

**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO.**

**UN ACERCAMIENTO  
FILOSÓFICO AL SÍMBOLO.**

Garnica Castro Roberto Carlos.

Director: Dr. Carlos Oliva.

México D.F.

Septiembre 2008.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico este trabajo a mis amadas niñas,  
quienes lo hicieron posible:

A Paty, mi tierna esposa,  
quien además de impactarme con su belleza desde que la conocí  
y divinizarme en cada encuentro,  
ha sabido ser un verdadero apoyo y una fiel compañera.

Mi tierna esposa.

Mujer, no sé si pareces un ángel  
inmortal, o eres diosa disfrazada,  
tiernamente, de niña de mirada  
inmensa y triste –como alma que sabe-.

¿Eres real, celestial flor de piel suave,  
ríes porque eres mi promesa amada?  
niña eterna de sangre apasionada,  
apaga, con tu fuego vivo, mi hambre.

Ebrio de deseo evoco tu recuerdo,  
sueño, insomne, poseer siempre tu cuerpo  
pero el orden geométrico del mundo

oprime cruel mis brazos con gris muro  
sin embargo, tu amor y gran belleza  
avivan mi alma tierna fiel promesa.

También a mi pequeña Lluvia,  
milagro que estimula mi vida.

## AGRADECIMIENTOS:

A mi familia, sobretodo a mi mamá y a mi papá.  
Sin olvidar la nueva familia que me regaló mi esposa.

Al Dr. Carlos Oliva,  
quien fue un apoyo inteligente, desinteresado e indispensable  
para terminar mi carrera y titularme.

A todos mis maestros.

A mis sinodales, por su disposición y confianza.  
Especialmente a la Dra. Zenia Yébenez Escardó quien,  
como un ángel,  
me ha brindado su aliento e incondicional apoyo  
en varios momentos importantes de mi vida.

Al Licenciado Fernando Bermúdez Zenteno,  
quien confió en mí  
y me ha dado un trabajo digno que me sostiene y me hace crecer.

A Dios, Alfa y Omega de mi reflexión.

Lo que nosotros llamamos nuestros datos  
son realmente interpretaciones de interpretaciones  
(Geertz)

El especialista en ciencias sociales realiza  
construcciones de las construcciones  
hechas por los actores en la sociedad misma  
(Schutz)

Su interpretación es  
la interpretación de una interpretación  
(Foucault)

Estamos "enfermos de interpretación"  
(Wahl)

## ÍNDICE.

<b>Introducción</b>	2
<b>1. La vivencia como fundamento de la experiencia estética y de la <i>comprensión</i> en las ciencias del espíritu.</b>	13
<b>2. El mundo circundante y la tesis general de las perspectivas recíprocas.</b>	20
<b>3. La nueva hermenéutica como experiencia auténtica del tú.</b>	33
<b>4. La <i>descripción densa</i> como herramienta para ampliar los universos discursivos.</b>	44
<b>5. El símbolo, una entidad polisémica, equívoca y eficaz socialmente.</b>	51
<b>6. Símbolo, hermenéutica y filosofía del lenguaje.</b>	57
<b>Conclusiones.</b>	67
<b>Referencias bibliográficas.</b>	73
<b>Índice</b>	75

## Introducción.

### PRESENTACIÓN.

Reconozco que es atípico iniciar una tesis así, pero debo confesar que estas páginas son deudoras de otra tesis (la que realicé para licenciarme como etnólogo y cuyo título es *Diálogo y experiencia de campo. Un análisis ético y epistemológico del quehacer antropológico*). Así, este trabajo, empujado y guiado por aquella misma inspiración y perspectiva, nació también del abrazo entre una disciplina especulativa como la filosofía y un ejercicio positivo como el etnográfico.

Parece que toda autoevaluación está acompañada del sentimiento de que las cosas pudieron hacerse mejor; en mi caso, cuando terminé aquella tesis, incluso sentí que había errado el camino desde el principio: en lugar de contrastar la nueva hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y la antropología interpretativa de Clifford Geertz para proponer algunas pistas etnográficas, hubiera sido más rico dialogar con Victor Turner y Paul Ricoeur... algo que “me propuse” hacer a la primera oportunidad. Por otra parte, desde que proyecté mi primera tesis tenía claro que cualquier cosa que resultara sería una *ficción* entre filosofía y etnología, por lo que pensé que podría presentar dicho trabajo con algunos ajustes para titularme también en filosofía.

Tenía a la mano, pues, algunas preocupaciones metodológicas y epistemológicas, ciertas ideas en torno a la filosofía de la ciencia y la filosofía del lenguaje, y dos proyectos (uno difícil y otro “fácil”). Las circunstancias me hicieron ensayar una vía intermedia: suspender un proyecto que quizá posea materia para realizar un posgrado, pero sin renunciar a dar un paso más desde ahora.

Dicho brevemente, ésta es una tesis menos extensa que retoma ideas y hasta párrafos del trabajo anterior, que deja fuera muchos ejemplos y reflexiones que pueden considerarse pedestres para la filosofía, y que desarrolla nuevas ideas en torno al símbolo y la hermenéutica a partir de Michel Foucault, Victor Turner y Paul Ricoeur.

Con frecuencia tengo la impresión de que, a pesar de definir un plan de investigación, son las ideas las que me atrapan y arrastran; y al releer este trabajo me ha parecido pertinente preguntarme por qué terminé haciendo una tesis filosófica sobre el símbolo y la interpretación.

Ya mencioné mi sesgo etnológico –e indudablemente el símbolo es un objeto central para dicha disciplina-, pero siento que la “decisión” viene de más atrás.

Desde niño me incliné por la poesía –inclinación que he ido perdiendo o se ha ido diluyendo, y que tal vez hoy me “cobra la factura”-; después, al elegir carrera –situación que viví como crisis vocacional-, entre otros gustos como la física y las matemáticas, lo más cierto eran mis pasiones por el Hombre –“cosa” que después descubrí que ni existe<sup>1</sup>-, la lectura y, sobretodo y a pesar de la sangre que me cuesta, la escritura.

No sé si tomé una decisión mal fundada, pero tenía el prejuicio de que lo que necesitaba para ser un buen escritor –un viejo sueño “olvidado”- no me lo podían enseñar en *Letras*. Así que “elegí” *Filosofía* como un lugar donde podía ingerir ideas y leer acerca de *todo*: concebí mi carrera como un *pensadero* o un costal de ideas del que, a la larga, podría sacar temas de reflexión y escritura.

Tal vez esta frivolidad y cierta cobardía fueron las que me hicieron alejarme, poco a poco, de la poesía; viví algo que quisiera describir con la siguiente parábola: en mi adolescencia me sentía atraído y enamorado de *Poesía*, sin embargo no tuve el valor para acercarme directamente a esa niña; dando un rodeo, me dirigí a la que creía su mejor amiga: la señora *Filosofía*; sin embargo, ésta empezó a hablarme mal de aquella, hasta que el trato, el discurso y la distancia me hicieron renegar de mi primer amor.

¿Qué hago ahora con esos dos amores? ¿Por qué me “enseñaron” que la poesía y la filosofía son como enemigas inconciliables?, ¿por qué –parafraseando a Platón- la perra ingrata le sigue ladrando a su dueña?, ¿por qué aquel hombre

---

<sup>1</sup> Pues, como dice Foucault, aunque el Hombre se cree la más vieja búsqueda desde Sócrates, no es más que una invención nueva que pronto desaparecerá del campo de positividades; no es posible concebir un Hombre abstracto y universal que no tenga, por ejemplo, ninguna religión, nacionalidad o apariencia física específica.



que expuso su pensamiento con elevada calidad poética y dramática expulsó a los poetas de su república ideal?

¡Pero si la antigüedad da testimonio de que la poesía es como una hermana o incluso una madre de la filosofía! Más aún, al revisar la historia nos damos cuenta de que grandes pensadores como Heráclito y Nietzsche, e incluso los filósofos más sistemáticos, recurrieron a metáforas, alegorías y comparaciones para explicar su pensamiento: hablamos de la luz de la razón, Platón describe al alma como un carro alado, Francis Bacon propone que los verdaderos filósofos deben ser como abejas (no como hormigas o arañas), Leibniz afirma que Dios es como un relojero que pone a tiempo todas las cosas, Pascal declara que el hombre es una caña pensante, Locke asegura que el entendimiento es como una tabula rasa, Kant explica que la buena voluntad es como una joya que no necesita montura, etc. Por si fuera poco, hay grandes pensadores que escribieron su obra filosófica en verso: Parménides, Lucrecio, Giordano Bruno y, por qué no, Nezahualcóyotl y Sor Juana Inés de la Cruz.

Todo esto apunta, ya que *en el principio era el μῦθος*, a ensayar un acercamiento filosófico al símbolo.

#### CONSIDERACIONES.

Antes de ofrecer el cuerpo de mi trabajo, quisiera hacer otra confesión: como proyecto –y, precisamente, más como proyecto que como resultado-, estas páginas se suman presuntuosamente al intento contemporáneo de reformular la filosofía y, de manera más general, renovar nuestro pensamiento; incluso pretendí señalar al símbolo como nueva *estrella de Belén*, al μῦθος como fuente siempre viva del λογος (pues creo que todo camino nuevo debe tener algo de vuelta a las raíces).

En estos tiempos en los que se canta, entre otras, la muerte de la filosofía, quizá sea conveniente abrazar una noción más general que la afilie con la sabiduría –incluso con cierta sabiduría elemental-. Mi *experiencia de campo* me ha mostrado de manera impactante cómo aquellas personas a las que *Occidente* considera supersticiosas, ignorantes y retrógradas, pueden tener una comprensión

más profunda de la vida y una manera más auténtica de relacionarse con los demás y con la naturaleza. Este don de escuchar al otro fue una semilla más que me facultó para respetar y admirar la conciencia simbólica... y que me hace intentar una comprensión del símbolo a partir de la tradición filosófica.

Por otra parte, para evitar que esta tesis provoque falsas expectativas, es necesario que haga las siguientes aclaraciones:

1) Este trabajo no se centra de manera restringida en éste o en aquel autor. La relevancia de cada uno de los filósofos o científicos sociales que retomo radica, más que en ellos mismos o en su obra integral, en las ideas aisladas que enriquecen las cuestiones que discuto: el lenguaje como precondition de la comprensión, la hermenéutica, el símbolo.

Así pues, soy culpable de no abordar y hasta desconocer ciertas ideas y textos de los autores citados –incluso cuando dichos pasajes hablan de mi mismo tema-, y también de no abordar varios autores “imprescindibles” para esta discusión... no pude hacer otra cosa más que dejarme llevar por multitud de ecos sugerentes.

2) Definitivamente, este trabajo no es conclusivo, si tiene algún valor es más por lo vislumbrado que por lo que realizado. Acepto que el “acercamiento filosófico al símbolo”, prometido desde el título, no lo consumo de manera efectiva. Dicho título es tan sólo el señalamiento de un proyecto, de un programa, quizá de una exigencia que estas páginas pretenden fundamentar y encaminar... es, pues, la sombra de una sugerencia.

Por último, para ofrecer una idea más ajustada de este trabajo, me parece oportuno presentar previamente una síntesis.

## SÍNTESIS.

Capítulo 1: “La vivencia como fundamento de la experiencia estética y de la *comprensión* en las ciencias del espíritu”.- Desde el primer momento mi trabajo se presenta como un cuestionamiento a cierta ideología moderna que pretende reducirlo todo a un conocimiento de carácter racional y experimental, y propone desarrollar una perspectiva integradora que parta del reconocimiento de que 1)

toda práctica humana está fundada en la *vida*, 2) el arte es también una vía para alcanzar saber y 3) las denominadas *ciencias del espíritu* exigen una “metodología” propia -incluso asociada con la experiencia estética-. Para tal objetivo empiezo elucidando las nociones de *experiencia* en general, *experiencia hermenéutica* y *vivencia* (los autores que retomo son Hans-Georg Gadamer y Victor Witter Turner).

Así, destaco que, en oposición a un sentido restringido y académico del concepto *experiencia*, ésta debe asociarse más con la *vivencia* que con la *experimentación*, además es particular, irrepetible y está estrechamente ligada al lenguaje.

La *experiencia hermenéutica* se caracteriza, además, por su carácter negativo (una verdadera experiencia pone en crisis nuestra manera de ver el mundo) y abierto (nos capacita para tener nuevas experiencias). Por otra parte, esta *experiencia hermenéutica* se enfrenta, más que a un *objeto*, a un tú que nos interpela.

Siguiendo una inspiración común, también Victor Turner propone para la antropología (según él, “la más subjetiva de las ciencias humanas”) una noción de *experiencia* más profunda e íntimamente asociada con la estética.

Distinguiendo entre una *experiencia a secas* y una *Experiencia*, señala que ésta última es formativa e incluso transformativa, tiene una estructura procesual, rompe con el comportamiento repetitivo y rutinario, inicia con shocks de dolor o placer, es evocativa y provoca un deseo de hallar significado y expresión a lo que nos ha desconcertado.

Finalmente, el término *vivencia* (**Erlebnis**) nos remite al fenómeno de la comprensión directa (cuando sabemos algo por experiencia es porque lo hemos vivido). Y tiene las siguientes características:

1) Se presenta como singularidad y tiene carácter de aventura, es una especie de ruptura en el transcurrir cotidiano y gris de la existencia.

2) Si bien es una singularidad, no está aislada de la vida; más aún, es la vivencia la que al reestructurarla le da un sentido más profundo a la existencia.

Aunque la relación entre vivencia y vida no es propiamente la que hay entre parte y todo, el sentido de una se remite al de la otra.

3) Su significación –y resignificación- es inagotable.

4) No sólo transforma a aquél que la ha tenido, apunta hacia *algo* trascendental.

Capítulo 2: “El mundo circundante y la tesis general de las perspectivas recíprocas”.- Reconociendo el hecho de que toda comprensión del mundo y de la cultura es un fenómeno estrechamente ligado a la vida y al lenguaje, reviso las nociones de *episteme* y *mundo circundante*, y muestro cómo se enfrenta este “problema” desde una sociología de corte fenomenológico.

El mundo circundante es lo que nos circunda, lo que nos rodea. Pero hay que especificar que ese *alrededor nuestro*, a pesar de que la fenomenología nunca ha pretendido negar la existencia de las cosas *tal como son*, se remite directamente a lo percibido.

Sin embargo, a pesar de reconocer el perspectivismo inherente a todo individuo o grupo de individuos, en lugar de afirmar la imposibilidad de comprensión entre unos y otros se vislumbra la factibilidad de la comprensión, pues todo mundo circundante, por naturaleza, es comunicativo y posee un horizonte abierto.

A partir de Michel Foucault, es necesario reconocer que para toda cultura y, por lo tanto, para todo sujeto en tanto perteneciente a un grupo, debe haber una tabla, un orden constituido y relacionado directamente con un código lingüístico. Y después de deducir algunas consecuencias de la concepción de una **episteme** como taxonomía, código lingüístico o contexto sociocultural, es necesario definirla como campo concreto de positividad; es decir, una **episteme** es el contexto epistemológico –aunque también ético y estético- que “decide” qué es pertinente y qué no lo es, qué debe investigarse y qué es insignificante y, más radicalmente, qué es posible pensar y qué no.

Finalmente, siguiendo a Alfred Schutz, desarrollo el principio de que no existen hechos puros, pues todo acto cognoscitivo requiere de abstracciones, generalizaciones, idealizaciones, construcciones y hasta interpretaciones. Nuestro

problema se complejiza cuando caemos en la cuenta de que las ciencias sociales no trabajan con objetos inanimados sino *personales*, cuando nos enfrentamos al hecho de que la realidad a interpretar no es “directamente” el mundo físico sino las ideas y prácticas que otros individuos tienen sobre y en el *mundo de la vida* (las construcciones del científico social son construcciones hechas sobre las construcciones de los actores del grupo estudiado).

Sin embargo, en una actitud frontal que no renuncia a la comprensión de los fenómenos sociales, el investigador recurre, a manera de puente, a dos idealizaciones cotidianas: 1) aunque toda percepción parte de una situación particular, es posible la intercambiabilidad de los puntos de vista (puedo ponerme en el *allí* del otro); 2) aunque lo que destacamos e “ignoramos” de las cosas también depende de nuestro pasado y de nuestras inquietudes, podemos echar mano a la congruencia del sistema de significatividades (compartimos un código comunicativo).

Capítulo 3: “La nueva hermenéutica como experiencia auténtica del tú”.- Empiezo este capítulo retomando la discusión en torno a la oposición entre una ideología *positivista* y un proyecto *personalista*. Según Paul Atkinson y Martin Hammersley los dogmas del positivismo son: la lógica experimental de las ciencias físico-naturales debe ser el modelo de la investigación social, existen leyes universales que pueden ser descubiertas deductivamente, los datos sensoriales son la base neutral de toda investigación; así mismo, las características más representativas del *naturalismo* son: el investigador debe adoptar una actitud de respeto hacia el grupo social estudiado, el mundo social debe ser entendido a partir de categorías semióticas que traduzcan intenciones, motivos, actitudes y creencias, podemos llegar a interpretar el mundo de manera similar a como los actores lo hacen, no hay perspectivas y culturas irracionales.

Ya a partir de Hans-Georg Gadamer, afirmo que disciplinas como la etnología confluyen más bien con formas de experiencia identificadas con la filosofía y el arte.

Además desarrollo algunos lineamientos de la *nueva hermenéutica*.

- La *nueva hermenéutica* no es una preceptiva; más que elaborar una metodología específica para disciplinas como la historia o la etnología, lo que propone es un estilo que reconozca como principio de comprensión la conversación y el diálogo.

- La comprensión y el lenguaje tienen un carácter universal.

- Dialogar implica, por supuesto, hablar... ¡pero sobretodo escuchar!

- Toda comprensión tiene un carácter histórico y, por lo tanto, finito, inacabable y, ¿por qué no decirlo?, prejuiciado.

- Si bien *todo es interpretación*, hay interpretaciones que son más correctas que otras.

