

EXPLORANDO LA ZONA MEDIA: GEERTZ Y RICOEUR.

Alfredo Martínez Sánchez. IES Fernando de los Ríos. Málaga.

Creo que es indudable que estamos situados cultural e históricamente y que no podemos acceder a un punto de vista supracultural o suprahistórico (el *exilio cómico*, como ha dicho algún autor). ¿Significa esto que hemos de abrazar francamente el relativismo o el nihilismo hermenéutico? Mi intervención consiste en una respuesta negativa a esta pregunta. En mi opinión, Clifford Geertz y Paul Ricoeur pueden proporcionar los argumentos, los casos que vamos a examinar ilustran distintas alternativas dentro de un terreno, que considero, común, al menos parcialmente.

La posición de Clifford Geertz se perfila con bastante precisión si comparamos dos artículos aparecidos en España en un volumen conjunto¹. En el primero ("Los usos de la diversidad") rechaza el etnocentrismo defendido, en sus versiones correspondientes, por Lévi-Strauss y Richard Rorty, mientras que en el segundo critica el anti-relativismo, con una argumentación acogida bajo el lema de "Anti-antirrelativismo". Esta doble negación no funciona como afirmación, no se trata de abogar por el relativismo cultural, sino de dismantelar el antirrelativismo y, sobre todo, las acusaciones que denuncian las implicaciones necesariamente nihilistas del relativismo. El autor considera que el antirrelativismo ha inventado en gran parte la inquietud de la que se alimenta, y que respondería al peligro de una especie de "entropía espiritual, una muerte térmica de la mente en la que lo mismo da una cosa que otra: todo vale..." (*Los usos de la diversidad*, p. 100)². Queda claro que, por esta parte, Geertz se distancia del anti-relativismo, pero, del otro lado, quizás valga la pena recordar que la llamada del etnocentrismo no es sino el resultado de un "nihilismo hermenéutico" según el cual no hay diálogo o permeabilidad entre mundos lingüístico-simbólicos cerrados (una incomunicabilidad interparadigmática)³. En otras palabras, este etnocentrismo, que se ofrece como una alternativa deliberada y plenamente consciente, es el callejón al que llegan algunos tras el fracaso de los intentos de fundamentación última, y el reconocimiento de que no es posible encontrar criterios transculturales, es decir, el reconocimiento de que siempre estamos situados en una forma de vida, en una tradición, en un contexto cultural, en un juego de lenguaje. Geertz no es un etnocentrista/nihilista hermenéutico, ni un antirrelativista, ni tampoco un relativista absoluto.

A veces tengo la impresión de que ciertas reacciones a aquel fracaso y a estos reconocimientos son la resaca de la nietzscheana *muerte de dios*, entendida en toda su amplitud. Por un lado, los desorientados huérfanos buscan refugio en la familiaridad del hogar

¹ Geertz, *Los usos de la diversidad*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona, 1996.

² Los antirrelativistas se caracterizan por intentar rescatar un concepto de lo que el ser humano significa en cuanto *homo sapiens* completamente independiente de la cultura. Geertz analiza dos versiones de este intento: la naturalista y la racionalista, que pretenden una concepción descontextualizada de, respectivamente, la naturaleza humana y la mente.

³ Sobre la diferencia entre las concepciones de Lévi-Strauss y Rorty ("más cauto"), v., op. cit., pp. 78-79.

(etnocentrismo), otros reciben con alborozo las expectativas de libertad y la posibilidad de jugar indefinidamente, otros, quizá los más recelosos, ingresan en las filas del tremendismo anti-relativista que tanto desagrada a Geertz. Pero estas, obviamente, no son las únicas opciones.

Como digo, no es más que una impresión, sin embargo, lo que sí podemos sostener argumentativamente es que las alternativas que aquel fracaso y aquellos reconocimientos permiten no se reducen a las representadas por el etnocentrismo del nihilismo hermenéutico⁴, por el anti-relativismo, o, incluso, por un relativismo radical o un pirronismo moral. Hay otras alternativas, que son las que me interesan, dentro de este otro terreno de juego, al que, para identificarlo con facilidad, pondremos el nombre provisional de *zona media*, encontramos la obra de Clifford Geertz.

