

*Filosofía, neobarroco
y multiculturalismo*

Samuel Arriarán

Mauricio Beuchot



Editorial  Itaca

FILOSOFÍA, NEOBARROCO
Y MULTICULTURALISMO

FILOSOFÍA, NEOBARROCO Y MULTICULTURALISMO

*Samuel Arriarán
y Mauricio Beuchot*

FILOSOFÍA, NEOBARROCO Y MULTICULTURALISMO
© 1997, Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot
Derechos reservados conforme a la ley por el autor

Primera edición: 1997

Editorial Itaca

Paseo 1, Colonia del Sur

13250 México, D. F.

Teléfono 736 88 33

ISBN 968-7343-11-4

Editorial



Itaca

FILOSOFÍA, NEOBARROCO
Y MULTICULTURALISMO

Samuel Arriarán
y Mauricio Beuchot

FILOSOFÍA, NEOBARROCO Y MULTICULTURALISMO

© 1999, Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot

Derechos reservados conforme a la ley por el autor

Primera edición: 1999

Editorial Itaca

Piraña 1, Colonia del Mar

13270, México, D. F.

teléfono 536 88 29

ISBN 968-7943-11-4

Editorial Itaca

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	
<i>Samuel Arriarán</i>	11

PRIMERA PARTE ACTUALIDAD DEL BARROCO

FILOSOFÍA Y BARROCO	
<i>Mauricio Beuchot</i>	25
Planteamiento	25
La caída del humanismo	26
El sostenimiento de la proporción	30
Tiempo de ponderación	32
La hibridización	35
Interpretación e interpenetración	36
Síntesis	40

EMBLEMA, SÍMBOLO Y ANALOGICIDAD-ICONICIDAD	
<i>Mauricio Beuchot</i>	41
Propósito	41
La alegoricidad	42
La analogicidad	44
La simbolicidad y la hermenéutica	45
La iconicidad	47
Habitantes del límite	50
Conclusión	51

BARROCO Y NEOBARROCO EN AMÉRICA LATINA	
<i>Samuel Arriarán</i>	53
Mestizaje y ethos barroco	56
Los emblemas y la hermenéutica analógica	67
La apertura simbólica. Kircher y los novohispanos	71
Replanteo del significado de la Contrarreforma	74

La redefinición del barroco como proceso cultural	77
Repensar la hermenéutica en América Latina	84
¿Interpretar es profetizar?	93
EL BARROCO Y LA FUSIÓN DE LA METÁFORA Y LA METAFÍSICA	
<i>Mauricio Beuchot</i>	101
La herencia renacentista del barroco: recepción-ruptura	101
Gracián y Nietzsche, dos salidas a la lucha entre la ontología y la retórica	104
EL CONCEPTO DE BARROCO SEGÚN WALTER BENJAMIN	
<i>Samuel Arriarán</i>	109
Benjamin y el trasfondo barroco de lo moderno	112
Baudelaire y Marx	115
Importancia del contexto histórico	118
EL CUERPO BARROCO SEGÚN MICHEL DE CERTEAU	
<i>Samuel Arriarán</i>	125
¿Quién fue Michel de Certeau?	133
La culture au pluriel	135
La fábula mística	138

SEGUNDA PARTE FILOSOFÍA Y MULTICULTURALISMO

FUNDAMENTACIÓN ANALÓGICA	
DE LA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE LA CULTURA	
<i>Mauricio Beuchot</i>	143
Frenando la diáspora: hacia un relativismo analógico	144
Filosofía e interculturalidad	152
COMENTARIO AL TRABAJO "FUNDAMENTACIÓN ANALÓGICA DE LA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA"	
<i>Mariflor Aguilar Rivero</i>	157

RESPUESTA A LA RÉPLICA DE MARIFLOR AGUILAR	
<i>Mauricio Beuchot</i>	161
FILOSOFÍA Y MULTICULTURALISMO	
<i>Samuel Arriarán</i>	165
LA FILOSOFÍA ANTE EL PLURALISMO CULTURAL	
<i>Mauricio Beuchot</i>	177
Planteamiento	177
Idea del hombre e idea de la cultura	178
El lugar de la cultura en una sociedad plural	182
La justicia distributiva y la social son analógicas	189
Conclusión	192
HACIA UN PLURALISMO CULTURAL ANALÓGICO	
QUE PERMITA LA DEMOCRACIA	
<i>Mauricio Beuchot</i>	193
Planteamiento	193
Un pluralismo que no incurra en el relativismo	194
La lucha entre el universalismo y el particularismo	196
Condiciones de un pluralismo analógico	200
Metafilosofía y diafilosofía	204
Conclusión	207
BIBLIOGRAFÍA	209
REFERENCIAS	217

INTRODUCCIÓN

Samuel Arriarán

En los últimos años el barroco ha constituido un problema filosófico fundamental no sólo a nivel mundial sino especialmente en México y América Latina. Las causas radican probablemente en el hecho de que, a raíz de la crisis de la modernidad y el derrumbe de la razón ilustrada, se plantea la necesidad de buscar nuevas formas de racionalidad. Este libro se inserta en esa necesidad de salir del circuito de la racionalidad formal, instrumental, y recuperar las posibilidades hermenéuticas, simbólicas, analógicas, poéticas subyacentes en los valores del mestizaje cultural latinoamericano. Contra el espíritu serio, neopositivista, analítico, neoliberal, creemos que es indispensable repensar la filosofía del barroco como *otra racionalidad*, es decir, como una filosofía del juego, de la imaginación creadora y de la libertad.

Nos encontramos hoy con la filosofía de la posmodernidad que entre otras cosas, nos coloca en una situación sin salida. Empezamos nuestra reflexión en el momento de la bancarrota del humanismo clásico, particularmente, en el siglo XVII novohispano. Esta reflexión puede ayudarnos a encontrar alguna salida de la crisis de la sociedad global contemporánea. Ya en la primera crisis del Renacimiento (la primera modernidad) el barroco constituyó una reacción saludable. De ningún modo puede considerarse que fue solamente un movimiento reaccionario contrarreformista. Es cierto que en aquella época había cierta desesperanza, nihilismo o desengaño; sin embargo, hubo una

vivencia paradójica. Como reacción a la universalidad univocista, se desarrolló una forma de vida híbrida, mestiza, que acepta al otro como otro humanismo. La crisis no desemboca necesariamente en el desenfreno y el relativismo absoluto. Se impone la línea de la moderación, la virtud y la prudencia. No es casual que, para Baltasar Gracián, el héroe sea aquel que posee estas virtudes.

El barroco del que hablamos en este libro es el *otro* barroco, no el del pesimismo histórico, sino el de la esperanza y la renovación cultural. Es *otro* barroco totalmente desconocido en nuestro medio. Por diversas razones, todavía se sigue identificándolo con el oscurantismo ideológico. En el momento actual, cuando van cayendo los dogmas uno detrás de otro, la revaloración del barroco es una tarea filosófica inevitable. En el ámbito iberoamericano (que es el que más nos interesa) no sólo se ve la necesidad de rescatar las concepciones de Sor Juana, Gracián, Luis de Molina, Francisco Suárez, sino también las prácticas religiosas como las utopías alentadas por la Compañía de Jesús. Por otro lado, en la medida en que el barroco se ha convertido actualmente en la cultura correspondiente a la sociedad posmoderna, resulta indispensable reflexionar en torno a los nuevos procesos multiculturales o de hibridación cultural.¹

Así, el libro está dividido en dos partes: 1) La actualidad del barroco y 2) Filosofía y multiculturalismo.

La actualidad del barroco en América Latina es innegable. En la mezcla de lo indígena y lo hispano, ambas culturas pierden y ganan al mismo tiempo. Pero surge algo nuevo que es la cultura mestiza. Se trata de otra manera de ser, de una fusión de

¹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, FCE, México, 1994.

dos culturas de manera tal que ambas sobreviven en una tercera que han creado. Observar este fenómeno de la cultura surgida del mestizaje no es una tarea especulativa sino que tiene un interés político actual, ya que una buena comprensión filosófica puede evitar el riesgo de caer en un falso dualismo: la cultura moderna o la cultura indígena (lo cual significa caer en la globalización o el fundamentalismo). Frente a este falso dilema hay que ver que el mestizaje puede ser una forma de resistencia positiva. Tenemos en México el caso de Sor Juana y su sincretismo platónico y aristotélico, mítico y religioso, indígena y europeo. Frente a las concepciones científicas, se trata de rescatar esta *racionalidad hermenéutica analógica*.

Es importante señalar que los estudios sobre el barroco en México, a excepción de unos pocos,² se han caracterizado por presentar enfoques aislados, fragmentarios. De tal manera que tenemos muchas visiones de la pintura, de la arquitectura, de la poesía o de la literatura, pero escasas visiones globales e interdisciplinarias. Esto ocasiona una enorme confusión conceptual ya que se pierde de vista la idea del barroco como "estilo de la época" (no sólo como "estilo artístico").³

² Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México, 1982; Irving A. Leonard, *La época barroca en el México colonial*, FCE, México, 1990; Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM / El Equilibrista, México, 1994.

³ Hay que señalar que tampoco se ha intentado relacionar el barroco mexicano con el barroco de otros países latinoamericanos. Esto se debe a que no hay hasta el momento suficiente reconocimiento a los estudios y ensayos desarrollados fuera de México. Hace falta comparar trabajos como los siguientes: Carmen Bustillo, *Barroco en América Latina*, Monte Ávila, Caracas, 1996; Mario Monteforte, *La forma y los días. El barroco en Guatemala*, Universidad de San Carlos de Guatemala / UNAM / Turner, Madrid, 1989; José Lezama Lima, *La expresión americana*, FCE, México, 1993; Severo Sarduy, *Ensayos generales sobre el barroco*, FCE, Buenos Aires, 1987.

En la tarea de esclarecer los conceptos, queremos explorar la actitud barroca en la filosofía europea. Al parecer, lo que caracteriza esta actitud es una ambigüedad ontológica. ¿Se trata de captar aquello que representa el ser como aquello que es el ser mismo? En el caso de muchos filósofos, se ve claramente esta confluencia de lo verosímil del discurso. Según la explicación de Bolívar Echeverría, la actitud barroca en la filosofía moderna se hace presente a partir de aquella tradición surgida de la teología alentada por la Compañía de Jesús durante los dos siglos (1650-1850) en que se empeñó en restaurar en contra de la Reforma la vigencia central de la Iglesia católica. Este empeño constituyó la utopía de la modernidad católica de los jesuitas hasta su fracaso en el siglo de las luces.⁴

También Luis de Molina y Francisco Suárez intentaban defender el ser de la iglesia a partir de la idea del libre albedrío en el ser humano. Pero tal vez fue Leibniz quien planteó con mayor énfasis esta concepción típicamente barroca en la filosofía moderna. Leibniz no creía necesario abandonar la filosofía teológica. Así, confundió deliberadamente la verdad (surgida de la revelación) con el bien (lo conveniente). Como en la Edad Media, se trataba de descubrir la totalidad de lo real como Creación. La filosofía se concibe como un alegato por la causa de Dios. De este modo, la actitud barroca destruye para construir. Quiere perder la fe para recobrarla.

También Gracián parece poseer este discurso. Él nos plantea una concepción no puritana, es decir, de otra idea de la religión católica, más desarrollada en la región geográfica del Mediterráneo. Esto significa que es diferente del protestantismo.

⁴ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 1998.

En América Latina ¿no hemos heredado de Gracián ese discurso que revela nuestro ser como esencialmente retórico? Esta es una línea de investigación importante que se ha perdido. Lo principal no es lo que vamos a ser (como plantea la filosofía de la liberación), sino lo que hemos sido. Si de lo que se trata es de comprender aquello que hemos sido, es necesario entonces replantearnos los objetivos de la reflexión filosófica.

Salvo algunos casos, la historia de la filosofía en América Latina parece haber seguido rumbos confusos. Hoy asistimos a la quiebra de todos los paradigmas clásicos de filosofar (incluso del analítico y posmoderno). Resulta necesario entonces repensar y reorientar el sentido de la reflexión filosófica. Quizá lo que habría que replantear es el significado mismo de la filosofía. ¿Será cierto que la verdadera revolución se ha dado no en la filosofía sino en el campo de la teología? ¿Quizá hay que movernos y observar más el terreno de la vida cotidiana? Se trata de hacer entonces preguntas como la siguiente: ¿de qué manera en América Latina surgieron nuevos comportamientos mixtos o híbridos? El *ethos barroco* como comportamiento colectivo se manifiesta justamente en ese cruce entre la cultura indígena y la cultura española. De este cruce salió evidentemente un tipo de filosofía colectiva que podría caracterizarse como típicamente nuestra, es decir, irónica en la expresión o metafórica en el lenguaje corporal. Se trata de una especie de inversión de las relaciones entre el cuerpo y la mente, la imagen y el concepto. ¿De dónde, si no, surgió el estilo manierista, hermano gemelo del barroco?⁵

Es como si se hubiera desarrollado un comportamiento retórico colectivo antes que una actitud racional. Lo importante

⁵ Cfr. Jorge Alberto Manrique, *Manierismo en México*, Editorial Textos Dispersos, México, 1993.

no es entonces la verdad en el sentido teórico, científico, sino más bien de la *hermenéutica analógica* (tal como sugiere Mauricio Beuchot). Entre imagen y concepto, o entre metáfora y metonimia hay otra relación no necesariamente epistemológica, sino ontológica y quizá retórica.

Uno de los hechos más importantes en la filosofía contemporánea es precisamente este giro o transformación hacia la retórica. No es que estemos ante el fin de la filosofía, de la razón y del sujeto (como proclaman los filósofos posmodernos), sino ante una modificación radical en la forma de plantear los problemas filosóficos. Hoy no es un hecho casual sino necesario que se haya revalorado tanto la retórica. En el caso de la historia vemos el papel importante que ha desempeñado la narratología (que originalmente se desarrollaba en el interior de la literatura. Posteriormente abarcó el relato cinematográfico y el relato histórico). De modo tal que, no hay, dice Paul Ricoeur (en su monumental estudio *Tiempo y narración*), sino relatos: *somos lo que hemos leído*. Ciertamente la retórica ha ocasionado una revolución en la historiografía. También Gianni Vattimo argumenta en su libro *El fin de la modernidad*⁶ que la aplicación de los instrumentos del análisis de la retórica a la historiografía ha mostrado que la imagen de la historia que nos forjamos es sólo una narración. Al conocimiento de los mecanismos retóricos del texto se agrega el conocimiento del carácter ideológico de la historia. La historia no es sino la historia de los vencedores, que sólo conservan aquello que conviene a la imagen que se forjan de la historia para legitimar su propio poder. ¿Y en la filosofía? Aunque todavía no vemos señales claras de un cambio en este terre-

⁶ Cfr. "El fin de la modernidad según Vattimo", en Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, UNAM, México, 1997.

no, sin embargo es posible pensar que, como en el caso de la historia, también aquí la influencia de la retórica resulta innegable. ¿Dónde empieza concretamente este *giro retórico en la filosofía*? Además de Gracián se puede citar a Nietzsche cuando hablaba de la vida como un juego, de la verdad como mentira, etcétera.⁷

De Gracián a Nietzsche, pasamos, en la época contemporánea, a autores como Walter Benjamin y Michel de Certeau. Del primero destacamos el rigor de la reflexión filosófica para entender el barroco. A la luz de la filosofía, Benjamin intentaba complementar la concepción materialista de Marx. Nadie mejor que él supo comprender el valor del barroco en la tarea de transformación cultural. El barroco aportaba la visión del fragmento, de aquello que no puede ser reducido a una totalidad. Pero además, Benjamin veía el carácter emblemático o alegórico, con lo cual introducía una nueva manera de captar el ser como el ser mismo, no como aquello que representaba.

Michel de Certeau es otro autor que plantea de manera clara este problema. En su libro *La fábula mística* definió el barroco justamente como aquella actitud mística (o barroca) que quería atrapar la divinidad en el acto mismo de conocerla. Al estudiar las concepciones de San Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, El Ángel Silesio, el Maestro Eckhart, o los comportamientos heréticos en el sur de Francia (como los de Surin y Labadie) observó la experiencia de la "pura nada" como

⁷ También en una gran parte de la literatura barroca hay una concepción filosófica de este tipo al considerar la realidad como apariencia, la vida como sueño (Lope de Vega, Calderón, pero también Shakespeare). Cfr. A. Hauser, que nos indica especialmente Hamlet, donde en diversas escenas se identifica la realidad como un teatro de la vida, la conciencia donde se atraparé al Rey. Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, vol. 2, Guadarrama, Barcelona, 1980.

vivencia fundamental. La alegoría o el emblema es aquello que no se puede traducir.⁸

Lo interesante de la teoría del barroco de Michel de Certeau es que nos propone que los motivos de los místicos son los mismos que para nosotros: la cuestión del cuerpo, el tiempo como el instante presente y fugaz, la ausencia, el deseo nunca colmado, etcétera. Ciertamente estos motivos se hallan plasmados también en algunas concepciones contemporáneas como las de Lacan, Derrida, Deleuze, Foucault o Bataille pero esta problemática escapa a este libro y esperamos desarrollarla con mayor amplitud en otra ocasión.

Lo que intentamos por el momento es plantear la posibilidad de un modo distinto o complementario de enfocar el barroco. ¿Hay otro modo de considerarlo al margen de agudas disputas religiosas? ¿Hasta qué punto es válido no reducir el problema a la teología católica? ¿No será que hay un riesgo o peligro de caer en una sobrevaloración del pensamiento teológico? ¿No será mejor estudiar el barroco a la luz de la filosofía y de la política? ¿O quizá de la teoría del multiculturalismo?

La teoría del multiculturalismo alude a la posibilidad de desarrollar dentro de un marco democrático una diversidad de identidades, valores y formas culturales. Conviene mencionar dos problemas centrales del multiculturalismo:

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

⁸ Es interesante destacar esta experiencia nihilista que tiene semejanzas con la noción del vacío interior del Maestro Eckhart y con la noción de Heidegger de *Gelassenheit* (abandono). Cfr. Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Ediciones Siruela, Madrid, 1998.

2) Hay una lucha que cada día convence más a la gente de que hay necesidad de modificar la falsa autoimagen que es impuesta por una política de dominación. Es importante tomar en cuenta la experiencia actual de muchas regiones culturales de América Latina. En el actual conflicto en Chiapas el reconocimiento de la identidad verdadera constituye la base para cualquier diálogo. La imposición de una falsa identidad es justamente lo que ocasiona la opresión y la búsqueda de salidas por medio de la violencia.

