti nunca se cansó de subrayar. Según él, envejecer es transigir con el mundo, acomodarse a sus reglas, dejarse aletargar por los llamados mediocres de la vida cotidiana. En este sentido, el fracaso del proyecto humano lo reitera en la imagen de la edad juvenil como un paraíso perdido (o un ángel caído) frente a la edad adulta, equivalente a un reino de corrupción:

A esta edad es cuando la vida empieza a ser una sonrisa torcida. Y se descubre que la vida está hecha, desde años atrás, de malentendidos.

(*La vida breve*)

Fue entonces que aceptó sin reparos la convicción de estar muerto.

(*El astillero*)

Esta ciudad me enferma. Viven como si fueran eternos.

(*Para una tumba sin nombre*)

Vivir aquí es como si el tiempo no pasara, como si pasara sin poder tocarme, como si me tocara sin cambiarme.

(*Los adioses*)

Además de este tema del insostenible peso del tiempo, en Juan Carlos Onetti predominan los temas de la otredad imposible, de la soledad y de la incomunicación humana. Aunque, claro, no se trata de experiencias abstractas, sino de temas surgidos de la modernidad latinoamericana. De esta nueva realidad han surgido nuevos personajes que expresan al ciudadano de la clase media, vulgar, anónimo, que sueña lo que no se atreve a vivir por causas que él mismo desconoce.

Onetti describe a este ciudadano de la siguiente manera:

Soy este hombre pequeño y tímido, incambiable, casado con la única mujer que sedujo o me sedujo a mí, incapaz, no ya de ser otro, sino de la misma voluntad de ser otro. El hombrecito que disgusta en la medida en que impone la lástima, hombrecito confundido en la legión de hombrecitos a los que fue prometido el reino de los cielos.

(*La vida breve*)

Parecería que este personaje "pequeño", "hombrecito que disgusta en la medida en que impone la lástima", surge muchas veces en las novelas y cuentos de Onetti. Veámoslo un día cualquiera de su vida enajenada:

Salí a la calle. Estuve en la agencia, recorrí hasta el anochecer las oficinas de los clientes, sentí abandonarme a repentinas miserias mientras estiraba las piernas en las salas de espera para contemplar mis zapatos nuevos, mientras me levantaba casi de un salto, cuando la voz indiferente de una empleada muy pintada me hacía pasar; mientras conversaba, transformado en un cretino jovial, sonriente, locuaz, cortés y animoso, con cretinos gordos y flacos, viejos y jóvenes, deliberadamente jóvenes, todos bien vestidos y seguros, temporariamente hospitalarios, con comunes preocupaciones patrióticas y sociales, que eran compensados detrás de las puertas con cristales opacos, frente a un fondo de carteles que hablaban de días de pago, sentencias sobre el tiempo y la actividad, almanaques, fotos de paisajes y litografías a colores.

(*La vida breve*)

Esta descripción de un individuo cualquiera en una oficina anónima, en una ciudad que podría ser Buenos Aires o Montevideo, expresa bien el modo de vida enajenado de una identidad colectiva en decadencia. En este sentido, la identidad nacional puede redefinirse como el drama de la clase media, de sus pequeñas ambiciones y frustraciones. La identidad nacional, para

Juan Carlos Onetti, podría ser lo neurótico, lo frustrado por morbosidad, por falta de esperanzas o por el escepticismo visceral.

Esto se ve claramente en el siguiente pasaje:

Lo único importante de la quincena fue mi cuerpo echado en la cama, mi cara hundida levantada contra la pared, con la boca abierta para que no me molestara el ruido de la respiración, el dolor en la espalda y la cintura, mi oreja recogiendo las voces y los ruidos del otro lado de la pared... Tirado en la cama, mientras vigilaba los movimientos de la tristeza y la alegría, mientras movía la lengua en la boca llena de pastillas de menta, admití que el mutuo amor estaba, sin duda, tibio y encanallado, tan lejos de su origen como un emigrante al que hubiera arrastrado furiosamente la vida.