También desarrollo algunas intuiciones asociadas con el proceso dialéctico del círculo hermenéutico (enriquecimiento comprensivo a partir de la confrontación entre todo y parte, contexto y texto). Y señalo, nuevamente, que la experiencia hermenéutica es un diálogo vivo con un tú que nos interpela: cuando nos enfrentamos al otro con la pretensión de explicarlo o, más modestamente, comprenderlo, es importante que no partamos de la suposición de que lo que piensa y lo que hace es absurdo, infantil o salvaje, sino del reconocimiento de que su interpretación del mundo puede enriquecerme e, incluso, descubrirme.

Capítulo 4: “La *descripción densa* como herramienta para ampliar los universos discursivos”.- En este capítulo, siguiendo a Clifford James Geertz, abrazo un concepto semiótico de cultura (el hombre vive en redes de significación que él mismo ha tejido, esa filigrana es la cultura y la antropología es una ciencia interpretativa que pretende más desentrañar significaciones que formular leyes). Dicha concepción, pues, no renuncia a la cientificidad de la antropología, si bien su propuesta se aparta de lo nomotético y experimental para abocarse a lo idiográfico e interpretativo.

Caracterizo a la etnografía como *descripción densa* y explico cómo dicha *especulación elaborada* lo mínimo que debe lograr es captar el carácter simbólico y cultural de los hechos sociales; además explico que *observar, registrar y analizar* no son fases del conocimiento totalmente independientes que se siguen una a la otra, sino esfuerzos intrínsecamente fundidos.

Siguiendo la antedicha perspectiva semiótica, concluyo que la etnografía debe ser un ejercicio interpretativo y la antropología una disciplina de esencia conversacional. Aclaro que esta postura no es forzosamente relativista (que la objetividad absoluta sea imposible no significa que cada quien puede dar rienda suelta a sus opiniones y ocurrencias) y que la interpretación definitiva es inalcanzable (los datos del etnólogo en realidad son interpretaciones de interpretaciones); por otra parte, es necesario reconocer que hablar realmente con otro no es algo tan fácil y cotidiano como creemos.

Finalmente, suscribo que el propósito central de la antropología es tender puentes comunicativos entre las personas y entre las culturas (el objetivo de la etnología es ampliar el universo del discurso humano a partir de conversaciones auténticas con los demás).

Capítulo 5: “El símbolo, una entidad polisémica, equívoca y eficaz socialmente”.- En este breve capítulo, a partir de un autor ya mencionado, Victor Turner, retomo de manera específica algunas nociones relacionadas con la naturaleza del símbolo y las exigencias de la interpretación antropológica.

Parto de la proposición del símbolo como la unidad mínima de significación ritual y, por lo tanto, de análisis antropológico; señalo su heterogeneidad (pueden ser símbolos tanto un árbol, una bandera, un cáliz como una danza, una plegaria, una pelea) y afirmo que su especificidad –en contraposición con el signo- es el estar preñado de significado.

Los símbolos, entidades densas y misteriosas, se caracterizan por su capacidad de condensación (polisemia), unificación de *significados* dispares (equivocidad) y polarización de sentido (contraposición-integración de los planos ideológico y sensorial).

Dadas estas características y propiedades, para la comprensión de los símbolos es necesaria una labor interpretativa sistemática que debe tomar en cuenta distintos niveles de sentido.

Deben integrarse tres clases de datos:

1) Forma externa y características sensibles.

2) Interpretaciones realizadas por los actores (tanto los *especialistas religiosos* como los *simples fieles*).

3) Interpretaciones elaboradas por los antropólogos (y que insertan al símbolo en un “contexto significativo”).

Finalmente, no se trata de afirmar que es innegable que la perspectiva e interpretación del investigador es superior a la de los nativos; en principio es simplemente diferente (dice *otra* cosa sobre algo)... y si llega a tener una profundidad mayor, será sólo en la medida en que sea capaz de integrar múltiples perspectivas... también el *actor*, al confrontarse con el investigador, es hábil para llegar a una comprensión más profunda de su cultura y de su vida.

Capítulo 6: “Símbolo, hermenéutica y filosofía del lenguaje”.- El objetivo de este capítulo es proponer una noción de *símbolo* e *interpretación* que nos permita vislumbrar a la práctica hermenéutica como algo realizable y al *símbolo* como algo susceptible de comprensión conceptual e incluso reflexión filosófica.

Empezando con Michel Foucault, señalo dos sospechas clásicas relacionadas con el lenguaje: no expresa exactamente lo que dice y trasciende la estructuración verbal; además enuncio ciertos corolarios de una perspectiva fundada *en la sospecha*: la interpretación no se remite a algo originario sino siempre a otra interpretación, ésta recae también sobre sí misma y es un ejercicio inacabable.

Sin embargo, es a partir de Paul Ricoeur que desarrollo lo más importante de este capítulo:

- El símbolo es una entidad sustancialmente unida a la interpretación (siempre que alguien sueña, profetiza o poetiza otro es impulsado a interpretar), y esta naturaleza tiene implicaciones no sólo semióticas sino también filosóficas.

Siguiendo su plan:

1) Propongo una definición de símbolo que no sea ni demasiado amplia (es simbólico todo aquello mediante lo cuál aprehendemos, objetivamos y damos sentido a la realidad) ni demasiado estrecha (el símbolo se identifica con la *analogía*): el símbolo se distingue por una estructura intencional que no remite



directamente el sentido a la cosa sino a otro sentido –sea o no analogía, sea una relación de revelación u ocultamiento-.

2) Propongo una definición de interpretación que, de la misma manera, no sea demasiado “larga” (interpretar es cualquier *decir algo de algo*) ni demasiado “corta” (la hermenéutica, en tanto ciencia exegética, sólo interpreta *lo escrito*): la interpretación es la intelección del doble sentido.

3) Ya que no hay una hermenéutica general y homogénea, hay que enfrentar cierto *conflicto de las interpretaciones*: por una parte, las posturas cuya *voluntad de escucha* consideran al símbolo la revelación de lo sagrado y, por otra, aquellas cuya *voluntad de sospecha* lo consideran un disfraz hipócrita. Sin embargo, y a pesar de su férrea oposición, hay que señalar que quizá no sean caminos inconciliables (tal vez el iconoclasmo extremo sea una manera de restaurar el sentido).

Después de haber confrontado distintas nociones de símbolo e interpretación, y de plantear el actual *conflicto de las interpretaciones*, desarrollo, por último, la posibilidad de un análisis filosófico del símbolo.

Es cierto que, de principio, los símbolos *dan qué pensar...* pero una aventura filosófica que los tome como objeto se enfrenta a los siguientes escollos: 1) todo símbolo está enraizado en una lengua y una cultura particular, 2) los símbolos son esencialmente equívocos y 3) toda interpretación es revocable.

Para enfrentar estos escollos, es necesario reconstituir el proyecto filosófico a partir del reconocimiento de que 1) el filósofo siempre habla desde *alguna parte*, 2) es necesaria una lógica del doble sentido que, sin estrecharse a la denominada *lógica simbólica*, sea compleja, no arbitraria y rigurosa.

El tercer escollo aun presenta serias dificultades que nos sumen en profunda perplejidad, tenemos tres vértices: la reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación entendida como reducción de la ilusión.

Sin embargo, será a partir de la ruda disciplina hermenéutica como, superándose la reflexión abstracta fundada en el *pienso, existo*, se realice una reflexión concreta que enlace los estilos hermenéuticos enfrentados

## 1. La vivencia como fundamento de la experiencia estética y de la *comprensión* en las ciencias del espíritu.

De manera general, la reflexión contemporánea debe confrontarse, por una parte, con “nuestra” herencia moderna (no sólo filosófica sino también cultural y socioeconómica) y, por otra, con el intento de reformular o incluso cancelar dicho proyecto ideológico.

A partir de la modernidad se fueron instituyendo ciertas nociones y prácticas relacionadas con el arte y la ciencia. Se exigió, por ejemplo, la autonomía del arte: éste debía *liberarse* de otras instancias como la religión y la política; también se construyó un lugar (el museo) en el cual la obra, abstraída de su contexto originario, se presenta sólo para ser contemplada... esta historia, en la que la economía es “la mano invisible que mueve al mundo”, la preparó también para convertirse en mercancía y objeto de “disfrute” o distinción social. Por otra parte, de la mano de una noción de verdad cuyos fundamentos son la percepción clara y distinta y la observación pretendidamente neutral, se gestó un cientificismo que se sintió capaz de saberlo todo y negó otras vías para alcanzar saber.

Así, mi reflexión, sin negarle al arte su relativa autonomía y a la ciencia sus grandes logros epistémicos y tecnológicos, parte de una perspectiva integradora que reconoce que: 1) toda práctica humana está fundada en la vida<sup>1</sup>, 2) el arte es también una vía para alcanzar saber<sup>2</sup> y 3) las *ciencias del espíritu* exigen una “metodología” particular incluso asociada con la experiencia estética<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> “El arte y la vida no son lo mismo, pero deben convertirse en mí en algo unitario, dentro de la unidad de mi responsabilidad”, “La inspiración que menosprecia la vida y es igualmente subestimada por la vida, no es inspiración sino obsesión” (Bajtín 1997, pag. 12).

<sup>2</sup> “¿Pero merece la pena reservar el concepto de verdad para el conocimiento conceptual? ¿No es obligado reconocer igualmente que también la obra de arte posee verdad?” (Gadamer 1996, pag. 74).

<sup>3</sup> “Ya desde hace décadas se hacen valer reacciones frente a la interpretación naturalista de las ciencias del espíritu como meras ciencias descriptivas de la naturaleza” (Husserl 1997, pag. 217); “desplaza el análisis de las formas culturales desde una empresa que presenta un paralelo general con la de diseccionar un organismo, diagnosticar un síntoma, descifrar un código u ordenar un sistema [por] una empresa que presenta un paralelo con la penetración e interpretación de un texto literario (Geertz 2000, pag. 368).

Propongo, entonces, empezar mi reflexión elucidando la noción de *vivencia* (cuya misma acuñación “evoca claramente la crítica al racionalismo de la Ilustración, que partiendo de Rousseau dio una nueva validez al concepto de la vida”<sup>4</sup>), para mostrar cómo cierta manera de entender a las *ciencias del espíritu* funda el conocimiento en una *experiencia* de ese tipo. Aunque, para eso, es necesario desarrollar también las nociones de experiencia en general y experiencia hermenéutica en particular.

Gadamer señala que el sentido más difundido del término *experiencia* en ámbitos académicos está directamente asociado con una idea modernista de la ciencia, casada con una metodología físico-naturalista.

Las características de dicha concepción son las siguientes:

a) “Una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa en su reproducibilidad”<sup>5</sup>. Por lo tanto, es ahistórica.

b) El lenguaje es fuente de prejuicios y malos entendidos, de tal manera que, siguiendo a Francis Bacon, “muchos pseudoproblemas verbalistas pueden proceder del dominio de las convenciones lingüísticas”<sup>6</sup>.

c) Lo que importa de la experiencia es la generalidad verdadera del concepto, pues no hay ciencia de lo particular.

Sin embargo, toda verdadera experiencia es particular e irrepetible: nadie puede tener la misma experiencia que otro, ni siquiera en el caso de que hayan vivido juntos el mismo suceso; ni siquiera un mismo individuo puede vivir dos veces la misma experiencia. Por otra parte, “tan cierto como es el que muchos pseudoproblemas verbalistas pueden proceder del dominio de las convenciones lingüísticas, igualmente cierto es que el lenguaje es condición y guía positiva de la misma experiencia”<sup>7</sup>.

Otras características fundamentales de la experiencia hermenéutica son su negatividad y su apertura. La primera cualidad se refiere al hecho de que “toda experiencia que merezca este nombre se ha cruzado en el camino de alguna

---

<sup>4</sup> Gadamer, op. cit. pag. 99.

<sup>5</sup> Ibid., pag. 421.

<sup>6</sup> Ibid., pag. 425.

<sup>7</sup> Ibídem.

expectativa”<sup>8</sup>: lo que la negatividad nos muestra es que las cosas casi siempre son diferentes de como esperábamos y que, permitiéndome usar una expresión propia, la realidad es infinitamente más rica que la imaginación: si las cosas salen tal y como las habíamos previsto, nuestra visión del mundo no se quiebra y, por lo tanto, no aprendemos nada.

El carácter abierto se refiere al hecho de que aquél que ha tenido muchas experiencias, en lugar de presuponer que ya lo sabe todo, ha aumentado con ellas su sensibilidad: “la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es a través de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias”<sup>9</sup>.

Sigue caracterizar este tipo de experiencia no sólo en tanto la de un yo concreto sino además acerca de un tú que, igual que nosotros, es una persona.

Gadamer advierte que “Es claro que la **experiencia del tú** tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto sino que él mismo se comporta respecto a uno”<sup>10</sup>; y partiendo de su carácter moral describe tres tipos – aunque sería más adecuado hablar de tres grados de relación o actitudes frente al otro, dos de los cuales son inauténticos-:

a) “Conocimiento de gentes”.- En este tipo de relación a uno le interesa conocer al otro sólo para manipularlo: violando el imperativo kantiano que exige considerar al otro siempre como fin, únicamente lo utilizamos como medio para satisfacer nuestras necesidades y deseos. Lo identifico, por ejemplo, con el “saber” de los “políticos”, los publicistas y cualquier otro seductor que estudia y visualiza al otro sólo como objeto a explotar.

b) La “dialéctica de la asistencia social”.- En ésta ya existe un reconocimiento del otro en tanto persona, pero se ignoran sus propias pretensiones. Es cuando alguien actúa guiado por el presupuesto etnocéntrico y pretendidamente emancipador de que uno conoce mejor que el otro lo que le hace falta. Pensemos, por ejemplo, en la lógica de las “buenas conciencias” que divide al mundo entre *víctimas* subdesarrolladas y “salvadores” del mundo.

---

<sup>8</sup> Ibid., pag. 432.

<sup>9</sup> Ibid., pag. 431.

<sup>10</sup> Ibid., pag. 434.

c) Experiencia auténtica del tú.- Esta manera de relacionarse es la que nuestro autor propone como ideal y debe contar con las siguientes condiciones: ser abierta, tener la capacidad de escuchar, tomar en serio y hasta defender la opinión del otro, y partir del reconocimiento de que mi interlocutor es una persona. Sin embargo hay que aclarar que, por una parte, “escuchar al otro” no significa hacer ciegamente lo que él quiera y, por otra, *comprender* no significa *abarcar* (como si la praxis comprensiva implicara un entendimiento mayor que subsumiera al otro dentro de sí).

También Victor Turner propone un concepto más amplio de experiencia.

Este antropólogo inglés pretende mostrar cómo “an anthropology of experience” encuentra las fuentes de la forma estética –incluido el drama escénico- en ciertas formas recurrentes de la experiencia social. Siguiendo a Dewey, señala que hay una conexión intrínseca entre la experiencia y la forma estética, y se pregunta por la interrelación que hay, en el seno de la antropología social, entre ciencia y estética: “the odd notion that an artist does not think and a scientific inquirer does nothing but think is the result of converting a difference of tempo and emphasis into a difference in kind” (Turner 1986, pag. 38).

De hecho, dictamina que la antropología es, entre todas las disciplinas, la más subjetiva: “Of all human sciences and studies anthropology is most deeply rooted in the social and subjective experience of the inquirer”<sup>11</sup>.

Hablando directamente del concepto *experiencia*, realiza un análisis etimológico<sup>12</sup>.

Propone que la palabra inglesa **experience** se deriva de la raíz indoeuropea **per** que significa *emprender, osar, correr el riesgo*. Vemos, además, que su comparte **drama** (del griego **dran**: “hacer”) refleja “el peligro inminente y grave” (**the “peril”**) implicado etimológicamente en **experience**.

A su vez, el tronco germánico de **per** relaciona **experience** con **to fare** (pasaje<sup>13</sup>), **fear** (temor) y **ferry**<sup>14</sup> -de acuerdo con la ley de Grimm que explica que la **p** se transformó en **f**-.

---

<sup>11</sup> Ibid. pag. 33.

<sup>12</sup> Es cierto que las observaciones etimológicas pueden ser engañosas, pero al menos informan bien acerca de lo que quiere destacar quien la hace:

Por otra parte, **experience** -del griego **perao**- se remite a un “pasar a través” (**I pass through**), con claras reminiscencias a los ritos de paso.

Por último, en griego y latín, **experience** se vincula con **peril** (“a state of grave, imminent danger”), **pirate** y **ex-per-iment**.

Así, con-jugando estas posibles procedencias, la noción de experiencia está ligada al cambio y la transformación. Pero este hacer-emprender riesgoso tiene la estructura de los fenómenos sociales que Van Gennep denominó *ritos de paso*. Además, dicho paso-travesía está rodeado del temor y el peligro que conllevan un enfrentamiento con las aguas y los liminares ríos... y exigen siempre un pago.

Por otra parte, debemos distinguir entre mera experiencia y *una* experiencia (experiencia a secas y Experiencia): la mera experiencia es simplemente la vivencia pasiva y resignada de los eventos. Una experiencia, como una roca en un jardín zen de arena, escapa a la invariabilidad del pasar de las horas y los años, no tiene un inicio y un final arbitrarios, recortados del flujo de la temporalidad cronológica, pero tiene lo que Dewey denominó “una iniciación y una consumación”<sup>15</sup>:

- Las experiencias de este tipo, pudiendo ser personales o comunitarias, siempre son formativas e incluso transformativas.

- Poseen una estructura procesual (“such experiences [tienen] a temporal or processual structure –they “processed” through distinguishable stages–”).

- Rompen con el modo de actuar (**behavior**) repetitivo y rutinario e inician con shocks de dolor o placer.

- Son evocativos: “they summon up precedents and likenesses from the conscious or unconscious past”<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Más que el mero paso, *the price charged for transporting a passenger*.

<sup>14</sup> *a commercial service with boats for transporting persons, etc., across a river, bay, etc., to pass over water in a boat or by ferry.*

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, pag. 35.