Es ineludible mencionar la situación de países como Quebec. Si bien en Quebec el reconocimiento de la diferencia cultural no pudo lograrse al faltar la base territorial, esto no sucede en el caso de Chiapas. Aquí la consecuencia del reconocimiento de la identidad cultural (que todavía falta lograrse) lleva a la reivindicación de la autonomía económica y política. México, al igual que muchos países de América Latina, es una sociedad multicultural. El neoliberalismo existente es insuficiente para contener las reivindicaciones de las culturas indígenas. Lo ideal sería un Estado donde se dé un compromiso efectivo con la supervivencia y el florecimiento de las diversas culturas, naciones y religiones. México podría ser una nación tolerante como Noruega, Francia, que se parecen más a Quebec. Esos gobiernos se interesan en las metas colectivas. No pretenden ser neutrales. Toleran realmente las diferencias étnicas y religiosas al permitir una libertad de organización, expresión y reproducción material.

El principal problema en países como México es la hegemonía cultural. El caso es que no se da aquí el problema al margen de la imposición de una cultura. Históricamente, la expansión occidental ha colocado a las culturas indígenas en situación desigual. En América Latina la dinámica cultural presenta características particulares. Aquí hay culturas subalternas que desarro-

llan un proceso muy complejo de interacción entre sus tradiciones y la cultura occidental. La integración cultural no es una solución. Esto implica uniformizar las culturas según un sólo modelo. El hecho de que haya relaciones de dominación no puede hacernos perder de vista que la identidad no implica anular la diversidad. El pluralismo cultural basado en el respeto a las diferencias es un valor que es necesario repensar. Si se da la posibilidad de relacionar el barroco con problemas actuales de la interculturalidad y de la dominación cultural, habría que intentar considerar entonces por lo menos cuatro enfoques filosóficos

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

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

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

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

Al relacionar el barroco con el multiculturalismo, lo que vemos es un debate abierto que puede ser muy enriquecedor si vamos más allá de los esquematismos o clasificaciones academicistas. No se trata de plantear una supuesta prioridad moral de las comunidades sino de hacerla compatible con los derechos individuales. En el caso de países como México son tan importantes los derechos individuales como los de ciertos grupos, como los indígenas. Claro que podemos encontrar dos tipos de indivi-

dualismo: uno negativo y otro positivo. El primero corresponde al desarrollo del individualismo burgués, puramente egoísta, hedonista, sin ningún vínculo con su comunidad. El individualismo positivo sería en cambio aquel que se basa en el desarrollo ilimitado de la personalidad y de los derechos individuales. Pero este último, no ha podido ni puede desarrollarse por el predominio de la racionalidad instrumental y por la existencia de un modelo de sociedad basado en la homogeneización.

En fin, las respuestas a este tipo de inquietudes, al igual que a las anteriormente expuestas, las dejamos al lector. Más que proponer soluciones, este libro tiene solamente el objetivo de desarrollar problemas y posibles líneas de investigación para replantear la filosofía al final del milenio. Como ha dicho recientemente Umberto Eco, la Europa del tercer milenio será mestiza. Nosotros agregaríamos: y ¡tan multicultural y barroca como América Latina!

PRIMERA PARTE
ACTUALIDAD
DEL BARROCO

FILOSOFÍA Y BARROCO

Mauricio Beuchot

Planteamiento

Es un tópico muy trillado decir que estamos en una época de crisis. Es cierto; pero se trata de varias crisis, y la cultural no es precisamente la menos grave. En estos tiempos, que algunos llaman posmodernidad, se siente la crisis de la razón, de la ciencia, de la moral, etc. Son tiempos de bancarrota de los símbolos, de la cultura. Pero podemos acudir a las enseñanzas de la historia. Por eso quisiera señalar algunas cosas en las que nos puede dar lección el tiempo, también confuso y crítico, que se ha denominado barroco, sobre todo en las historias del arte. También fue tiempo de crisis, la crisis de aquella primera modernidad que recibe el nombre de renacimiento. Ya se la considere como una propuesta también moderna, ya como una propuesta antimoderna, el barroco tuvo que enfrentarse a esa bancarrota del humanismo, esto es, de la razón y del progreso, y tratar de aportar una respuesta. Creo que esta experiencia del barroco, que, por lo demás, fue muy propia y peculiar de América Latina (sobre todo en México, Perú y Brasil), nos puede ayudar a encontrar alguna salida a esta crisis cultural posmoderna. Trataré de comparar algunos elementos de la situación con la que se topó el barroco y de la que encontramos ahora ante nosotros.

Quisiera, asimismo y más precisamente, presentar al barroco como un tiempo de pensamiento analógico. El barroco fue terreno fértil para la analogía, reino de la metáfora. En el caso de

Latinoamérica, fue muy propicio para el mestizaje, tanto racial como cultural, sobre todo artístico. Así como en la metáfora se da una tensión entre el sentido literal y el propiamente metafórico, así en el barroco se da entre el sentido literal y el sentido simbólico, y no sólo metafórico, sino hasta alegórico. Trataremos de hacer ver algunos aspectos que delatan esa búsqueda de equilibrio a pesar de los excesos contrarios, de manera muy parecida a lo que ocurre en nuestro tiempo, horro de analogía, pero muy a falta de ella, muy necesitado de equilibrio.

La caída del humanismo

Como lo hace ver Alejandro Ciorianescu, el modelo de hombre del barroco se opone al del renacimiento.¹ Es la crisis del hombre universal, caído ahora como hombre fragmentario. El humanismo renacentista es puesto en tela de juicio. Mas no para acabar con todo humanismo, pues lo mantiene de una manera más moderada, casi paradójico, fusionando lo universal y lo particular, lo absoluto y lo relativo, lo necesario y lo contingente, lo trascendente y lo percedero. Por eso es sobre todo una situación de desengaño, de rompimiento o ruptura, de fracaso de ideales, de percepción justa de lo efímero y fragmentado. Inclusive, por esa ruptura con el ideal renacentista, hay en el barroco una desesperanza que preludia la desesperación del romanticismo o el desencanto nihilista de esta nuestra época posmoderna. Dice Márquez Villanueva:

Son muchos los ingenios que en la primera mitad del siglo XVI se encariñan con el ideal de una convivencia humana regida por nor-

¹ Cfr. Alejandro Ciorianescu, *El barroco o el descubrimiento del drama*, Universidad de la Laguna, Tenerife, 1957, p. 116. Ver también Bolívar Echeverría, "El *ethos* barroco", en el mismo (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM / Ediciones El Equilibrista, México, 1994, pp. 13-36.

mas evangélicas y que, decepcionados por la realidad en torno, refluían a una actitud de desesperanza nihilista. Algunos de estos apasionados buscadores de absoluto son todavía capaces de salvarlo a un nivel puramente individual, en la quietud de claustros recoletos donde crean, con el paso de los años, la mayor parte de la literatura ascético-mística. Pero otros encuentran su ajuste tanto vital como literario en una sistemática tarea fustigadora, trasunto de una rumiada e implacable racionalización de los motivos de su desesperanza. El lógico desarrollo había de ser una literatura rígidamente intelectual, vuelta de espaldas a la sana observación de la realidad, reverso dogmático de otro dogmatismo, utopía negativa en que pintar sociedades idealmente desorganizadas y anticristianas. Una *literatura desesperanzada*, cuyo hondo sentido teológico le impide, sin embargo, pasar a ser *literatura desesperada*, que se reserva para los románticos, hijos de un siglo sin fe.²

La desesperanza surge de ver la paradoja en la que se encuentra el ser humano, tensionado por un lado hacia lo ideal y absoluto, y, por otro, hacia lo efímero y corruptible. Perteneciente a ambas dimensiones.

Es esta vivencia de la paradoja (y la paradoja es un recurso literario sumamente utilizado en la poesía de la época, p. ej. en Lope de Vega) lo que me hace ver un aspecto de mentalidad analógica en el barroco. Mentalidad analógica que es la que abre la puerta para salir de la crisis, para salvarse de la paradoja. En efecto, la analogía, sin permitir la contradicción, deja un cierto margen al conflicto interno. Aprovecha las tensiones para lograr el equilibrio, no un equilibrio estático sino dinámico, en pugna; por eso el barroco da, al menos en su versión culterana, la impresión opuesta de florituras equivocistas y relativistas. Pero lo que hay es una conciencia o vivencia de que la analogía se mueve

² F. Márquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid, 1968, p. 136.

más hacia el desequilibrio que hacia el equilibrio, dado el predominio que en ella tiene la equivocidad, la negación. En cambio, los conceptistas se esforzaban por ir más hacia lo equilibrado y sobrio, exaltaban la parte de univocidad que hay en la analogía, y trataban de aferrarse a ella. El mismo barroco da la impresión de vivir una desgarradora tensión interna entre el conceptismo y el culteranismo, uno más tendiente a la uniformidad de sentido común y otro más subrayador de la diversidad producto de la imaginación casi febril. Es, en el fondo, una lucha analógica. La síntesis entre esos elementos no es unitaria, sino proporcional.

Por el desencanto del ideal universalista humanista del renacimiento, que quería ser de una universalidad univocista, con todo lo etnocentrista que esto pueda tener, pero que en realidad era de una universalidad equivocista, porque se aplicaba sólo al humanismo europeo, esto es, era eurocentrista, el barroco tiende a la hibridización, al mestizaje. Se universaliza por mestizaje, por sincretismo. El sincretismo (p. ej. el de los jesuitas, tratado por Octavio Paz)³ es una reacción o respuesta ante el fracaso de la universalización humanista, del humanismo universalizador. Se acepta como otro humanismo el indígena, con el cual se puede enriquecer, fusionar, sin destruir al otro, sino dejándolo pervivir en esa síntesis. Es la recuperación reconstructiva del desencanto, ante la construcción de algo y la destrucción de ello. Por eso da realce a lo particular, pero sin prescindir de algo universal. En el tiempo barroco se atiende mucho a la vida personal, a la salvación individual, pero en el seno de algo universal, como es la comunidad, el bien común, o como es el llamado universal a la salvación, de la gracia divina. Es cuando se recrudescen las

³ Cfr. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México, 1983, pp. 56 ss.

polémicas *de gratia et auxiliis*. Es también cuando se da, en un drama de Calderón, "La vida es sueño", una crisis escéptica (con el escepticismo académico), en Segismundo, más aguda que la de Descartes.⁴

Se ve en Segismundo la crisis de fundamentos. Tanto el criticismo como las polémicas *de auxiliis*, llevan a la ciencia media. Esa idea de los jesuitas (junto con su probabilismo) repercute en Galileo. (No olvidemos que Descartes fue alumno de los jesuitas, y Galileo estuvo en estrecho contacto con ellos).⁵ Segismundo es el hombre barroco que se siente agobiado por, y prisionero de, todos los fracasos del hombre renacentista. Lo vive en carne propia. Corre el riesgo del relativismo, del escepticismo. Pero, sin caer en el dogmatismo o acriticismo, encuentra una salida analogista, en un conocimiento con claroscuros.

Esto nos da un ejemplo para nuestra crisis epistemológica posmoderna, en la que muchos autores desesperan ya de la capacidad que podamos tener de conocimiento racional. Creo que esta instancia barroca que se refleja en el Segismundo de Calderón de la Barca nos ayuda a darnos cuenta de que, si bien es inalcanzable el ideal del conocimiento racional completo, sin embargo, es alcanzable y suficiente un conocimiento racional limitado, respetuoso de esa zona de la realidad donde se guarece el misterio. Pero podemos conocer racionalmente, después de

⁴ Cfr. C. U. Moulines, "¿Es la vida sueño?", en *Diánoia*, núm. 38, 1992, pp. 17-33.

⁵ Expongo esta relación de Galileo y Descartes con los jesuitas en Mauricio Beuchot, "La Edad Media y su entronque con la modernidad. Sobre la enseñanza de la transición en la historia de la filosofía", en C. B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, julio 4 al 9 de 1994*, Sociedad Interamericana de Filosofía / Sociedad Colombiana de Filosofía, Bogotá, 1995, pp. 333-337.

todo, y las más de las veces no de una manera clara y distinta, unívoca, pero sí analógica.

El sostenimiento de la proporción

Un acercamiento a la mentalidad analógica en el barroco es la idea de la *discreción*, tan difundida en los manuales morales y políticos. Si el cortesano fue el modelo de hombre del renacimiento, el discreto lo fue del barroco.⁶ Sobre todo para Baltasar Gracián. La discreción, aunque a veces fue entendida como mediocridad, también puede entenderse, sobre todo, como una actitud prudencial, de prudencia, de *frónesis*. No es la mediocridad plúmbea, sino la *aurea mediocritas*, proporcional y analógica, como la que cantaba Fray Luis de León en la descansada vida que huye del mundanal ruido. Mas ya no se trata tanto del héroe que refrena sus pasiones y refuerza sus virtudes. Es la idea de una moderación en el ala conceptista del movimiento barroco.

A veces da la impresión de que en los culteranos resultaba difícil la discreción, la moderación, la analogía. Pero en ellos la analogía se da de la otra forma, más inclinada a la equivocidad, del lado de la analogía metafórica.⁷ Si en los conceptistas la analogía se inclinaba a su parte de univocidad, en los culteranos se inclina a la equivocidad. Los culteranos son los que nos recuerdan que la analogía, aunque es algo intermedio entre la univocidad y la equivocidad, tiene como predominio la equivocidad;

⁶ Cfr. A. Cioranescu, *op. cit.*, pp. 117-132.

⁷ También los conceptistas son maestros de la metáfora, pero de otro tipo de metáfora, más inclinada a la mesura y a la ponderación, p. ej. Quevedo. Cfr. L. Schwartz Lerner, *Metáfora y sátira en la obra de Quevedo*, Taurus, Madrid, 1983, p. 18: "Metáfora y juego de palabras son las dos fuentes principales del conceptismo y, de hecho, la metáfora es el recurso más complejo y atractivo del lenguaje poético de Quevedo".

esto es, aunque tiene parte de igualdad y parte de diferencia, en ella predomina la diferencia. En la misma exuberancia del culteranismo, en sus mismas florituras, se ve una concepción o sensación de lo equívoco que se distiende hasta el infinito, que boga a la deriva, que se abre sin casi ocasión de cerrarse, sin cierre posible. Pero hay un punto de equilibrio, que es el tema de fuga, el *Leitmotif*. Conviven en el barroco dos formas de equilibrio (o de desequilibrio): la conceptista y la culterana, buscando equilibrarse en sus tensiones. Creo que es la condición misma del hombre.⁸

Hay de todas maneras una búsqueda de la *aurea mediocritas*, de la medianía, de la moderación, de la proporción analógica. El culterano, aun cuando se dispara en la floritura a llenar vacíos de manera casi obsesiva, como con *horror vacui*, sin embargo, no se pierde, sino que tiene un punto de límite. Un límite que busca trabajosamente en la misma profusión. Este límite lo encuentra en la discreción, la cual tanto se recomienda en las preceptivas. Precisamente, en la matemática, lo discreto rompe y

⁸ Cioranescu lo expresa de la siguiente manera: "la buena literatura viene a ser una especie de fórmula de equilibrio entre dos contrarios, continuamente amenazada, si no se olvida o si se desvía. De este modo, el estilo y la imaginación barroca tropiezan con una nueva dificultad, desconocida a la retórica tradicional, y que logran vencer debido a la calidad llamada *justesse*. Es esta última, expresión del equilibrio arriba indicado, y no se puede confundir, ni con la precisión ni con la propiedad. Según el caballero de Mére, «consiste en la verdadera relación que debe tener un objeto con otro, sea que se les una o se les oponga»; en otros términos, es la escala de valores imaginativos y espirituales, que mide lo fundado o lo disparatado, lo ingenioso o lo vulgar de las asociaciones de elementos y nociones que se combinan y se oponen en el arte. Este criterio, sumamente intelectual, no está a disposición de cualquier lector, sino que supone la existencia de una previa preparación; y así se llega a una noción que también es nueva en la historia de la cultura, la del gusto artístico o del *bon goût*, guía única y soberana del juicio artístico" (*op. cit.*, p. 142).

limita lo continuo, la cantidad discreta es la que parte a la cantidad continua, surge por división de esta última.

Es cuando en filosofía surgen y proliferan las teorías de los modos, como en Suárez,⁹ entre otras cosas, los modos eran justamente los límites de los cuerpos geométricos, los puntos de apoyo y de medida o mesura. El punto era el modo de la línea, la línea del plano y el plano del sólido. Esta idea de los modos llegará a Spinoza y Leibniz. Pero nos habla también de la obsesión por la búsqueda del modo, de la moderación, al mismo tiempo que tiene obsesión por la desmesura, lo desmesurado. Conviven ambas tensiones.

Esto puede ayudarnos a ver que no está justificada la disolución moral que predicán algunos de los pensadores de esta nuestra época posmoderna. La crisis de valores no ha de llevar necesariamente al desenfreno y al relativismo moral. El barroco nos muestra cómo la idea de moderación se impone; es la línea de la virtud, sobre todo de la prudencia, bajo la forma de la discreción, que consiste en buscar el modo o límite de las cosas. Ahora es cuando más se necesita la búsqueda y la percepción de los límites. Se ha querido perder toda limitación en el desenfreno y en el escepticismo moral. En lugar de caer en ese escepticismo y en ese pesimismo, el hombre del barroco buscó los límites en los que podía colocarse para medir su vida, para frenar la omnipotencia a la que está tentado el hombre y que le impide su realización, su felicidad.

Tiempo de ponderación

Esta búsqueda de los modos o de los límites se ve en que el barroco fue también un tiempo de búsqueda del orden, recons-

⁹ Cfr. J. I. Alcorta, *La teoría de los modos en Suárez*, CSIC, Madrid, 1949.

truyendo el pesado edificio del humanismo renacentista, que se caía. Se buscó salvarlo precisamente encontrándole los límites. Dice José Luis Fuertes Herreros:

En el barroco se van a pretender nuevas ordenaciones en las cuales la razón quiere procurarse o colaborar activamente en su propia salvación. Ahora bien, para darse la salvación hay que señalar límites, configurar fronteras o situaciones que definan el tránsito de una situación, de un estado anterior primero menesteroso, corrompido o indigente, en términos teológicos de pecado o estado de naturaleza, del cual mediante la acción de la propia razón se pase o se llegue a la salvación, o se entre en el reino de gracia, o se pueda decir que estamos en el reino de gracia.¹⁰

Es el tiempo de llevar los fragmentos a su recomposición o reconstrucción. Se lo hace llevándolos a sus justos límites. Los límites son los que detendrán el caos, que de suyo se levanta, majestuoso, ante los fragmentos caídos. Es lucha por los límites. Límites de la cultura y de la natura, para no perder ninguna de las dos alternativas. Límites de lo natural y lo sobrenatural, para no quedarse enlodado en el pecado ni levantarse en un angelismo inexistente. Límites de la razón y la gracia (o la fe), para no exaltar desmesuradamente a la razón de modo que se pierda la percepción del misterio. Por eso, como nos lo señala Rubens, es el reinado del claroscuro. Tiempo de los límites que se tocan sin perderse, o se entrecruzan sin confundirse ni desaparecer, tiempo de lo analógico.