Geertz reconoce la imposibilidad de un punto de vista transcultural o supracultural (la perspectiva del *ojo divino*) y defiende, en antropología, la preeminencia del interés por lo particular y diverso, y de un enfoque *emic* (es decir, de las descripciones antropológicas hechas en términos que los agentes descritos consideran significativos, aunque no estén de acuerdo con una determinada descripción). Al mismo tiempo, se distancia tanto del pirronismo moral como del nihilismo hermenéutico. El sincero reconocimiento de la relevancia de la diversidad cultural y la existencia de un cierto relativismo profesional no lo convierten en nihilista, ni en subjetivista, sino que posee “algunas arraigadas convicciones acerca de lo que es real y de lo que no lo es, de lo que es digno de elogio y de lo que no lo es, de lo que es razonable y lo que no lo es” (op. cit., p. 122). Que el autor tenga tales convicciones no es sorprendente, ¿es acaso posible vivir saludablemente sin, al menos, algunas de ellas? Lo que se echa en falta es una reflexión acerca del estatuto de tales convicciones en el marco de la discusión acerca del relativismo, el nihilismo y el etnocentrismo.

Esta decepción se mitiga si atendemos a su postura frente al nihilismo hermenéutico asociado al etnocentrismo: en su opinión, el hecho de que “el significado, en la forma de signos interpretables (sonidos, imágenes, sentimientos, artefactos, gestos) existe solo dentro de juegos de lenguaje, comunidades de discurso, sistemas intersubjetivos de referencia o maneras de hacer el mundo” (*Los usos de la diversidad*, p. 78) no implica necesariamente que las comunidades humanas sean “mónadas semánticas, casi sin ventanas” (ibíd.). De esta manera, la etnografía puede capacitar para “un contacto fructífero con una subjetividad variante” (op. cit., p. 87). Será tarea de la etnografía, que puede verse acompañada por la historia, la literatura y, quizá, el arte, proveernos “de relatos y escenarios para refocalizar nuestra atención” (op. cit., p. 88). Por tanto, tenemos “la posibilidad de cambiar nuestra mentalidad de forma amplia y genuina” (*Los usos de la diversidad*, p. 80)⁵. La etnografía es la gran enemiga del etnocentrismo (v., op. cit., p. 87), que parece, actualmente, más vivo y peligroso que el relativismo, según se deduce de la virulencia de ciertos nacionalismos y de la presencia de fenómenos xenófobos y de tendencias fundamentalistas,

⁴ Y el “narcismo moral” que, en la perspectiva de Geertz, lo acompaña.

⁵ Aunque el punto de partida es semejante, M. Harris va bastante más lejos: “La antropología se opone al punto de vista de los que creen ser los únicos representantes del género humano, estar en el pináculo del progreso o haber sido elegidos por Dios o la Historia para moldear el mundo a su imagen y semejanza.

Para el antropólogo, el único modo de alcanzar un conocimiento profundo de la humanidad consiste en estudiar tanto las tierras lejanas como las próximas, tanto las épocas remotas como las actuales. Y adoptando esta visión amplia de la experiencia humana, quizá logremos arrancarnos las anteojeras de nuestros estilos de vida locales para ver el ser humano tal como es” (Harris, *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad, Madrid, 1991, p. 24).

en un mundo en el que, cada vez con mayor frecuencia, las cuestiones morales suscitadas por la diversidad cultural no se dan entre sociedades sino dentro de éstas (sociedades multiculturales)⁶.

La comprensión, en el sentido de entender o captar, no implica la comprensión en el sentido de acuerdo, de “unión de sentimiento o de comunidad de compromiso”. “Debemos aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos” (op. cit., p. 91). Este difícil equilibrio que no anula, ni disimula la diferencia, requiere la adquisición de una destreza, que no puede ser sino ardua y nunca definitiva o completa.

En esta empresa la imaginación parece ocupar un lugar destacado ya que exige “el fortalecimiento del poder de nuestra imaginación...” (op. cit., p. 92; v., también, pp. 89 y 86).