(*La vida breve*)

Vemos, pues, cómo, poco a poco, la realidad social descrita por Onetti se parece al mundo descrito por Kafka. En ambos autores existe la misma caracterización de una sociedad monstruosa, aunque habría que precisar que esa irrealidad corresponde no a un mundo metafísico sino a la realidad del capitalismo que funciona independientemente de la voluntad humana, como una máquina inexorable.

Al igual que en Kafka, en Onetti las relaciones capitalistas, ya sea que funcionen en Europa o en América Latina, constituyen una realidad simbólica que no sólo ocasiona el aislamiento del individuo, sino, además, la caída en una irrealidad que convierte las relaciones humanas en relaciones cosificadas. Esta situación crea inevitablemente un universo compuesto por hombres vivos que se ven obligados a convivir con fantasmas de hombres muertos:

Sospeché, de golpe, lo que todos llegan a comprender, más tarde o más temprano: que era el único hombre vivo en un mundo ocupado por fantasmas, que la comunicación era imposible y ni siquiera

deseable, que tanto daba la lástima como el odio, que un tolerante hastío; una participación dividida entre el respeto y la sensualidad era lo único que podía ser exigido y convenía dar.

(El astillero)

La idea de un Onetti cantor de la soledad y apologista del existencialismo sartreano no sólo se ha hecho un lugar común —equivocado, obviamente— con respecto a su obra, sino también con respecto a otro gran escritor como José Revueltas, al cual me referiré ahora para concluir este capítulo.

Esa idea que relaciona a ambos con el existencialismo proviene de una desmesurada y forzada aproximación que no responde a la realidad de América Latina. José Revueltas ha sentido también la necesidad de una búsqueda de la identidad nacional como proyecto de una verdadera comunidad entre los hombres, y ha denunciado —mucho antes de la caída del “socialismo real”— el carácter inhumano de esa comunidad enajenada que fue el Partido Comunista Mexicano:

Allá arriba, en el Comité Central, era imposible que comprendieran, no por falta de honradez, sino porque simplemente no podían ver las cosas a través del complejo tejido de fórmulas en que estaban envueltos; no podían razonar sino dentro de la aritmética atroz que aplicaban a la vida.

(Los días terrenales)

Descubrir hasta el fondo la verdad de Emilio Padilla (preso desde hacía quién sabe cuántos años en la urss), y más aún, pretender que las cosas se rectificaran de acuerdo con esa verdad, era enfrentarse a una lucha amarga y descorazonadora en la que estaría más solo de lo que nadie estuvo antes jamás.

(Los errores)

Esta soledad que describe José Revueltas cambia totalmente la problemática de la búsqueda de la identidad en la literatura

latinoamericana, ya que sitúa el problema de las relaciones entre el individuo y la comunidad sobre una base histórico-social y, al mismo tiempo, plantea una solución concreta. Recordemos que la tradición narrativa iniciada por Onetti dejaba la solución en el aire, y con ello se cerraba el camino para encontrar las fuerzas sociales que estaban llamadas a poner fin a la enajenación de nuestros pueblos. Tanto es así que Onetti no ha visto en los oprimidos más que seres sufrientes por el tedio, el envejecimiento, el fastidio de ser como los demás. De ahí su nihilismo (similar al nihilismo posmoderno), traducido en un escepticismo visceral hacia cualquier posibilidad de transformación social. Por el contrario, José Revueltas, junto a una crítica racional de los excesos del capitalismo y del “socialismo real”, intentó unir mediante un concepto propio de la identidad nacional la verdadera comunidad y la verdadera individualidad.