Pero también nos había enseñado Durero que es el tiempo de la melancolía, ya atisbando él el espíritu del barroco, ya no alegre hasta lo glorioso sino decaído hasta la postración. Mas,

¹⁰J. L. Fuertes Herreros, "Spinoza: una filosofía barroca", en *Logos*, núm. 69, México, 1995, pp. 14-15. Cfr. G. Deleuze, *Le pli (Leibniz et le baroque)*, Minuit, Paris, 1988.

para no quedarse en ella, en esa depresión destructora, pasa a una tristeza o nostalgia creativa, melancolía ya no profunda sino esperanzada y rehecha, que lleva a la reparación y a la creatividad. Es también la analogía resarcido al hombre desde su fracaso, pero sin querer llevarlo ya a las excelsitudes de otras épocas, sino reconociendo la *aurea mediocritas* del hombre, ni lo uno ni lo otro, tan difícil de aceptar. Es, por eso, el barroco una época modelo, paradigmática, de condiciones de transición. Tal vez porque todo en el hombre es transición, camino, itinerancia, dada su condición de viador, como decían los teólogos y los autores espirituales: de paso por esta vida.

José Antonio Maravall ha subrayado mucho el carácter social del arte barroco, esto es, que llegaba a todo el pueblo, su carácter masivo,¹¹ con todos los pros y los contras de ello. Eso se parece a lo que vemos en nuestra época. Pero con la diferencia de que, aun cuando en el fondo es un arte dirigido, "manipulado", antes se usaba para llenar de significado, y ahora se usa para despojar de él, para vaciar de sentido toda la cultura actual.

Tal vez esto nos haga comprender que en nuestro tiempo, tan difícil, tenemos que obligarnos a la tarea de reconstruir los sentidos, o dar nuevos sentidos, a nuestra cultura. El hombre no está hecho para vivir sin sentido, toda su vida es una lucha para irlo desentrañando, tanto de manera receptiva como creativa. El arte de nuestra época, en lugar de lucrar de la destrucción del sentido, debería proponerse levantarlo, y crearlo. Esta es la enseñanza aquí del barroco.

¹¹ Cfr. J. A. Maravall, *La cultura del barroco*, Ariel, Barcelona, 1990, pp. 131 ss.

La hibridización

Otro aspecto importante del barroco es la captación tan fina que tuvo de lo mixto o mezclado. Es un tópico recurrente el de que el mundo es una mezcla de cosas. Maravall se refiere a aspectos del barroco que,

más que conferirle una condición bifronte, hacen de él lo que la doctrina llamará un "mixto", en lugar de un mero "compuesto". "En lo mixto —nos dice Ricardo del Turia— las partes pierden su forma y hacen una tercera materia muy diferente, y en lo compuesto cada parte se conserva ella misma como antes era, sin alterarse ni mudarse". Pues bien, si el mundo es malo y adverso, puede tener también manifestaciones de bueno y favorable, no porque de un lado sea una cosa y de otro la contraria, sino porque de una misma cualidad pueden sacarse efectos muy diversos.¹²

Esto tiene que ver con la percepción de la paradoja. Añade Maravall mismo:

De esa interna condición de "mixto" derivaría la consecuencia de inseguridad, de incerteza, con que el hombre se halla siempre en sus relaciones con aquél. Lo cual a su vez procede de que en su íntima textura el mundo no es un ser hecho, terminado y en reposo, sino que posee una "consistencia" —empleo esta palabra en el sentido de Ortega— dinámica, inestable, contradictoria. El mundo es una lucha de opuestos, el lugar en que se trama la más compleja red de oposiciones.¹³

Y esto lleva a una perspectiva analógica. Tal se ve en el intento de fusionar antípodas o términos antitéticos. La realidad es mezclada. Las cosas son mezcla de otras cosas. No se da nada en estado puro de excelencia ni en estado de pura corrupción. Hay

¹² *Ibid.*, p. 324.

¹³ *Ibid.*, p. 325.

una sensación de que lo natural y conveniente es respetar la complejidad, no tratar de simplificar indebidamente.

El mismo barroco, en América Latina, ha tenido la característica esencial de ser un mestizaje. Supo aglutinar lo indígena y lo hispano. Es una mixtura. No se trata de destruir a la otra cultura sino de integrarla, respetando, al menos en parte, su peculiaridad. Claro que hay una pérdida de ambos lados, de ambas culturas. Pero también hay una ganancia en ambas. Una a otra se enriquecen, y surge algo nuevo y distinto, que conserva algo de ambos y aun los sobreeleva. No se conserva todo como en el compuesto sino que, después de el abatimiento, se da la recuperación, ambos elementos se dan excelencia mutuamente. Surge algo nuevo, un tercero.

Hay una nueva hipóstasis, una transubstanciación, que conserva las dos culturas fusionadas, no las elimina completamente. Entran como elementos, como sustancias que se compenentran y se apoyan. De alguna manera se conservan la una en la otra, como los simples en el mixto. Se recobran y se rebasan. Sigue viva la una en la otra, o más bien las dos en ese tercero que han creado, que han conformado. Así, la cultura india y la española se resimbolizan la una en la otra. Por supuesto que mueren algunas partes, algunas de sus cualidades. Mucho de la religión indígena murió, pero no murió totalmente. Se recupera en el cristianismo mestizo. Resimboliza al cristianismo. Ya no es un cristianismo puro sino que ejerce un sincretismo, un eclecticismo. El arte religioso trae esa novedad en el barroco latinoamericano.

Interpretación e interpenetración

Hay en el barroco una presencia fuerte de la interpretación, de la hermenéutica, aquí en forma de interpenetración. Para el mestizaje hizo falta un proceso de semiosis, de interpretación y

comunicación. Hay un acercamiento y un distanciamiento, una apropiación y una diferenciación, pero dentro del mismo proceso. Hay, en el seno mismo del proceso y del resultado, algo que se conserva y algo que se pierde. El mestizaje es el reino de lo híbrido, de lo proporcionalmente uno. Es, por ello, el reino de la analogía; algo se queda y algo se va. Hay pérdida de sentido, y hay ganancia de él. Es el mestizo el más indicado para hacer en sí mismo la mejor interpretación de las dos culturas que en él se funden, aunque haya en él una parte de desconcierto y de perplejidad, de incompreensión y de extrañamiento.

Una concreción de esa idea de "mixto" se da en la idea de microcosmos, que, según Maravall, se deja sentir profundamente en el barroco.¹⁴ Es la idea de que el hombre es un mixto de todas las cosas, las conoce por connaturalidad, por vivencia propia y en sí mismo. Es otra vez la analogía, porque el hombre no conoce todas esas cosas de manera unívoca, siempre se le queda algo en el misterio. El hombre conoce analógicamente, por experiencia propia, todos los reinos del universo, desde el mineral hasta el espiritual, pasando por el vegetal y el animal; es síntesis de todo lo creado. Los conoce analógicamente, no de manera unívoca, porque, dada la razón, su instinto nunca se reducirá al instinto animal; y, dada su corporeidad, no podrá tener acceso al conocimiento pleno de los espíritus puros, como Dios y los ángeles. Esta idea, fuerte en el barroco, del hombre como microcosmos —que viene desde los griegos y llega hasta nuestros días— nos muestra la intuición del hombre como mestizo, como mezcla, como mixto, como *análogon*. Mestizaje y analogía se encuentran unidos en el barroco mexicano, en Sor Juana Inés de la

¹⁴Cf. *ibid.*, p. 348.

Cruz, por la representación de sí mismo que se da el hombre como microcosmos.¹⁵ Dice Sor Juana:

*... el Hombre, digo, en fin, mayor portento
que discurre el humano entendimiento;
compendio que absoluto
parece al Angel, a la planta, al bruto;
cuya altiva bajeza
toda participó Naturaleza.*¹⁶

Esta hibridización se ve asimismo en las corrientes filosóficas que trata de conjugar el barroco: platonismo y aristotelismo, como quiso hacerlo el estoicismo y el neoplatonismo. Sobre todo tiene una presencia fuerte el estoicismo. También se trata de conjuntar a Heráclito con Demócrito; el primero siempre llorando por el paso del tiempo sobre todas las cosas, y el segundo siempre riendo, con su monto de hedonismo. Por ejemplo, Quevedo, con un dejo estoico, habla de Heráclito (un Heráclito cristiano), recalcando el llanto, la tristeza. Pero también se le conjuntaba Demócrito, con su materialismo excesivo. De hecho, da la impresión de que se habla de un filósofo bifronte, de una filosofía bifronte que es a la vez melancólica e hilarante, es decir, conjunta la depresión y la manía, casi maniacodepresiva, si no fuera porque se da con las dos cosas al mismo tiempo y no alternadamente. Es el barroco, por su melancolía espiritual, un momento de recepción del estoicismo, como no la hubo en la Edad Media, y a la altura de la atención que le prestaron los humanistas renacentistas. Estoicismo para un tiempo de crisis. Así lo vivió el poeta novohispano Luis de Sandoval Zapata. En

¹⁵ Cfr. Mauricio Beuchot, "Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana", en *Universidad de México*, núm. 424, mayo de 1986, pp. 29-32.

¹⁶ Sor Juana Inés de la Cruz, "El sueño", en *Obras completas, vol. 1: Lirica personal*, FCE, México, 1976, p. 335, vv. 690-695.

su famoso *Panegírico a la paciencia* dice: "Es papel que profesa ser copia de la varonil penitente filosofía de los estoicos; sombras religiosas cuyos lejos se realzaron más vivos retocados de las luces de Jesucristo nuestro Redentor".¹⁷

Este espíritu de hermenéutica se ve en la filosofía y la teología escolásticas, en las que las principales escuelas (dominicos, agustinos y jesuitas) se centran en la interpretación de Santo Tomás. Pero aun entre ellas tienen grandes diferencias y polémicas, sobre todo entre dominicos y jesuitas, lo que lleva a los primeros a un endurecimiento doctrinal del tomismo. "A lo largo del XVII es apreciable un endurecimiento progresivo en ese sentido, representado ejemplarmente por «la gran figura dominicana de la Universidad de Alcalá», Juan de Santo Tomás (1589-1644), que formula con precisión su actitud mental en el título mismo de sus obras filosóficas: *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*".¹⁸ Todo se volverá, entonces, problema de interpretación, como lo era en la Edad Media la interpretación de Aristóteles y de Pedro Lombardo, que llevó a acres polémicas entre realistas y nominalistas, y, sobre todo, entre dominicos y franciscanos. Ahora se volvía a la lid, pero entre dominicos y jesuitas. Los dominicos a veces degeneraban en un tomismo culterano, gongorista, que bordaba sobre lo bordado en cuanto a los textos de Santo Tomás, y los jesuitas se veían más inclinados al conceptismo, buscando un tomismo más práctico, o pragmático, y que hacía demasiadas concesiones al nominalismo y a las nuevas áreas

¹⁷ L. de Sandoval Zapata, *Panegírico a la paciencia*, en *Obras*, J. Pascual Buxó editor, FCE, México, 1986, p. 127.

¹⁸ G. González, *Drama y teología en el Siglo de Oro*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987, p. 31.

del conocimiento, cosa que se ve en Izquierdo y Kircher, preludios de la modernidad.¹⁹

Síntesis

Vemos, pues, en el barroco, una ruptura de elementos que pugnan por atomizarse y perderse. Y asistimos a una lucha por lograr la integración y el equilibrio, la ponderación proporcional y analógica de sus propios límites. Búsqueda de límites, de elementos que se tocan en los límites, sin perder totalmente su individualidad propia, sin fundirse a tal punto que pierdan su propia identidad. Tiempo de atender a las diferencias, pero sin dejar de luchar por el logro de cierta igualdad, la suficiente para mantener despiertos el anhelo y la esperanza de estabilidad y armonía, a pesar del caos.

Esto nos deja una enseñanza —lección y moraleja a la vez— para nuestro tiempo. Un tiempo de crisis no debe necesariamente llevarnos a la desesperación y al nihilismo. Hay que tomar fuerzas e impulso para recrear, para reconstruir a la vez que inventar. En esta búsqueda del sentido que es la historia, el barroco, aunque está lejano en el tiempo, está cercano y aun presente por su semejanza con nuestro tiempo; ya se lo considere como una modernidad alternativa, o como una posmodernidad *avant la lettre*, está entre nosotros. El barroco ha resucitado, de sus esfuerzos y penalidades se ha levantado, abatido y poderoso a la vez, fénix de su misma nostalgia, mostrándonos un camino para no perdernos en nuestra crisis.

¹⁹ Cfr. J. L. Fuertes Herreros, *La lógica como fundamentación del arte general del saber en Sebastián Izquierdo. Estudio del "Pharus Scientiarum" (1659)*, Ediciones Universidad de Salamanca / Instituto de Estudios Albacetenses, Salamanca, 1981; Mauricio Beuchot, "Kircher y algunos filósofos mexicanos en el siglo XVII", en *Intersticios* (Universidad Intercontinental), núm. 1, 1994, pp. 85-96.

EMBLEMA, SÍMBOLO Y ANALOGICIDAD-ICONICIDAD

Mauricio Beuchot

Propósito

En estas líneas me propongo reflexionar sobre algunos movimientos semióticos que confluyen en la literatura emblemática tomando como motivo el *Mundo simbólico* de Felipe Picinelli. Esta literatura, a la que se asigna como origen el siglo XVI, en la obra de Andrés Alciato, *Emblematum libellus*, de 1531, reunía varios elementos, tanto medievales como renacentistas.¹ Del Renacimiento contenía la admiración por el oriente, sobre todo de Egipto. De la Edad Media tomó el aprecio por el simbolismo, tanto el bíblico, como el alquímico, el herbolario y el de los bestiarios. Se congregaban en esas confluencias medievales los símbolos de todos los reinos: el mineral, el vegetal, el animal y el espiritual. Pero esta mentalidad simbolista medieval se veía sobre todo, como intentaré mostrar, en el resurgir de la polémica entre el sentido literal y el alegórico o simbólico de los textos. Hay en esta literatura emblemática un repunte del alegorismo, y también encuentro presente en ella el analogismo o la mentalidad que busca analogías entre las cosas, y lo que Peirce llamaría iconicidad, esto es, la presencia fuerte del signo icónico, del ico-

¹ Cfr. A. Sánchez, *La literatura emblemática española*, Madrid, 1977, p. 15; citado por I. Osorio, "El género emblemático de Nueva España", en el mismo, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, UNAM, México, 1989, p. 174.

no peirceano, que representa cualidades y relaciones ocultas de las cosas.

La alegoricidad

Lo que tal vez más propiamente deriva de la Edad Media hacia la literatura emblemática es la alegoricidad. La alegoría ha sido definida como una metáfora continua.² Pero también es lo que se opone al sentido literal. Se ha señalado en los textos un sentido alegórico además del literal. La Antigüedad ya los había detectado, y, a través de Filón de Alejandría, pasaron al cristianismo. En la época patrística polemizan los privilegiadores del sentido literal y los resaltadores del alegórico. Y eso llega a la Edad Media. En la añadidura que hace Agustín Erath al prólogo del *Mundo simbólico*, de Picinelli, nos habla de los dos sentidos principales a los que de manera muy amplia se reducían los muchos que podían darse en los escritos, por ejemplo, en las Sagradas Escrituras, a saber, el sentido literal y el sentido alegórico o simbólico. No niega el sentido literal, pero lo supedita al sentido alegórico. Al obtener el sentido literal del emblema es cuando podemos pasar a su sentido alegórico. Y cita a San Clemente Alejandrino, quien decía: "Es utilísima la tarea de la interpretación simbólica para muchas cosas puesto que ayuda a la teología exacta, a la piedad, a los discursos del género demostrativo y finalmente al ejercicio de la brevedad y a la manifestación de la sabiduría".³ No olvidemos que, en la primera época del cristianismo, la escuela de Alejandría daba predominio a la lectura alegórica, mientras que la de Antioquía lo concedía a la lectura literal. Clemente pertenece a la escuela alegorista de Ale-

² Cfr. el anónimo *Elementa artis dicendi seu institutiones rhetoricae*, Franciscus Rosalius, Barcinonae, 1888, p. 59.

³ *Sromata*, l. 5.

jandría. Pero los alejandrinos no quitan el sentido literal, solamente lo supeditan a la búsqueda del sentido alegórico y a lo que en él se busca: la vida del espíritu.

Porque precisamente el sentido alegórico era también llamado sentido espiritual. Era lo que hacía remontarse por encima de la historicidad del sentido literal, también llamado histórico, y llegar a esa zona atemporal o supratemporal de lo místico. Quedarse en el sentido literal empobrecía demasiado, se buscaba siempre trascender hasta el alegórico o espiritual. Pero éste tenía el peligro de perder al caminante, de olvidar el suelo firme de la literalidad y de ahogar en el remolino de sentidos que podían salir del texto. Por eso se ayudaba del literal, de la letra, sólo para apoyarse, porque se recordaba aquello que decía San Pablo: "la letra mata, el espíritu da vida".⁴ No quedarse, pues, en el sentido literal, que mata, sino sobrepujar hasta el sentido espiritual, que da vida. Pero sin dejar el apoyo del sentido literal, que evitaba el ser devorados por sentidos sin fin que se encabalgaban y a la postre se perdían en una especie de monismo. Pasaron muchos siglos y pensadores para que pudiera realizarse una síntesis aceptable entre las dos corrientes en tensión.

Así, vemos que en la obra de Picinelli se cita a Filón de Alejandría, en quien se basaron los padres cristianos para recibir el problema de la interpretación literal y la alegórica. Entre los autores patrísticos, sobresalen las citas que el *Mundo simbólico* hace de Orígenes, Casiodoro y Boecio. El primero, porque nos recuerda la herencia del mencionado Filón sobre los cristianos, ya que, como sabemos, se desató la célebre polémica entre Antioquía y Alejandría. Los antioqueños daban prioridad a la interpretación literal de la escritura, y los alejandrinos la daban a

⁴ 2 Cor. 3:6.

la alegórica. De este modo, Alejandría está representada por Orígenes en el texto de Picinelli. La interpretación literal no está representada aquí por ningún Antioqueno, pero sí por Casiodoro y Boecio. Y, sobre todo, se presenta a su síntesis, que fue el grandioso San Agustín, que es el autor más citado en el texto que comentamos. De entre los medievales, sobresalen San Anselmo y San Pedro Damiani, rivales en cuanto a la metodología teológica, dialéctico el primero y antidialéctico el segundo, pero santos los dos. Uno daba prioridad a la literalidad, tratando de centrarse en la sola razón, y el otro la daba a la alegoría, en contra de la razón sola. Siguen también San Bernardo, así como Hugo de San Víctor y Ricardo de San Víctor, literalista el primero y alegoristas los dos victorinos, perpetuándose esa lucha entre los dos sentidos. Pero también se encuentran Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, el primero más inclinado a la literalidad, y el segundo a la alegoricidad, pero ambos realizando un equilibrio y una síntesis superior, en la que se dan los dos sentidos y cada uno predomina en la medida en que es necesario.