Dentro del ámbito que, provisionalmente, hemos llamado *zona media*, encontramos otra propuesta que, en gran medida, puede proporcionar un buen complemento para los análisis de Geertz, por su preocupación por introducir elementos metódicos y distanciadores en la hermenéutica y por abarcar campos distintos del de la diversidad cultural. Me refiero a la obra de Paul Ricoeur, con él la noción de *zona media* dejará de ser provisional y alcanzará un sentido más preciso. “Toda la problemática que me arriesgo a calificar con el adjetivo *fronético* —escribe Ricoeur— consiste en explorar la *zona media* donde se forma el juicio, a medio camino de la prueba, sometida a la constricción lógica, y del sofisma, motivado por el gusto de seducir o la tentación de intimidar”⁷. Según las estrategias utilizadas esta *zona media* puede ser designada de distintas formas, el autor propone los nombres de *retórica*, *poética*, en la medida en que la invención de la solución apropiada a la situación singular depende de la imaginación productiva, y *hermenéutica*, en la medida en que ésta une la aplicación a la comprensión y a la explicación.

No me interesa tanto juzgar ahora los procedimientos ofrecidos por Ricoeur como mostrar la intención y el tipo de esfuerzo que puede complementar la adquisición de la destreza de la que hablaba Geertz.

Si cabe establecer un paralelismo entre la distinción que Rorty hace entre epistemología y hermenéutica, por un lado, y la que realiza Gadamer entre método y verdad, la hermenéutica de Ricoeur pretende escapar a tales alternativas. Su modelo puede ser denominado *hermenéutico-crítico*, el sentido del segundo término de esta expresión (“crítico”) se revela especialmente si consideramos el concepto de método, que no coincide plenamente con aquel que recibe las críticas de Gadamer.

En un artículo recogido en *Du texte à l'action*⁸, Ricoeur manifiesta su intención de superar lo que, a su juicio, constituye el motor esencial de la obra de Gadamer *Verdad y Método (Wahrheit und Methode)*: la oposición entre distanciamiento alienante (*Verfremdung*) y pertenencia. Esta oposición supone la siguiente alternativa: “o bien practicamos la actitud metodológica, pero perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de la verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas” (*Du texte à l'action*, p. 101, v., también, p. 182).

⁶ Desde el punto de vista de las culturas, el mundo se parece cada vez más a un *collage*. El autor observa este fenómeno en la televisión, en los movimientos migratorios, en el inicio de la traducción de ciertas lenguas, o en distintos procesos de mestizaje (la imagen del *collage* podría ser igualmente aplicada al concepto de identidad que Amin Maalouf recoge en *Identidades Aesinas*).

⁷ Ricoeur, P., *Le juste*, Esprit, París, 1995, p. 25.

⁸ Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, 1986.

Para Gadamer la metodología de las ciencias implica una distanciaci3n que expresa la destrucci3n de una relaci3n primordial de pertenencia sobre la cual el autor de *Verdad y M3todo* sustenta un concepto de verdad heredero del de Heidegger. Ricoeur llega a sugerir que quiz3s la obra de Gadamer debiera titularse *Verdad o M3todo*, sin embargo considera que es posible encontrar en ella algunos indicios del reconocimiento de una cierta distancia, como en la reflexi3n sobre el car3cter universalmente lingüístico de la experiencia humana. En este sentido el planteamiento de Ricoeur no se presenta como una mera confrontaci3n con Gadamer.

Para tratar de superar la alternativa que subyace al t3tulo de la obra del filósofo alem3n Ricoeur recurre a una cuesti3n que le permita la formulaci3n de una noci3n positiva y productiva de la distanciaci3n, esa cuesti3n ser3 la del texto. Seg3n Ricoeur el texto es el paradigma de la distanciaci3n en la comunicaci3n, y revela un rasgo esencial de la historicidad: que 3sta es una comunicaci3n en y por la distancia. En el texto se da, en primer lugar, una distanciaci3n que no es producto de la metodolog3a, sino que “es constitutiva del fen3meno del texto como escritura” (*Du texte à l'action*, p. 112).

La distanciaci3n positiva que el texto incorpora es mostrada por Ricoeur fundamentalmente en dos v3as que confluyen, mediante un proceso de despsicologizaci3n y de objetivaci3n, en una teor3a de la interpretaci3n. Estas v3as son:

(a) Por un lado el fen3meno de la escritura aporta al texto, entendido como una obra, una autonom3a que implica, a su vez, una distancia con respecto, tanto a la intenci3n del autor, como a las condiciones de su producci3n. La autonom3a del texto hace posible su recontextualizaci3n en nuevas situaciones cada vez que se realiza una nueva lectura.