Indudablemente, es problemático mantener una distinción radical entre Experiencia y experiencia: si a uno le preguntan “¿Qué suceso de tu vida, por insignificante que parezca, consideras que realmente no tuvo ninguna relevancia?”, es posible que no se decida a descalificar ningún instante. Pero me parece que la distinción analítica que propongo puede sostenerse.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pags. 35 y 36.

- Son seguidas de una necesidad incluso ansiosa de hallarle significado y expresión a lo que nos ha desconcertado: “experience urges toward expression, or communication with others. We are social beings, and we want to tell what we have learned from experience [...] The hard-won meanings should be said, painted, danced, dramatized, put into circulation”<sup>17</sup>.

Por último, como sostengo que 1) la experiencia estética (tanto la del creador, como la del intérprete y la del espectador) tiene la estructura de la experiencia hermenéutica, 2) las *ciencias del espíritu* comparten dicha estructura, 3) tanto la obra de arte como el conocimiento humanístico tienen como génesis una vivencia y pueden convertirse en vivencia para otro; es necesario caracterizar la noción de *vivencia*.

El término *vivencia* (**erlebnis**) proviene de **erleben** (“estar todavía en vida cuando tiene lugar algo”<sup>18</sup>).

Así, nos remite al fenómeno de la comprensión directa: cuando sabemos algo por experiencia es porque lo hemos vivido -y no sólo porque alguien nos lo ha contado o porque lo hayamos supuesto, inferido o imaginado-. Por otra parte, lo vivido (**das Erlebte**) es también el resultado, el efecto duradero de aquello que hemos experimentado.

Este término surgió durante el romanticismo alemán, en el contexto de la literatura biográfica, en el que la consigna era “entender la obra desde la vida”<sup>19</sup>, y cuya exigencia fue rehabilitar la vida y la pasión<sup>20</sup>.

Una vivencia auténtica tiene las siguientes características:

1) Se presenta como singularidad, es una especie de ruptura en el transcurrir cotidiano y gris de la existencia, y tiene incluso el carácter de aventura: “Lo que vale como vivencia es algo que se destaca y delimita [...] frente al resto

---

<sup>17</sup> Ibid., pag. 37.

<sup>18</sup> Ibid. pag. 96.

<sup>19</sup> Ibid., pag. 97.

<sup>20</sup> “La apelación de Schleiermacher al sentimiento vivo frente al frío racionalismo de la Ilustración, el llamamiento de Schiller hacia una libertad estética frente al mecanismo de la sociedad, la oposición hegeliana de la vida (más tarde: del espíritu) frente a la ‘positividad’ son los precedentes de una protesta contra la moderna sociedad industrial que convirtió a comienzos de nuestro siglo las palabras vivir y vivencia en palabras redentoras de resonancia casi religiosa” (Ibid., pag. 99).

del decurso vital –en el que no se vive ‘nada’-”<sup>21</sup>, “Lo que llamamos vivencia en sentido enfático se refiere pues a algo inolvidable e irremplazable”<sup>22</sup>.

2) Si bien es una singularidad, no está aislada de la vida; más aún, es la vivencia la que al reestructurarla le da un sentido más profundo a la existencia: “La aventura vuelve sensible la vida en su conjunto, en su extensión y en su fuerza”, “aunque interrumpe también el decurso habitual de las cosas, se relaciona, sin embargo, positiva y significativamente con el nexo que viene a interrumpir”<sup>23</sup>.

2.1) Aunque la relación entre vivencia y vida no es propiamente la que hay entre parte y todo, el sentido de una se remite al de la otra: “Cuando algo es calificado o valorado como vivencia se lo piensa como vinculado por su significación a la unidad de un todo de sentido”<sup>24</sup>. “Todo acto permanece unido, como momento vital, a la infinitud de la vida que se manifiesta en él. Todo lo finito es expresión, representación de lo infinito”<sup>25</sup>.

3) Su significación –y resignificación- es inagotable: “Incluso lo específico del modo de ser de la vivencia es ser tan determinante que uno nunca puede acabar con ella”<sup>26</sup>.

4) No sólo transforma a aquél que la ha tenido, sino que apunta hacia *un algo* trascendental: “este concepto implica su vinculación con la totalidad, con la infinitud”<sup>27</sup>, es “un estar volcada la vida hacia algo que va más allá de sí misma”<sup>28</sup>.

---

<sup>21</sup> Ibid., pag. 103.

<sup>22</sup> Ibid., pag. 104.

<sup>23</sup> Ibid., pag. 106.

<sup>24</sup> Ibid., pag. 103.

<sup>25</sup> Ibid., pag. 100.

<sup>26</sup> Ibid., pag. 104.

<sup>27</sup> Ibid., pag. 99.

<sup>28</sup> Ibid., pag. 106.



## **2. El mundo circundante y la tesis general de las perspectivas recíprocas.**

Puede señalarse que, en general y al margen de la relación directa entre los autores, el pensamiento filosófico contemporáneo gira en torno a la idea de que la comprensión es un fenómeno determinado históricamente e íntimamente ligado al lenguaje. Es decir, se afirma que la manera en la que aprehendemos el mundo y hasta nos movemos en él depende de nuestra situación espacio temporal y del código lingüístico que usamos y, por lo tanto, del grupo social al que pertenecemos.

Esta tesis, que se identifica con la postura etnológica, es abrazada, a pesar de los matices interpretativos y de los distintos usos que le dan a dicha herramienta conceptual, por diversos autores. Pensemos, por ejemplo, en los términos *paradigma* (Khun), *episteme* (Foucault), *mundo de la vida* (Dilthey), *mundo circundante* (Husserl), *tradición* (Gadamer) y, para hablar de una disciplina específica como la semiótica, *semiosfera* (Lotman).

En este capítulo revisaré las nociones de *episteme* y *mundo circundante*, además de mostrar cómo se enfrenta este problema desde una sociología de corte fenomenológico.

El punto de partida de Husserl es una discusión que pretende aclarar la compleja distinción que hay entre alma y espíritu; especificando que el alma está directamente relacionada con la realidad física, biológica y psíquica del mundo de la naturaleza, mientras que el espíritu sólo puede comprenderse a partir del análisis del mundo social y cultural.

Así, es importante reconocer que, para estudiar los distintos aspectos del fenómeno humano, es necesario distinguir dos tipos de disciplinas (las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu) y establecer una metodología específica para cada una de ellas (en lugar de pretender explicar el mundo del espíritu sólo mediante la perspectiva dominante y restringida de la actitud naturalista). Esto permitirá construir, a su vez, además de una doctrina científico-natural del alma,

una doctrina de la personalidad (**egología**) y una doctrina de la sociedad o de la comunidad que escapen a un acercamiento meramente descriptivo<sup>1</sup>.

El problema fundamental al que se enfrenta es el de la oposición de dos actitudes en relación no sólo con las personas sino también con las cosas: la actitud naturalista y la actitud natural o cotidiana, la primera podríamos designarla científicista y la segunda él mismo la llama personalista.

Así, además de una reflexión sobre las distintas ciencias que tienen como objeto el mundo de la naturaleza o el mundo del espíritu, lo que le interesa es señalar que la actitud naturalista, aunque sin duda es provechosa para conocer ciertas cosas y hasta para manipular técnicamente el mundo, es una actitud artificial y en cierto modo deshonesta, pues se plantea no sólo como más adecuada sino como la única verdadera, cuando en realidad debería subordinarse a la actitud personalista –en cambio pretende “cierta independencia mediante una abstracción, o más bien mediante una especie de olvido de sí mismo del yo personal, con lo que ilegítimamente absolutiza a la vez su mundo, la naturaleza” (Husserl 1997, pag. 229)-. Como lo dijo años después Merleau-Ponty:

“las visiones científicas, según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas [...] Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera” (Merleau-Ponty 1994 pag. 9).

En relación con esto, si bien es cierto que a veces el científico, por “las anteojeras del hábito”, está incapacitado para ver algo más que cosas meramente objetivas (cosas de la naturaleza), “como persona vive como todos los demás y se “sabe” constantemente como sujeto de su MUNDO CIRCUNDANTE”<sup>2</sup>.

Pero intentemos, ya, definir el concepto de mundo circundante. De manera inmediata, y remitiéndome sólo a lo que el adjetivo propone: dicho mundo es lo

---

<sup>1</sup> Al aceptar esta distinción analítica no ignoro que “entre los principios que formularon los precursores de la sociología, sin duda ninguno fue rechazado con tanta seguridad como el que atañe a la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad” (Lévi-Strauss 1993, pag. 35) pero, además de que el problema descrito por Lévi-Strauss y el enfrentado por Husserl son distintos, me parece aleccionador cuestionarme si, en tanto antropólogo, me enfrento a mi “objeto” de estudio (y ya la palabra *objeto* en sí es significativa) con una actitud naturalista o personalista.

<sup>2</sup> Husserl op. cit., pag. 229.

que nos circunda, lo que nos rodea. Pero es necesario especificar que ese *alrededor nuestro*, a pesar de que la fenomenología nunca ha pretendido negar la existencia de las cosas *tal como son* (por mucho ha propuesto, con fines analíticos, poner *entre paréntesis* el mundo), se remite directamente a lo percibido.

Hay tres citas que me sirven para ilustrar esto: “No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos”<sup>3</sup>; “soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en el único sentido que la palabra pueda tener para mí)”<sup>4</sup>; “el mundo circundante no es un mundo “en sí”, sino un mundo “para mí””<sup>5</sup>.

Husserl remarca la codependencia entre cada yo y su mundo, pues, además de que “como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto SUJETO DE UN MUNDO CIRCUNDANTE”, “Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro”<sup>6</sup>.

Así pues, la persona que, en tanto tal, es un ser que piensa, siente, valora, aspira, actúa, lo hace siempre en referencia a algo: los objetos de su mundo circundante; y este último, a su vez, es lo percibido, lo recordado, lo intelectualmente apresado, lo conjeturado, es decir, aquello de lo cual la persona, de una u otra forma, es consciente.

---

<sup>3</sup> Merleau-Ponty op. cit., pag. 16.

<sup>4</sup> Ibid., pags. 8 y 9.

<sup>5</sup> Husserl op. cit., pag. 232. Sin embargo, la fenomenología no es un idealismo ni un relativismo radical, pues:

a) No reduce, como Berkeley, el ser de las cosas a su ser percibidas. Más aún, en la primera de las citas anteriores tenemos una clara refutación del escepticismo. La fenomenología no niega la existencia del mundo; definitivamente el mundo *es* pues vivo en él, pero no puedo aprehenderlo totalmente ya que es inagotable. Además, debe reconocerse que si la fenomenología significó un avance para la filosofía, éste consistió, “al *reducir lo existente a la serie de apariciones que lo manifiestan*” (Sartre 1993, pag. 15; cf. Merleau-Ponty op. cit., pags. 19 y 20), en la superación de una infinidad de dicotomías –entre ellas las existentes entre subjetivismo y objetivismo y entre idealismo y empirismo-.

b) La fenomenología no puede ser un relativismo radical pues reconoce que un relativismo absoluto es una contradicción en los términos. Asintamos, por ahora, que la fenomenología es un perspectivismo.

<sup>6</sup> Husserl op. cit., pag. 231.

Para profundizar un poco más quisiera remitirme, en una especie de transcripción libre, a un pasaje del apartado titulado **Oposición entre el mundo naturalista y el personalista**<sup>7</sup>:

Los elementos del mundo circundante son:

a) el yo mismo en tanto que toda persona es consciente de sí.

b) sus congéneres, es decir, las personas con las que tiene relación directa o indirecta.

c) las demás cosas (las palabras textuales de Husserl para caracterizar estas “demás cosas” son: “toda otra realidad **real** en torno suyo”)<sup>8</sup>.

La persona concreta está referida a dichos elementos de distintos modos perceptivos que van desde el pensar ordinario hasta el más técnicamente elevado, y también a partir del afecto y la voluntad. Es decir, en tanto persona dentro de su mundo circundante, concibe las cosas, por ejemplo, mediante las construcciones de la física y la psicología; actúa con relación a fines; usa, modela y valora las cosas; y se comunica con sus congéneres: les habla directamente, les escribe cartas o lee acerca de ellos en el periódico.

Es necesario especificar, además, que este mundo circundante no contiene meras **cosas** sino **objetos** de cultura, es decir, objetos de uso como ropa, utensilios domésticos, armas y herramientas; obras de arte y objetos cargados simbólicamente como sellos, collares de dignatarios, insignias de coronación, símbolos eclesiásticos. En fin, **objetos** de cultura que adquieren sentido y son valorados siempre a partir de criterios estéticos, éticos y utilitarios (a la percepción de valor le llama valicepción, y es lo que permite que, en vez de una relación **naturalista** entre cosas y hombres se de una relación de motivación entre personas y objetos culturales).

Además de tales **objetos** existen, por supuesto, personas singulares y unidades personales de orden superior. Con gran intuición sociológica señala que las personas son siempre miembros de comunidades, y que éstas últimas poseen

---

<sup>7</sup> Cf. principalmente *ibid.* pags. 227 y 228.

<sup>8</sup> La distinción entre **real** (**real** en alemán) y **real** (**wirklich**) es fundamental. Antonio Ziri6n, el traductor del texto, aclara que **wirklich** (real) es lo que en verdad existe (independientemente de que sea o no percibido), mientras que **real** (**real**) es lo que tiene el modo de ser de lo sujeto a categorías espacio temporales -y el lenguaje y sus determinaciones socioculturales-.

vida porque, a pesar del ingreso o salida de personas singulares, tienen sus contexturas comunitarias, sus reglamentaciones jurídicas y morales, su forma de relacionarse con otras comunidades y con personas singulares, sus modos de funcionamiento, de desarrollo y mantenimiento en el tiempo según circunstancias determinadas, en una palabra: su alterabilidad regulada. Señala, además, que los miembros de cada comunidad o grupo cultural (como la familia, la clase social, el municipio, el Estado, la Iglesia) dependen de pero también repercuten en dichos grupos.

No hay que olvidar que esta caracterización del mundo circundante tiene como meta principal destacar la oposición entre actitud personalista y actitud naturalista, siendo la primera, aquella

“en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano al otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como la naturaleza “objetiva”, como en la ciencia de la naturaleza. Se trata, pues, de una actitud totalmente natural y no de una actitud artificial que tuviera que ser conquistada y descubierta mediante recursos extraordinarios”<sup>9</sup>.

Y más abajo concluye terminantemente que “vivir como persona es ponerse a sí mismo como persona”.

Esta afirmación me parece sumamente importante para la práctica antropológica pues, efectivamente, cuando uno concibe como objeto al otro y lo cosifica en lugar de reconocerlo como persona, uno también deviene una cosa. Tal vez ese distanciamiento despersonalizante sea un requisito que el etnólogo debe cumplir para pasar por *científico*; sin embargo, no olvidemos que, precisamente, Husserl propone que las ciencias del espíritu elaboren una metodología propia -pues ciertos acercamientos analíticos, al diseccionar lo estudiado, nos ofrecen polvo de hechos en lugar de realidad viva: es como el fisiólogo que extrae el ojo de su cavidad para intentar comprender cómo ve, entonces aquello sobre lo que puede dar cuenta se ha convertido, gracias a su método, en lo contrario de lo que era, o sea, en una cosa muerta y ciega-.

---

<sup>9</sup> Ibid., pags. 228-229.

El siguiente punto que Husserl desarrolla es la afirmación de que la persona es el núcleo o punto central de su mundo circundante, pues incluso lo que llamamos realidad física no es la realidad en sí sino, efectivamente, lo que “sabe” de ella o percibe en relación con su horizonte de existencia.

Lo interesante es el señalamiento, además, de dos niveles de construcción epistemológica: un mundo circundante “individual” y uno más extendido y común: “a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común”<sup>10</sup>.

Así, con esta afirmación, por una parte se reconoce que todo individuo, por más que perciba el mundo egocéntricamente, pertenece a un conglomerado concreto de personas, es decir, es un sujeto entre otros sujetos (a los que debe tratar como compañeros y no como objetos); y, por otra, descubrimos una característica esencial y central de todo mundo circundante: su ser comunicativo: “Al mundo circundante que se constituye en el experimentar a otros, en el recíproco entendimiento y en la INTRACOMPREENSIÓN, lo designamos como COMUNICATIVO”<sup>11</sup>.

De manera más precisa, podemos detallar la progresión gnoseológica de los mundos circundantes de la siguiente manera:

a) Un sujeto y su mundo circundante, es decir, la esfera meramente subjetiva del sujeto singular (aunque en ciertos lugares señala que dicho mundo circundante egoísta es una idealización).

b) Un conglomerado de sujetos y su mundo circundante, es decir, lo que propiamente debe considerarse como mundo circundante o mundo externo del espíritu común, pues es el de “las objetividades intersubjetivamente constituidas, de espíritus, de comunidades espirituales, de cosidades espiritualizadas y meras cosas de la naturaleza, objetividades que todo sujeto perteneciente al conglomerado de la comunidad puede, a su manera, desde su punto de vista,

---

<sup>10</sup> Ibid., pag. 231.

<sup>11</sup> Ibid., pag. 239.

traer a darse, y a la vez puede reconocer mediante mutuo entendimiento que las dadas a él y a sus compañeros son una y la misma”<sup>12</sup>.

c) El mundo restante entero o, propiamente, mundo externo.

Por último, es importante señalar que todo mundo circundante es, por esencia e independientemente de determinaciones particulares, un mundo circundante con horizonte abierto.

Así, a pesar de reconocer el perspectivismo inherente a todo individuo o grupo de individuos, en lugar de afirmar la imposibilidad de comprensión entre unos y otros, se vislumbra, por lo menos teóricamente y a pesar de los malentendidos cotidianos, la factibilidad de dicha comprensión, pues se han descubierto las mencionadas características cosustanciales a todo mundo circundante: su ser comunicativo y su tener horizonte abierto.

