

DE LA FABULA A LA REALIDAD SOCIAL

Arriarán Samuel. *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*. México, Itaca, 1999. 180 pp.

Por: MA. TERESA YUREN

La obra y su propósito.

Leer *La fábula de la identidad perdida* me representó un placer por varias razones: la primera de ellas es que en esta obra reconocí el pensamiento ya maduro de alguien que puede considerarse todavía un joven filósofo; la segunda, es que el autor es un viejo colega con quien me liga un interés común en la filosofía de corte emancipatorio, además de una larga historia de consensos y disensos en el ámbito académico que a ambos nos enriquecieron; la tercera razón -la más objetiva- es que la obra de Arriarán tiene no sólo un valor teórico importante, sino también un valor didáctico y un valor político.

No me parece exagerado decir que la Hermenéutica ha llegado a ser una especie de moda intelectual, no obstante la seriedad de los autores que se han ocupado de ella. Como moda, el término “hermenéutica” ha pasado a sustituir al término “dialéctica” y al término “analítica”, sin modificar gran cosa la sustancia del discurso. La labor de Arriarán resulta muy valiosa no sólo porque nos pone en contacto con obras fundamentales en este campo, sino porque el análisis que realiza de los textos nos deja ver las tesis principales de los autores, a la vez que nos revela su sentido y sus limitaciones, su riqueza y su potencial explicativo. La disección hecha por Arriarán nos deja ver que la hermenéutica es a la vez un enfoque, un conjunto de herramientas metódicas, una forma de comprender la realidad que, para no convertirse en pensamiento petrificado, ha de pasarse él mismo por el tamiz de la interpretación y de la crítica.

Lo que Samuel Arriarán hace en su libro presta un gran servicio a las humanidades y a las ciencias sociales. A mi juicio, la riqueza de esta obra radica en que es el resultado de un esmerado trabajo intelectual que se llevó a cabo mediante varias operaciones. En primer término, el autor seleccionó un conjunto de autores destacados en el ámbito de la filosofía, las ciencias sociales y la literatura, aplicando el criterio de que cada uno de ellos podía ser incluido en “la hermenéutica del símbolo”. En segundo término, analizó la obra de estos autores, tomando en cuenta la evolución del pensamiento de cada uno. Después, examinó el potencial explicativo que tendría esta forma de hermenéutica y su posibilidad de contribuir a dar respuesta a los problemas que vivimos en Latinoamérica. Por último, procedió a la crítica, con base en las limitaciones que se le revelaron al realizar ese examen. A partir de dicha crítica, Arriarán fue construyendo un enfoque que bien podemos llamar “la hermenéutica de la diferencia”.

El análisis de la cultura: una hermenéutica de lo diferente

El autor de la obra que comentamos, parte del supuesto de que el análisis de la cultura ha de ser no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. La pregunta que parece animar toda la obra es la siguiente: ¿se pueden modernizar las tradiciones sin eliminarlas? La respuesta que adelanta nuestro autor y que pretende sustentar con el apoyo de sus reflexiones es que esto es posible si nos apoyamos en el pluralismo cultural basado en el respeto a las diferencias. Para arribar a ello, hay una vía metódica que parece conveniente privilegiar: una hermenéutica que nos permita la comprensión del ethos barroco, de ritos, mitos, imágenes; que nos revele el valor del diálogo en función del mestizaje y el cruce intercultural, que nos abra la vía para construir una nueva forma de ver los significados en torno a la nación, las etnias y las clases sociales y que nos permita comprender que incluso las luchas económicas tienen una dimensión de lucha simbólica.

Pero ¿qué clase de hermenéutica es ésta? Una hermenéutica así hay que construirla a partir del análisis de diversos enfoques. Ese es justamente el camino que sigue Arriarán en esta obra y este es el sentido que tiene la revisión de la obra de diversos autores.

De Ricoeur, Samuel destaca la idea de que toda experiencia es experiencia del otro y el otro aparece mediado por el símbolo. Así, la identidad simbólica atraviesa la diferencia y esto nos presenta un desafío: deconstruir la fábula de la identidad perdida buscando en la frontera entre la identidad y la diferencia, en la “vida contada”, en los “textos de la cultura”.

Se trata de trabajar con la convicción de que ningún símbolo es radicalmente incomprensible; de que nuestra humanidad consiste en acceder, en principio, a lo humano fuera de nosotros y de que el sujeto no se conoce a sí mismo directamente, sino a través de los signos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas; en suma, de que -como dice Ricoeur- el yo es una identidad narrativa que se configura en el tiempo.