El texto, espec3ficamente la obra literaria, supone, adem3s, otra forma complementaria de distanciaci3n al hacer surgir un tipo de referencia que, como hemos visto m3s arriba, es denominado *mundo del texto*. La ficci3n introduce aqu3 (mediante *variaciones imaginativas*) una distancia con respecto a la realidad dada y cotidiana, confront3ndola con otras posibilidades de ser-en-el-mundo. El *mundo del texto*, y no la intenci3n del autor, como ocurr3a en la hermen3utica tradicional, es lo que hay que comprender en la obra.

(b) La consideraci3n del texto como obra pone tambi3n de manifiesto el car3cter estructural de su organizaci3n, el cual permite la aplicaci3n de los m3todos estructurales desarrollados originalmente para entidades lingüísticas m3s pequeñas (contra lo que podr3a haber esperado Dilthey, el elemento met3dico no proviene de las ciencias naturales). La utilizaci3n de tales m3todos va a constituir un momento de distanciaci3n/objetivaci3n en un proceso que deber3 conducir a la comprensi3n y, en 3ltima instancia a la comprensi3n de s3.

La argumentaci3n del autor se va a desarrollar en gran medida como una indagaci3n en torno a la relaci3n entre *explicar* (distanciaci3n) y *comprender*, tratando de dilucidar si la dualidad explicar/comprender indica una dicotom3a epistemol3gica y ontol3gica entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza, tal y como la cuesti3n fue planteada por Dilthey. Frente al punto de vista dicot3mico Ricoeur abogará por una relaci3n basada en la dial3ctica entre explicar y comprender: “Por dial3ctica entiendo la consideraci3n seg3n la cual explicar y comprender no constituir3an los polos de una relaci3n de exclusi3n, sino los momentos relativos de un proceso complejo que podemos llamar interpretaci3n” (*Du texte à l'action*, p. 162).

Ricoeur busca la dialéctica entre explicación y comprensión a través de varias rutas pero, en primer lugar, mediante la introducción de un modelo estructural, como momento correspondiente a la explicación, y su articulación con la dimensión referencial del texto (*mundo del texto*), como elemento sobre el que se ejerce la comprensión. La revisión de la polaridad explicar/comprender pasa, de esta manera, por una combinación de estructuralismo (en un sentido parcial) y hermenéutica que ya había comenzado en la década de los años 60. El análisis estructural es un momento de la comprensión, una etapa necesaria “entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, entre una interpretación de superficie y una interpretación en profundidad” (*Du texte à l'action*, p. 155). Explicar más es comprender mejor.

Además de esta vía el autor explora otras en las que el lugar de la explicación es asignado a procedimientos o figuras distintos del análisis estructural, así ocurre con la revisión de la teoría de la explicación (o *explanación*) histórica de Hempel, o con los métodos para validar conjeturas propuestos por E. D. Hirsch en *Validity in Interpretation* (a los que habría que sumar los métodos de invalidación, como el de la *falsabilidad* de K. Popper).

Finalmente la dialéctica explicar/comprender, y la noción de interpretación que trata de conjugar la objetividad y la distanciación con la comprensión y la *pertenencia*, será aplicada no sólo al texto sino también a la acción, tratando de extender el campo hermenéutico, mediante ciertas analogías entre texto y acción, hasta el ámbito de las ciencias humanas. Al bando de los métodos de invalidación se incorpora el modelo que el filósofo del derecho británico H. L. A. Hart desarrolló para la adscripción de responsabilidad y derechos. Ricoeur se inspira en este modelo cuando afirma que tanto en el plano del texto como en el de la acción se da un legítimo conflicto de interpretaciones (es legítimo porque se basa en una plurivocidad intrínseca), conflicto en el que es posible mediar, de modo semejante a como hace un juez, siguiendo como modelo metodológico el proceso conjetura/validación. La decisión del juez o del tribunal, al igual que la del “intérprete” (en el orden de la crítica literaria o en el de las ciencias sociales), determina la interpretación final, pero es un veredicto que puede ser impugnado. He aquí donde radica el eje de la cuestión, en la impugnabilidad de las decisiones⁹. La validación de una interpretación dependería de la efectividad de los argumentos de la “impugnación”, así como la adscripción de una intención equivale al agotamiento de los procedimientos de invalidación.