CONCLUSIÓN

Escribí este libro a partir de la filosofía de Paul Ricoeur, intentando establecer una base para lanzarme por la exploración de las posibilidades de una hermenéutica del símbolo. Las premisas básicas estaban dadas por la comprensión de una situación existencial de tipo universal. En todas las culturas nos encontramos con la misma situación caracterizada de distintos modos como una ruptura primordial o tragedia de origen. El ser humano aparece siempre en situación de falta o carencia. Hay una escisión que se explica siempre por la presencia del Mal, la sombra, lo demoníaco o la nada. El ser humano está incompleto desde el momento en que su yo está separado de una totalidad simbolizada por Dios o la Tierra. La hermenéutica de Ricoeur está fundada en lo mismo que la hermenéutica fenomenológica de Heidegger: el ser está en el tiempo, pero el tiempo es como una carga o un obstáculo que impide la continuidad entre un pasado y un presente. *Somos* siempre *con* los otros. Por eso es muy difícil la comunicación. Tal vez sería mejor decir *estamos*, en vez de *somos*. (*Estamos* ante una realidad simbólica). Para llegar a esa realidad necesitamos pasar por otras realidades que no se reducen al ámbito racional. El símbolo se expresa en otro tipo de realidades ante las cuales hace falta construir otros tipos de conocimiento, como el arte, la religión, la moral, etcétera.

A partir de Heidegger es difícil tener acceso a dichas realidades (salvo que rescatemos sus ideas sobre Nietzsche donde se refiere al politeísmo). Pero es justamente a partir de Cassirer, con el rechazo fundado al lenguaje técnico, donde es posible

valorar la posibilidad de otros lenguajes. En este sentido, nos atrevimos a explorar los lenguajes de los mitos y las fábulas. Vimos que el trabajo simbólico se desarrolla según el tiempo de cada sociedad, en diferentes circunstancias históricas. De ahí la necesidad de examinar el trabajo simbólico en sociedades como América Latina, donde se requiere una recuperación de nuestros mitos y fábulas (prehispánicos o barrocos). Pero cuando nos encontramos con el cruce de culturas advertimos que, en definitiva, lo que hay que comprender es el momento del choque impuesto por la modernidad y la tradición. Es entonces cuando descubrimos *la fábula de la identidad perdida* o el mito del ángel caído.

Antes de entrar directamente en la realidad de América Latina, tuvimos que pasar —a vuelo de pájaro— por el análisis de la problemática en otras culturas donde nos hallamos ante una presencia casi obsesiva de los ángeles. La búsqueda del ángel o de un *yo mágico* no es otra cosa que la búsqueda de la identidad perdida.

Se puede decir que dicha búsqueda se plantea en dos planos históricos, según que la hermenéutica de los símbolos apunte más al pasado o al futuro.

a) Al pasado. Aquí nuestra atención se concentró en el análisis de lo que las viejas religiones anunciaban como el mundo intermedio entre lo sensorial y lo suprasensible. Ya sea en la gnosis cristiana, el sufismo musulmán, la cábala judía o en aquellas religiones paganas como el hermetismo, la búsqueda de la identidad perdida siempre se manifiesta como resurrección de un ámbito angélico.

b) Al futuro. La búsqueda se expresa en los sueños proféticos al final del milenio. Contra el psicoanálisis y las tendencias científicas, hay un anhelo por recuperar el sentido original del co-

nocimiento místico: un encuentro con el otro, con un cuerpo siempre extraño y a la vez inalcanzable.

La conclusión a que llegamos, después de examinar esta problemática, es que en el momento actual la hermenéutica simbólica basada en profecías está de capa caída, pero esto no significa descalificar las posibilidades de otros conocimientos distintos del conocimiento racional (siempre que no se subestime o se abandone la razón).

Por lo anterior, las posibilidades de una hermenéutica no occidental resultan limitadas. Por esta razón hicimos un esfuerzo por salir de la especulación conectando las concepciones filosóficas del símbolo con los aportes de las ciencias sociales, especialmente con las teorías de Michel de Certeau, Clifford Geertz y Pierre Bourdieu. Al considerar que no puede haber más que una hermenéutica, centré mi atención en una concepción del símbolo en los procesos sociales y las resistencias establecidas históricamente por los grupos sociales. En este sentido, fueron muy esclarecedoras las aportaciones de Michel de Certeau sobre la geografía de los movimientos místicos del siglo XVII. El misticismo, como cualquier tipo de conocimiento basado en revelaciones o iluminaciones, puede ser replanteado a partir de necesidades históricas de sobrevivencia de los grupos sociales. De ahí que no sea inútil el estudio de acontecimientos en torno al resurgimiento de otros lenguajes —reprimidos por el lenguaje oficial—, como las expresiones de los rebeldes, locos, etcétera.