Retomando el tema del tiempo, Arriarán hace una reflexión muy pertinente: si la temporalización es la manera como cada pueblo conforma el espíritu intencional, no podemos dejar de reconocer, en América Latina, que el “nosotros mestizo” constituye un ethos barroco orientado hacia el mito. Así, el símbolo por analizar es lenguaje ligado a lo sagrado. Por eso, la hermenéutica latinoamericana tiene que situarse en el choque cultural, es decir, desde una lógica pagana ajena a la trascendencia, la salvación y el misterio que más que preguntarse por el origen divino, trata de la posibilidad de redefinir las condiciones éticas mínimas necesarias para la defensa del individuo o de los grupos. Esta lógica significa la reivindicación de un ethos barroco, de una racionalidad mestiza. Se trata, pues, de comprender los derechos en el seno de una realidad cultural pluriétnica, plurireligiosa que ofrece distintas fuentes históricas de la moral. Se trata, en

suma, de una hermenéutica fundada en una forma de misticismo que se expresa en procesos sociales y prácticas culturales.

De Michel de Certeau Samuel rescata la idea de que es necesario ir más allá de la escritura y recuperar el habla y las tradiciones orales, de buscar el ethos barroco en la “palabra revelada”, en la poética del cuerpo en las alegorías del ángel (que anuncia y promete y al mismo tiempo oculta). La atención -plantea nuestro autor- hay que dirigirla a las circulaciones posibles de esa palabra, ya se trate de redes sociales o de espacios de dominación o de resistencia, pues lo que importa no es tanto la cultura erudita sino los usos de los productos culturales que marcan diferencias.

Al leer la interpretación que hace Arriarán de Ernst Cassirer, nos queda fija una idea: el ser humano está inmerso en un universo simbólico constituido por el lenguaje, el mito, el arte y la religión y la misión de la historia no es darnos a conocer el ser y la vida pasados, sino en interpretarlos, descifrando el contenido encerrado en ellos.

Pero dicho desciframiento tiene el peligro de convertirse en ahistórico; por ello, es necesario tener en cuenta el aquí y el ahora del símbolo. Es en este punto en el que las aportaciones de Clifford Geertz resultan más valiosas, sobre todo por cuanto pone el énfasis en lo particular y postula la necesidad de un conocimiento local (lugar, tiempo, clase, imaginarios locales). En la empresa hermenéutica las ideas generales se emplean como una vía práctica para la comprensión de las instituciones sociales y las formulaciones culturales que las rodean y les dan sentido. Son sólo nociones orientativas que contribuyen a la descripción densa que se preocupa por las estructuras de significado en cuyos términos conviven individuos y grupos. Pero finalmente, tenemos que tener en cuenta que toda interpretación es discutible... el pensamiento construye (no refleja) las realidades sociales. Desde el enfoque de Geertz, lo que ha de hacer el analista es “leer por encima del hombro”, teniendo en cuenta que las nuestras son interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y los otros con quienes conviven piensan y sienten.

Arriarán insiste en que hay que combinar la posición de Geertz de ver a la cultura como texto con una política de transformación social, es decir, entendiendo la cultura como un proceso histórico de dominación cultural sujeto a resistencias y acomodaciones, replanteando, a la manera de Bourdieu las luchas sociales como luchas simbólicas.

Esto último es lo que justifica la presencia de Pierre Bourdieu en la obra de Arriarán, porque es claro que la obra de este autor tiene una intención claramente analítica que, desde mi punto de vista, está lejos de tener una impronta hermenéutica por más que su preocupación sean las prácticas culturales y por más que muchas de sus categorías - como la de “autonomía de campo”- aludan al funcionamiento de la cultura.

A mi juicio, Bourdieu es la vía para que Arriarán retome el hilo del argumento que da fuerza a sus conclusiones. Así, resulta fundamental la consideración de que todo campo tiene su propia lógica y reglas específicas, y que mantiene fronteras dinámicas. Este concepto, dice Arriarán, permite analizar las luchas internas de la resistencia. Así, comprender la práctica ritual es devolverle la razón de ser a las instituciones culturales

sin convertirlas en ejercicio espiritual. De lo que se trata, pues, es de reconstituir la lógica interna y de restituirle la necesidad práctica relacionándola con las condiciones reales de su génesis.

En esta idea, parece muy pertinente la inclusión de las tesis de Charles Taylor por cuanto propone una ética de la autenticidad conforme a una hermenéutica que reconozca los horizontes de valor dados, afirmación que se apoya en el supuesto de que sólo el reconocimiento de determinadas ideas de bien se puede explicar la formulación de alguna idea de justicia. De ahí que las tendencias homogeneizadoras, tanto desde una perspectiva política como desde una perspectiva interpretativa, sean vistas como aberrantes. Esto último le da pie a Arriarán para sustentar que la comunicación intercultural que sólo puede darse en el reconocimiento de la identidad diferencial.

Recapitulando: en mi interpretación del trabajo de Arriarán, el estudioso de la cultura en América Latina ha de contribuir a deconstruir la fábula de la identidad, a comprender el ethos barroco en el ámbito de lo local, reconociendo y respetando la diferencia, y buscando no sólo interpretar lo simbólico sino también entender cómo se originan las prácticas culturales, y cómo la circulación del símbolo se vincula con la circulación de los valores de uso y de cambio.