Pasemos ahora a la noción de **episteme**. Es importante señalar que a Foucault se le relaciona con el estructuralismo y hasta se le denomina posestructuralista. Así, el título de su obra clásica *Las palabras y las cosas* expresa *de profundis* un dejo de ironía, pues como está marcado desde el *Curso de lingüística general*: “el signo lingüístico une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica” (un significado y un significante -de Saussure 1993, pag. 102-). Este avance ha sido malinterpretado como una sutura idealista que reduce *el ser para el hombre* a lo discursivo, pero la afirmación de que las lenguas no son nomenclaturas (listas de términos que se corresponden uno a uno con las cosas), no cancela la existencia del mundo -aunque lo remite, en la práctica, al lenguaje-<sup>13</sup>.

Comienza su texto diciendo que su libro tiene como fundamento una risa (que él califica de sacudidora y yo de nerviosa) que nace espontáneamente del enfrentamiento con lo exótico, con lo diferente, lo distante, lo extraño, lo ajeno, en una palabra: el otro. Dicha sacudida evidencia la imposibilidad de pensar *algo* y, por lo tanto, la limitación del propio pensamiento. Inmediatamente surge la

---

<sup>12</sup> Ibid., pag. 244.

<sup>13</sup> No podemos ignorar, además, las consecuencias de estas intuiciones: no existen palabras para todas las cosas, no existen cosas para todas las palabras, una sola cosa puede “corresponder” a varias palabras y una sola palabra puede “corresponder” a varias cosas.

siguiente pregunta: “¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?” (Foucault 1998, pag. 1). Años después, casi al final de su vida, y siguiendo esa misma inquietud a pesar de los múltiples derroteros que siguió su pensamiento, declara lo que podría caracterizarse como el lema de su teoría-práctica: “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar de modo diferente a como se piensa y percibir de otro modo a como se ve es indispensable para continuar contemplando o reflexionando” (Foucault 1987, pag. 11).

En fin, señala que toda cultura organiza su mundo a partir de la semejanza y la diferencia, o sea, las redes de lo Mismo y lo Otro, siendo la historia de lo Mismo la historia del orden de las cosas y la historia de lo Otro la historia de la locura. Se necesita un orden, una serie (un *a, b, c, d...*), una taxonomía que permita poner cada cosa en su lugar -y Lévi-Strauss muestra de manera magistral cómo, en oposición al viejo prejuicio occidental, existe un “pensamiento salvaje” que es expresión ejemplar de la lógica-.

También los individuos necesitan de un orden, y aman dicho orden de forma tan espontánea que hasta la mera percepción del paraguas y la máquina de coser sobre la mesa de disección (Roussel) les hace experimentar un desasosiego familiar ¡pues *algo* está mal!: ¿cómo es que hasta la persona que menos “sabe” las reglas gramaticales de su idioma puede corregir los enunciados de un extranjero -aun siendo incapaz de explicar por qué “no se dice así sino asá”-? Y tan necesario es ese orden, que tememos la alteridad porque “soñamos que la enfermedad es, a la vez, el desorden” (Foucault 1998, pag. 9)<sup>14</sup>.

Dicho orden está prácticamente fundado en un juego del lenguaje: Pues “no existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo”; y este criterio regulador o código es orden, pues éste no es más que “lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de

---

<sup>14</sup> También Mary Douglas señala que lo impuro para un grupo social es, precisamente, aquello que, por no ser una cosa ni otra, no puede colocarse definitivamente en un lugar; y lo impuro es lo peligroso, pues es sabido que la sanción, incluso divina, es provocada más por la impureza ritual que por la falta moral.



una atención, de un lenguaje”<sup>15</sup>. Y con un ejemplo de un trastorno del habla (la afasia), muestra cómo una deficiencia lingüística se manifiesta como dificultad y hasta imposibilidad para clasificar u organizar el mundo.

Así, pasamos a reconocer que para toda cultura y, por lo tanto, para todo hombre en tanto perteneciente a un grupo, debe haber una tabla, un orden constituido y relacionado directamente con un código lingüístico (¿qué más es la moral sino una clasificación de los actos a partir de las categorías *bueno* y *malo*?): “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”<sup>16</sup>.

Finalmente, después de deducir algunas consecuencias de la concepción de una **episteme** como taxonomía, código lingüístico o contexto sociocultural, es necesario definir la **episteme** como campo concreto de positividad. Es decir, una **episteme** es el contexto epistemológico –aunque también ético y estético- que “decide” qué es pertinente y qué no lo es, qué debe investigarse y qué es insignificante y, más radicalmente, qué es posible pensar y qué no.

Examinemos hasta el que supuestamente es el nivel más básico de la práctica cognoscitiva: la descripción. Lo “visto” dependerá de nuestros intereses concretos, nuestro marco teórico es el condicionante de la observación, lo que observamos depende de nuestra metodología, la corriente con la que nos identificamos y hasta de las modas científicas... y el paso de la observación a la descripción es un nuevo tamiz. Él mismo señala en *El orden del discurso* cómo hasta el uso de la palabra está reglamentado extralingüísticamente: no cualquiera puede decir cualquier cosa en cualquier momento, lo que se dice depende no sólo de *qué* se dice sino de *quién* lo dice.

En este mismo espíritu que relaciona estrechamente lenguaje y mundo, significación y realidad, otro francés exclama categóricamente: “Por estar en el

---

<sup>15</sup> Ibid., pag. 5.

<sup>16</sup> Ibídem.

mundo estamos condenados al sentido; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia”<sup>17</sup>.

Pasemos a Alfred Schutz: retomando a Whitehead, William James, Dewey, Bergson y Husserl, asegura que no existen hechos puros, pues “hasta la cosa percibida en la vida cotidiana es algo más que una simple presentación sensorial” (Schutz 1995, pag. 35). O sea, que todo acto cognoscitivo (desde la identificación “simple” de un objeto corriente como, por ejemplo, el objeto denominado *mesa*, hasta la compleja elaboración de un modelo atómico) requiere de generalizaciones, abstracciones, idealizaciones, construcciones y hasta interpretaciones.

Y, efectivamente, muchas de las teorías epistemológicas contemporáneas muestran cómo hasta la *percepción* más elemental, aún fundándose en un principio sensorial, requiere de conceptualizaciones para tener sentido. Es decir, para que una percepción no sea sin sentido y caótica, es necesario a) realizar un ejercicio cotidiano en el que agregamos aquello que no percibimos directamente pero que debemos suponer, b) eliminamos algunas características que nos parecen irrelevantes, c) asociamos lo percibido con otras percepciones anteriores que juzgamos parecidas y d) insertamos el objeto en un contexto.

Para ejemplificar, cuando *observo* el objeto denominado manzana:

a) En realidad lo que estoy percibiendo “directamente” es sólo una parte que tiene cierto color y forma, pero no veo toda la manzana: si dicho objeto está, por ejemplo, sobre una mesa y al mismo nivel de mi cabeza, sólo veré el frente pero no la parte de atrás ni la de abajo -y tal vez ni siquiera la de arriba-. Así, cuando afirmo “veo una manzana”, estoy suponiendo que, aunque sólo veo una parte en cada momento específico, dicho objeto contiene las partes que no veo en ese instante.

b) Son “invisibles” para mí –pasan desapercibidos- una infinidad de detalles que pertenecen a la manzana y que, en sentido fisiológico, sí estoy “viendo”: tal vez la parte de la manzana que percibo tenga una etiqueta blanca con letras azules, un orificio hecho por un gusano, y el color de su cuerpo sea de múltiples

---

<sup>17</sup> Merleau-Ponty op. cit., pag. 19.

tonalidades rojas y amarillas –por no hablar del “verde” de las hojas y el “café” del tallo-. Sin embargo, “simplemente” sintetizaría mi apercepción de esta manera “veo una manzana roja”.

c) A pesar de que las manzanas son de múltiples formas, tamaños y colores, y de que cada manzana, en sentido estricto, es un objeto único, yo me centro en lo que llamo esencial para poder afirmar que el objeto observado es de tal especie.

d) Por último, cuando afirmo “veo una manzana”, estoy desatendiendo infinidad de cosas que “veo” pero a las que no les presto atención por considerarlas como fondo: no percibo conscientemente la mesa sobre la que descansa la manzana, ni la sombra de ésta proyectada en la superficie de la primera, ni la mosca que está parada en una de sus hojas, ni la pared de ladrillo rojo que está al fondo...

En fin, reconociendo la complejidad del acto cognoscitivo y hasta su carácter perspectivo, es necesario aclarar que, en la vida cotidiana y para fines prácticos, la cuestión no debe radicalizarse. Es decir, aunque hay razones objetivas para imaginar como posible que el “rostro” que me está hablando es una máscara plana y el “cuerpo humano” sobre el que descansa dicho “rostro” es una estructura de madera ocultada por un traje..., existen motivos válidos que me permiten moverme en el mundo y presuponer que detrás de un rostro parlante, por lo general, hay una nuca.

Aunque es importante señalar que nuestro problema se complejiza cuando caemos en la cuenta de que las ciencias sociales no trabajan con objetos inanimados sino *personales*, cuando nos enfrentamos al hecho de que la realidad a interpretar no es “directamente” el mundo físico sino las ideas y prácticas que otros individuos tienen sobre y en el *mundo de la vida*. Estas son sus palabras textuales: “Las construcciones usadas por el especialista en ciencias sociales son, pues, por así decir, construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Ibid., pag. 37.

El problema surge del hecho de que todo lo que percibimos depende de nuestra perspectiva espacial e, incluso, de nuestra predisposición y nuestros proyectos. Así, cabe preguntarse si cuando dos individuos perciben y hablan de una cosa están percibiendo y hablando realmente de lo mismo.

El mismo Schutz describe los siguientes problemas:

1) Como lo que se percibe depende del lugar desde el que se mira (aún siendo la misma casa no es igual verla desde un avión, desde adentro o desde afuera), a cada observador, al mismo tiempo que le es accesible cierta parte del objeto, se le ocultan el resto de las partes. Tomando, por ejemplo, a dos observadores concretos y sus correspondientes campos visuales, podemos afirmar que, en tanto entes corpóreos, cada uno de ellos ocupa un *aquí* que es, a su vez, el *allí* del otro, de tal manera que el primero percibe cierto aspecto de la cosa que está oculto al otro y, recíprocamente, el otro percibe ciertos aspectos de la cosa ocultos al primero.

2) El carácter perspectivo del acto cognoscitivo aumenta porque lo relevante para cada uno de los observadores depende de los intereses personales, es decir, de predisposiciones, proyectos e inquietudes: “Mi situación biográficamente determinada y la de mi semejante, y por ende nuestros respectivos propósitos a mano y nuestros sistemas de significatividades originados en ellos, deben diferir, al menos en cierta medida”<sup>19</sup>.

Ambos problemas los soluciona, o por lo menos los atenúa, con lo que llama *la reciprocidad de las perspectivas*. Dicho fenómeno, perteneciente a la actitud cotidiana del pensamiento de sentido común, se constituye a partir de dos idealizaciones:

1) La idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista. Con esto se refiere al hecho de que, aunque perceptualmente estamos determinados en un momento concreto por nuestra situación espacial, es posible intercambiar mi *aquí* por su *allí* -y a la inversa- y así percibir más o menos lo mismo.

2) En relación con la determinación biográfica puede recurrirse, para salvar la posibilidad de la comprensión, a la idealización de la congruencia del sistema de

---

<sup>19</sup> Ibid., pag. 42.

significatividades: “Mientras no se pruebe lo contrario presupongo –y presumo que mi semejante hace lo mismo- que las diferencias de perspectivas originadas en nuestras situaciones biográficas exclusivas no son significativas para el propósito a mano de cualquiera de nosotros, y que él y yo, **Nosotros**, suponemos que ambos hemos elegido e interpretado los objetos real o potencialmente comunes y sus características de una manera idéntica, o al menos de una manera “empíricamente idéntica”, vale decir, suficiente para todos los fines prácticos”<sup>20</sup>.

Y hay que subrayar la frase “suficiente para todos los fines prácticos”, porque aunque finalmente no se niega que las experiencias de percepción sean, en sentido estricto, irrepetibles e “incomunicables” (es cierto que no hay ningún problema para intercambiar *mi aquí por su allí*, pero como condición de dicho intercambio hay una mediación temporal que modifica, por lo general imperceptiblemente, los objetos), para relacionarnos y manipular el mundo es válido partir de dichas idealizaciones.

---

<sup>20</sup> Ibid., pag. 42.

### **3. La nueva hermenéutica como experiencia auténtica del tú.**

Atkinson y Hammersley señalan que los dogmas del positivismo son:

- La lógica experimental de las ciencias físico-naturales debe ser el modelo de la investigación social.

- Existen leyes universales que pueden ser descubiertas deductivamente.

- Los datos sensoriales son la base de toda investigación. Además, dicha observación debe ser neutral.

Así mismo, consideran que las características más representativas del naturalismo son:

- El investigador debe adoptar una actitud de respeto hacia el grupo social estudiado.

- “El mundo social no puede ser entendido en términos de relaciones causales o mediante el encasillamiento de los eventos sociales bajo leyes universales. Esto es así porque las acciones humanas están basadas e incorporadas por significados sociales; intenciones, motivos, actitudes y creencias” (Atkinson y Hammersley 1994, pags. 20 y 21).

- “Como observadores participantes podemos aprender la cultura o subcultura de la gente que estamos estudiando. Podemos llegar a interpretar el mundo de la misma forma que ellos lo hacen”<sup>1</sup>.

- El objetivo fundamental del investigador es comprender la cultura.

- “Todas las perspectivas y culturas son racionales”<sup>2</sup>.

Para ellos, además, ni el positivismo ni el naturalismo proporcionan una estructura adecuada para la investigación social, pues no se percatan de la característica fundamental de la observación participante: su reflexividad.

Pero en esto último no estoy de acuerdo, pues me parece que, por ejemplo, Geertz y Gadamer sí son conscientes de que formamos parte del mundo que

---

<sup>1</sup> Ibid., pag. 21.

<sup>2</sup> Ibid., pag. 27.

estudiamos y de que, hasta en la construcción científica, es inevitable confiar en el conocimiento del sentido común.

En relación con Gadamer, y auxiliándome de la visión sintética y crítica que sus mismos *Prólogo a la segunda edición e Introducción* me proporcionan, quisiera destacar lo siguiente:

- No hay que olvidar que no habla directamente de etnología o antropología sociocultural sino de ciencias del espíritu. Y un presupuesto de mi trabajo es que es más enriquecedor identificar dicha disciplina con las ciencias del espíritu que con las naturales. En tanto presupuesto, no es mi objetivo elaborar una distinción entre ambos tipos de alcanzar saber ni dar razón de mi elección, pero sí me parece oportuno expresar el lúcido descubrimiento de Gadamer: la disputa entre ciencias del espíritu y ciencias naturales no es tanto una divergencia de metodologías como de objetivos. Otra consecuencia de mi elección, aun más difícil de sostener, es que la etnología, en tanto ciencia del espíritu, viene “a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia” (Gadamer 1996, pag. 24).

- La *nueva hermenéutica* no es una preceptiva, no pretende “desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso para guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu”<sup>3</sup>. Así, me parece que difícilmente podrá elaborarse una metodología etnográfica específica a partir de las enseñanzas de Gadamer; lo que pretendo, entonces, es seguir un estilo que reconozca como principio de comprensión la conversación y el diálogo.

- De la mano de lo anterior, es preciso remarcar la radical concepción de nuestro autor, para quien la comprensión y el lenguaje, al igual que la hermenéutica, son universales: “la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí”<sup>4</sup>, “un ser que puede comprenderse es lenguaje”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Ibid., pag. 10.

<sup>4</sup> Ibid., pag.12.

<sup>5</sup> Ibid., pag. 17.

- Le da un peso fundamental a la escucha –que no es un simple oír sino que integra el entender<sup>6</sup>-. “Del mismo modo que hay que aprender a ver, y eso es algo que por desgracia casi nunca se ejercita lo suficiente en la escuela, tenemos también que aprender a oír”<sup>7</sup>.

- Frente a las lecturas superficiales e incluso no-lecturas que descalifican su pensamiento por el prurito que les provoca la noción *interpretación*, debe saberse que Gadamer aboga por la corrección y no renuncia a la búsqueda de la verdad, es decir, si bien todo es interpretación, hay interpretaciones más adecuadas que otras: “cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades” (Gadamer 1996, pag. 24).

Me parece necesario preguntarse, por lo menos una vez en la vida, ya que cotidianamente presumimos comprender, describir y explicar, ¿qué y cómo puedo conocer?, ¿de qué herramientas dispongo y, entre éstas, cuáles y por qué las escojo? Es incuestionable que en la práctica científica nos enfrentamos a un problema epistemológico; dicho problema no existe –más bien hay negación- para el investigador ingenuo que cree observar el mundo desde una situación pura y libre de presupuestos.

Gadamer explica que es necesario superar dicho objetivismo cientificista y reconocer que siempre miramos desde cierto punto de vista, es decir, nos relacionamos con el mundo sujetos a un horizonte, aunque dicho “horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él”<sup>8</sup>.

Así, siguiendo a Dilthey, quien afirma que “en las venas del sujeto conocedor que construyeron Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre”<sup>9</sup>,

---

<sup>6</sup> Una escucha en la que “no basta con los sonidos lingüísticos: también la gesticulación y todo lo demás tienen que confluír en una unidad convincente. Si falta esa unidad, no se entiende” (Gadamer 2002, pag. 69).

<sup>7</sup> Ibid., pag. 75.

<sup>8</sup> Ibid., pag. 309.

<sup>9</sup> Ibídem.



propone adoptar “el punto de vista de la vida” que, aunque en tanto histórico es finito, es realista<sup>10</sup>.

Nos enfrentamos directamente al hecho de que, dada nuestra naturaleza histórica, siempre nos relacionamos con el mundo (lo conocemos, interpretamos, manipulamos) a partir de nuestros prejuicios. “Sólo este reconocimiento del carácter prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión”<sup>11</sup>.