La analogicidad

En la emblemática hay analogicidad, la cual consiste en buscar las semejanzas (a veces ocultas y no aparentes) de las cosas, como encontrando que son signos unas de otras, con lo cual se recupera la alegoricidad y hasta se la trasciende, porque establece varias relaciones entre los seres, no sólo de alegoría. Hay analogicidad en la emblemática porque los emblemas y símbolos se elaboran con base en analogías que se dan entre las cosas, inclusive entre las creaturas y el Creador, que es la más difícil de encontrar. La analogía fue uno de los elementos más típicos de la Edad Media, a pesar de que algunos tendían más al univocismo, como Duns Escoto, o a la teología negativa, como el maestro Eckhart. Fue

Santo Tomás el que más insistió en la analogicidad del conocimiento, pero muchos otros también supieron verlo.

La idea de la analogicidad (y de la iconicidad, que revisaremos más adelante) se refleja en la idea del hombre como microcosmos. Esto lo vemos en la misma añadidura al prólogo, hecha por Erath, donde este traductor dice que a terminar esa pesada labor de traducción lo estimularon "la gloria de Dios y la salud del prójimo, o sea el doble eje del microcosmos".⁵ Es decir, había en ese entonces una dilatada presencia de la idea del hombre como microcosmos en el ambiente cultural renacentista. Del microcosmos surgen, como dos ejes, la polarización hacia Dios y hacia el prójimo.

De hecho, la idea de microcosmos es un símbolo de la iconicidad del hombre, de su carácter de limítrofe entre los distintos reinos del ser. Y, a fuer de limítrofe, puede participar de todos ellos y conectarse con todos. ¿Por qué la idea de microcosmos es esencial a la literatura emblemática? La alusión de Erath al hombre como microcosmos no es casual. El emblema tiene algo de extraño, es algo limítrofe, lugar de encuentro: de lo visual y lo lingüístico, de lo literal y lo alegórico. Especie de metáfora, el emblema vive de la tensión de sus dos sentidos, el literal y el alegórico, y de la tensión de sus dos medios, el visual y el lingüístico. El emblema mismo es una especie de microcosmos.

La simbolicidad y la hermenéutica

Añade Erath que interpretó los emblemas siguiendo a buenos autores. Lo cual quiere decir que los símbolos (como lo son los emblemas) pueden interpretarse, son para eso, son susceptibles de hermenéutica. Eso nos ayuda en el tiempo actual, cuando

⁵ En F. Picinelli, *Mundo simbólico*. El Colegio de Michoacán, México, 1996, p. 77.

hay algunos que creen que los símbolos no pueden interpretarse, sino que solamente pueden vivirse, son para vivenciarlos. Aquí vemos que sí pueden interpretarse, pero con una hermenéutica mixta, de comprensión y de vivencia, como es la hermenéutica analógica. Esto da un apoyo muy valioso a la analogicidad en la hermenéutica, ya que ella es un intento de conjuntar el decir y el mostrar. Según algunos, la comprensión del signo no se puede decir, sino, en todo caso, mostrar, si no es que se queda como un lenguaje privado, sólo accesible al que ha comprendido el símbolo, sin poder nunca comunicar su comprensión del sentido. Así, la analogicidad permite interpretar no sólo con la inteligencia, sino también con la vivencia. El símbolo no sólo se experimenta, también se interpreta. Justamente con esta interpretación mixta y analógica que combina las dos maneras que tiene el hombre de relacionarse con lo otro, el sentimiento y la razón.

Esto se ve en la literatura emblemática, singularmente en este texto de Picinelli. El mundo simbólico parece hablarnos de que el mundo mismo es un texto, tejido todo él de significados múltiples. Y se puede interpretar el mundo, y todos los símbolos en él, por nuestra condición de analógicos, de limítrofes, esto es, por ser microcosmos. Esa condición que el hombre tiene de microcosmos le permite experimentar y vivenciar en sí mismo todos los reinos de la naturaleza. De esta manera puede interpretar no sólo desde la inteligencia, sino además desde la experiencia. Puede vivir los símbolos que se le dan y puede también interpretarlos, hacer que pasen al intelecto, hacer que se conjunten, como en una especie de sinapsis o síntesis, el afecto y el concepto.

La iconicidad

Veamos primero el aspecto icónico de la emblemática. Felipe Picinelli elaboró su tratado *Mundo simbólico*, esto es, el universo del símbolo, pensando en la utilidad que para los hombres se daría si el símbolo reflejaba a Dios y lo mostraba en compendio. Un compendio finito de alguien infinito necesariamente tenía que ser una sinécdoque, la parte por el todo, un signo fragmentario que remitiera al todo que representaba, un pequeño fragmento que contuviera en sí la inmensidad del todo al que pertenecía y al que daba a conocer.

Vemos aquí dos elementos: uno es la analogicidad de los símbolos, otro es su iconicidad. Hay iconicidad, porque se dan semejanzas entre el signo y lo significado, éstos comparten ciertas cualidades que son las que precisamente se han de encontrar mediante la interpretación. Las cualidades no son necesariamente sensibles y aparentes, pueden ser virtuales o escondidas. Por ejemplo, la serpiente de bronce levantada por Moisés en el desierto y que cura a los que son mordidos por las serpientes es semejanza de Cristo en el poder que tiene de curar del pecado a los que vuelvan la mirada para verlo en la cruz. Así pues, la analogía y la iconicidad se nos muestran como la misma cosa. Se exige, por tanto, una hermenéutica analógica o icónica, que sobrepase el nivel de lo unívoco, de lo meramente indexical o déictico. Y que se trata de una disciplina hermenéutica, esto es, de un arte de interpretar, se ve en que Picinelli alude a unas leyes de los símbolos y a un arte simbólico que consiste en conocer esas leyes para poder interpretarlos. Se trata, por consiguiente, de una hermenéutica analógica o icónica.

Pero hay una hermenéutica del símbolo, lo que él mismo acaba de llamar una "interpretación simbólica", lo cual nos pa-

rece acertado ahora que muchos, como Andrés Ortiz-Osés, sostienen que el símbolo no se puede interpretar, que viviéndolo se puede comprender. Eso es en buena medida cierto, pero nos conduce también a una interpretación que exige vivirlo de alguna manera, al menos en alguna medida. Y esto corresponde con lo que yo llamo hermenéutica analógica o icónica, ya que la analogicidad y la iconicidad son las que nos permiten aproximarnos vivencialmente a interpretar algo, y no solamente con la inteligencia, sino con todo el hombre.

En el pequeño tratado sobre la naturaleza del símbolo, Picinelli nos dice que resume lo que han expuesto los mejores autores de esa interpretación simbólica, esto es, los representantes de esa hermenéutica del símbolo que tratan de conjuntar el sentido literal con el sentido alegórico, la interpretación por el sentimiento con la interpretación por la razón.

El emblema es un tipo de símbolo. Por eso se deben dar las reglas para la perfecta estructuración del símbolo. El emblema, según su etimología griega, significa insertar o intercalar, esto es, lo que por causa de ornato se engarza en algo. El símbolo, también según su etimología, significa unir o concordar y por ello puede igualmente aludir a señales que se usan para significar "cosas o conceptos o principios latentes en el ánimo".⁶ Es decir, lo que se manifiesta nos conecta con lo latente, una estructura aparente nos conecta con una estructura profunda. Los emblemas pueden ser morales y heroicos (a estos últimos los italianos los llamaban *Impresa* y es lo que los españoles llamaron *empresas*, como las que se grababan en los escudos).

El emblema consta de una figura y de un lema, los cuales, además de tener un significado literal, tienen uno alegórico, al

⁶ *Ibid.*, p. 80.

que el anterior remite. Más aún, el literal es el puente hacia el alegórico. De modo que si no se consigue el literal tampoco se alcanza el alegórico, al menos no el exacto. La figura es la materia o cuerpo y el lema es la forma o alma del emblema. Y las dos partes se unen para brindar el significado. No basta conocer la figura sola, ni tampoco el lema solo; hay que concordarlos (simbolizarlos) y de su unión saldrá el significado pleno. Explica Picinelli:

Además, el emblema heroico es un compuesto con un significado doble: uno literal y otro alegórico y, por tanto, la figura emblemática con su lema no sólo debe tener un sentido físico y moral, sino además implícitamente una consideración y un concepto nuestro particulares.⁷

El emblema heroico se distingue del moral en que "escoge sus figuras con mayor rigor y con un significado más especial e interpreta el sentido recóndito y mutuo que entre sí tienen la figura y el lema".⁸ En cambio, el emblema moral es más libre, admitiendo todo género de figuras, enteras y divididas, reales e imaginarias, legendarias e históricas, perfectas y monstruosas, simples y compuestas, que revelan el concepto moral por las solas figuras o por los solos lemas. Y cuando se trata de lemas solos se llaman símbolos morales, los cuales son proverbios o máximas enigmáticas, que representan un ejemplo o un misterio, v.gr. los apotegmas o dichos de Pitágoras, como "Hay que abstenerse de las habas" (que significa rehuir las votaciones políticas), "No hay que excederse en la balanza" (que significa buscar el término medio) y "No hay que avivar el fuego con la espada" (que significa no injuriar al que es colérico). Y difiere de los jeroglíficos en que éstos son figuras que tienen significado sin

⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁸ *Ibidem.*

necesidad de palabras ni lemas, p. ej., la serpiente enroscada en el mundo significa la eternidad. En el caso de los emblemas, después de conjuntar la figura y el lema, se da el sentido literal, y después de éste, el alegórico:

Ni con sólo la figura ni con sólo el lema explica su pensamiento sino con la unión de los dos se expresa y determina el verdadero y literal sentido del emblema heroico, bajo el cual subyace el sentido alegórico que sugiere no sin deleite por doquiera y para todos en forma agradable las ideas internas y principios del autor.⁹

Cabe notar el gusto o placer que da aquí la interpretación; si bien toda interpretación tiene el aspecto de resolver un enigma y con ello proporciona placer, aquí es más por encontrar algo bello, ingenioso y útil. Hay placer no sólo en el desciframiento, sino también en la captación de lo descifrado. Para ello dará las reglas de la confección de las figuras y los lemas que también servirán de reglas de interpretación. Reglas que son de encodificación y al mismo tiempo de decodificación.

Habitantes del límite

Pasemos a los emblemas como habitantes de un límite, el límite entre el lenguaje y la visualidad. Los emblemas son muestra de mestizaje, híbridos de palabras y figuras análogos. El emblema es un esfuerzo de conjuntar lo lingüístico y lo visual. Es como lo que dice Sor Juana: "Oímos con los ojos", refiriéndose a los jero-glíficos que tanto estudiaba Kircher, y a los lenguajes cifrados visuales, que se descifraban con los ojos como si fueran palabras de la boca que se descifrarán con los oídos. Conjunción de semióticas, junta de signos de diversos tipos. En el emblema se dan cita las figuras y las palabras no por azar sino porque en el

⁹ *Ibid.*, p. 84.

hombre mismo se conjuntan diferentes facultades. Se tocan en el límite. De hecho, los emblemas son también entidades limítrofes, se encuentran en los límites de lo lingüístico y lo visual, compendian y sintetizan diferentes formas de expresión y de comunicación, enriqueciéndose mutuamente como una especie de hipertexto o multimedia *avant la lettre*. No se trata sólo de un juego, de un entretenimiento semiótico, sino de un intento de conjuntar el decir y el mostrar, el oír y el ver. Se conjuntan el discurso y el testimonio.

Al ser limítrofes entre el lenguaje y la visualidad, los emblemas son una especie de espejo que retratan la palabra y el ser, la semiótica y la metafísica. Dicen el ser y son palabra compleja, ambigua. De algún modo, también, reflejan al hombre, ese extraño microcosmos, ya que ellos también juntan diversos reinos del ser y del conocer, como lo relativo al lenguaje y a la vista. Hacen aprender entreteniéndose, enseñan sobre todo en materia de moral, pues le señalan al hombre, en su muda apariencia, pero sentenciosa realidad, enigmas, misterios, realidades.

Conclusión

Vemos en los emblemas la confluencia de muchas tradiciones que se unen. Por eso son *symbolon*, algo que congrega, y no *diábolon*, algo que disgrega. Puesto que juntan o comunican, entran en esas disciplinas de Hermes, no sólo herméticas, sino también hermenéuticas, que están sumamente vinculadas con las herméticas. Pues siempre que interviene la hermenéutica es porque hay un pequeño misterio. Los emblemas requieren interpretación, precisan el esfuerzo de desentrañar, y en todo ello se cierne la presencia de un ambiente misterioso. Sólo ciertos iniciados en el secreto pueden desanudarlo, desatarlo —¿y qué otra cosa es el poder decodificar lo que está encodificado sino desc-

frar lo que está cifrado?—. Es esfuerzo de atrapar la significación, labor aquí dificultada por la tensión que se da entre lo implícito y lo explícito del texto. Por eso los emblemas dan lugar a una semiótica doble, la de implicar y explicar, la de trascender lo aparente para ir a lo profundo; se brinca del sintagma al paradigma, de una lectura sintagmática, puramente superficial, a otra paradigmática, en profundidad, más ardua, más exigente, pero también más plena y alegre.

Al ser limitados entre el lenguaje y la realidad, los emblemas son una especie de espacio que tensiona la palabra y el ser. La semiótica y la metafísica. Dicen el ser y son palabras complejas. De algún modo, también, reflejan al hombre, con esta misma microcosmos, ya que ellos también juran diversos tiempos del ser y del conocer como lo relativo al lenguaje y a la vida. Pueden aparecer entendiendo, enseñando sobre todo en materia de moral, pues le enseñan al hombre, en su vida espiritual, pero enseñando realidad, enseñando, enseñando, enseñando.

Conclusiones

Veremos en los emblemas la confluencia de muchas tradiciones que se unen. Por eso son complejos, algo que congrega, y no dilata, algo que dirige. Frente que juran o comunican, están en esas disciplinas de la mente, no sólo heréticas, sino también herméticas, que están sumamente vinculadas con las heréticas. Pues siempre que interviene la herética se porque hay un pequeño misterio. Los emblemas reducen la herética, porque el espíritu de desentendimiento, y en todo esto se define la presencia de un ambiente místico. Sólo estos emblemas es el secreto que se desentraña, desentraña—y que así como es el poder descubrir lo que está encubierto sino des-

frar lo que está cifrado?—. Es esfuerzo de atrapar la significación, labor aquí dificultada por la tensión que se da entre lo implícito y lo explícito del texto. Por eso los emblemas dan lugar a una semiótica doble, la de implicar y explicar, la de trascender lo aparente para ir a lo profundo; se brinca del sintagma al paradigma, de una lectura sintagmática, puramente superficial, a otra paradigmática, en profundidad, más ardua, más exigente, pero también más plena y alegre.

BARROCO Y NEOBARROCO EN AMÉRICA LATINA

Samuel Arriarán

Antaño, en los buenos tiempos pasados, quien cedía a las tentaciones era un pecador. Hoy en día no es más que un transgresor, o ni siquiera eso, visto que no hay nada que transgredir. Pero sin el pecado tampoco existe el perdón, y es en esto en lo que consiste nuestro moderno infierno, en un lugar indiferenciado carente de miseria, de salvación o de grandeza.

Antonio Tabucchi, *Las tentaciones*

¿Puede definirse la modernidad en América Latina como una imposición de la racionalidad universal? Para algunos autores, la lógica de la imposición de la razón universal implicó la colonización de nuestro "mundo de vida", con el consiguiente vaciamiento y subordinación a las condiciones epistemológicas de la constitución del sujeto trascendental moderno, o sea al moderno sujeto de la dominación. Esto significa que la colonización no fue solamente resultado de adelantos técnicos, de una industrialización implantada violentamente, sino que partió al mismo tiempo de un principio de universalidad formulado históricamente. Como dice Eduardo Subirats:

Se trata de la estructura del sujeto moderno, de la dimensión humana de la filosofía científica, tal como los formularon sus pioneros históricos. Es la pureza trascendental del sujeto racional moderno. Es la constitución de un yo que en su misma formulación epistemológica y científica es vaciado de sus componentes históri-

cos y sociales, emocionales y lingüísticos, en nombre de la constitución pura del sistema de razón trascendental. Es también el sujeto como existente exiliado de su comunidad real, de su núcleo ético y de su memoria histórica. Es el yo vacío que se desprende del racionalismo cartesiano.¹

Otro filósofo, Paul Ricoeur, formuló este problema como el conflicto de un progreso cuyo sentido universal estaba al mismo tiempo vacío de contenidos simbólicos y carente de un auténtico carácter ético y, por tanto, de una fuerza creadora capaz de generar nuevas formas de vida a partir de sí misma:

el fenómeno de universalización constituye una especie de sutil destrucción, no sólo de las culturas tradicionales —lo cual no sería un mal irreparable— sino de lo que llamaré provisionalmente, antes de explicarme más sobre ello, el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, ese núcleo a partir del cual interpretamos la vida y que yo llamo anticipadamente el núcleo ético y mítico de la humanidad. El conflicto nace de ahí; sentimos muy bien que esta única civilización mundial ejerce al mismo tiempo una acción de desgaste o de erosión a costa del fondo cultural que ha forjado las grandes civilizaciones del pasado.²

O sea que, visto desde una perspectiva europea, ante el problema de cómo entrar en una civilización universal la respuesta es siempre una paradoja: por una parte, se quiere rehacer el pasado pero, al mismo tiempo, se exige el abandono puro y simple de todo ese pasado. Pero esta manera de ver el problema ¿no desemboca en un dilema falso? Lo que se plantea es una cosa u otra. Aquí hay una simplificación excesiva, ya que se presentan

¹ Eduardo Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Siglo XXI Editores, México, 1994.

² Paul Ricoeur, "Civilización universal y culturas nacionales", en *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 256.

en forma excluyente el universalismo y el particularismo (la modernidad y el tradicionalismo). ¿La modernización exige siempre liquidar radicalmente las tradiciones? Si en Europa la universalización, como lógica de la innovación y el progreso, ha significado siempre el sacrificio de las tradiciones, ¿por qué no fijarse en otras realidades históricas, como América Latina, y explorar las posibilidades de otra racionalidad, sin caer tampoco en el particularismo?