De la hermenéutica de Clifford Geertz, aprendimos que el lenguaje simbólico tiene que ver con los modos en que los individuos de un grupo se cuentan narraciones a sí mismos para establecer un equilibrio con la realidad. De ahí la importancia de los rituales simbólicos en la vida cotidiana.

De Pierre Bourdieu aprendimos que toda lucha social es siempre una lucha por la hegemonía de los símbolos. El control de la memoria es un proceso que tiene que ver con la manipulación del *habitus*.

Más que situar el problema del mal como una fatalidad o un destino abstracto, preferí situarlo en relación con las condiciones económicas y políticas en un momento determinado. El mismo Ricoeur no estaría en desacuerdo con este replanteo, ya que el problema del mal tiene también sus expresiones sociales. No es casual que él mismo cite el ejemplo de los nazis.

En sociedades como las de América Latina (donde no hemos pasado por la experiencia de los nazis, aunque sí por gobiernos oligárquicos), la figura del mal se expresa mediante un modo más general en la encarnación del diablo que representa la economía de libre mercado. Como dice Michael T. Taussig, el diablo es el mediador entre dos sistemas muy diferentes de producción e intercambio:

Esto es así no sólo porque el diablo es un símbolo adecuado del dolor y los estragos que están causando las plantaciones y las minas, sino porque las víctimas de esta expansión de la economía de mercado toman esta economía en términos personales y no de bienes de consumo, y ven en ella la distorsión más horrible del principio de reciprocidad, un principio que en todas las sociedades precapitalistas está apoyado en sanciones místicas y cumplimentado por penalidades sobrenaturales.¹⁶⁰

Hay que entender este símbolo del mal (o de otros símbolos) no de manera metafísica, abstracta o ahistórica, sino en relación con la forma como se desarrolla la civilización moderna en contextos no occidentales. El diablo es un símbolo adecuado de la

¹⁶⁰ Michael T. Taussig, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México, 1993, p. 61.

alienación que experimentan algunas culturas no occidentales cuando sufren la experiencia de la modernidad. En este sentido, vale la pena citar también a Marshall Berman, quien en un capítulo fundamental de su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire* se refiere al símbolo de Fausto como "el deseo de desarrollo":

El *Fausto* de Goethe expresa y dramatiza el proceso por el cual, a finales del siglo XVIII y comienzos del XX, hace su aparición un sistema mundial característicamente moderno. La fuerza vital que anima al *Fausto* de Goethe, es un impulso que llamaré el deseo de desarrollo. El *Fausto* de Goethe trata de explicar este deseo a su diablo.¹⁶¹

Al replantear el símbolo desde un enfoque histórico, vemos que en las relaciones interculturales existe una mitología relacionada con el hombre que se aparta de la comunidad para vender su alma al diablo a cambio de riquezas. Por eso es que nos encontramos con esta fábula del diablo: el hombre justo enfrenta la lucha del bien y del mal en términos que simbolizan las contradicciones más agudas de la economía capitalista.

En vez de planteamientos abstractos, metafísicos, es mejor entonces situar el simbolismo en relación con las transformaciones de modos precapitalistas en economías modernas de mercado. En esta transformación la cultura sufre una plasmación de fetiches como la imagen del diablo. También es mejor centrar la explicación como parte de las reacciones de las sociedades indígenas frente al capitalismo industrial.

Llegamos así al momento de la conclusión final, es decir, de precisar mi crítica a la hermenéutica simbólica. Esta crítica significa, en primer lugar, redefinir la naturaleza de los símbolos

¹⁶¹ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México, 1992, p. 30.