Pero, ¿qué es un prejuicio? Por lo regular, tenemos la idea de que los prejuicios son siempre negativos: son como vendas que no nos dejan ver las cosas como realmente son, una terrible enfermedad de la que sólo puede librarnos la diosa razón. Y como la mayoría piensa esto, creemos que es así, pero esta apreciación negativa del prejuicio nació durante la Ilustración.

En esa modernidad en la que el intelectual afirmó que cualquiera, independientemente de su contexto histórico social, debía llegar a la misma conclusión si hacía uso de su sana razón (Kant); que había que dudar de todo, por lo menos una vez en la vida, y considerar como falso aquello de lo cual puede dudarse, para después aceptar como verdadero sólo lo que es evidente a un entendimiento atento (Descartes); surgió el más peligroso –por sus pretensiones totalitarias- de los prejuicios: el prejuicio contra todos los prejuicios, que se expresa así: *Si no estamos de acuerdo no es porque sea natural que, dadas nuestras distintas perspectivas y expectativas, veamos cada quien sólo parte de la cosa, sino porque yo juzgo racionalmente y tú estás influido por tus supersticiones y prejuicios... y la única posibilidad de llegar a un acuerdo es que tú también juzgues racionalmente, o sea, que pienses igual que yo.*

Pero en sentido estricto, y como su nombre lo dice, un pre-juicio es solamente un juicio previo que, aunque tiene muchas posibilidades de resultar falso, puede ser correcto.

---

<sup>10</sup> Aquí el término “realista” no se remite a una epistemología cuya exigencia ontológica nos ataría a una ideología de la representación, sino a una petición antropológica que abrazaría como principio del conocimiento la prudencia y la humildad.

<sup>11</sup> Ibid., pag. 337.

Hay que considerar nuestra pertenencia a la historia, antes que una ventaja o desventaja, una condición, un hecho:

“¿Estar inmerso en tradiciones significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad? ¿No es cierto más bien que toda existencia humana, aún la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras? Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce”<sup>12</sup>.

Así, dada la ineludibilidad de los prejuicios, cabe preguntarse ¿cómo distinguir un prejuicio legítimo del que no lo es? Me parece que éste es el ejercicio constante de la hermenéutica.

Por ahora sólo hay que decir: 1) que el prejuicio que no se reconoce como tal nunca será legítimo (“Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos”<sup>13</sup>), y 2) como todo juicio previo es parcial (en parte falso y en parte correcto), éste debe reformularse continuamente a partir de una confrontación permanente con la cosa misma.

¿Cómo propone, pues, la hermenéutica, en tanto *organon* de las ciencias del espíritu, la tarea de la comprensión?

La praxis interpretativa es circular y se desarrolla como un constante re proyectar en el cual deben confluír la posición, previsión y anticipación del investigador con la cosa misma:

1) “El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo”<sup>14</sup>:

Por ejemplo, al realizar una etnografía, de la mano de la confrontación en el campo se da el “esfuerzo” de dar sentido a lo observado, y hallar sentido ¿no es decir de *algo* “es esto”?, siendo el “esto” más *lo que ya conocemos* que la cosa que intentamos comprender. Es cierto que hay quienes proponen ir al campo sin ideas preconcebidas, para observar y describir (documentar) antes de explicar e interpretar, pero hay motivos bien fundados para preguntarnos si esa neutral

---

<sup>12</sup> Ibid., pag. 343.

<sup>13</sup> Ibid., pag. 336.

<sup>14</sup> Ibid., pag. 333.

pureza es posible. Por otra parte, hay también quienes sugieren que antes de ir al campo se debe leer sobre el tema o grupo que se estudiará directamente, ¿qué tan válida sería una tesis que se negara a confrontar las propias observaciones con otros textos? Aparece el siguiente dilema: ¿cómo elaborar un proyecto sin haber comprendido la cosa?: gradual y circularmente.

1.1) “La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo”<sup>15</sup>:

Otro dilema: no es posible comprender bien la parte hasta comprender el todo, pero el todo sólo puede comprenderse a partir de las partes, nuevamente un ejercicio gradual y circular en el que “el criterio para la corrección es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia esto significa que la comprensión ha fracasado”<sup>16</sup>. Inmersos entre el todo y sus partes siempre es prudente, para no perdernos, centrarnos en algo. En toda investigación siempre hay un momento en el que nos sentimos abrumados por el exceso de información –y reducimos nuestro campo- pero, al mismo tiempo, al restringirnos a un aspecto experimentamos la necesidad de incluir algo más para entender mejor –y ampliamos nuestro campo-. Y en esta dialéctica de síntesis y análisis descubrimos que el Todo es inabarcable –por lo menos para nuestro intelecto finito- y que los “universos” de investigación son construidos (el uso económico o simbólico de lo recolectado por una familia de pepenadores, las estrategias de subsistencia de una comunidad de pepenadores de Morelos, una etnografía integral de dicha comunidad, la relación de un grupo específico con otros contiguos en el espacio o similares en la estructura...), son parcialidades que se cierran a lo exterior y excluyen detalles internos por considerarlos irrelevantes. Pero ¿qué podemos observar y qué es importante?, si lo pertinente y lo significativo sólo se “revelan” a partir del sentido global. Y hay que reconocer que, a veces, cuando creemos haber hallado el sentido global, la nueva información se nos presenta como un riesgo; es cierto que podemos apreciarla irrelevante o

---

<sup>15</sup> Ibid., pag. 360.

<sup>16</sup> Ibid., pag. 361.

integrarla sin dificultad a nuestro edificio explicativo, pero también puede parecer explosivo que amenaza hacer añicos nuestra construcción –y entonces preferimos negarnos a ver-.

2) “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada “a la cosa misma” [...] Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una “buena” decisión inicial, sino verdaderamente “la tarea primera, constante y última””<sup>17</sup>.

Aquí, nuevamente se habla de que, aunque la praxis hermenéutica es universal, hay interpretaciones más correctas que otras, y el criterio de adecuación es la confrontación constante con la cosa misma. Es cierto que no es posible suspender completamente los prejuicios y que la noción de *cosa misma* es problemática, pero la consigna es clara: “El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto [...] hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él”<sup>18</sup>.

3) De la integración de los puntos anteriores surge la siguiente directriz: si bien “la interpretación empieza siempre con conceptos previos”, estos “tendrán que ser sustituidos por otros más adecuados”<sup>19</sup>:

Hemos apreciado la necesidad de aventurar hipótesis para intentar comprender aquello que se investiga –hay que tener en cuenta, además, que “es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros”<sup>20</sup>-, pero es indispensable que nuestras teorías y descripciones sean contrastables y, por lo tanto, reformulables. De hecho, una tesis que no se modifica a lo largo de la investigación es una tesis que no enseña nada. La penetración del sentido es al mismo tiempo una revisión que exige un continuo re proyectar (¿infinito?). Así,

---

<sup>17</sup> Ibid., pag. 333.

<sup>18</sup> Ibid., pag. 335.

<sup>19</sup> Ibid., pag. 333.

<sup>20</sup> Ibídem.

tenemos un modo de saber si un prejuicio no es legítimo, o sea, que no puede mantenerse: “¿qué otra cosa es la arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas sino que en el proceso de su aplicación acaban aniquilándose?” (ibídem.). Y, por lo visto, es probable que cada prejuicio deba ser abandonado, pero si somos conscientes de su carácter previo éste no será más que una muleta que, aunque lentamente y a riesgo de ser desechada, nos permitirá avanzar.

4) También es importante, cuando nos enfrentamos al otro con la pretensión de explicarlo o, más modestamente, comprenderlo, que no partamos de la suposición de que lo que piensa y lo que hace es absurdo, infantil o salvaje, de que su manera de entender y relacionarse con el mundo es contra-científica, supersticiosa o irracional, “sino que intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice. Cuando intentamos comprenderlo hacemos incluso lo posible por reforzar sus propios argumentos”<sup>21</sup>.

Gadamer propone, además, dos cosas que tal vez superen los objetivos de la etnología clásica: 1) comprender es también llegar a un acuerdo, 2) “comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal”<sup>22</sup>. El antropólogo, en tanto investigador, no pretende llegar a ningún acuerdo con el “nativo”, ni siquiera discute con éste la realidad de lo que cree ni la moralidad o eficacia de lo que hace; abrazamos con gusto la afirmación de Lévi-Strauss: “Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella” (Lévi-Strauss 1994, pag. 221). Pero tal vez no sea tan descabellada –ni siquiera tan distinta de ciertos objetivos etnológicos- la consigna de tomar en serio la opinión del otro. Pues, por una parte, la hermenéutica no nos obliga a pensar igual que él (“En el acuerdo, además, la diferencia nunca se resuelve en la identidad. Cuando se dice que hay acuerdo sobre algo, ello no significa que el uno se identifique en su opinión con el otro” –Gadamer 1998, pag.

---

<sup>21</sup> Ibid., pag. 361.

<sup>22</sup> Ibid., pag. 364.

23-) y, por otra, algunos antropólogos vislumbran la posibilidad de ampliar la propia perspectiva mediante la ajena.

5) Partiendo de la doble intuición de que una introspectiva meditación trascendental no basta para saberlo todo (la antropología como herramienta para conocer mejor incluso al sí mismo) y de que uno no debe -¡ni puede!- convertirse en el otro, percibimos humildemente que “comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente [...] Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente” (Gadamer 1996, pag. 367).

6) Otro lineamiento a destacar es la revaloración de la llamada distancia en el tiempo. Tradicionalmente se concibe dicha distancia como un impedimento para comprender: no se puede apreciar bien aquello que miramos de lejos.

Sin embargo, Gadamer señala que:

a) “La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado. Éste era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender”<sup>23</sup>.

b) “la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición”<sup>24</sup>.

Es cierto que estas frases no se aplican automáticamente a disciplinas como la etnología, pues no nos enfrentamos ni a nuestra propia tradición ni a partir de una distancia temporal. Ya he mencionado que Gadamer habla de ciencias del espíritu en general, además con un sesgo hacia la historia, pero en la *Introducción a Verdad y método II*, al reconocer dicho sesgo, hace una acotación importante:

---

<sup>23</sup> Ibid., pag. 367.

<sup>24</sup> Ibid. pag. 265.

“la introducción del significado hermenéutico de la distancia temporal, aun siendo en sí convincente, oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación. Sería más adecuado hablar al principio, en forma más general, de la función hermenéutica de la distancia” (Gadamer 1998, pag. 16). Así pues, hay que reconocer que la distancia tiene también un aspecto positivo, pues si no se puede ver bien lo que está demasiado lejos, tampoco lo que está demasiado cerca. El antropólogo, dada su distancia original, tiene una perspectiva especial que le permite observar de conjunto detalles que escapan al “nativo”... es cierto que no lo verá todo, pero una suma de perspectivas nos proporcionará siempre una comprensión más profunda.

7) Por último, es importante hacer nuevamente algunas consideraciones en relación con la noción de experiencia.

Es innegable que hay una relación incluso fundante entre conocimiento y experiencia (desde Aristóteles se afirma que aunque la experiencia no es la ciencia misma es su presupuesto necesario). Disciplinas como la etnología construyen su saber a partir de un tipo de experiencia que no se identifica con la observación-experimentación de carácter físico-naturalista. ¿Cuál es la especificidad de este tipo de experiencia que, siguiendo a Gadamer, podríamos denominar hermenéutica?

a) Tiene un carácter eminentemente histórico<sup>25</sup>. Es decir, no sólo está situada espacio-temporalmente sino que surge dentro de un contexto sociocultural.

b) Está estrechamente ligada al lenguaje, deberíamos decir incluso: a un lenguaje: “la pura subjetividad trascendental del ego no está dada realmente como tal sino siempre en la idealización del lenguaje que es inherente siempre a toda adquisición de experiencia, y en la que opera la pertenencia del yo individual a una comunidad lingüística”<sup>26</sup>. Es cierto que muchos autores han considerado

---

<sup>25</sup> Partiendo de la crítica básica de Husserl que muestra que la experiencia del mundo vital antecede a su idealización por las ciencias, debe superarse el prejuicio cientificista que afirma que “En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia” (Ibid., pag. 421).

<sup>26</sup> Ibid., pag. 422.

este matrimonio entre experiencia y lenguaje como un lastre, ¡y hasta han pretendido disolverlo!; pero Gadamer destaca su carácter necesario.

c) Está constituida por una dialéctica entre espontaneidad y preparación, además de ser siempre inconclusa: “la experiencia surge [...] de repente, de improviso, y sin embargo no sin preparación, y vale hasta que aparezca otra experiencia nueva”<sup>27</sup>.

d) “la verdadera experiencia es siempre negativa”<sup>28</sup>. Esta negatividad se refiere al hecho de que la experiencia auténtica se opone a nuestras expectativas: según esta manera de entender las cosas, el verdadero conocimiento-aprendizaje “aparece”, no cuando el mundo se conforma a nuestros esquemas, sino cuando la realidad violenta nuestras preconcepciones.

e) Es única e irreplicable: “En sentido estricto no es posible “hacer” dos veces la misma experiencia”<sup>29</sup>.

f) Es abierta: nos abre, por así decirlo, a nuevas experiencias.

g) De la mano de su ya mencionado carácter histórico, la experiencia se presenta como humilde reconocimiento de la finitud humana y, por lo tanto, de la imposibilidad de alcanzar experiencias y conocimientos definitivos.

7.1) No hay que olvidar, por último, que este tipo de experiencia no es sólo la de un yo concreto sino además acerca de un tú que, igual que nosotros, es una entidad personal.

---

<sup>27</sup> Ibid., pag. 428.

<sup>28</sup> Ibídem.

<sup>29</sup> Ibid., pag. 429.



#### 4. La *descripción densa* como herramienta para ampliar los universos discursivos.

El texto central de la antropología interpretativa –si es que existe de manera efectiva un estilo o una corriente llamada así- es *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*, una especie de introducción metodológica o “vívido manifiesto”, “espléndida pieza de maestría literaria” que “corona”<sup>1</sup> una serie de artículos –también escritos por Clifford Geertz- que van de 1957 a 1972.

Yo creía, incluso después de mis primeras lecturas como estudiante de este artículo clásico, que la *descripción densa* (**thick description** en inglés) era una especie de exigencia por llevar a cabo descripciones totales, de máxima minuciosidad. Pero ahora, después de nuevas lecturas desde otras perspectivas, sobre todo después de una incursión –aunque superficial- en la fenomenología, sé que tal descripción no es posible y ni siquiera es lo que sugiere Clifford Geertz. Pues hasta para describir hay que recurrir a conceptos o palabras generales como piedra o carbón; madera o puerta, habitación o choza, niña o tía; canto, danza, conversación, plegaria, rito, intercambio, etc. Incluso las herramientas que más objetividad pueden proporcionarnos son medidas arbitrarias como centímetro, doscientos, kilogramo, par, etc. que, en tanto intersubjetivas, sólo son parámetros de comparación. Hasta las especificaciones mediante colores<sup>2</sup> son algo más que experiencias puramente sensoriales.

El proyecto de ese artículo central consiste en:

- a) proponer una particular “definición” de cultura.
- b) hacer algunos señalamientos metodológicos.
- c) redefinir la finalidad de la antropología.

---

<sup>1</sup> Las entrecomilladas son palabras que Carlos Reynoso utiliza en su introducción a **La interpretación de las culturas** (Geertz 2000, pag. 9)

<sup>2</sup> Siempre me han impresionado los comentarios de Franz Boas y Victor Turner en los que explican que, por ejemplo, los esquimales y los ndembu utilizan especificaciones cromáticas distintas a las “nuestras” (entrecomillo la palabra *nuestras* porque incluso en el mismo mundo denominado occidental pueden existir diferencias en las especificaciones –que van, por supuesto, más allá de la lengua que cada grupo habla-; una maestra alemana, por ejemplo, nos explicaba cómo ella y sus hijas nacidas aquí, en México, no distinguían a partir del mismo umbral el rojo y el naranja).

Siguiendo este esquema:

A) Geertz inicia su reflexión reconociendo que el concepto de cultura, tal y como fue utilizado desde E. B. Tylor, ha sido muy fértil; sin embargo, dada su generalidad (“la cultura es un todo sumamente complejo”) hoy resulta ambiguo y, por lo tanto, oscurece más cosas de las que aclara.

Señala inmediatamente que el concepto que propone debe ser semiótico y lanza lo que él denomina “pronunciamiento”, “toda una doctrina” contenida “en una cláusula”<sup>3</sup>:

“El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber 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 lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”.

Aunque en este primer inciso lo que me interesa es señalar la especificación conceptual que Geertz intenta hacer en torno a la cultura, quisiera comentar que, ya desde esta cita, queda claro que nuestro autor no renuncia a la cientificidad de la antropología; si bien su propuesta se aparta de lo nomotético y experimental para abocarse a lo idiográfico e interpretativo.

Así pues, destacando su carácter semiótico, “la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas”<sup>4</sup>.

B) Geertz también realiza algunas consideraciones conceptuales y, sobretodo, metodológicas en torno a la etnografía<sup>5</sup> y el trabajo de campo.

---

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pag. 20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pag. 26. No estoy seguro de que el concepto de Geertz escape a la generalidad-ambigüedad que crítica. Él especifica algunas cuestiones más en el punto III de este artículo (por ejemplo, que la cultura es una realidad pública, que aunque la constituyen ideas no está en la cabeza de alguien, que aunque no es física tampoco es una entidad oculta), pero como esto no tiene demasiado peso para mi trabajo sigamos adelante.

<sup>5</sup> A mi juicio, el término *etnografía* –cuya raíz etimológica *graphéin* significa grabado o escritura– requiere también de ciertas especificaciones.

En el texto el término se refiere, confundiéndose, tanto al documento –el resultado escrito de una investigación etnológica– como a las técnicas de análisis y observación; a veces, incluso, también se refiere a la disciplina –el diccionario enciclopédico Hachette-Castell, por ejemplo, define a la etnografía como la “ciencia que tiene por objeto el estudio y descripción de las razas o pueblos”.