Lo cierto es que varios grupos indígenas han logrado incorporarse con sus tradiciones al desarrollo moderno (como los juchitecos, los tarascos, los yaquis en México). Aunque estos casos no son muchos, sin embargo demuestran que se puede lograr una resistencia frente al capitalismo neoliberal. En otros casos resulta muy difícil lograrlo. Esto se debe principalmente a la existencia de complejas formas de explotación campesina y programas económicos como los del Fondo Monetario Internacional o del Tratado de Libre Comercio. Pero estos programas no impiden que los grupos indígenas elaboren resistencias fuertes a la modernización haciendo imposible su desaparición. El problema no se reduce, entonces, a conservar y rescatar tradiciones inmutables. Pero tampoco a integrarse absolutamente al proceso modernizador. Se observa que las culturas tradicionales se transforman a medida que interactúan con las fuerzas de la modernidad. Dicho de otra manera, la universalización no implica necesariamente asimilación total a la modernidad. La filosofía de la posmodernidad puede ser útil para entender este proceso en América Latina, ya que ofrece la posibilidad de criticar desde otra perspectiva histórica el proceso de la Ilustración.

Si se entiende la universalización como "aculturación" que destruye todo núcleo ético, es claro que se descarta la posibilidad de que las culturas tradicionales puedan desarrollar formas

de resistencia o coexistir con la cultura dominante. Pero es falso que desaparezca totalmente el mundo de vida colonizado. Y es igualmente falso pensar que los valores de las culturas dominadas pueden permanecer incontaminados.

Es importante insistir que no se trata de plantear la relación entre universalización o particularismo desde este último aspecto, lo cual supondría caer en el fundamentalismo o en el relativismo absoluto. Todo planteo desde perspectivas unilaterales deriva en dilemas falsos, como aquellos que insisten en que ante la universalización es necesario acentuar el contexto local y recuperar o restaurar símbolos. Esto lo ha criticado bien Guillermo Bonfil.³

Mestizaje y ethos barroco

Así como no se puede sostener un concepto de modernidad que implique (en nombre del universalismo) la supresión radical de las culturas particulares, tampoco se puede caer en una posición contraria, de simple exaltación de los símbolos étnicos, nacionales. En el contexto de la globalización cultural, dicha exaltación es provocada por los medios masivos de comunicación para extraer beneficios ideológicos y económicos. La recuperación de identidades nacionales se presenta como simulacro nostálgico de una edad dorada. Esto sería compatible con la producción mediática de la cultura y con las nuevas formas de dominación. La perspectiva colonizadora no parte de la existencia de problemas particulares sino que sólo plantea la identidad como simulacro, como compensación y ocultación de un proceso de racionalización y uniformización.

Por otro lado, si el problema central ahora ya no es la conservación de las particularidades, sino la reconstrucción de las mis-

³ Véase Guillermo Bonfil, *México profundo*, Grijalbo, México, 1990.

mas en nuevas situaciones de transnacionalización, ¿no sería mejor replantear el sincretismo, la hibridez o el mestizaje? Tal como han venido señalando varios autores (a los cuales nos referiremos más adelante), en América Latina es posible revalorar el *ethos barroco* y replantear nuestro pasado y presente no como simple "aculturación" sino como un complejo proceso de "occidentalización y des-occidentalización", es decir, como "heterogeneidad, movilidad y desterritorialización". Así pues, ya no resulta extraño oír la tesis de que América Latina, por su carácter híbrido, sería un continente posmoderno. Esto se debe al hecho de que la conquista generó un fuerte proceso de mezcla cultural. Como dice Serge Gruzinski:

Bajo la luz de la experiencia barroca, es necesario matizar un balance que menosprecia los actuales usos de la televisión y las formas abundantísimas de la receptividad de las imágenes. Desconfiaremos de las afirmaciones que pasan por alto posibles apropiaciones, que minimizan las posibles desviaciones fomentadas por las brechas que hoy abren las tecnologías de la imagen electrónica. Si, para calificar estos tiempos que presencian la multiplicación de los canales de comunicación (videocables, satélites, computadoras, video-juegos, etc...) en México como por doquier, y las nuevas posibilidades que tiene el espectador de componer sus imágenes, hemos querido retener el término "neobarroco", porque la experiencia individual y colectiva de los consumidores de imágenes de la época colonial ilumina las iniciativas que se esbozan hoy, los márgenes que se liberan pero también las trampas que encierra esta aparente libertad, este aparente desorden de lo imaginario.⁴

Ciertamente, la multiplicación de canales de comunicación no es un fenómeno exclusivo de América Latina. Este es un fenómeno mundial y como tal fue objeto de algunas conceptuali-

⁴ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 214.

zaciones como el “neobarroquismo”. Como todos saben, este término fue introducido por vez primera por Omar Calabrese, quien sostiene que existen formas sociales “fractales”, es decir, procesos similares a los descritos en las ciencias físicas y matemáticas, para designar fenómenos irregulares, fragmentados y que no pueden ser reducidos a formas enteras o sencillas.⁵

O sea que en el proceso de la expansión mundial del capitalismo se produjeron esas formas sociales “fractales”. Por eso los nuevos autores posmodernos dan tanta importancia a la revisión de la historia. De la misma manera que con respecto a México, también en toda América Latina se revisa el significado de la conquista.⁶ Ahora bien, ¿hablar de dichas formas no implica, entre otras cosas, subestimar la explicación de la historia como relaciones de fuerza o de lucha de clases? Si lo que se dio son estas formas sociales, ¿tiene sentido seguir postulando explicaciones basadas en las relaciones de fuerza? Reconocer la realidad de este proceso no implica negar el peso determinante de las relaciones de fuerza, sino admitir la existencia de grados y niveles de influencia ejercidas y recibidas por las partes interesadas.⁷

Los imaginarios neocoloniales como los de hoy practican la descontextualización y la desestructuración de los lenguajes, la mezcla de referencias, la confusión de los registros étnicos, la ficción y lo real, la multiplicación de los soportes de la imagen. También hace de los imaginarios barrocos de la Nueva España una prefiguración de nuestros neobarrocos posmodernos.

⁵ Omar Calabrese, *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid, 1989.

⁶ Véase Carmen Bernard, “El mundo andino: unidad y particularismos”, en Carmen Bernard (comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, FCE, México, 1994.

⁷ Solange Alberro, “La aculturación de los españoles en la América colonial”, en Carmen Bernard (comp.), *op. cit.*, p. 251.

Así, es posible encontrar nexos entre el pasado y el futuro a través de imágenes como la Virgen de Guadalupe y los *Blade Runner*.⁸

De acuerdo con este enfoque, la occidentalización como proceso mundial de universalización ha producido en América Latina, a la vez que un proceso de sincretismo, mezcla, confusión de razas y lenguas, un imaginario repetido o "conflicto de dobles". La América Latina duplica al Occidente por sus instituciones, prácticas y creencias interpuestas. La América hispánica sería la tierra de todos los sincretismos, el "continente de lo híbrido y de lo improvisado".

Habría que aclarar que en esta reinterpretación histórica no hay nada de burla o ironía. Al contrario, se trata más bien de revalorar proyectos con los cuales afrontar mejor los problemas del neoliberalismo que hoy están llevando a la catástrofe de todo el planeta o a una especie de barbarie generalizada. ¿El *ethos barroco* latinoamericano puede ser una modernidad alternativa? Antes de dar una respuesta, habría que resaltar la naturaleza ambigua de este fenómeno, ya que, por una parte, presenta un aspecto conservador y, por otra, un aspecto liberador.

Desde su aspecto liberador, la historia de América Latina puede entenderse como búsqueda de otra modernidad surgida del *ethos barroco*. No hay una sola modernidad, sino varias. Esta manera de entender la modernidad refuta aquellas versiones, como las de Adorno y Horkheimer, que no admitían ni siquiera la posibilidad de pensar otra modernidad. Según ellos, hay una sola modernidad en general que todos los humanos tenemos que cumplir como "destino". Según Bolívar Echeverría:

Débiles son los indicios de que la modernidad que predomina actualmente no es un destino ineluctable —un programa que debe-

⁸ S. Gruzinski, *op. cit.*

mos cumplir hasta el final, hasta el nada improbable escenario apocalíptico de un retorno a la barbarie en medio de la destrucción del planeta— pero no es posible pasarlos por alto. Es un hecho innegable que el dominio de la modernidad establecida no es absoluto ni uniforme; y lo es también que ella misma no es una realidad monolítica, sino que está compuesta de un sinnúmero de versiones diferentes de sí misma —versiones que fueron vencidas y dominadas por una de ellas en el pasado, pero que, reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente.⁹

Así, el interés en explorar un *ethos barroco* y su posible vigencia en la actualidad se debe a la necesidad de pensar en una modernidad alternativa como una “utopía alcanzable” dentro del capitalismo. Si pensamos otra modernidad como “utopía alcanzable” es importante remitirnos a las condiciones del siglo XVII. ¿De qué manera el “drama” de esa época se repite en la actualidad?, ¿cuáles son las semejanzas fundamentales entre el siglo XVII en América Latina y el momento actual?

Cierto es que el barroco no es exclusivo de una tradición o de una época particulares. En la medida en que no es solamente un estilo artístico sino una cultura o conjunto de comportamientos humanos, se puede decir que se genera de manera desigual en distintos lugares y momentos históricos.¹⁰

Sin embargo, parece existir un rasgo común que consiste en presentar siempre un drama histórico. En el caso de la cultura en la América Latina del siglo XVII, lo que se desarrolló fue, por un lado, un proceso de conversión despótica y, por otro lado, un

⁹ Bolívar Echeverría, “El *ethos barroco*”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM / El Equilibrista, México, 1994, pp. 16-17.

¹⁰ Sobre el barroco novohispano como hecho histórico, más que un estilo artístico, así como sus variaciones, véase Irving A. Leonard, *La época barroca en el México colonial*, FCE, México, 1990.

mundo histórico articulado con un intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa (como alternativa a la modernidad individualista encarnada en el espíritu protestante). Durante ese periodo, hasta 1759, fecha del Tratado de Madrid, que canceló la política jesuita, se jugaron dos maneras opuestas de modernidad. El hecho de que triunfara una no significó que la otra dejara de existir, ya que constituyó *otra* utopía:

Para entonces, un drama histórico había llegado a su fin, se había quedado sin actores antes de agotar su argumento: el drama del gran siglo de la conquista y la evangelización, en el que la afebrada construcción de una sociedad utópica —cuyo sincretismo debía mejorar por igual a sus componentes, los cristianos y paganos— intentó desesperadamente compensar la destrucción efectiva de un mundo entero, que se cumplía junto a ella. Los personajes (secundarios) que quedaban abandonados en medio del desvanecimiento de este drama épico sin precedentes no llegaron a caer en la perplejidad. Antes de que él los desocupara ya otro los tenía involucrados y les otorgaba protagonismo. Era el drama del siglo XVII: el mestizaje civilizatorio y cultural.¹¹

La posibilidad de que España se estableciera como simple prolongación física y espiritual había terminado. Los españoles en estas tierras debieron aceptar que estaban abandonados por la madre patria. Por su lado, las culturas indígenas también se hallaban en situación de extinguirse. En estas condiciones, tanto los españoles como los indígenas se juntaron en una sola actitud de rechazo a una posible muerte colectiva. El mestizaje fue entonces una estrategia de sobrevivencia. Esta estrategia bien puede caracterizarse como el desarrollo conflictivo de un *ethos barroco*: "Combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad respecto al ser y al mismo tiempo conato edificante, el

¹¹ Bolívar Echeverría, *op. cit.*, pp. 31-32.

comportamiento barroco encierra una reafirmación del fundamento de toda la consistencia del mundo, pero una reafirmación que, paradójicamente al cumplirse, se descubre fundante de ese fundamento."¹²

Ahora bien, como decíamos antes, el análisis del barroco latinoamericano no se limita a una situación del pasado sino que se extiende al presente. En este sentido, es un drama que se repite hoy en la medida en que la manera de ser moderno consiste en una experiencia de vivir ante la destrucción de lo cualitativo generada por el productivismo capitalista. Por eso es que se podría recuperar la idea que Bataille tenía del erotismo, cuando afirmaba que es la aprobación de la vida (el caos) aun dentro de la muerte (el cosmos) y trasladarla hoy a la reafirmación del *ethos barroco*:

Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos barroco* se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad postcapitalista como una utopía alcanzable. Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos barroco* y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social.¹³

Es evidente que estas ideas de Bolívar Echeverría merecerían ser analizadas y discutidas con más profundidad. En la medida

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

en que se fundamentan filosóficamente en una realidad no europea, constituyen importantes puntos de referencia para replantear el problema de universalismo frente al particularismo, desde otras perspectivas.

Otro autor que sin duda ha contribuido a esta tarea es Octavio Paz (especialmente en su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*). La idea principal de este autor se relaciona con el problema de la modernidad inconclusa de América Latina: "Nueva España fue una realidad que nació y vivió en contra de la corriente general de Occidente, es decir, en oposición a la modernidad naciente... la República de México, fue y es una apresurada e irreflexiva adaptación de esa misma modernidad. Una imitación... que ha deformado a nuestra tradición sin convertirnos, por lo demás, en una nación realmente moderna."¹⁴

Esta afirmación sobre México puede aplicarse a la mayoría de los países latinoamericanos:

¿Por qué los revolucionarios hispanoamericanos hicieron suyas las ideas de la Ilustración y de la Revolución de Independencia norteamericana? Pues porque pensaban que en la tradición propia no existía un pensamiento político que pudiese constituir la justificación intelectual y moral de su rebelión... en lugar de repensar y reelaborar esa tradición, en lugar de actualizarla y aplicarla a las nuevas circunstancias, prefirieron apropiarse de la filosofía política de los franceses, de los ingleses y de los norteamericanos. Era natural que los hispanoamericanos procurasen hacer suyas esas ideas y que quisiesen implantarlas en nuestros países: esas ideas eran las de la modernidad naciente... Pero no bastaba con adoptarlas para ser modernos: había que adaptarlas. La ideología republicana y democrática liberal fue una superposición histórica.¹⁵

¹⁴ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*, FCE, México, 1982, p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

Es interesante señalar que esta manera de entender la historia de México coincide no sólo con la explicación no lineal de autores como Edmundo O'Gorman, sino también con la de los nuevos autores posmodernos como Serge Gruzinski. Pero lo que más nos sorprende de Octavio Paz es su manera de plantear la historia al estilo de la hermenéutica filosófica de Gadamer: "Entre la realidad de Nueva España y nuestras ideas se interponen muchos prejuicios. Estos prejuicios no vienen de la tradición sino de la modernidad".¹⁶

Así vista la sociedad del siglo XVII, resulta razonable la tesis de que nuestra historia, desde el punto de vista de la modernidad occidental..., "ha sido excéntrica. No hemos tenido ni edad crítica ni revolución burguesa ni democracia política: ni Kant ni Robespierre, ni Hume ni Jefferson."¹⁷

Si se tiene en cuenta que hay necesidad de revisar la historia sin los prejuicios de la modernidad, ¿cómo redefinir la sociedad novohispana desde adentro? Para Octavio Paz, hay que replantear las relaciones entre lo universal y lo particular: "En el seno de un gran universalismo filosófico, político y religioso —el catolicismo imperial hispánico—, apareció el particularismo criollo. El nacionalismo mexicano... nació a la sombra de un universalismo doble: el humanismo cristiano y el sincretismo jesuita."¹⁸

Sin entrar en el detalle de esta afirmación, se puede decir que resulta correcta. Nos confirma el proceso por el cual el *ethos barroco* representó una alternativa frente a la política de "tabla rasa". Octavio Paz sostiene que el sincretismo estuvo impulsado por los jesuitas e intelectuales cercanos a ellos, como Carlos de Sigüenza y Góngora. Esta política era parte de una estrategia general de

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

la Iglesia en ese momento, y que abarcó sobre todo a China. También me llama la atención la tesis de que el sincretismo jesuita unido al patriotismo criollo, además de modificar la actitud hacia la población indígena, provocó una revaloración del pasado. Esa revaloración estuvo acompañada de una resurrección del humanismo clásico por una operación de analogía histórica; la erudición y la imaginación del siglo XVII romanizaron a México-Tenochtitlan: "La resurrección del mundo azteca fue su transfiguración en el espejo imperial del humanismo. México-Tenochtitlan fue una Roma americana; como la latina, primero sede de un imperio pagano y después de uno cristiano. En la imagen de la imperial ciudad de México podían contemplarse tanto el patriotismo criollo como el sueño jesuita de un universalismo cristiano que abrazase a todas las sociedades y culturas."¹⁹

Por lo anterior, se podría asegurar que hay argumentos suficientes para pensar en las posibilidades de un *ethos barroco* como alternativa al dilema universalismo-particularismo. La realidad histórica de América Latina exige otro enfoque filosófico principalmente por presentar una tradición prehispánica, indígena. En el caso de Chiapas, por ejemplo, la modernidad fue un proceso frustrado. En la medida en que un amplio sector indígena ha sido excluido, no es muy difícil comprender por qué ahora ese mismo sector lucha por valores universales como la justicia y la igualdad social. Por eso es que no se puede asegurar que esta lucha sea de carácter fundamentalista y que por tanto se reduce a una "rebelión posmoderna". Sería mejor redefinirla como un movimiento que busca modernizarse según una racionalidad universal, pero sin eliminar sus diferencias culturales. Esto significa permitir que desarrollen un proceso de modernización

¹⁹ *Ibid.*, pp. 57-58.

según su propia lógica e interés. Esto no quiere decir reivindicar un indigenismo "puro". Si se trata de buscar una modernidad según otra racionalidad, lo que cabe entonces es establecer una relación distinta y más flexible con la racionalidad universal. Aquí puede ser muy útil volver a repensar los problemas del sincretismo en la sociedad novohispana del siglo XVII. En efecto, en aquella época, indígenas y españoles se relacionaron de una manera inédita. Ambas culturas se unieron para evitar la muerte colectiva. De ahí surgió una síntesis cultural: ni indígena ni totalmente española. *El ethos barroco* representó entonces una forma exitosa de enfrentar la modernidad capitalista.

Por otro lado, se puede decir que las posibilidades de una modernidad alternativa en América Latina, no se fundamentan sólo en una recuperación del universalismo abstracto de la Ilustración (como podría deducirse de la tesis de Habermas) o del Renacimiento (según Luis Villoro). En este sentido, las reflexiones de otros autores como Bolívar Echeverría, S. Gruzinski y Octavio Paz, sugieren que sería más conveniente fijarnos en el barroco novohispano, el cual no solamente puede ser definido como un tipo de racionalidad conservadora, que operaba en esa época mediante un conjunto de efectos complicados de naturaleza visual, auditiva, etc., sino también como un tipo de racionalidad liberadora que permite activar un conjunto de comportamientos de resistencia cultural. En el siglo XVII, al igual que hoy, esos comportamientos se oponen a la modernidad capitalista.