Son posibles, por tanto, la argumentación y la valoración racional de las diferentes interpretaciones, no toda interpretación es posible, ni todas las interpretaciones son equivalentes, pero tampoco puede fijarse de modo concluyente la superioridad de una sola interpretación, no hay en esta sentido una última palabra. En el ámbito judicial la decisión del juez es finalmente impuesta por el poder público, pero con respecto a la crítica literaria y a las ciencias sociales escribe el autor: “Ni en crítica literaria ni en ciencias sociales hay lugar para tal última palabra. O, si hay alguna, nosotros le damos el nombre de violencia” (*Du texte à l'action*, p. 205).

⁹ “H. L. Hart contempla un carácter relevante de las enunciaciones jurídicas; pueden ser impugnadas, bien por negación de los hechos alegados, o invocando circunstancias que pueden atenuar o hasta anular la reivindicación de un derecho o la acusación de un crimen. Hart llama *to defeat* a este efecto sobre la reivindicación o la acusación, y llama *defeasible* al carácter del juicio legal que sea susceptible de esta clase de impugnación; lo que le lleva a decir que las acciones susceptibles de ser ‘adscritas’ son también las susceptibles de ser ‘deshechas’, invalidadas, abrogadas” (Ricoeur, *Corrientes de la investigación en ciencias sociales*, Tecnos-Unesco, Madrid, 1982, p. 259).

Tanto en el modelo textual como en su aplicación a la acción¹⁰ la explicación no deja de ser un momento de la comprensión. En todos los casos, la distanciaci3n es condici3n de la comprensi3n.

El papel asignado a la explicaci3n como momento *met3dico* debe ser contemplado junto a otros procedimientos *objetivadores* (o instancias cr3ticas). Por ejemplo, la *cr3tica de las ideolog3as* desempeña una funci3n de este tipo con respecto a la comprensi3n de s3 (*Du texte à l'action*, p. 117). Precisamente, Ricoeur ha intervenido en la controversia entre hermen3utica y cr3tica de las ideolog3as aplicando su concepci3n de la dial3ctica entre pertenencia y distanciaci3n¹¹.

Por 3ltimo, el estatuto de lo met3dico en Ricoeur debe ser contextualizado mediante la noci3n de *v3a larga*, que nace de la metamorfosis hermen3utica de una filosof3a reflexiva tras el reconocimiento del fracaso de la conciencia inmediata. Su referente es la *v3a corta*, cuyo paradigma es una *ontolog3a de la comprensi3n* como la de Heidegger. *V3a larga* es la que solo se acerca a su objetivo hermen3utico con la mediaci3n de procedimientos distanciaciadores.

Otro aspecto del trabajo de Ricoeur en la *zona media* que, al menos, debe ser aqu3 mencionado es su intento de mediaci3n entre Apel y Habermas, por un lado, y las posiciones contextualistas y comunitaristas, por otro. Este intento consiste en la b3squeda de un equilibrio dial3ctico que trata de evitar la alternativa entre arbitrariedad y univocidad. Ricoeur reprocha a la 3tica de la comunicaci3n su relativa ocultaci3n del conflicto, es decir, la sobrevaloraci3n del consenso frente a la realidad del conflicto en la vida moral. El reconocimiento de la profundidad del conflicto, plasmado en su reflexi3n sobre *lo tr3gico de la acci3n*, constituye un elemento de la mayor relevancia para situar adecuadamente la obra de Ricoeur en relaci3n con las sugerencias y las hip3tesis que he propuesto¹².

Alfredo Mart3nez S3nchez
Avda. Sor Teresa Prat, 101, 4º D
29004 M3laga

¹⁰ En el plano de la hermen3utica de la acci3n aparecer3n nuevas f3rmulas de la dial3ctica explicar/comprender, entendidas como r3plicas a la dicotom3a entre motivo (acci3n) y causa (acontecimiento) suscitada por la teor3a (an3ltica) de la acci3n. En esta dial3ctica la investigaci3n de G. H. Von Wright acerca de la explicaci3n y la comprensi3n ocupar3 un lugar relevante.

¹¹ A partir, sobre todo 'aunque no exclusivamente', de *S3 mismo como otro* esta hermen3utica *met3dica* o cr3ticoreflexiva habr3 de ser completada, o complementada, con indagaciones que se internan en otros terrenos, de 3ndole fenomenol3gica y ontol3gica, en torno a la *atestaci3n*, que designa una forma de confianza, una seguridad sin certeza verificable.

¹² En mi opini3n, su manera de encarar el conflicto conecta, de una manera muy personal, con el tratamiento del misterio en los comienzos de su producci3n filos3fica.