Parte mencionando lo que él considera la descripción tradicional (la “del libro de texto”) de dicha práctica: “hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc.”<sup>6</sup>.

Y después propone, en un enunciado que condensa su reformulación metodológica, que “*la etnografía es descripción densa*”<sup>7</sup> (caracterizándola también como “una especulación elaborada”, “cierto tipo de esfuerzo intelectual”<sup>8</sup>). Al caracterizarla de esta manera, Geertz deja claro que la etnografía, en tanto base de la reflexión antropológica, jamás puede ser –como consideran todavía algunos ingenuos- una descripción objetiva en sentido puro. Destaca también su carácter subjetivo cuando explica que lo mínimo que debe lograr quien pretende realizar una *descripción densa* es distinguir los guiños de los tics<sup>9</sup>, o sea, captar, más allá de lo que el ojo irreflexivo de una cámara fotográfica podría, el carácter simbólico y cultural de los hechos sociales. En otro momento también explica que -a diferencia de lo que ciertas perspectivas presuntamente analíticas sueñan y creen- observar, registrar y analizar no son fases del conocimiento totalmente independientes que se siguen una a la otra, sino esfuerzos intrínsecamente fundidos.

Otra cuestión indispensable para “evaluar” lo analizado es no ignorar que los datos son siempre elementos que forman parte de un contexto semiótico más amplio: “Lo que [...] nos impide [...] captar la significación de las señas de otros [...] es la] falta de familiaridad con el universo imaginativo en el cual los actos de esas gentes son signos”<sup>10</sup>.

---

Nuestro autor, por ejemplo, en un momento afirma de manera tajante y global que “*en antropología social lo que hacen los que la practican es etnografía*” (Ibid., pag. 20), y después dice, reduccionistamente, que lo que el etnógrafo hace es meramente escribir.

<sup>6</sup> Ibid., pag. 21.

<sup>7</sup> Ibid., pag. 24.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, pag. 21.

<sup>9</sup> Esta alusión a los guiños y a los tics (y a los guiños fingidos, las parodias...) la extraigo, por supuesto, del mismo texto de Geertz en el que éste, retomando un ejemplo de Gilbert Ryle, intenta explicar cómo una descripción densa debe discernir “una jerarquía estratificada de estructuras significativas” para desentrañar una posible “confusión de lenguas” (Cf. *ibid.*, pags. 21-24).

<sup>10</sup> *Ibid.*, pag. 26.

Para concluir este inciso quisiera señalar, por una parte, que para Geertz “hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero”<sup>11</sup>; y, por otra, mencionar los cuatro rasgos característicos de la descripción etnográfica: “es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social”, “la interpretación consiste en tratar de rescatar “lo dicho” en ese discurso de sus ocasiones precedidas y fijarlo en términos susceptibles de consulta”, y “es microscópica”<sup>12</sup>.

C) A partir de la perspectiva semiótica que Geertz resalta en su “definición” de cultura, se entiende cómo 1) la etnografía debe ser un ejercicio interpretativo y 2) la antropología una disciplina de esencia conversacional<sup>13</sup>.

1) Explica que, más que hechos puramente objetivos, “lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten”<sup>14</sup> y –por supuesto y aunque aquí no lo dice- hacen (me parece muy interesante cómo esta concepción se identifica con la que Alfred Schutz elabora en su sociología de corte fenomenológico: “Las construcciones usadas por el especialista en ciencias sociales son, pues, por así decir, construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma” -Schutz 1995, pag. 37-).

Para ejemplificar esta idea de que las interpretaciones de primer grado sólo pueden realizarlas los “nativos”, quisiera remitirme a este bello pasaje de *La selva de los símbolos*:

Como comentario, o tal vez como respuesta a una pregunta del antropólogo, el actor –probablemente un especialista religioso- afirma: “Los niños quieren decir buena suerte [...] Ya que los niños dan cosas, en primer lugar a su

---

<sup>11</sup> Ibid., pag. 24. El subrayado es mío; y lo subrayo para destacar cómo las metáforas de Geertz apuntan a imágenes asociadas con la lectura y la crítica literaria: la cultura es como un libro a interpretar y/o traducir. En esta misma página afirma explícitamente que la etnografía se parece más a la “intuición” del crítico literario que a la mecánica labor del empleado que descifra códigos establecidos.

<sup>12</sup> Ibid., pag. 32.

<sup>13</sup> Tampoco deben pasar desapercibidas las metáforas en las que nuestro autor concibe lo “observado” en el campo como *discurso social*.

<sup>14</sup> Ibid., pag. 23.

padres [...] La madre es como una maceta tan sólo, el cuerpo y el alma del niño proceden de su padre. Pero es Nzambi, Dios, quien da la vida (wumi) a los niños”. Entonces el investigador, captando una aparente contradicción, pregunta ¿por qué ustedes siguen la descendencia por la línea materna?, y el interpelado ensaya una explicación a lo que quizá no se había cuestionado antes: “El hombre es el que engendra a los hijos, pero éstos son de la madre porque es ella la que los cuida y los amamanta. La madre alimenta a los niños con sus pechos; sin ella los niños morirían”, y concluye -reapropiándose de un dicho popular-: “el gallo fecunda, pero los polluelos son de la gallina” (Turner 1999, pags. 71 y 72).

Hay dos cuestiones que se deben aclarar cuando se abraza una concepción interpretativa de la antropología: que esta postura no es forzosamente relativista y que la interpretación definitiva es inalcanzable.

Estas son las palabras de Clifford Geertz: “El análisis cultural es intrínsecamente incompleto”; y -siguiendo una humildad emparentada con la ignorancia socrática- “lo que es peor, cuanto más profundamente se lo realiza menos completo es” (Geertz 2000, pag. 39). En una página anterior, para explicar a qué se parece la base fáctica en la que “descansa” el análisis antropológico, recurre a la mítica alegoría hindú que describe que el mundo se apoya en el lomo de un elefante apoyado, a su vez, en el caparazón de una tortuga, y ésta, por su parte, en el caparazón de otra... y así hasta el infinito.

Es cierto que, muchas veces, las posturas interpretativas son inmediatamente criticadas y hasta descalificadas por quienes no pueden comprender que éstas no siempre son relativistas<sup>15</sup>. Pero Geertz nos proporciona una preciosa reflexión al hacer notar que “nunca me impresionó el argumento de que como la objetividad completa es imposible [...] uno podría dar rienda suelta a sus sentimientos”, pues esto justificaría que, “como es imposible un ambiente

---

<sup>15</sup> Piénsese, por ejemplo, en Ernst Gellner, a quien le hace falta sutileza para entender que anti-anti-relativismo no significa, necesariamente (debido a la doble negación que en lógica abstracta se convierte en afirmación), relativismo. Ensayemos un ejemplo: podría ser que alguien, además de no ser musulmán, esté en desacuerdo con ciertas prácticas musulmanas, sin embargo, tampoco le parecen correctas las actitudes xenofóbicas de ciertas personas autodenominadas “antimusulmanas”; así, sin ser musulmán ni considerarse pro-musulmán, abanderaría una especie de anti-anti-islamismo.

perfectamente ascéptico, bien podrían practicarse operaciones quirúrgicas en una cloaca”<sup>16</sup>.

2) En relación con el aspecto conversacional de la antropología hay que, primero, destacar el hecho de que hablar realmente con otro no es algo tan fácil y cotidiano como creemos y, después, señalar que el propósito de nuestra disciplina es, precisamente, tender puentes comunicativos entre las personas y las culturas. Éste es también, según Gadamer, el objetivo de las ciencias del espíritu: “Permítanme que por un momento haga de abogado defensor de las ciencias del espíritu, en las que el tema siempre ha sido entender los idiomas extraños” (Gadamer 2002, pag. 72).

Remitiéndose a Ludwig Wittgenstein y a Stanley Cavell expone cómo las personas, y no sólo los extraños, pueden ser un completo enigma para nosotros, y que hablar a alguien es en realidad una práctica más misteriosa de lo que parece<sup>17</sup>.

Y más adelante señala, a manera de consigna incluso romántica, que “la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano”, pues “lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos”<sup>18</sup>.

También es importante mencionar cómo, para nuestro autor, el ejercicio etnográfico es una especie de dialéctica que conjuga constantemente lo mismo y lo otro. Dialéctica en la que, sin confundir ambas instancias, intenta “asumirlas”: “Comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad. (Cuanto más me esfuerzo por comprender lo que piensan y sienten los marroquíes, tanto más lógicos y singulares me parecen)”<sup>19</sup>.

Por último, si bien afirma que el proyecto principal de la antropología es “ampliar el universo del discurso humano”, reconoce que ésta no es su única

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Al remitirse a estos autores también habla en esas páginas de que la competencia lingüística no es suficiente para lograr una competencia comunicativa, y de la correlación y hasta contraposición entre *hablar por* y *hablar con*.

Quiero hacer notar que también para Clifford Geertz la realización del diálogo concreto con el otro es un problema previo al de la representación etnográfica –pero él no desarrolla esta cuestión–.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pag. 27.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

finalidad, pues “también aspira a la instrucción, al entretenimiento, al consejo práctico, al progreso moral”<sup>20</sup>.

Así, más allá de sus pretensiones meramente científicas, la antropología tiene otros propósitos, incluso morales y de crítica socio-cultural (por supuesto, la crítica pertinente no es la de la otra cultura a describir sino la de aquella a la que el investigador pertenece: algo debe enseñarnos el hecho de que existen otros modos de organizarse, de pensar y de vivir).

Geertz nos regala un último lema:

“La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros, que guardaban otras ovejas en otros valles, y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, pag. 40.

## **5. El símbolo, una entidad polisémica, equívoca y eficaz socialmente.**

Desde el primer capítulo nos acercamos a la obra de Victor Turner para enriquecer la noción de experiencia en tanto fundamento vivencial de la gnosis antropológica. En este apartado quisiera entrar de lleno a su propuesta de exégesis simbólica.

Para él, el símbolo “es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual” (Turner 1999, pag. 21). Así pues, la unidad de significación y, por lo tanto, de análisis antropológico es el símbolo.

En un primer momento, Victor Turner recurre al *Concise Oxford Dictionary* para definirlo de manera general: símbolo “es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento”<sup>1</sup>.

Los clasifica, a su vez, según la relevancia y centralidad que tengan en un contexto específico, en dominantes e instrumentales.

Finalmente, explica que éstos pueden ser de una heterogénea variedad: “Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual”<sup>2</sup>. Así, no sólo un árbol, una bandera, un cáliz, sino también la postura de un danzante, una pelea de gallos, una plegaria, etc., pueden ser símbolos.

Sin embargo, después de esa definición general, y siguiendo a Jung, proclama de manera poética que “los símbolos están “preñados de significado””<sup>3</sup>, y considera que es importante distinguir entre *signos* y *símbolos*: por ejemplo, “un signo es una expresión análoga o abreviada de una cosa conocida. Mientras que

---

<sup>1</sup> Ibid., pag. 21.

<sup>2</sup> Ibídem.

<sup>3</sup> Ibid., pag. 49.



un símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido, pero que a pesar de ello se reconoce o se postula como existente”<sup>4</sup>. Los símbolos serían, pues, entidades densas y misteriosas.

Desde la perspectiva de la exégesis antropológica, las propiedades de los símbolos rituales son:

1<sup>a</sup> Condensación.- Esto quiere decir que un símbolo es capaz de representar, “en una sola formación”, múltiples cosas y acciones. Un símbolo es, por naturaleza, polisémico.

2<sup>a</sup> Un símbolo reúne significados dispares que “poseen en común cualidades análogas o [...] están asociados de hecho o en el pensamiento”<sup>5</sup>. Todo símbolo es potencialmente equívoco.

3<sup>a</sup> Polarización de sentido.- Los símbolos oponen y, a la vez, integran dos polos de sentido: el ideológico (que se identifica con el plano cultural, moral, normativo e, incluso, espiritual del hombre) y el sensorial (que se remite a la parte fisiológica, instintiva e, incluso, animal y “grosera”). Puede decirse que el símbolo es el resultado de un *apareamiento* entre lo “alto” y lo “bajo”.

Para entender mejor la riqueza y la complejidad del símbolo es necesario aclarar lo siguiente:

- En relación con sus dos primeras propiedades: la condensación y la unificación de *significata* dispares parecen describir una misma cualidad de los símbolos: la polisemia y la equivocidad se consideran, semánticamente, sinónimos.

Sin embargo, hay una diferencia sutil que resulta relevante en la práctica interpretativa: al condensar, un símbolo evoca infinidad de cosas relacionadas que no tienen que ser forzosamente opuestas (al pensar, por ejemplo, en una rosa roja, mi imaginación puede ligar imágenes e ideas como otras flores, la primavera, el amor, la mujer, la pasión, la poesía, etc.); en cambio, al unificar significados dispares, un mismo símbolo nos remite a cosas opuestas y contradictorias (entre los ndembu, por ejemplo, el color rojo, estrechamente asociado con la sangre,

---

<sup>4</sup> Ibid., pag. 29.

<sup>5</sup> Ibid., pag. 30.

significa al mismo tiempo la vida y la muerte, la enfermedad y lo que cura la enfermedad, lo masculino y lo femenino<sup>6</sup>).

- Por otra parte, el que los símbolos tengan la capacidad de *polarizar el sentido* es fundamento y expresión de su eficacia –incluso material- y de la estrecha relación que tienen con la vida cotidiana. Victor Turner explica que “El símbolo viene a asociarse a los humanos intereses, propósitos, fines, medios, tanto si éstos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada”<sup>7</sup>; “Los símbolos, como he dicho, generan la acción, y los símbolos/ dominantes tienden a convertirse en focos de interacción”<sup>8</sup>. En este sentido, podríamos sostener que el discurso en general y los símbolos rituales en particular son algo más que meras palabras llevables por el viento.

De manera específica, es en la praxis ritual en la que, por ejemplo, al combinarse la participación activa de la comunidad y ciertos estímulos “directamente fisiológicos” como la música, el canto, la danza, el alcohol, las drogas y los olores *sagrados* como el del incienso, y se realiza un “intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido”, cuando los símbolos son capaces de marcar, moldear y modificar los comportamientos habituales de los individuos: “el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales. El fastidio de la represión moral se convierte en el “amor a la virtud””<sup>9</sup>.

Finalmente, es importante señalar que, dadas las mencionadas características y propiedades de los símbolos, éstos requieren de una labor interpretativa que, para ser adecuada, debe tomar en cuenta distintos niveles de sentido y realizarse de manera sistemática.

---

<sup>6</sup> Cf. Turner, *La clasificación de los colores en el ritual ndembu: un problema de clasificación primitiva*, en *Ibid.*, pags. 65-101.

<sup>7</sup> *Ibid.* pag. 22.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pags. 24-25.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pag. 33.

El antropólogo inglés explica<sup>10</sup> que deben tomarse en cuenta tres clases de datos:

1) Forma externa y características *observables* (utilizo la misma palabra de la traducción del citado texto de Turner, sin embargo hay que tener presente que los símbolos, además de un *soporte* visual, pueden poseer uno auditivo, olfativo e incluso táctil).

2) Interpretaciones realizadas por los *especialistas religiosos* y por los *simples fieles*: *yo pedí*, comenta Turner, *a los ndembu, tanto a los especialistas religiosos como a los simples fieles, que interpretaran los símbolos de su ritual*<sup>11</sup>.

3) Interpretaciones elaboradas por los antropólogos y que insertan al símbolo en un “contexto significativo”.

Así pues, para el análisis de los símbolos no se trata de limitarse tan sólo a las características (1) “superficiales” que el investigador “observa” directamente en el campo; debe tomar en cuenta las interpretaciones (2) que los mismos participantes (es decir, las personas que pertenecen al contexto cultural estudiado) hacen de sus propios símbolos -y debe apreciar tanto las interpretaciones (2.1) que los especialistas religiosos hacen como (2.2) las de los simples fieles, por más que sean diferentes y hasta contradictorias-; además debe integrar las interpretaciones (3) que él mismo, en tanto investigador, realiza a partir de su perspectiva ajena.

Al confrontar un símbolo o conjunto de símbolos se nos presenta, por así decirlo, una guerra de interpretaciones: por una parte, la oposición que en la comprensión de un mismo símbolo hay entre los especialistas religiosos y la “gente común”<sup>12</sup>; por otra, la que hay entre los *actores* y los *investigadores*<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. *ibid*, pag. 22.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pag. 21.

<sup>12</sup> Un ejemplo para aclarar esta oposición podría ser el siguiente: en el contexto de la religión católica, un *pueblo* podría darle un lugar central y hasta superior a un santo o a la Virgen, y considerar una estatua de yeso algo no sólo sagrado sino hasta poderoso; en cambio, el sacerdote que está a cargo de dicha comunidad se esforzará hasta el cansancio explicando que Cristo debe ser siempre quien esté al centro y que la figura de yeso, por más que en tanto representación sea algo positivo y hasta bello, no es mágica y mucho menos tiene personalidad.

<sup>13</sup> Para un grupo católico (integrado no sólo por los feligreses sino también por los sacerdotes) la religión puede ser algo liberador e incluso lo que dota de sentido a su vida; en cambio, para algunos *intelectuales* toda religión es sólo “opio” y fuente de enajenación.

Una actitud *científica* clásica procedería de la siguiente manera: 1) las explicaciones de la “gente común” no deben tomarse en cuenta; aunque (partiendo por supuesto de la observación directa) el antropólogo debe basar su interpretación en las explicaciones del especialista religioso, 2) ningún “nativo” es capaz de explicar correctamente sus propios símbolos; 3) finalmente, la versión definitiva y autorizada es la del investigador.

Sin embargo, con el esquema anterior se muestra que lo que Turner sugiere, más que oponer de manera inconciliable las distintas versiones y hasta hacer una escala interpretativa en la que la “gente común” está abajo y el investigador hasta arriba, es *integrar* –como hemos subrayado más arriba- la mayor cantidad de perspectivas: ¡no se trata de declarar qué punto de vista es más válido, sino de complementar y enriquecer las perspectivas!