(no en forma intemporal, ahistórica, sino en la sociedad concreta, actual). A mi juicio, resulta más adecuado entenderlos como expresiones de ciertas relaciones alienadas impuestas por la modernidad (que tiene su origen, como dice Luis Villoro, en el Renacimiento). En su forma de mercado, la sociedad moderna engendra una realidad ficticia y es con estos símbolos que nos vemos forzados a comprender el mundo. Los símbolos expresan relaciones sociales pero estas relaciones no son transparentes. Las relaciones sociales simbolizadas están distorsionadas en las cosas. No basta con estar conscientes de que la apariencia esencializada de los productos sociales simboliza las relaciones sociales. Lo que aparece como una útil hermenéutica del símbolo, como todo análisis simbólico, puede ser en el fondo una especie de idealismo ingenuo que concretiza los símbolos en lugar de las relaciones sociales.

Bien se puede partir de la estrategia de interpretar los símbolos como correspondientes a las formas capitalistas de comprensión de la realidad social. Pero esto es simplemente una estrategia de análisis. Cuando se interpreta los símbolos como desligados de todo contexto histórico, caemos en el peligro de interpretarlos como autónomos o eternos (lo cual no es otra cosa que una nueva forma de fetichismo simbólico).

Para explicar cómo los símbolos adquieren una independencia —por ejemplo, cuando se acerca el milenio y resurgen antiguas concepciones como si fueran naturales—, hay que remitirnos a la teoría de Marx sobre el fetichismo de la mercancía. La mercancía asume su autonomía separada de las actividades humanas. Las relaciones mercantiles imponen su dominio sobre lo humano. De hecho, parece tan natural este proceso —que las cosas dominen al hombre— que la dominación casi no aparece. Al no aparecer claramente esta dominación, se puede explicar

ese proceso antropomorfizando la sujeción en la figura del diablo o en el poder del mal.

El reino del mal o el dominio del diablo —o del fascismo— se puede representar como un estado de cosas inquietante, peligroso y antinatural. En el momento actual, cuando parece que las sociedades capitalistas desarrolladas retornan a una mentalidad religiosa y mágica, hay necesidad de replantear los mitos (no como fenómenos únicamente positivos, sino también negativos). Tal como advirtió Cassirer, después de la Segunda Guerra Mundial la manipulación de los símbolos se vuelve una poderosa operación técnica capaz de convertir a las personas en cosas, en simples herramientas al servicio de los caudillos.

El predominio de las cosas (y del capital) tiende a destruir el conocimiento de la gente y destruir su capacidad ética. Si se cosifican las partes de un sistema vivo, ignorando el contexto del que forman parte, lo que surge, en consecuencia, es una interpretación de los símbolos como si fueran autónomos. Si se los ve así es claro que adquieren la apariencia de fetiches. Al capital se lo compara como un árbol que da frutos. La cosa es en sí misma la fuente de su propio incremento. La técnica se vuelve un agente moral.

Las creencias mágicas evolucionan a partir de un conflicto en el mundo del significado. Expresan creativamente la lucha para organizar nuevas experiencias de vida. El punto clave para interpretar adecuadamente los símbolos es partir de la diferencia entre valores de uso y valores de cambio (según Marx). Las resistencias de las culturas indígenas se pueden entender como una resistencia creativa de los valores de uso. La producción doméstica tradicional basada en los valores de uso sería un tipo de respuestas o reacciones extrañas, irracionales, al sistema capitalista y su lógica de producción de valores de cambio. Así plan-

teadas las cosas, necesitamos redefinir la tradición, "lo irracional" y "lo primitivo". Lo que nos queda de estas reacciones es el choque entre las orientaciones ligadas al valor de uso y las ligadas al valor de cambio. Las concepciones místicas se intensifican cuando se las pone frente a la circulación de valores mercantiles. Manifestada en la cultura popular, esta lucha ha servido de inspiración a la literatura latinoamericana. Ciertamente, la magia de la producción y la producción de la magia coexisten, pero también la magia de la producción de valores de uso se opone a la práctica mercantil.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Pedrosa, Antonio, *Hombre y cultura*, Trotta, Madrid, 1995.
- Arriarán, Samuel, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, UNAM, México, 1997.
- Arriarán, Samuel y José Rubén Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva. En torno de un debate con Karl Otto Apel*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- Augé, Marc, *El genio del paganismo*, Muchnik, Barcelona, 1993.
- , *El viajero subterráneo*, Gedisa, Buenos Aires, 1987.
- , *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Berlin, Isaiah, *Conceptos y categorías*, FCE, México, 1983.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México, 1992.
- Beuchot, Mauricio, "La filosofía ante el pluralismo cultural", en *Revista de filosofía*, xxx, 89, Universidad Iberoamericana, México, 1997.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México, 1991.
- , *México profundo*, Grijalbo / CNCA, México, 1989.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.
- , *Las reglas del arte*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- , *Sociología y cultura*, Grijalbo / CNCA, México, 1990.
- , *La distinción*, Taurus, Madrid, 1988.
- , *¿Qué significa hablar?*, Akal, Madrid, 1985.
- , *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988.