Resulta muy difícil admitir las posibilidades de una modernidad no occidental. Todo parece demostrar que después del derrumbe del "socialismo real" la única modernidad realmente existente es la del capitalismo. Sin embargo, ello no significa excluir que dentro del capitalismo se puede reorientar la modernidad en un sentido no productivista ni mercantilista. Con el

ethos barroco se puede pensar la posibilidad de otra modernidad. En esta perspectiva utópica, sería necesario investigar más de qué manera las estrategias de mestizaje cultural podrían sugerir soluciones a problemas actuales. El drama de hoy, al igual que en esa época, parece ser el de una situación donde la aprobación de la vida aún dentro de la muerte surge de la afirmación de otra racionalidad ni puramente universal ni totalmente particular.

Los emblemas y la hermenéutica analógica

Una de las tareas más interesantes a la luz de la situación posmoderna es la recuperación del barroco en América Latina como una forma de racionalidad simbólica (opuesta a la racionalidad moderna, puramente técnica y formalista). Esta recuperación es posible debido a la presencia abundante de la analogía en relación con el lenguaje emblemático. Dicho lenguaje aparece no sólo en la literatura, sino en todas las artes e incluso en el pensamiento filosófico (a nivel de la élite y de la colectividad).

El lenguaje emblemático que tuvo su origen en el Renacimiento en su afán de recuperar la Antigüedad, estuvo vivo no sólo en la intelectualidad novohispana sino en toda la cultura cotidiana, inclusive en la religiosidad popular (a través de los jesuitas). Claro que originalmente el emblematismo tiene que ver sobre todo con la tradición del hermetismo (figuras y símbolos aparentemente ininteligibles, como los jeroglíficos o pinturas simbólicas que escondían verdades divinas). Pero este lenguaje, al darse en un contexto histórico donde prevaleció un fuerte proceso de mestizaje cultural, produjo una situación de inter-penetración de códigos opuestos o distintos. Por eso es que la analogía puede definirse también como un pensamiento de co-participación, que trata de hacer un proceso de hibridización

o mestizaje "sin fusionarse o devorarse mutuamente, sino guardando sus proporciones."²⁰

Es claro que durante el siglo XVII recién podía darse una situación analógica al haberse producido un cambio en la política colonial. Como se sabe, antes se dio una política de *tabla rasa* donde se trataba de llevar a cabo la extirpación por medios violentos de los ídolos y la cultura del Otro. En tal situación, era imposible que fructificara una hermenéutica analógica, ya que sólo se permitía la destrucción simbólica, es decir, una hermenéutica unívoca, imperialista, impuesta en función de la utopía apocalíptica de los franciscanos.

Los emblemas, en la medida en que posibilitaban combinar ideas nuevas dentro de los cánones establecidos por la política de la Compañía de Jesús en el siglo XVII, permitieron la circulación de textos analógicos o formas de vida sincréticas antes prohibidos. No sólo articulaban unidades pertenecientes a sistemas semióticos diferentes (de tipo icónico, verbal o musical) sino que permitían la producción de textos cuya correspondencia aparecía postulada por el simple hecho de su concurrencia. Los movimientos del alma, los del cuerpo y los de los astros seguían los mismos principios como manifestaciones de una escondida armonía. Estas correspondencias abarcaron el plano social, natural y divino.

A través del uso del lenguaje emblemático se daba una imagen manejable de la realidad. Por un lado, el orden social jerárquico se justificaba por medio de analogías naturales y teológicas. Por otro lado, ese mismo lenguaje permitía la elaboración de

textos que se convertían gradualmente en instrumentos críticos, ya que inauguraban una hermenéutica de tipo aperturista, es decir, un espíritu de aceptación ante todo tipo de estímulos intelectuales o de conocimientos que cuestionaban la representación teocéntrica del universo. Dado el excesivo celo de la Iglesia, y dado el hecho de que los intelectuales novohispanos tampoco podían reducirse a mantener concepciones obsoletas, el uso del lenguaje emblemático fue una alternativa que les permitió eludir temporalmente la censura oscilando entre el saber científico y la contemplación estética.

Como dice un historiador de la ciencia, esto nos obliga a hacer una distinción en la recepción y difusión del hermetismo en la Nueva España, ya que mientras unos aceptaban sus postulados científicos, otros (los poetas o los pintores) adoptaban muchos de los ricos conceptos teóricos, sobre todo astrológicos y alquímicos, plasmándolos en sus obras:

La forma en que el hermetismo neoplatónico mezclaba y combinaba los conceptos científicos y mágicos con los estéticos, históricos y religiosos despertó el interés de muchos novohispanos cultos, Sor Juana entre ellos. Y este interés que no era científico, sino estético, histórico e incluso, si se desea, arqueológico, se vio alimentado por las obras de autores como Kircher, Valeriano, Cartario y otros muchos, para quienes —muy en la lógica del neoplatonismo clásico— el saber científico y la contemplación estética del cosmos eran una sola e inseparable forma de conocimiento, y la única verdadera.²¹

No es casual que los emblemas que cautivaron el imaginario de la intelectualidad novohispana constituyeran una mezcla fantástica de símbolos diversos y opuestos, como, por ejemplo, dioses egipcios junto con representaciones griegas, romanas, azte-

²¹ Elías Trabulse, "Sor Juana Inés de la Cruz y la ciencia perdida", en Margarita Peña (comp.), *Cuadernos de Sor Juana*, UNAM, México, 1995, p. 19.

cas, etc. No había oposición entre paganismo y catolicismo ya que todas las religiones, al igual que las tradiciones culturales, se combinaban de modo bastante creativo. Esta combinación se justificaba, en todo caso, en la actitud de tolerancia (que no duró mucho tiempo) hacia la posibilidad de que el afán por descubrir las verdades divinas no podía contraponerse con la acumulación de conocimientos científicos. El ansia del conocimiento parecía ilusoriamente compatible con la glorificación de Dios.

El modo de pensar que combinaba el paganismo con el cristianismo reúne varias tradiciones de origen mágico y positivista (astronomía, física, alquimia, etc.). En esta interpretación donde todo es posible y nada se excluye se encuentra también una perspectiva hermenéutica que podríamos llamar de "analogicidad", que permite hermanar filosofías distintas, como las de Platón y Aristóteles. Esta perspectiva hermenéutica se puede encontrar en épocas distintas como "rejuego de la imaginación creadora y de la razón estructurante, de lo imaginario y lo conceptual, inclusive de lo emocional y de lo intelectual... del Verbo y el Espíritu. Por eso se pasa de una mística sensual y visionaria a una mística especulativa y sapiencial".²² En este juego del Verbo y el Espíritu se opera la síntesis de las fuentes del conocimiento simbólico. Ya no se da por una parte la imaginación y por otra lo inteligible, como tampoco se da la metáfora, por un lado, y la metonimia, por el otro. Dicho con otras palabras, lo importante no son solamente los conceptos racionales sino la forma poética que se da a las metáforas científicas y la extraordinaria manera en que se logra, a veces, amalgamar tradiciones culturales distintas. Es el caso del siglo XVII novohispano, donde a mi modo de ver se observa claramente cómo se amalgaman distintas tradiciones (lo platónico y lo aristotélico, la magia y la

²² *Ibid.*, p. 279.

ciencia, los símbolos de la herejía y los símbolos ortodoxos, lo onírico y lo cotidiano, los mitos indígenas y el simbolismo cristiano, etcétera).

El siglo XVII novohispano se puede replantear o redefinir como un siglo de la analogía o, para ser más preciso, de la metaforización analógica, igual que lo que decía Eugenio Trías con respecto a la Baja Edad Media. Es que, en realidad, la última palabra en el conocimiento del mundo físico no corresponde ya a la razón sino a la imaginación, no a la ecuación sino al símbolo, no a la lógica sino a la poesía. Estas diferencias son importantes para fundamentar una crítica a aquellas concepciones hermenéuticas que acentúan demasiado los aspectos formales como las demostraciones, deducciones y diferencias (lo metonímico) en vez de los contenidos y las semejanzas (lo metafórico).

La apertura simbólica. Kircher y los novohispanos

En un interesante estudio, Ignacio Osorio indica que lo que hacían los intelectuales novohispanos era *kircherizar*, es decir ejercitar o practicar los métodos del *Ars combinatoria* del jesuita alemán Atanasio Kircher.²³ Se trata de un arte combinatorio porque reúne y compara por analogía el conjunto de las cosas con cada una, después organiza y distribuye sus grupos o saberes como en un edificio. Este afán no era memorístico, ya que parecía existir un anhelo secreto de llegar a la causa primera de las cosas o de construir un lenguaje universal capaz de expresar la unidad originaria, divina y metafísica del saber.

Quizá este afán ingenuo de los novohispanos permitió un proceso histórico de apertura y florecimiento inusitado del simbolismo.

²³ Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, UNAM, México, 1993.

Evidentemente uno de los principales difusores del hermetismo en Nueva España fue Atanasio Kircher (de ahí el neologismo *kircherizar*). No sólo Sor Juana se vio influenciada, sino también la mejor intelectualidad novohispana, como Carlos Sigüenza y Góngora, Alexandro Favián, Francisco Ximénez y otros. De ellos se podía decir que encarnaron la metáfora barroca en pleno apogeo debido a que representaban una mezcla de proyectos de vida en proceso inflacionario: criollos místicos, científicos, amantes del saber, del poder o de la riqueza.

En el caso de Sor Juana, quizá sea necesario matizar un poco, ya que si bien aspiraba en primera instancia al conocimiento de la totalidad, del infinito, estaba más cercana a la modernidad filosófica, especialmente en relación al método: "Sor Juana percibe las limitantes y problemas de los métodos en uso y ese malestar, esa crisis acerca de las formas y métodos del conocimiento, es lo que se conoce como actitud crítica moderna."²⁴

Esta actitud ante la modernidad —que por supuesto encarna mejor Carlos de Sigüenza y Góngora— es quizá lo que se halla ausente en otros autores, como Alexandro Favián que más parecía Funes el Memorioso (un personaje de Borges), dada su monumental y nunca realizada obra. Por el trabajo de Ignacio Osorio, sabemos ahora que la correspondencia entre Kircher y los novohispanos revela muchas afinidades y diferencias. En el caso de Alexandro Favián, se advierte que éste a veces en sus cartas se hallaba tan identificado que daba la impresión de sentirse la misma encarnación de Kircher. Quizá esto expresa un caso excepcional, ya que constituye una situación existencial de bloqueo analógico, pero en los otros casos hay más bien una profunda necesidad de expresión personal, es decir, de una for-

²⁴ Laura Benítez, "Sor Juana Inés de la Cruz y la reflexión epistemológica en el *Primero Sueño*", en M. Peña, *op. cit.*, p. 82.

ma de vivir hasta entonces inexistente: el criollo y el proyecto social o nacional.

Este proyecto sólo podía desarrollarse a partir del mestizaje y no así de la simple identificación con la tradición simbólica europea o indígena. El hecho de que este proyecto se frustrara históricamente constituyó un proceso de represión cultural por la vía del ocultamiento simbólico. Antes de entrar en las vicisitudes históricas de este proceso, es importante detenernos un poco en la figura de Kircher y su significado filosófico. Atanasio Kircher, de origen alemán, nació en 1601 y murió en 1680. Huyó de Alemania y se refugió en Roma durante cuarenta años. Sus obras más importantes fueron: *Prodromus Coptus* (1636), *Oedipus Aegyptiacus* (1652) (obra que los novohispanos acogieron favorablemente por las referencias a las pirámides mexicanas relacionadas con las pirámides egipcias); *Musurgia Universalis* (1650); *De Magnete*; *Ars combinatoria*; *Mundus subterraneus*; *Iter exstaticum coeleste*. Tal parece que su propósito intelectual era hacer una síntesis cristiana de las religiones universales. Pero su influencia sobre los novohispanos, además de difundir este punto de vista sobre las religiones, fue también la de transmitir una visión peculiar de los fenómenos naturales.

En efecto, las ideas de Kircher representaban una suma de conocimientos contradictorios y dispersos (teología, física, vulcanología, astronomía, música, arqueología, etc.). Fascinó a los novohispanos con objetos raros como cajas musicales, astrolabios, zodiacos, espejos, telescopios, etcétera.

Pero no sólo parecía haber una fascinación por los inventos descritos por Kircher en sus libros, sino también por sus descripciones de mundos desconocidos. Tal era el contenido de su libro titulado *Iter exstaticum coeleste* (Viaje extático celeste), cuya estructura era la de un viaje mental. Ignacio Osorio sostiene que

este libro influyó no sólo en Sor Juana para escribir *Primero Sueño*, sino también en Alexandro Favián en su frustrada *Tautología*, además de Francisco de Castro y M. de Iturriaga.

Evidentemente, esta múltiple influencia tiene que ver con la visión emblemática y el desarrollo del humanismo. Esto nos remite forzosamente a relacionar a Kircher con la política de los jesuitas y con la Contrarreforma. Si tenemos en cuenta que gracias a Kircher se da la posibilidad de una apertura simbólica y de inaugurar así una hermenéutica analógica que permitía romper la ortodoxia religiosa de la monarquía española, es claro entonces que tendremos que revisar el significado de la Contrarreforma.

Replanteo del significado de la Contrarreforma

El arte de los emblemas fue introducido en Nueva España por la Compañía de Jesús para su uso en los colegios. Se dice que de ese modo entró el humanismo. En tanto lenguaje analógico, el arte de los emblemas se convirtió en instrumento pedagógico y didáctico. Esta práctica no era de simple memorización sino de diálogo y debate, tal como se vio en los colegios jesuitas, donde se asumía como "ejercicios de ingenio-invencción".²⁵

Otros autores coinciden en señalar que la analogicidad fue introducida a Nueva España por los jesuitas en su política de realizar una síntesis cristiana de las religiones universales.

No resulta extraño que la fuente del sincretismo jesuita se encuentre en el hermetismo renacentista. Lo extraordinario es que la política jesuita también coincidió con el proyecto criollo, es decir, con el surgimiento y desarrollo histórico de los mestizos. En el siglo XVII el comportamiento cultural en Nueva España se asemeja al comportamiento barroco. Es un proyecto polí-

²⁵ Santiago Sebastián, *El barroco iberoamericano*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 250.

tico o de élite de la sociedad criolla. Hay una analogía entre el modo de comportarse de la Compañía de Jesús y el modo de comportarse de los criollos mestizos. Lo común es una especie de reconstrucción o reconstitución de algo (de un concepto de Dios o de un *ethos*).

Los jesuitas, en su política de evangelización de la India, Japón o China, traducían lenguajes diferentes para poder penetrar en culturas no occidentales. O sea que, buscaban equivalentes o analogías sumamente difíciles de comprender, como “Dios Padre”, “Madre de Dios”, “Inmaculada concepción”, “Virgen madre”. En esta búsqueda casi utópica de metáforas analógicas encontraron, por ejemplo, la idea del culto pagano a la Virgen María en Nueva España, o la adoración a la Pachamama (Madre Tierra), en las regiones andinas donde se desarrolló la cultura de los incas.

Quizás no se trataba tanto de aterrorizar con imágenes sacadas del bestiario medieval —la gula (centauro), la lujuria (sirena), la soberbia (águila)— sino más bien de educar a través de ejemplos piadosos de la confesión (como el arrepentimiento de María Magdalena o de San Jerónimo), y de emblemas de amor divino implícitos en los mandamientos, los rezos, los sacramentos y la eucaristía. Mario Praz señala al respecto que “de los emblemas de amor humano, los jesuitas hicieron emblemas de amor divino, dieron a Jesús el arco y las alas de Cupido, de las empresas heroicas sacaron empresas piadosas para la educación de los príncipes. Hicieron instrumentos de propaganda religiosa de todos los entretenimientos del humanismo pagano y de todas las delicias de un alejandrino revivido.”²⁶

²⁶ Mario Praz, *Imágenes del barroco (estudios de emblemática)*, Ediciones Siruela, Madrid, 1989, p. 198.

Claro que los jesuitas también recurrieron a analogías terribles, como el agujero negro o abismo sin fondo (el mundo); el unicornio (la muerte), el dragón (el infierno), etc., pero detrás de estas imágenes lo que tal vez querían era no ver exclusivamente el mundo como una ocasión de pecado, un lugar de perdición del alma, un valle de lágrimas, sino una oportunidad de virtud, de salvación, de beatitud, de resistencia de la luz frente a las tinieblas. Se trataba de transmitir la idea de un verdadero humanismo, no de renunciar al mundo sino de luchar en él no como lugar de sacrificio sino de disfrute del propio cuerpo. Quizá por esto ya no nos convencen mucho los argumentos que quieren hacernos ver en la Contrarreforma solamente esfuerzos tardíos o inútiles de reacción al "progreso". Como dice Bolívar Echeverría, no se trataría tanto de combatir la Reforma declarándola injustificada, sino de rebasarla por considerarla insuficiente y regresiva. Tampoco se trataba de frenar las luces y el "progreso", sino de replantear la problemática que originó el movimiento protestante. Así pues, después de la crisis de la modernidad, hay necesidad de repensar el significado de la política de los jesuitas. Quizá esta política no era del todo nefasta. Cada vez se hace necesario, en la investigación actual, revisar la imagen dejada por el Siglo de las Luces francés. El proyecto post-tridentino de la iglesia católica, visto a la luz del final de siglo XX, no parece ser simplemente conservador o retrógrado; su defensa de la tradición no es una invitación a volver al pasado o a "premodernizar lo moderno".

Quizá sea cada vez más necesario revisar esta idea dado justamente el fracaso de la modernidad establecida, iluminada por el Siglo de las Luces: la modernidad capitalista que ha prevalecido desde los tiempos de la primera Revolución Industrial en el siglo XVIII. Es necesario revisar esta idea por cuanto muchos de

los esquemas conceptuales a partir de los cuales se juzgó negativa la actividad de la iglesia post-tridentina y de la Compañía de Jesús se encuentran ahora en crisis. La idea misma de progreso y de la meta hacia la que él conduciría propuesta por la ilustración, que es justamente la idea que sirvió para juzgar el carácter anti-histórico de esa actividad, es una idea que se hunde cada vez más en sus propias contradicciones.