Con esta exigencia, Turner pretende superar la dicotomía clásica que, en la práctica etnográfica, opone la perspectiva del investigador (punto de vista *etic*) a la perspectiva del actor (punto de vista *emic*).

No se trata de afirmar cuál de las dos perspectivas es la que más debe tomar en cuenta un investigador para obtener resultados *científicos*, sino de reconocer que a toda perspectiva se le revelan ciertas cosas pero, también, se le ocultan otras: el que pertenece a la cultura estudiada es el que mejor ve ciertas cosas (pues está empapado del contexto y, por así decirlo, lo mama y lo respira), pero, al no mirarlo desde fuera, es incapaz de contrastarlo y criticarlo; el investigador, en cambio, es capaz de ver más (pues su perspectiva externa le brinda cierta neutralidad), pero es incapaz de comprender de manera más íntima la vida del pueblo<sup>14</sup>.

Reconociendo las ventajas y desventajas de todo punto de vista, lo ideal es proyectar una suma de perspectivas.

---

<sup>14</sup> ¿Quién es más capaz de analizar y comprender mejor una religión concreta?, ¿el *creyente* o el *científico ateo*? El *ateo* puede estar capacitado para hacer un acercamiento “imparcial” y global, sin embargo, como probablemente no ha tenido una experiencia religiosa, es incapaz de comprender profundamente muchas de las cosas que están en juego; el *creyente* sabe mejor, pues lo ha vivido, qué es una religión, sin embargo, al ser *juez y parte*, no ve o se niega a ver aquello que contradice su idealización.

Victor Turner se pregunta de manera radical y frontal: “¿Cómo puede el antropólogo social justificar su pretensión de ser capaz de interpretar los símbolos rituales de una sociedad, más profunda y más comprensivamente que los propios actores?”<sup>15</sup>. Para fortalecer más este cuestionamiento, Turner nos muestra que incluso hay individuos que, aún perteneciendo a la cultura estudiada, son capaces de descentrarse y realizar un análisis sistemático y hasta crítico de sus propios símbolos y prácticas.

Finalmente, no se trata de afirmar que es innegable que la perspectiva e interpretación del investigador es muy superior a la de los nativos, en principio es simplemente diferente (dice *otra* cosa sobre algo)... y si llega a tener una profundidad mayor, será sólo en la medida que sea capaz de integrar múltiples perspectivas... también el *actor*, al confrontarse con el investigador, es capaz de llegar a una comprensión más profunda de su cultura y de su vida.

---

<sup>15</sup> Ibid., pag. 29.

## 6. Símbolo, hermenéutica y filosofía del lenguaje.

Relacionado con la interpretación entendida como base de las disciplinas o, por lo menos, técnica analítica, hay un texto representativo de Michel Foucault (Foucault 1970) del que retomaré algunas pocas y sugerentes intuiciones.

Proponiendo una reflexión general que tendría como objetivo elaborar una ideal *Enciclopedia* de todas las técnicas de interpretación, retoma a tres autores: Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud.

Desarrollando así, de manera concreta, un proyecto interpretativo que es expresión de una voluntad de sospecha, pues a partir de ellos el “signo se va a convertir en algo malévolo”<sup>1</sup>; los signos serán concebidos como máscaras que *velan*<sup>2</sup> algo inconfesable y monstruoso.

Sin embargo, en este momento, más que desarrollar las propuestas específicas de estos célebres maestros, lo que me interesa es señalar aquello en lo que se fundamenta una comprensión del símbolo como algo a interpretar y, además, mencionar cuáles son las características que las prácticas interpretativas (por lo menos las modernas) tienen.

Prácticamente al inicio de su texto, Foucault explica que, en relación con el lenguaje, se han generado las siguientes dos sospechas:

1) “El lenguaje no dice exactamente lo que dice. El sentido que se aprehende, y que se manifiesta de forma inmediata, no tiene quizás en realidad sino un sentido menor que protege, encierra, pero a pesar de todo, transmite otro sentido; este sería a la vez el sentido más importante y el sentido “que está por debajo””<sup>3</sup>.

2) El lenguaje trasciende la forma verbal. Los signos lingüísticos no son los únicos que expresan algo: “la naturaleza, el mar, el susurro de los árboles, los animales, los rostros, las laderas que se cruzan, todo esto habla”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibid., pag. 39.

<sup>2</sup> Utilizo la palabra “velar” para señalar que los símbolos no sólo ocultan sino además vigilan.

<sup>3</sup> Ibid., pag. 24.

<sup>4</sup> Ibídem.

Así, y después de desarrollar las intuiciones de Nietzsche, Freud y Marx, Foucault concluye que:

1) La interpretación no se remite a algo originario sino siempre a otra interpretación: “su interpretación [en este momento habla de Freud] es la interpretación de una interpretación”<sup>5</sup>; “Lo inacabado de la interpretación, el hecho de que sea siempre fragmentada, y que quede en suspenso al borde de sí misma, se encuentra, creo yo, de manera bastante análoga, en Marx, Nietzsche y Freud, bajo la forma de ne/gación del comienzo”<sup>6</sup>.

1.2) La interpretación recae necesariamente, también sobre sí misma.

“La interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse a sí misma hasta el infinito; de volverse a encontrar siempre consigo misma”<sup>7</sup>; ya nos había prevenido de cierta dificultad y hasta imposibilidad de realizar una interpretación definitiva de los mencionados autores: “Esto nos coloca en una postura incómoda, ya que estas técnicas de interpretación nos conciernen, y que nosotros, intérpretes, tenemos que interpretarnos a partir de estas técnicas. Y es con estas técnicas de interpretación, a nuestra vez, que debemos interrogar a estos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche y Marx, aunque seamos reflejados perpetuamente en un perpetuo juego de espejos”<sup>8</sup>.

Como corolario de lo anterior:

2) La interpretación ha devenido un ejercicio inacabable e infinito.

Esto no es algo negativo sino la savia misma de la praxis interpretativa: “La muerte de la interpretación es el creer que hay signos que existen primariamente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas”; su vida, en cambio, es “creer que no hay más que interpretaciones”<sup>9</sup>.

Por último, quisiera mencionar que una de las críticas más constantes a este texto de Foucault (no hay que olvidar que dicho escrito fue “originalmente” la ponencia con la que participó en el VII coloquio filosófico internacional de

---

<sup>5</sup> Ibid., pag. 37.

<sup>6</sup> Ibid., pags. 32-33.

<sup>7</sup> Ibid., pag. 40.

<sup>8</sup> Ibid., pag. 28.

<sup>9</sup> Ibid., pag. 41.

Royaumont) fue que no tomó en cuenta las técnicas de exégesis que pertenecen a lo que, con Paul Ricoeur, llamaremos recolección de sentido<sup>10</sup>.

De manera similar a como señalé al inicio del **capítulo 2**, también para Paul Ricoeur la filosofía contemporánea gira en torno al lenguaje: “Me parece que un terreno en el que coinciden hoy todas las indagaciones filosóficas es el del lenguaje” (Ricoeur 1987, pag. 7); y menciona varias escuelas, autores y disciplinas que ejemplifican su afirmación: la filosofía lingüística de los ingleses, la fenomenología surgida de Husserl, la escuela bultmanniana, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, la historia comparada de las religiones, la antropología, el psicoanálisis.

Incluso, a manera de proclama, expresa que “Estamos hoy en busca de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas”<sup>11</sup>.

En cierto sentido, el problema central de este texto de Ricoeur es el símbolo... entidad sustancialmente unida a la interpretación.

El nexos del símbolo con la interpretación no es exterior o fortuito, pues siempre que “un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido”<sup>12</sup>.

Pero además de que el símbolo y la interpretación son problemas relevantes en la actualidad, tienen un carácter filosófico: “es por intermedio del acto de interpretar por lo que el problema del símbolo se inscribe en una filosofía del lenguaje”<sup>13</sup>; “La remisión del símbolo a una inteligencia hermenéutica tiene una significación filosófica”<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Taubes: “El análisis de Foucault, ¿no resulta incompleto? No ha tenido en cuenta las técnicas de exégesis religiosa, que jugaron un papel decisivo” (Ibid., pag. 45); Ramnoux: “Quisiera insistir en un punto ¿por qué no ha hablado de la exégesis religiosa? Me parece que no se la puede dejar de lado, incluso, en lo que se refiere a la historia de las traducciones” (Ibid., pag. 52).

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibid., 20.

<sup>13</sup> Ibid., pag. 12.

<sup>14</sup> Ibid., pag. 20.



Así pues, y a pesar de lo que una postura demasiado académica de la filosofía divulga, el símbolo es un objeto de carácter filosófico, pues todo *mythos* está preñado de *logos*. Es cierto que todo símbolo es un *enigma*, pero también es cierto que “El enigma no bloquea la inteligencia, sino que la provoca”<sup>15</sup>. Más aún, “Esta apelación a la interpretación que procede del símbolo nos/ asegura que una reflexión sobre el símbolo requiere una filosofía del lenguaje y aun de la razón”<sup>16</sup>.

Pero ¿qué es el símbolo?

En la actualidad hay una multiplicidad incluso contradictoria de concepciones de *símbolo*. Hay que empezar, pues, proponiendo una noción específica que, aún reconociendo la profundidad y la autoridad de las diversas tradiciones y disciplinas, sea coherente con nuestro proyecto filosófico.

Por el momento, de manera general diremos que el símbolo se caracteriza por el doble o múltiple sentido y su estrecha relación con la interpretación: “Para nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos”<sup>17</sup>.

Para aclarar nuestra definición, es necesario explicar que ésta surge de la contraposición de una definición demasiado amplia y otra demasiado estrecha.

Siguiendo y criticando a Ernst Cassirer –y su *Filosofía de las formas simbólicas*–, Ricoeur explica que “Una definición demasiado amplia es la que hace de la “función simbólica” la función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso”<sup>18</sup>. Es decir, *lo simbólico* -siguiendo una inspiración kantiana- es la función mediante la cuál aprehendemos, objetivamos y damos sentido a la realidad.

Pero sería mejor remitir esta definición demasiado general a la noción de signo o función signifiante, distinguiéndola del símbolo y la función simbólica, para poder mantener “una verdadera línea de demarcación: entre las expresiones

---

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> *Ibid.*, pags. 20 y 21.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pag.12.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pag. 13.

unívocas y las expresiones multívocas. Es esta distinción la que crea el problema hermenéutico”<sup>19</sup>. Dicho con otras palabras: “Si llamamos simbólica a la función significante en su conjunto, ya no tenemos término para designar el grupo de signos cuya textura intencional reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato [...] y que requieren de este modo algo como un desciframiento, en resumen, en el exacto sentido de la palabra, una interpretación. Querer decir otra cosa que lo que se dice, he ahí la función simbólica”<sup>20</sup>.

Pasando a la noción estrecha (defendida, por ejemplo, por la tradición platónica y el simbolismo literario), ésta reduce el símbolo a la *analogía*, la cual es sólo “una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente”<sup>21</sup>. Además, esta noción de símbolo, al ser la *analogía* una semejanza que no puede ser analizada “desde afuera,” nos impediría aprehenderlo intelectualmente.

En conclusión:

Para arbitrar esta discordancia entre una definición demasiado “larga” y una demasiado “corta”, 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 inter/pretación. 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*”<sup>22</sup>.

Pero ¿qué es la interpretación?

Aunque de manera general diremos que “la interpretación es la inteligencia del doble sentido”, y que ésta se remite a un texto o “un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto”<sup>23</sup>. También en este caso Ricoeur resuelve su definición a partir de la contraposición entre un concepto demasiado “largo” y otro demasiado “corto”.

---

<sup>19</sup> Ibid., pag. 14.

<sup>20</sup> Ibídem.

<sup>21</sup> Ibid., pag. 19, el subrayado es mío.

<sup>22</sup> Ibid., pags. 19 y 20.

<sup>23</sup> Ibid. pag. 11.

La noción amplia, que se remite al *Peri hermeneias* de Aristóteles, afirma que “Decir algo de algo es, en el sentido completo y fuerte del término, interpretar”<sup>24</sup>. Nótese que para este punto de vista también se identifican la noción de signo y símbolo.

En cambio, la noción estrecha “nos viene de la exégesis bíblica; la hermenéutica, en este sentido, es la ciencia de las reglas de la exégesis, entendida ésta como interpretación particular de un texto”<sup>25</sup>. Y lo que limita esta concepción de interpretación “es, en primer lugar, su referencia a la autoridad [...]; pero, por encima de todo, su aplicación a un texto literario; la exégesis es una ciencia escrituraria”<sup>26</sup>.

Así, lo que propone Ricoeur para superar esta definición “corta” es abrazar una noción amplia y analógica de texto. Sumándose a la consigna contemporánea de “liberar al texto de la escritura”, considerará a la interpretación como una práctica más semiológica que lingüística, e íntimamente ligada a la traducción; subraya, por ejemplo, que en Freud “no es sólo una “escritura” lo que se ofrece a la interpretación, sino todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto por descifrar; así, pues, tanto un sueño, un síntoma neurótico, como un rito, un mito, una obra de arte o una creencia”<sup>27</sup>; “compara [también en esta cita se refiere a Freud] el trabajo del análisis con la traducción de una lengua a otra; el relato del sueño es un texto ininteligible que el análisis sustituye por otro texto más inteligible. Comprender es hacer esa sustitución”<sup>28</sup>.

En conclusión: “esta definición intermedia, que rebasa una simple ciencia escrituraria sin fundirse en una teoría general de la significación, extrae su autoridad de ambos orígenes”<sup>29</sup>.

Sin embargo, además de proponer una noción de interpretación que salga avante de una concepción demasiado general y otra demasiado estrecha, hay que

---

<sup>24</sup> Ibid., pag. 24.

<sup>25</sup> Ibid., pag. 25.

<sup>26</sup> Ibid., pag. 26.

<sup>27</sup> Ibid., pag. 27.

<sup>28</sup> Ibid., pag. 26.

<sup>29</sup> Ibid., pag. 27.

enfrentar el hecho de que “No hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y [hasta] opuestas”<sup>30</sup>.

Para su análisis, Ricoeur las engloba en dos tradiciones generales: una que considera al símbolo la revelación de lo sagrado y otra que lo considera un disfraz hipócrita, una que es voluntad de escucha y voto de obediencia y otra que es voluntad de sospecha y voto de rigor: “Por un lado, la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, una proclama [...], un *kerygma*; por otro, se concibe como desmitificación, como una reducción de ilusiones”<sup>31</sup>.

Así pues, tenemos dos posibilidades o caminos, en principio excluyentes, para interpretar y acercarnos a los símbolos: “Lo que el psicoanálisis [por ejemplo] capta en principio como distorsión de un sentido elemental adherido al deseo, la fenomenología de la religión [por ejemplo] lo capta en principio como manifestación de un fondo [...] como la revelación de lo sagrado”<sup>32</sup>.

Sin embargo, podríamos lanzar el siguiente cuestionamiento: “¿el mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación revelación de lo sagrado? ¿Y esta alternativa, es real o ilusoria, provisional o definitiva?”<sup>33</sup>.

Habría que responder, por ahora de manera sólo intuitiva: a pesar de su oposición, quizá no sean caminos inconciliables, pues “somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los *ídolos* y que apenas empiezan a entender los *símbolos* [...] quizá el iconoclasmo extremo pertenezca a la restauración del sentido”<sup>34</sup>.

Digamos ahora algunas cosas en relación con la hermenéutica entendida como restauración del sentido, cuyo “círculo hermenéutico” es la dialéctica entre el creer y el comprender: “Creer para comprender, comprender para creer, tal es su máxima”<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> Ibid., pag. 28.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibid., pag. 11.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibid., pag. 28.

<sup>35</sup> Ibid., pag. 29.

Señala Ricoeur que lo contrario de la sospecha es la fe, aunque en este caso hablamos de una *fe razonable* que ha confrontado la interpretación, es decir, una *fe poscrítica*.

Y los rasgos de esta hermenéutica *fiel* son: 1) Parte de una preocupación por el *objeto*, 2) apuesta por una *verdad* de los símbolos y 3) está en “espera de una nueva Palabra, de una nueva actualidad de la Palabra”<sup>36</sup>.

La voluntad de sospecha, en cambio, partiendo de las dicotomías “oculto-mostrado, “simulado-manifiesto”, etc., tiene como directriz la apreciación *de la verdad como mentira*, el reconocimiento de los símbolos como herramientas del engaño y la sujeción: “como hombre del deseo avanza enmascarado; al mismo tiempo el lenguaje, en principio y con mucha frecuencia, está distorsionado: quiere decir otra cosa de lo que dice, tiene doble sentido, es equívoco”<sup>37</sup>.

Así las cosas, una propuesta hermenéutica global y coherente “tendría que dar cuenta no sólo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación [...] sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas dos grandes “escuelas” de la interpretación en “teorías” diferentes y aun ajenas entre sí”<sup>38</sup>.

Después de haber confrontado distintas nociones de símbolo e interpretación, y de plantear el actual *conflicto de las interpretaciones*, es pertinente desarrollar, por último, la posibilidad de un análisis filosófico del símbolo.

Es el mismo Ricoeur quien lanza la pregunta: *¿Es posible articular una con otra, de manera coherente, la interpretación de los símbolos y la reflexión filosófica*<sup>39</sup>.

En un principio, su confianza se remite tan sólo a una confesión: “juraba por una parte *escuchar* la rica palabra de los símbolos y los mitos que precede, instruye y nutre mi reflexión, y por otra continuar, por medio de la exégesis

---

<sup>36</sup> Ibid., pag. 32.

<sup>37</sup> Ibid., pag. 10.

<sup>38</sup> Ibid., pag. 32.

<sup>39</sup> Ibid., pag. 36.

filosófica de los símbolos y los mitos, la tradición de racionalidad de la filosofía, de nuestra filosofía occidental”<sup>40</sup>.