Con base en las ideas que acabo de apuntar, Arriarán vuelve los ojos hacia el ensayo latinoamericano y encuentra que en su gran mayoría estos ensayos tienen el defecto de buscar la identidad a la manera de esencias metafísicas. Lo mejor -dice él- sería la búsqueda no abstracta de la identidad nacional. Esto significa plantear dicha identidad como una situación relacional condicionada por la situación económica y política.

Posibilidades de la hermenéutica del símbolo

La parte de la obra de Arriarán que me parece de mayor interés para quienes somos investigadores, hace referencia a las posibilidades de una hermenéutica del símbolo que no pierda fuerza analítica y explicativa. Dichas posibilidades no excluyen la necesidad de comprender una situación existencial de tipo universal; de ver al ser humano como ser en situación de falta o carencia, de incompletud, de temporalidad; de entender que *somos con los otros* o, quizás mejor, que *estamos* y que este estar es siempre ante una realidad simbólica.

Esto último nos conduce a un problema metodológico: ¿cómo examinar lo simbólico en las sociedades de América Latina? Esto no puede hacerse sin recuperar los mitos y fábulas prehispánicas o barrocas; sin comprender que el cruce de culturas implica el poner al descubierto el choque impuesto por la modernidad y la tradición; sin reconstruir lo que Arriarán llama “la fábula de la identidad perdida o el mito del ángel caído”, que no es sino la búsqueda del ángel o el yo mágico que simboliza una identidad futura envuelta en la idea de una especie de resurrección.

Apuntada hacia esta intención metodológica, la hermenéutica de los símbolos se orienta a veces al pasado o al futuro. Pero ¡cuidado!, si no queremos perder rigor en la investigación hay que escapar de aquella hermenéutica que hace las veces de oráculo y acudir a una hermenéutica en la que el símbolo se busca en los procesos sociales y las resistencias históricas. Esto, lejos de dejar de lado la fábula de la identidad perdida y el misticismo que la envuelve, nos obliga a replantear dicho misticismo a partir de necesidades históricas de sobrevivencia de los grupos y de los lenguajes reprimidos por el lenguaje oficial. En otros términos, hay que tratar de entender el símbolo del mal no de manera metafísica o ahistórica sino en relación con la forma en que se desarrolla la civilización en contextos no occidentales.

La obra que analizamos nos invita, pues, a trabajar el símbolo desde un enfoque histórico; a entender que el hombre justo enfrenta la lucha del bien y del mal en términos que simbolizan las contradicciones más agudas de la economía capitalista. Se trata, pues, de ver el simbolismo en relación con las transformaciones de modos precapitalistas en economías modernas de mercado en las que se plasman fetiches; de ver el simbolismo como reacciones de las comunidades indígenas al pre-capitalismo industrial. En suma, la obra de Arriarán es un exhorto a entender que los símbolos expresan relaciones sociales -aunque éstas no sean transparentes- superando ese idealismo ingenuo que resulta de interpretar los símbolos en abstracto y desligados del contexto histórico.

No está de más repetir la advertencia que Arriarán nos hace: cuando los símbolos adquieren independencia, se vuelven fetiches e imponen su dominio. Así, los símbolos sirven a una racionalidad instrumental que cosifica a las personas; sirven a una ingeniería política que va en detrimento de la eticidad.

Desde esta perspectiva, no debiéramos perder de vista que las creencias mágicas evolucionan a partir del conflicto en el mundo del significado, y que el punto clave de la interpretación es la diferencia entre valores de uso y valores de cambio. Es esta diferencia -a juicio de Arriarán- la que permite redefinir lo "tradicional", lo "primitivo" y analizar las concepciones místicas en su relación con la circulación de valores mercantiles.

El replanteamiento de la hermenéutica que nos propone Arriarán, nos coloca en la vía metódica de examinar la forma en la que se desarrollan los rituales simbólicos en la vida cotidiana, pues no hay que olvidar que la lucha social es una lucha por la hegemonía de los símbolos y que el control de la memoria es un proceso que tiene que ver con la manipulación del *habitus*. Entendida de esta manera, la hermenéutica del símbolo deja de tener el carácter esotérico y críptico y ofrece para el investigador en humanidades y ciencias sociales un enfoque epistemológico y una vía metódica que recupera la crítica y el sentido emancipador que parecía haberse perdido en el mundo de la interpretación.

Me queda una pregunta a la que aún no tengo respuesta: ¿una hermenéutica así concebida, no pierde un tanto su carácter hermenéutico para acercarse más a un pensamiento analítico de carácter crítico? Dicho de otra manera, ¿qué tanto podemos

conciliar el espíritu de Hermes con el espíritu de Marx? Responder a esta pregunta exige una ardua tarea que nos augura próximas e interesantes contribuciones de Samuel Arriarán.

Cuernavaca, Mayo de 2000