La redefinición del barroco como proceso cultural

Así como es necesario replantear el significado de la Contrarreforma, con mayor razón el del barroco. Tradicionalmente se ha pensado que el barroco sólo constituye un estilo artístico que corresponde a la Contrarreforma. Por un lado, se le redujo a un aspecto formal y, por otro, se le asoció con un proceso reaccionario o conservador. Ahora bien, la redefinición del barroco significa, en primer lugar, considerarlo no sólo como estilo y forma sino ante todo como un comportamiento colectivo y cultural. A mi modo de ver, podemos retomar la propuesta de Umberto Eco que en principio reconoce su carácter aperturista:

Haciendo rápidos escorzos históricos, podemos encontrar un manifiesto aspecto de "apertura" (en la acepción moderna del término) en la "forma abierta" barroca. Aquí se niega precisamente la definición estática e inequívoca de la forma clásica del Renacimiento, del espacio desarrollado en torno a un eje central, delimitado por líneas simétricas y ángulos cerrados que convergen en el centro, de modo que más bien sugiere una idea de eternidad "esencial" que de movimiento. La forma barroca es, en cambio, dinámica; tiende a una indeterminación de efecto (en su juego de llenos y vacíos, de luz y oscuridad, con sus curvas, su líneas quebradas, sus ángulos de las inclinaciones más diversas) y sugiere una dilatación progresiva del espacio.²⁷

²⁷ Umberto Eco, *Obra abierta*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 79-80.

aguda observación de Jacques Derrida: "Es en las épocas de *dislocación* histórica, al ser echados del *lugar*, cuando se desarrolla por sí misma esta pasión estructuralista que es a la vez una especie de furor experimental y un esquematismo proliferante. De lo que el barroquismo no sería más que un ejemplo. ¿No se ha hablado a propósito suyo de «poética estructural» y «fundada en una retórica»? ¿Pero también de «estructura estallada», de «poema desmenuzado cuya estructura aparece en vía de estallido»?"²⁸

Así, tomando en cuenta el hecho de que el barroco no tiene centro y se caracteriza más por su dislocación histórica y por su estructura fragmentada, podemos entonces redefinirlo como una época general (que incluye Europa y América Latina) durante un largo periodo (siglos XVI y XVII). No se trata solamente de un fenómeno típicamente español, como plantean autores como Helmut Hatzfeld y Emilio Orozco Díaz.²⁹ Tal como ha señalado José Antonio Maravall, abarcó muchos países.³⁰ Por eso es que todos ellos presentan los mismos problemas de desgarramiento, crisis social, económica y política. En varios países y durante ese siglo hay graves desajustes, miseria generalizada, guerras y conflictos de todo tipo. Esto se debe, entre otras cosas, a que el barroco, como comportamiento colectivo, constituyó una reacción a la sociedad renacentista. De un orden clásico, armónico, surgió un mundo fragmentado, dislocado. De ahí que todo el arte de la época se caracterice por presentar, entre otras cosas, los

²⁸ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 13-14.

²⁹ Helmut Hatzfeld, *Estudios sobre el barroco*, Gredos, Madrid, 1973; Emilio Orozco, *Manierismo y barroco*, Cátedra, 1982.

³⁰ José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, Ariel, Barcelona, 1990.

mismos temas: el tiempo y la muerte, el desengaño, la vida como sueño, como ilusión, etcétera.

En un poema, Sor Juana expresa bien todos estos temas como analogías de cenizas y calaveras dentro de una visión del fin del mundo:

*Este que ves, engaño colorido
que, del arte ostentando los primores,
con falsos silogismos de colores,
es cauteloso engaño del sentido.
Este, en quien la lisonja ha pretendido
excusar de los años los horrores
y venciendo del tiempo los rigores
triunfar de la vejez y del olvido,
es un vano artificio del cuidado;
es una flor al viento delicada,
es un resguardo inútil para el hado;
es una necia diligencia errada;
es un afán caduco, y, bien mirado,
es cadáver, es polvo, es sombra, es nada.*

Casi toda la literatura de la época es de desengaño. No sólo Cervantes, Góngora, Gracián y Calderón sino también Shakespeare. Según la explicación de Arnold Hauser, el barroco corresponde a la visión posrenacentista del hombre enajenado, desgarrado, escindido. De ahí que *Don Quijote* o *Hamlet*, por ejemplo, expresen el desencanto, la angustia, el escepticismo ante el optimismo renacentista.³¹

En relación con el barroco novohispano, José Pascual Buxo hace notar que "las voces del desengaño y los acentos morales atienden más a servir de apoyo a la práctica religiosa —fijación de los dogmas católicos, repetición hipnótica de las operaciones

³¹ Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, vol. 2, Guadarrama, Barcelona, 1980.

espirituales que los cristianos han de efectuar para mantener la «salud del ánimo»— que a expresar aficciones más hondas y personales”.³²

El tema de la vida como ilusión aparece especialmente en el teatro barroco. Calderón, al caracterizar la vida como sueño, Shakespeare, Lope de Vega, Racine, cuando sugieren la realidad como apariencia, engaño, eco, sombra. La representación actuaba a través de imágenes que hacían ver. Lo que ellos creían ver era en realidad lo que se les quería hacer ver.

Es importante señalar que también en las artes plásticas se presenta el tema de la vida como ilusión, como juego de espejos. Acerca de *Las meninas*, de Velázquez, Foucault dice que el cuadro está diseñado no sólo ante el espejo, sino también ante la idea del espejo: las imágenes representadas miran una escena para la cual ellas a su vez son una escena:

En apariencia, este lugar es simple; es de pura reciprocidad: vemos un cuadro desde el cual, a su vez, nos contempla un pintor. No es sino un cara a cara, ojos que se sorprenden, miradas directas que, al cruzarse, se superponen. Y, sin embargo, esta sutil línea de visibilidad implica a su vez toda una compleja red de incertidumbres, de cambios y de esquivos. El pintor sólo dirige la mirada hacia nosotros en la medida en que nos encontramos en el lugar de su objeto. Nosotros, los espectadores, somos una añadidura. Acogidos bajo esta mirada, somos perseguidos por ella, reemplazados por aquello que siempre ha estado ahí delante de nosotros: el modelo mismo. Pero a la inversa, la mirada del pintor, dirigida más allá del cuadro, al espacio que tiene enfrente, acepta tantos modelos cuantos espectadores surgen; en este lugar preciso, aunque indiferente, el contemplador y el contemplado se intercambian sin cesar.³³

³² José Pascual Buxo, *Muerte y desengaño en la poesía novohispana*, UNAM, México, 1995, p. 40.

³³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México, 1983.

Se puede decir que se puede rescatar la cultura del barroco como una racionalidad simbólica (opuesta a la racionalidad moderna, puramente técnica y formalista). Este rescate se debe a que en el momento actual, conocido como el posmodernismo, existe una situación parecida. Igual que el barroco fue una reacción a la modernidad renacentista, lo mismo parece suceder con el posmodernismo como reacción a la modernidad ilustrada. Si se puede rescatar la cultura del barroco entonces podemos intentar desarrollar una hermenéutica analógica en las condiciones actuales. Pero el problema es cómo: ¿a través de la metáfora o de la metonimia?, ¿de las diferencias o de las semejanzas?, ¿del particularismo o del universalismo? A mi modo de ver, la posibilidad de recuperar el simbolismo del barroco no significa optar necesariamente por el particularismo o por el universalismo (lo cual equivale a postular un dilema falso, como si se tratara de retornar a un paraíso perdido), sino revalorar un *ethos* (en vez de un *logos*), es decir, la idea de una voluntad de forma o del mestizaje como apertura a los símbolos del Otro (de la imaginación, de los mitos y sueños; de otra racionalidad fundada en intuiciones y pasiones, no sólo en el intelecto y en la lógica).

Arnold Hauser tiene razón al señalar que existen notables analogías entre el mundo posrenacentista y el mundo actual. En ambas situaciones hay la misma separación consciente del hombre con la naturaleza. Los síntomas de la crisis que sacudió en el siglo XVII se manifiestan de forma agudizada en el presente; la desintegración de la economía y de la sociedad, la mecanización de la vida, la cosificación de la cultura, la alienación del individuo, la institucionalización de las relaciones humanas y el sentimiento de inseguridad general.

Todo estos síntomas dominan el panorama del presente y, como es sabido, el mismo sentimiento total da a luz formas artísticas análogas:

El hombre del siglo XX se encuentra frente al enigma de la historia y de la sociedad, enigma doblemente resentido del hecho de su poder subjetivo de concebir toda especie de "perfecciones". En los comienzos del siglo XVI aparece igualmente una antinomia generadora de tensiones, pero no el sujeto y la historia sino el sujeto y la naturaleza... En ambos casos se asiste al lado de la valorización del fracaso, del suicidio, de la locura, a la exaltación de "lo subjetivo", del yo conocido y sufriente; el mundo se siente como una contradicción trágica.³⁴

Cierto es que al hablar del barroco y de la posmodernidad se puede caer en muchas confusiones. La principal es la de ver sólo sus aspectos negativos (enajenación, subjetivismo radical, irracionalismo, etcétera). Pero también se pueden encontrar elementos positivos, como la posibilidad de desarrollar una racionalidad simbólica-analógica. Esto es justamente lo que se puede rescatar para enfrentarnos a la actual destrucción ocasionada por la racionalidad de la técnica.

América Latina siempre ha sufrido la destrucción de sus símbolos por la racionalidad tecnológica. De ahí el constante estado de dislocamiento y de crisis. Esto significa conciencia de ser otra cosa, de ser un criollo. Lo que caracteriza nuestro problema de identidad es la metamorfosis, un ser siempre cambiante, inestable, en constante hacerse. Es evidente que no podemos eludir una realidad de máscaras y disfraces. Por eso estamos atrapados en un lenguaje metafórico-analógico, con una moral de ambigüedad y equívocidad. Nuestro problema de identidad es en-

³⁴ Gustav René Hocke, *El mundo como laberinto. El manierismo en el arte europeo de 1520 a 1650 y en el actual*, Guadarrama, Madrid, 1961, p. 51.

tonces un problema de metaforización barroca: de apariencia, una cosa por otra. El pavo real o el axolote son metáforas del disimulo; impresionan por los sentidos, conmueven y estimulan nuestra conducta cotidiana. Pero la metaforización analógica no significa solamente adornar la realidad sino también un esfuerzo de aprehensión.

En el lenguaje emblemático novohispano esa aprehensión se caracterizó por un trabajo sumamente imaginativo y poético, a través de la fusión de imágenes como la Santa Trinidad y Felipe II, los aztecas junto con los griegos y los egipcios, el habla y los mitos de la cultura española y de la cultura indígena. Claro que para algunos autores este tipo de fusiones no siempre puede resultar creativo, liberador o sublime, sino algo monstruoso o siniestro. Por ejemplo, para Wolfgang Kayser, lo barroco se asemeja más a lo grotesco:

Lo grotesco es una estructura. Podríamos designar su índole con un giro que se nos ha insinuado con harta frecuencia: lo grotesco es el mundo distanciado... Para que así sea, deben revelarse de pronto como extrañas y siniestras las cosas que antes nos eran conocidas y familiares. Es pues, nuestro mundo el que ha sufrido un cambio. La brusquedad y la sorpresa son partes esenciales de lo grotesco, que en poesía es una imagen movida. El estremecimiento se apodera de nosotros con tanta fuerza porque es nuestro mundo cuya seguridad prueba ser nada más que apariencia. En el caso de lo grotesco no se trata del miedo a la muerte sino de la angustia ante la vida. Corresponde a la estructura de lo grotesco el que nos fallen las categorías de nuestra orientación en el mundo.³⁵

Pero ¿quién produce nuestra enajenación del mundo, quién se anuncia sobre ese trasfondo amenazante? ¿Estamos ahora llegando al más profundo abismo en que se sume el estremecimien-

³⁵ Wolfgang Kayser, *Lo grotesco*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964, p. 218.

to ante la realidad convertida en un infierno posmoderno? Para que estas preguntas no queden sin respuesta necesitamos replantear el modo de pensar la hermenéutica en América Latina.

Repensar la hermenéutica en América Latina

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

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

mestizo afirma su identidad). La *sabiduría popular* como intencionalidad simbólica tendría como horizonte el mundo del mito (la Madre Tierra) que constituye el sentido del proceso de simbolización.³⁶ Desde aquí se puede pensar una hermenéutica no occidental; aunque con base fenomenológica (heideggeriana), ciertamente llegará a resultados y aplicaciones distintos.

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

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

Para Juan Carlos Scannone, la limitación de Ricoeur es que "no da suficiente lugar a lo válido del momento numinoso y ctónico de la religión, es decir, a lo que podríamos denominar «la verdad del paganismo», que se halla asumida (y transformada) por el mestizaje cultural latinoamericano, y que se encuentra de algún modo en rasgos nietzscheanos de Heidegger".³⁷

³⁶ Juan Carlos Scannone, "Sabiduría popular y fenomenología", en J. C. Scannone (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1984.

³⁷ Juan Carlos Scannone, "Sabiduría popular y fenomenología", en *op. cit.*, p. 61.

concepción de la analogía como proceso de comprensión o simbolización de la identidad *en* la diferencia. No se trata de una identidad abstracta ni de una identidad dialéctica, sino de una identidad que permite la sustracción de lo sagrado y da lugar a una diferenciación de situaciones geográficas e históricas. Esto significa pensar en la posibilidad de una hermenéutica no occidental como otro modo de universalización.

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

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

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

Podemos partir de la idea de que la hermenéutica europea, por estar enraizada en un solo modo de interpretar el mundo (el que corresponde al cristianismo, que veía formas paganas incluso en los ídolos griegos), no puede explicar el nuevo mundo barroco surgido del cruzamiento entre el lenguaje cristiano y el lenguaje pagano. Como dice Julio Caro Baroja, que reconoce las huellas de las religiones paganas: "con el triunfo del cristianismo, los sistemas de creencias existentes con anterioridad en Europa hubieron de sufrir una reinterpretación. La nueva religión alteró las creencias paganas para convertirlas mejor en pura representación del mal."³⁸ Pero lo curioso de esto es que la asimilación se produce directamente de los dioses antiguos a los demonios y al diablo del nuevo sistema: "Así, sin atender a grados ni matices, los antiguos dioses se vieron asimilados a los demonios o al diablo, abstrayendo y unificando más los conceptos. Lo que podía haber de pío, de moral, de decoroso dentro de los cultos domésticos y públicos griegos y romanos, no fue tenido en cuenta."³⁹

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

³⁸ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1961, p. 64.

³⁹ *Ibidem*.

o la muerte, o la aparición de nuevas desgracias como el éxodo rural, el desempleo, fracasos escolares, etcétera). Como ha dicho Marc Augé "lejos de ser antisocial, el fenómeno de la brujería es parte integrante de lo que podría llamarse la «lógica del paganismo»".⁴⁰ Es necesario entonces superar la falsa idea de brujería con el fin de poder dar lugar a comparaciones útiles. La brujería, entendida como el supuesto poder que tienen algunos hombres como consecuencia de cualidades o de técnicas innatas, heredadas o adquiridas, se integra en un conjunto ideológico más vasto, una teoría más o menos explícita de la fuerza y del poder que puede presentar, evidentemente, considerables diferencias de uno a otro sistema social. Pero es indudable que ha impedido a la elucidación con mayor precisión del acontecimiento y, más en particular, del acontecimiento desdichado, sobre todo de la enfermedad y de la muerte. Cuando los historiadores muestran cómo la tradición cristiana ha podido reinterpretar tal o cual rito de fertilidad en términos de brujería diabólica, cabe pensar, sin atacar el fundamento ni la exactitud de su desarrollo, que no poseen todos los elementos de comparación o que no explican lo suficiente sobre la brujería pagana, ni en su contexto amplio (teoría de la fuerza), ni en su contexto estricto (interpretación de la desgracia y de la enfermedad).

Según Marc Augé la "lógica pagana" puede definirse por tres rasgos distintivos:

- 1) una identificación de las relaciones de sentido con las relaciones de fuerza, y de éstas con aquellas, que no permite el tránsito a una tercera instancia, la moral, que sería exterior a ellos;

⁴⁰ Marc Augé, *El genio del paganismo*, Muchnik Editores, Barcelona, 1993, p. 310.

2) la ausencia de todo dualismo que oponga radicalmente un principio espiritual —como el alma— a un principio material —como el cuerpo—, o más exactamente, que oponga una vida del cuerpo a una vida del alma o del espíritu: “la gran fuerza de las representaciones paganas de la persona que a veces le confieren ante nuestros ojos una virtud poética iluminadora, reside en el hecho de que no disocian, como nuestros enfoques analíticos, lo somático de lo psíquico o lo individual de lo social”,⁴¹

3) una continuidad entre orden biológico y orden social que tiende a convertir el primero en significado del segundo y, bajo este aspecto, relativiza la distinción individuo-colectividad.⁴²

Claro que todo esto no constituye una nueva discusión. Ella tiene sus antecedentes en las críticas contra el eurocentrismo, el dualismo y el individualismo de la filosofía occidental. A la crítica de esto se han sumado últimamente autores como Derrida y Rorty, y en México, Alfredo López Austin.⁴³

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

⁴¹ Marc Augé, *op. cit.*, p. 246.

⁴² *Ibid.*, pp. 272-273.

⁴³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1989.

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

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

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

pensamiento chino ejemplifica la perfección de la religión pagana. Que la religión de los chinos es una religión (lo que los jesuitas discutían), lo demuestra el hecho de que, en China, la religión no es otra instancia como el derecho, la política, la moral, etcétera. Granet señala que el carácter pagano de la religión china lo determina su ausencia de toda referencia a una unicidad divina trascendente.⁴⁴

La religión, definida como hecho social, tal como lo señalan las concepciones hermenéuticas, es parte necesaria de un orden social. Es un modo de comportamiento específico de relación simbólica con una realidad. Este comportamiento es necesario porque a través de él el individuo adquiere su identidad identificándose con los otros (los antepasados). La cuestión es saber si puede haber religión sin Dios, es decir, otro modo de organizar la sociedad. En este sentido, el paganismo viene a ser en la actualidad algo que se considera positivo (porque significa reivindicar el teísmo), aunque, claro está, le resultan ajenos la trascendencia, la salvación, el misterio, etcétera. En la medida en que acoge la novedad y la tolerancia, se puede decir que forma parte de los esfuerzos por configurar una nueva sociedad multicultural.

Quizá en el fondo del debate actual sobre el retorno de la religión lo que hay es un problema de reconocimiento de la realidad individual. Desde este punto de vista, el problema de la existencia de Dios no es lo esencial. De lo que se trataría es de la posibilidad de definir las condiciones éticas mínimas necesarias para la defensa de la idea y de la realidad del individuo o de los grupos (es decir, de los derechos humanos).

Uno de estos derechos es la defensa de la libertad mediante el rechazo a lo "sagrado" sobre todo cuando lo "sagrado" adopta la forma de una sociedad intolerante.