Pero es a partir del reconocimiento de que *el símbolo da qué pensar* que dicha aventura filosófica puede fundamentarse y desarrollarse: “Da, es el don del lenguaje; pero ese don me crea un deber de pensar, de inau/gurar el discurso filosófico a partir de aquello mismo que siempre lo precede y lo funda”<sup>41</sup>. Aunado a esto, es innegable la riqueza *prefilosófica* del símbolo; ya mencionamos que el símbolo reclama la interpretación, pero además exige la *reflexión filosófica*, cuestión que por lo general desatendemos pues nos centramos en la estructura semántica del símbolo.

Este proyecto filosófico se enfrenta, sin lugar a dudas, a varias dificultades bien conocidas.

1ª “El símbolo sigue siendo prisionero de la diversidad de las lenguas y culturas, y liga su destino a su irreductible singularidad”<sup>42</sup>.

2ª El símbolo es de carácter equívoco, pero “la filosofía como ciencia rigurosa parece requerir significaciones *unívocas*”<sup>43</sup>.

3ª “Toda interpretación es revocable”<sup>44</sup>.

Así pues, “Justificar el recurso al símbolo en filosofía es finalmente justificar la contingencia cultural, el lenguaje equívoco y la guerra de las hermenéuticas en el seno mismo de la reflexión”<sup>45</sup>.

Esto implicaría el reconocimiento de que 1) el análisis de los símbolos no tiene que ser forzosamente una ciencia, 2) la misma filosofía debe reconstituirse para ser capaz de dicha reflexión y 3) debe acentuarse el componente ético del pensamiento.

Para superar estos escollos, más aún, para sostener nuestra decisión de entender la reflexión como “*apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de*

---

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pags. 36 y 37.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pag. 39.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pag. 40.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

*nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo*<sup>46</sup>, podemos argumentar lo siguiente:

1º “El filósofo no habla desde ninguna parte [...] sólo la reflexión abstracta habla desde ninguna parte. Para hacerse concreta, la reflexión debe perder su pretensión inmediata de universalidad, hasta haber fundido mutuamente la necesidad de su principio y la contingencia de los signos a través de los cuales se reconoce”<sup>47</sup>.

2º “La justificación de la hermenéutica no puede ser radical más que si se busca en la naturaleza misma del pensamiento reflexivo el principio de una *lógica del doble sentido*, compleja y no arbitraria, rigurosa en sus articulaciones pero irreductible en la linealidad de la lógica simbólica”<sup>48</sup>. Hay que destacar que “La lógica simbólica desespera del lenguaje natural, precisamente allí donde la hermenéutica cree en su implícita “sabiduría””<sup>49</sup>.

3º “Pero la réplica de la hermenéutica a las objeciones de la lógica simbólica corre el riesgo de ser una victoria inútil: la impugnación no viene sólo de fuera, no es únicamente la voz del lógico “intolerante”;/ viene de dentro, de la inconsistencia interna de la hermenéutica desgarrada por la contradicción”<sup>50</sup>.

Como se aprecia, la tercera columna está aún por construir; sin embargo, este impasse, más que una cancelación definitiva de la filosofía, es el señalamiento de una nueva puerta que se abre:

“Por el momento, tenemos una gran perplejidad [...], una figura de tres vértices: la reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación comprendida como reducción de la ilusión. Habrá sin duda que comprometerse bastante en la lucha de las interpretaciones antes de ver aparecer, como una exigencia de la guerra misma de las hermenéuticas, el medio de arraigarlas *juntas* en la reflexión. Pero a su vez la reflexión ya no será la posición tan exangüe como perentoria, tan estéril como irrefutable, del *pienso, existo*: se volverá reflexión concreta, y lo hará gracias a la ruda disciplina hermenéutica”<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Ibid., pag. 44.

<sup>47</sup> Ibid., pag. 45.

<sup>48</sup> Ibid., pag. 46.

<sup>49</sup> Ibid., pag. 47.

<sup>50</sup> Ibid., pag. 51.

<sup>51</sup> Ibid., pag. 52.

## Conclusiones.

Comprender al mundo y a los demás, relacionarnos con él y con ellos, son prácticas estrechamente ligadas a la vida y al lenguaje.

No existen hechos puros, todo acto cognoscitivo implica selecciones, abstracciones, generalizaciones, idealizaciones, construcciones y hasta interpretaciones: *observar, registrar, analizar e interpretar* no son fases del conocimiento totalmente independientes que se siguen una a la otra, sino esfuerzos intrínsecamente fundidos. Pero reconocer el perspectivismo inherente a todo individuo y grupo de individuos, en lugar de cancelar la posibilidad de comprendernos, afirma la potencialidad para enriquecernos mutuamente, pues todo *mundo circundante*, por naturaleza, es comunicativo y posee un *horizonte abierto*.

Esto nos exige confrontar y revalorar (¿reelaborar?) el papel de la *verdad*, sobretodo porque no debemos continuar nuestras prácticas fingiendo que no abrazamos alguna ontología o sin reconocer los principios epistemológicos que presuponemos. Y si bien es sensato dejar de pretender una Verdad de carácter absoluto, no podemos renunciar a algún tipo de corrección o adecuación. El carácter de nuestro conocimiento es subjetivo, contextual y parcial, y no sólo porque el “tema” de ciertas disciplinas no sea un objeto sino, sobretodo, porque todo ejercicio gnoseológico es realizado por un sujeto –además de naturaleza social e histórica-. Sin embargo, *subjetivo* no significa falso sino, como lo señala el nombre, *relativo a un sujeto*.

Debemos reconocer y destacar que, además del camino señalado por una ideología físico-naturalista, hay otros modos de alcanzar saber: el de la experiencia estética, el de la religión (aún en esta época en la que algunos cantan sombría o festivamente la *muerte* de Dios) y el de las denominadas *ciencias del espíritu*, sociales o humanas (como la etnología).

Sin lugar a dudas, la práctica interpretativa puede tener un estatuto epistemológico e incluso *científico*.



Pensemos, por ejemplo, en la etnografía entendida como *descripción densa*, cuyo requisito básico es captar el carácter simbólico y cultural de los hechos sociales; esta perspectiva semiótica afirma que la etnografía debe ser un ejercicio interpretativo y es una postura no forzosamente relativista que acepta humildemente que el conocimiento absoluto, la interpretación definitiva, es inalcanzable. Aún asociándola con la estética y la crítica de textos, no estamos proponiendo dar rienda suelta a nuestras ocurrencias ni mucho menos cancelar la posibilidad de una disciplina rigurosa; al contrario -y a diferencia de los que creen ingenuamente que observan, describen *tal cual* y analizan-, reconocer que interpretamos –más aún, reconocer que el material de nuestras interpretaciones son otras interpretaciones- exige un discernimiento más atento, una *observación-escucha* más profunda y una reflexión más sistemática.

Y no digo solamente que sea *una buena idea* ensayar una vía interpretativa, más bien afirmo que de hecho las *ciencias del espíritu* son interpretativas –y siempre lo han sido, aún sin reconocerlo-. Concebir, pues, *ciencias* de esencia hermenéutica, no es sólo una recomendación metodológica sino una exigencia fundada en condiciones epistemológicas e incluso antropológicas: el hombre es un generador de signos y símbolos, y siempre está al acecho de significados. Por esto, no sólo estudiar las sociedades –la nuestra y las de otros- sino de por sí vivir en sociedad es ya *jugar* e interpretar.

La experiencia es el fundamento de la *ciencia*. Pero, en lugar de restringirla a la experimentación, hay que reconocer vías alternativas en las que la *experiencia*, de manera más amplia y profunda, se identifica con la *vivencia* y se dirige a su “objeto” (incluso cuando éste es un texto o una obra de arte) de manera subjetiva y personal. Ésta debe ser –más bien hay que decir que *si lo es cuenta con estas características*- irrepetible, *negativa*, abierta e incluso transformadora: no puede reproducirse, contradice nuestras expectativas y quiebra nuestra manera de ver el mundo –si las cosas ocurren como lo habíamos previsto no se realiza una auténtica experiencia ni aprendemos nada-, siempre reserva un lugar para conocimientos nuevos –nos sensibiliza para tener nuevas experiencias y ver cosas que nos eran inaccesibles-, y dichos conocimientos, en vez de cosas que

echamos en una mochila, son *alimento* que asimila nuestro *espíritu* y lo impulsa a expresarse.

Esta experiencia de carácter hermenéutico es un diálogo vivo con un tú que nos interpela: cuando nos enfrentamos al otro con la pretensión de explicarlo o, más modestamente, comprenderlo, es importante que no partamos de la suposición de que lo que piensa y lo que hace es absurdo, infantil o salvaje, sino del reconocimiento de que su interpretación del mundo puede enriquecernos e, incluso, descubrirnos. Así pues, las *ciencias del espíritu* deben tener una esencia conversacional -aunque hablar realmente con otro no es algo tan fácil y cotidiano como creemos-. En la etnología, por ejemplo, hay que superar una noción estrecha de *observación participante* que representa al etnógrafo como un investigador que sólo observa mientras dizque participa, me parece importante señalar que incluso *lo observado* adquiere sentido en la conversación (pero no se trata de menospreciar el papel de la mirada, un ensayo fenomenológico trasciende las visiones dicotómicas: no se trata de una disyuntiva entre escuchar o mirar, sino de escuchar mirando y mirar escuchando, más aún, se trata de oler... ¡de involucrar todos los sentidos!).

Así pues, la radicalidad de este tipo de *experiencia* consiste en reconocer que “aquello” que intentamos comprender es un *tú*, una persona con pretensiones propias, alguien irreductible. Partiendo de su rostro diferente, nuestro compromiso es acercarnos y fortalecer sus propios argumentos: intentar captar su carácter *normal* sin sacrificar su peculiaridad. Y aunque no es posible superar toda distancia, es importante aprender a sacarle provecho (es cierto que no puede apreciarse lo que está demasiado lejos... ¡pero tampoco lo que está demasiado cerca!). *Tú* es alguien distinto... pero también próximo; *Tú* y *yo* son nociones relacionales: así como eres *tú* para mí, “yo” soy un *tú* para ti. Y esta manera de *revelar-nos* como dación abre la posibilidad eterna de la antropología.

Hay que reconocer, por otra parte, que no es precisamente la filosofía la que se ha acercado al símbolo de manera sistemática. Es más bien a partir de disciplinas como la etnología y la semiótica que se ha identificado al símbolo como unidad mínima de significación ritual y, por lo tanto, de análisis antropológico.

El símbolo es una entidad heterogénea (pueden ser símbolos tanto una máscara, una cruz, una bandera como una danza, una plegaria, un himno) y, en contraposición al signo, está insondablemente *preñado de significado*.

Los símbolos, entidades densas y misteriosas, se caracterizan por su capacidad de condensación (polisemia), unificación de *significados* dispares (equivocidad) y polarización de sentido (contraposición-integración de los planos ideológico y corporal).

Dadas estas características y propiedades, para comprenderlos es necesaria una labor interpretativa sistemática que tome en cuenta distintos niveles de sentido: forma externa y características sensibles, interpretaciones realizadas por los actores (tanto los *especialistas religiosos* como los *simples fieles*) e interpretaciones elaboradas por los antropólogos (y que insertan al símbolo en un “contexto significativo”).

Ya no se trata, en este caso, de preguntarnos si el punto de vista más “objetivo” es el **emic** o el **etic**, de “descubrir” y perseguir al *informante clave* o de elaborar la Etnografía definitiva, sino de entretejer finamente el mayor número de perspectivas.

Sin embargo, ya es tiempo de dar un paso más y acercarnos al símbolo, no sólo desde una perspectiva descriptiva y semántica sino también reflexiva y filosófica. Hay que elaborar, pues, unas nociones de *símbolo* e *interpretación* que nos permitan vislumbrar a la práctica hermenéutica como algo realizable y al *símbolo* como algo susceptible de comprensión conceptual e incluso reflexión filosófica.

El símbolo es una entidad sustancialmente unida a la interpretación (donde quiera que hay un hombre que se realiza como soñador, profeta o poeta, hay otro que se le acerca y lo *interpreta*), y esta naturaleza tiene implicaciones no sólo semióticas sino también filosóficas: los símbolos tienen el poder de agitar el pensamiento.

Distingo al símbolo, siguiendo a Paul Ricoeur, por una estructura intencional, que no remite directamente el sentido a la cosa sino a otro sentido

(sea o no una relación de analogía, sea que el primer sentido oculte o revele al segundo).

Y propongo una idea de interpretación que, siendo consecuente, no sea demasiado “larga” (cualquier *decir algo de algo* es ya interpretar) ni demasiado “corta” (sólo los textos escritos son susceptibles de interpretación), y se reconozca por su voluntad de comprender el doble sentido.

Como es fácil de apreciar, estas “definiciones” son circulares: el símbolo se lanza a la interpretación y la interpretación vive del símbolo; pero esta circularidad no es viciosa sino dialéctica, es decir, hermenéutica.

Aún hay que enfrentar tres obstáculos para reconstituir un proyecto filosófico que sea capaz de oír al símbolo: 1) todo símbolo está estrechamente ligado a un contexto particular (cultural y relativo), 2) su carácter es ambiguo e incluso equívoco, y 3) no hay una hermenéutica universal y homogénea sino una guerra de las interpretaciones.

Para enfrentar estos escollos es necesario reconocer que 1) el filósofo, en tanto *ser ahí*, tampoco habla desde *ninguna parte*, 2) puede elaborarse una *lógica del doble sentido* que, siendo a la vez compleja, sistemática y rigurosa, desborde a la llamada paradójicamente *lógica simbólica*.

... según Ricoeur, el tercer escollo aun presenta serias dificultades que nos sumen en profunda perplejidad, tenemos un triángulo cuyos vértices son: la reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación entendida como delación del engaño.

Sin embargo, es precisamente la *ruda disciplina hermenéutica* la que, superando la abstracta práctica del *pienso, luego existo*, realice una reflexión concreta que abrace los confrontados estilos hermenéuticos.

Así pues, esta tesis se presenta como un proyecto inacabado que exige cierta reformulación de las ciencias y de la filosofía, es tan sólo un apunte (por así decirlo, y con sincera modestia: una flecha).

Según algunos científicos e incluso filósofos, los símbolos y los conceptos son cosas radicalmente opuestas que se remiten a sus respectivas maneras de concebir el mundo y moverse en él: una mentalidad lógica y otra mentalidad

simbólica, la primera correspondiente al mundo civilizado y la segunda al *resto del mundo*.

Ya es tiempo de abandonar un pensamiento “fácil”, excluyente y ciego para abrazar una mito-logía integral y auténtica, que en lugar de ser un frívolo “estudio” de los “cuentos”, sea un pensamiento *lógico* y profundo que se alimente también del símbolo. No se trata de oponer la pasión a la razón ni la poesía a la filosofía, sino de realizar un razonamiento apasionado y una filosofía poética.

... tampoco se trata de destacar la guerra entre las hermenéuticas sino de reconocer la rica ambigüedad de los símbolos: sí, son férreos tornillos de los mecanismos de sujeción y explotación pero, al mismo tiempo, dan sentido a la vida de los individuos y cohesión a los grupos sociales.

Pues, final y originariamente, el σύμβολον es λόγος del hombre:

En el principio, junto al λόγος, era  
el símbolo preñado de sentido,  
más μυστήριον sagrado que sonido,  
más que Razón: Palabra, canción, poema.

Rūaj y φύσις, νόμος, agua y tierra,  
la postrera creatura al ser advino,  
*ubi* y tiempo, mortal *dasein* divino,  
frágil *mitsein* que escucha, dice y sueña.

Incontables eōnes admiró  
y sabio amó al sí, al otro, al mundo inmenso.  
Intérprete vivió su *spiel* eterno

mas quiso definir y se negó.  
¿Sabrá ver otra vez aquel silencio  
(mesías, seña, alfa y omega, puente y sello)?

Referencias bibliográficas.

Atkinson, Paul/Hammersley, Martyn

1994 **Etnografía. Métodos de investigación**, Paidós Básica, Barcelona.

Bajtín, M. M.

1997 **Estética de la creación verbal**, Siglo XXI editores, México.

De Saussure

1993 **Curso de lingüística general**, Planeta-De Agostini, Barcelona.

Foucault, Michel

1970 **Nietzsche, Freud, Marx**, Editorial Anagrama, Barcelona.

1987 **El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2**, Siglo XXI editores, Madrid-México.

1998 **Las Palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas**, Siglo XXI editores, México.

Gadamer, Hans-Georg

1996 **Verdad y Método I**, Ediciones Sígueme, Salamanca.

1998 **Verdad y Método II**, Ediciones Sígueme, Salamanca.

2002 *Sobre el oír*, en Hans-Georg Gadamer, **Acotaciones hermenéuticas**, Editorial Trotta, Madrid.

Geertz, Clifford

1943 **The interpretation of cultures**, Basic Books, New York.

2000 **La Interpretación de las culturas**, Gedisa, Barcelona.

Husserl, Edmund  
1997 **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución**, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

Lévi-Strauss, Claude

1993 **Las estructuras elementales del parentesco**, Planeta-Agostini, Barcelona.

1994 **Antropología estructural I**, Ediciones Altaya, Barcelona.

Merleau-Ponty, Maurice

1994 **Fenomenología de la percepción**, Planeta-Agostini, Barcelona.

Reynoso, Carlos

1995 *El lado oscuro de la descripción densa* en **Revista de Antropología**, Año X, número 16, Noviembre, Buenos Aires, Argentina.

Ricoeur, Paul,

1987 **Freud: una interpretación de la cultura**, Siglo XXI editores, México.

Sartre, Jean-Paul

1993 **El ser y la nada**, Ediciones Altaya, Barcelona.

Schutz, Alfred

1995 **El problema de la realidad social**, Amorrortu editores, Buenos Aires.

Turner, Victor

1986 *Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience*, en Victor W. Turner y Edward M. Bruner (eds.), **The Anthropology of Experience**, University of Illinois Press, Urbana y Chicago.

1999 **La selva de los símbolos**, siglo XXI editores, México.

2002 **Antropología del ritual** (comp. Ingrid Geist), Conaculta/I.N.A.H., México D.F.