- , *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991.
- , "Campo intelectual y proyecto creador", en varios, *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI Editores, México, 1967.
- Bourdieu, Pierre y Löic J. D. Wacquant, *Respuestas a una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995.
- Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron, *Mitosociología*, Barcelona, 1975.
- Bourdieu, Pierre, Jean Claude Passeron y J. C. Chamboredon, *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI Editores, México, 1984.
- Blomm, Harold, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 1971.
- , *Antropología filosófica*, FCE, México, 1987.
- , *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, 1965.
- , *El mito del Estado*, FCE, México, 1985.
- , *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 1971.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1961.
- Dascal, Marcelo (compilador), *Relativismo cultural y filosofía*, UNAM, México, 1992.
- De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- , *La fábula mística*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.
- , *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.
- , *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

- , *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- Clifford, James, *Dilemas de la cultura*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Clifford, James y G. E. Marcus, *Retóricas de la antropología*, Júcar, Barcelona, 1991.
- Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- , *De la mitología al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Echeverría, Bolívar (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM / El Equilibrista, México, 1994.
- Finkelkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Garagalza, Luis, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Garzón Valdéz, Ernesto y Fernando Salmerón (editores), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.
- , *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994.
- , *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Geertz, C. J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Giménez, Gilberto, "La teoría y el análisis de la cultura, Problemas teóricos y metodológicos", en Jorge A. González, Jesús Galindo Cáceres (coordinadores), *Metodología y cultura*, CNCA, México, 1994.
- Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1986.

- Helbo, Andre, "La hermenéutica y la teoría literaria, Sartre, Jauss y Ricoeur," en *Semiosis*, 22-23, Universidad Veracruzana, Xalapa, enero-diciembre, 1989.
- Jiménez, José, *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1989.
- Maceiras, M. y J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Bogotá, 1990.
- Olivé, León (compilador), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 1993.
- Pérez Tapias, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995.
- Pellauer, David, "Delimitando lo liminal: tiempo y relato en Carr y Ricoeur, en *Semiosis*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 22-23, enero-diciembre, 1989.
- Ricoeur, Paul, *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- , *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.
- , *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Editores, México, 1995.
- , *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, México, 1996.
- , *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, México, 1987.
- , *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980.
- , *Tiempo y narración* (tres tomos), Siglo XXI Editores, México, 1995.
- Ricoeur, Paul y otros, *El tiempo y las filosofías*, Sígueme, Salamanca, 1979.
- , *Dios hoy*, Kairós, Barcelona, 1968.
- , *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid, 1976.

- Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo / CNCA, México, 1991.
- Scannone, Juan Carlos (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1984.
- Subirats, Eduardo, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Anaya y Mario Muchnik, Barcelona, 1994.
- Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- , *Sources of the self, The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.
- , *Human agency and language*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- , *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.
- , *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983.
- , "Identidad y reconocimiento", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, Madrid, 1996.
- Taussig, T. Michael, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México, 1993.
- Tort, Michel, *La interpretación o la máquina hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.
- Todorov, Tzvetan, Clifford Geertz y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, Barcelona, 1988.
- Verjat, Alain (ed.), *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Villoro, Luis, "¿Crisis del Estado nación?", en *Dialéctica*, núm. 27, México, 1995.
- , "Igualdad y diferencia: un dilema político", en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, México, 1996.