⁴⁴M. Granet, *La Pensée chinoise*, citado por Marc Augé, *op. cit.*

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

El problema del retorno de lo religioso (y el consiguiente problema del paganismo) no sólo ha generado un debate político en Francia (entre autores como B. H. Lévy, René Girard y Marc Augé), sino que también parece ser un aspecto crucial (claro que desde otra perspectiva) en Estados Unidos y Canadá (según

plantean autores como John Rawls, M. Walzer y Charles Taylor). Lo que parece constituir una de las principales limitaciones del Estado liberal estadounidense y del canadiense es que no apelan a los derechos colectivos. Lo que habría detrás de la teoría liberal es la hegemonía cultural. Taylor ha criticado que en esta teoría hay una defensa de la modernidad ilustrada como Estado liberal intolerante hacia la diversidad de las culturas o comunidades como Quebec.

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

¿Interpretar es profetizar?

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

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

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

conflicto entre una profunda credibilidad e incredulidad, el éxito o fracaso terapéutico dependió de su... práctica chamanística.

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

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

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

En un reciente libro, Harold Blomm señala que, por muy libres de supersticiones que nos creamos los que nos sentimos menos religiosos, puede que algún día nos encontremos de manera involuntaria, escuchando o tratando de comprender la lectura de profecías. No es casual que este libro se titule *Presagios del milenio*. ¿Cuáles son los símbolos del milenio? Según el au-

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

¿Qué vincula a los ángeles, los sueños proféticos y las esperanzas de trascender la muerte, por un lado, con los anhelos milenaristas, por otro?

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

Puesto que el sufismo persa y el cabalismo, sobre el que influyó, combinan elementos de platonismo hermético, gnosticismo cristiano y zervanismo, su imagen del Hombre de Luz es lo suficientemente ecléctica y fundamental para servir a los propósitos de este libro. El ángel guardián o gemelo celestial; el sueño, que es tanto mensajero como intérprete de sí mismo; el cuerpo astral, propio del ascenso o la resurrección; el advenimiento del fin de los tiempos: estos cuatro presagios se funden en la imagen de un Hombre Primordial restaurado, una epifanía y un testimonio.⁴⁵

Sin entrar en detalle en la polémica desatada por este libro, conviene señalar que no hay que confundir las premisas genera-

les del autor con las premisas del movimiento conocido como *New Age*. Lo que marca la diferencia entre unas y otras es que el autor concibe a los sueños proféticos no como creaciones recientes sino como pertenecientes a antiguas tradiciones hebraicas, cristianas y sufíes. En este sentido, la gnosis o conocimiento directo de Dios *dentro del yo*, ciertamente es algo esotérico (ya sea de origen zoroástrico, hermético, gnóstico cristiano, sufí musulmán, cabalístico, etcétera). Es un hecho innegable que, a medida que nos acercamos al milenio, los presagios son más populares y laicos. ¿Cómo comprender entonces las continuidades?

¿Es que la gente se enfrenta ahora a símbolos arquetípicos que tienen una existencia independiente? ¿Es sólo por la moda que se da vida a forma sagradas? Por supuesto que es absurdo creer que los símbolos tienen su propia fuerza y su propia persistencia. Y más absurdo aún es admitir que sean arquetipos.⁴⁶

Lo único que podemos aceptar es que, en ciertas condiciones históricas, algunos símbolos den fe de algunas necesidades o deseos humanos. Una de estas necesidades y quizá la principal es, sin duda, la creencia en un otro yo, de un *yo mágico* que no existe fuera de nosotros sino dentro.

Ciertamente, en muchas religiones se plantea como el símbolo de la divinidad (*Set*, el hijo de Adán, el patriarca hebreo *Enoc*, el ángel *Metatrón* o el ángel musulmán *Idris*). También en

⁴⁶ Es importante hacer notar que algunas tendencias de la hermenéutica simbólica pretenden fundamentarse en la teoría de Jung de los arquetipos. Al parecer, estas tendencias surgieron en Francia con Gilbert Durand; de ahí pasó a Barcelona y al país vasco, donde actualmente se produce una abundante bibliografía, entre la que destacan Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona, 1993; Alain Verjat (ed.), *El retorno de Hermes*, Anthropos, Barcelona, 1989; Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1989; Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos*, Anthropos, Barcelona, 1990.

En la cábala judía, la oposición cielo e infierno se encuentra más acentuada. El profeta, al despojarse de su yo cotidiano, es capaz de absorber su *yo mágico*. Pero ¿qué ocurre con aquellos que no somos profetas? El *Zelem* cabalístico, que es el principio de individuación de cada persona, sólo aparece en el momento de la muerte. Pero ese momento se convierte en el *Golem*, la figura del antropoide artificial. A veces la cábala se refiere al *Zelem* con un doble potencial: puede ser el cuerpo de la resurrección o una pesadilla. ¿No se elude esta antítesis cuando se habla del ser para la muerte en las profecías apocalípticas?

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

EL BARROCO Y LA FUSIÓN DE LA METÁFORA Y LA METAFÍSICA

Mauricio Beuchot

La herencia renacentista del barroco: recepción-ruptura

Puede mostrarse claramente la influencia de Petrarca en la poesía española, desde el renacimiento hasta el barroco, en poetas renacentistas como Boscán y Garcilaso de la Vega, y en poetas barrocos como Góngora y Quevedo. En todos ellos se halla el influjo de Petrarca sobre todo en forma de imitación. Se forma todo un código, dependiente del petrarquismo, que sirve para interpretar ciertos poemas con ciertos temas y para producirlos, de manera que entren en ese pequeño mundo que es el petrarquismo "universal"; ya que no sólo se trata del español, sino que llega a muchas partes, configurando toda una tradición.

Primero se da la misma pervivencia renacentista del petrarquismo en Italia, sobre todo en la transmisión del Bembo. Después se ve el paso al imperio español, que tenía una fuerte presencia en Italia. Castiglione tuvo un papel preponderante en ello, pues su teoría del *Cortegiano* es adoptada por los españoles, sobre todo por obra de Boscán y Garcilaso. No sólo con su traducción de ese texto, sino con su utilización de Petrarca como modelo de la poesía amorosa (que se aplicaba sobre todo a la corte) en otra forma de traducción, como es la reescritura. En efecto, Boscán reescribe las *Rime sparse* de Petrarca, y con ello enseña a gustarlo y a imitarlo. Algo parecido hace Garcilaso,

quien realiza numerosos ejercicios poéticos sobre la base del texto petrarquista. El poeta italiano es un modelo de poesía amorosa para los españoles. La sinécdoque, la metonimia y la metáfora son aprendidas y forjadas por muchos grandes poetas hispanos con una fuerte influencia suya. Y esto llegará hasta el barroco en la parte muy renacentista que en él anida.

Un poeta transmisor de esta tradición será Fernando de Herrera, en seguimiento de Garcilaso. Herrera anota las poesías de éste y con ello aprende el petrarquismo y se empapa de él. Recibe su poesía docta y refinada, la cual desarrolla y cultiva, siendo un importante eslabón de esta cadena o escuela. Algo muy interesante, que muestra Ignacio Navarrete, es la teoría de Herrera acerca de la metáfora.¹ Al principio se usaron las metáforas por necesidad, para cosas que carecían aún de nombre. Después se adoptaron por su misma belleza intrínseca. Ya que es una traslación de palabras, tiene que hacerse de lugares no muy remotos, pues si no se volvería muy áspera. Herrera dice —y esto es de capital importancia— que la metáfora no es simple ornamento, sino que tiene un valor heurístico para establecer relaciones con las cosas desconocidas. Sirve para clarificar. Navarrete anota bien que esta teoría de la metáfora tiene parentesco con las de Fray Luis de León y San Juan de la Cruz. Embona con la teoría neoplatónica de la luz, de la luminosidad, dentro de la cual la misma claridad que se busca es metafórica (pues “claridad” es, en sí misma, una metáfora).

Es muy relevante el capítulo v y último de la obra de Navarrete: “Góngora, Quevedo y el fin del petrarquismo en España”. Es el paso de la poesía renacentista a la barroca. El petrar-

¹ I. Navarrete, *Los huérfanos de Petrarca. Poesía y teoría en la España renacentista*, versión española de A. Cortijo Ocaña, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, 1997, pp. 200 ss.

quismo estaba ya irreconocible y Quevedo quiso volver a sus fuentes. Por su parte, Góngora imita a Garcilaso, aunque con muchas diferencias. Es muy importante esta captación de la analogicidad que hacen los barrocos. Se imita (y se traduce) predominando la diferencia, pero conservando algo del original; es decir, no se lo hace de manera unívoca ni equívoca, sino analógica. Algo también analógico es la unión llevada al límite donde dos cosas se tocan: Góngora llega a juntar el *carpe diem* y el *memento mori*, que a primera vista parecen irreconciliables. También Góngora usa el quiasmo para expresar analogías y las metáforas le sirven fundamentalmente para esa misma finalidad. Se nos muestra una imitación de Petrarca renovada y enriquecida. Góngora se autoimita y así llega a una autometáforización.²

Quevedo hace poemas metafísicos,³ de una manera tal que conjunta la poesía metafísica y la metafísica poética. Imita a Petrarca de una manera muy personal. Y lo hace de una manera consciente. Lleva los poemas morales a lo metafísico y moral por las consideraciones a las que lo conducen de paso hacia la muerte y de búsqueda de la virtud. Quevedo imita rehaciendo los materiales. La intertextualidad no se reduce a la alusión a Petrarca y a otros poetas menos conocidos, se da incluso en la querrela que entabla Quevedo con Góngora y los reclamos de sus excesos, por seguir el culteranismo que él desdeñaba desde su conceptismo. En efecto, Quevedo muestra una metáfora más cercana a su origen, de rescatar la semejanza o comparación de una manera breve y más sencilla. Utilizando metáforas de Petrarca y de Garcilaso, las lleva a una síntesis austera, compacta y riquísima gracias a su genialidad.

² Cfr. *ibid.*, p. 261.

³ *Ibid.*, p. 263.

Si tales son los huérfanos de Petrarca, ellos han superado al padre. Tal vez lloran en su orfandad, pero su llanto por el desengaño amoroso los lleva a un llanto más profundo, el del desengaño metafísico, el llanto por el derramamiento del sentido, en esa España que se debatía entre el esplendor y la miseria, cosa que supo reflejar de manera excelsa el barroco después del fracaso del renacimiento. Y que, no está por demás decirlo, se asemeja tanto a nuestra condición cultural presente. Por eso estas cosas, tan lejanas en el tiempo, nos producen una extraña sensación de algo ya conocido, de misteriosa actualidad.

*Gracián y Nietzsche, dos salidas a la lucha
entre la ontología y la retórica*

En muchos puntos del barroco se siente una tensión entre lo metafísico y lo metafórico (entre lo literal y lo alegórico); por ejemplo, entre el sentido de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, que en los erasmistas (humanistas renacentistas) tenía un sentido ontológico, y en los contrarreformistas (barrocos) tenía un sentido puramente metafórico.⁴ Otro punto fue el debilitamiento de la distinción real y el fortalecimiento de la distinción de razón, p. ej., entre esencia y existencia. Es como un resurgimiento del nominalismo y un decaimiento del realismo. Pero se llegó a ciertas síntesis muy interesantes, que nos presentan metafísicas realistas pero tamizadas y matizadas por cierta carga nominalista, ciertas ontologías que tenían su monto de metáfora sin dejar de ser por ello metafísicas. Uno de estos casos es el de Gracián.

De entre las virtudes que Gracián estudia y cultiva, destacan la discreción, la agudeza, la crítica, la prudencia. Son virtudes

⁴ Cfr. J. L. Abellán, *Historia de la filosofía española*, t. III, p. 575.

asociadas, de manera más paradigmática que sintagmática, en las cuales él mismo fue un paradigma. Es la prudencia, tan alabada por los barrocos. Pero no es exactamente la prudencia clásica, la *frónesis* aristotélica, sino que tiene una pizca de aquello que Sto. Tomás llamaba "zorrería", y que él llegaba a ver como una desviación de la prudencia misma. Lo dicen algunos de los títulos de sus obras: *Arte de la prudencia* (que es el subtítulo del *Oráculo manual*), *El Discreto*, *Agudeza y arte de ingenio* y *El Crítico*. Para poner en práctica la prudencia se necesita una agudeza natural, ayudada por el arte que hace ingenioso; para eso se ejerce la crítica, pero sólo puede ejercerla bien el discreto. Y discreto es el discontinuo, el fragmentario, esto es, el que sabe modular convenientemente las cosas, según conviene, proporcionalmente. Tal parece ser la lógica interna dentro del *corpus* gracianesco, y tal parece ser su idea y su mensaje. Y esas virtudes se completan con otras dos, también en títulos de obras suyas: *El Héroe* y *El Político*, ya que se necesita responsabilidad política con la sociedad y hasta un *pathos* heroico y trágico para cumplir con estos dictados de la prudencia.

Hay mucho desencanto, en Gracián, respecto de la cultura (que había heredado del humanismo renacentista, el cual había sido como un clímax, después de la época oscura); por ese desencanto y crítica pesimista de su cultura se lo ha comparado con Nietzsche. Al principio del siglo, en 1902, Azorín escribió un artículo en dos entregas para el periódico *El Globo*, intitulado "Un Nietzsche español". Julio Cejador, en su edición de *El Crítico*, para Editorial Renacimiento, de Madrid, 1913, señala que Schopenhauer tradujo a Gracián al alemán y su discípulo Nietzsche lo recibió de él, ya sea oralmente, ya en su traducción, y que si Nietzsche no lo cita es porque acostumbraba muy poco revelar sus fuentes. Y Alfonso Reyes, en su edición de los *Tratados*,

de Gracián, para la editorial de Saturnino Calleja, en 1918, recalca la influencia de Gracián sobre Nietzsche. En la década de los 20, Victor Bouillier y André Rouveyre vuelven a insistir en ello; el primero en un artículo intitulado "Baltasar Gracián et Nietzsche", para la Revue de Littérature Comparée, de 1926, y el segundo en un libro que lleva por nombre *L'espagnol Baltasar Gracián et Frédéric Nietzsche*, publicados ambos trabajos en español con el nombre de *Baltasar Gracián y Federico Nietzsche*, Madrid, Ediciones Biblos, sin fecha, pero de finales de los años 20.

Algo que resalta en Gracián y que maneja con mucha más soltura y maestría que Rorty es la ironía. Rouveyre, después de señalar el fuerte componente irónico en *El arte de ingenio*, aclara: "No quiero indicar con ello que la voluntad y la conciencia de ironía hayan sido formales en Gracián; de todos modos allí está el fermento, como más tarde se manifestó, aún más audazmente, en la *Sagrada Comunión* hacia Dios mismo".⁵ De modo que Gracián fue irónico hasta con Dios. Pero, a pesar de que es más radical que muchos de los posmodernos, no llega a perder la compostura. Ese es el milagro. Así, el mismo Rouveyre dice que la última etapa de la obra de Gracián "nos muestra al hombre y al escritor en edad madura, dando todo el vigor de su carácter; su fuerza es aguda y satírica, y se aplica a una representación alegórico-filosófica de la vida humana, con sus incidentes morales y la decoración de la corrupción contingente: *El Criticón*".⁶

En el *Arte de Ingenio* y en el *Oráculo* muestra el dominio de la retórica, forja el estilo conceptista que le ha de caracterizar. Y en el *Criticón* se disocia en dos personajes que son él mismo:

⁵ A. Rouveyre, "El español Baltasar Gracián y Federico Nietzsche", en A. Rouveyre y V. Bouillier, *Baltasar Gracián y Federico Nietzsche*, Madrid, Ediciones Biblos, s. f., p. 142.

⁶ *Ibid.*, pp. 143-144.

Andrenio, el salvaje, instintivo e intuitivo, y Critilo, el juicioso y prudente. Dice Rouveyre: “¡Qué riqueza de imaginación en esta obra capital! ¡Qué talento satírico y mordaz! ¡Qué audacias ante las cuales uno se maravilla de que Gracián haya escapado, relativamente, a tan poco precio! ¡Y se ha creído ver en ella una obra de edificación!”.⁷ Ciertamente de edificación moral, pero no alejada de (y aun mejor que) esa filosofía edificante que quiere Rorty. Incluso puede decirse que es más radical que él, pues, si en el *Oráculo* es irónico, en el *Criticón* es mordaz.

Pero Gracián sabe conjuntar la ironía y la especulación, la psicología y la moral, la retórica y la metafísica: “La verdadera construcción de Gracián es de índole absolutamente interior, y nunca hasta él se habían empleado en una creación metafísica unos materiales voluntariamente tan característicos de la materia terrestre y humana. Recuerdo aquí nuevamente que, en mi opinión, Gracián es la realización de los genios reunidos de Kant y Schopenhauer!”.⁸ Y se podría decir, y de Aristóteles y Nietzsche, pues se asemeja al primero en su hambre de metafísica y al segundo en su voluntad de vida concreta. En lugar de poner, como MacIntyre, la alternativa “O Nietzsche o Aristóteles”, en el barroco Gracián encontramos algo que los sintetiza e integra.

Gracián —sigue diciendo Rouveyre—, con el color original de su áspero país y de su tiempo, representa el genial cultivo individual de Ignacio, pero dejando felizmente excluida la idea final y tiránica del aniquilamiento de la voluntad sacrificada a Dios. Es algo mejor que el *superhombre* de Nietzsche: es el *Hombre auténtico*, dúctil en la defensa, nervioso en el ataque, profundo en la penetración, con el pivote, la base, en su fondo, que desafía y se burla de todos los dogmas, religiosos o filosóficos: la risa, la risa cerrada y felina, por

veces dramática o mefistofélica, que puede contener al mismo tiempo, con sangre fría, toda la sensibilidad del corazón y el frío glacial de la inteligencia, sumidos en el abismo impenetrable e infinito donde no pueden encontrarse mutuamente sino en una estrecha contracción.⁹

Había una profundidad en Gracián, una profundidad del orden de la dimensión paradigmática, más allá del ornato literario o de la superficialidad sintagmática, una estructura profunda más allá de la estructura aparente: "El estudio y la práctica a ultranza de todos los medios de la retórica, eran los fuegos artificiales que este hombre profundo hacía estallar en la superficie de su expresión auténtica para proteger su verdadero trabajo analítico y satírico".¹⁰ Hay una conciencia de la desilusión y el desengaño que se ciernen sobre su época barroca, y un intento de darle salida mediante la reflexión filosófica y la expresión literaria, ambas conjuntas.

Victor Bouillier se da al trabajo de buscar en qué lugares Nietzsche toma en cuenta a Gracián o parece hacerlo. No lo cita en su obra publicada, pero sí en cartas y en fragmentos de libros que preparaba y que no llegó a concluir. Es sintomático que haya sido en su plena madurez cuando le dio más importancia a Gracián, y decía de él que fue con mucho uno de los moralistas más sutiles y complejos de la historia.¹¹

⁹ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰ *Ibid.*, p. 150.

¹¹ Cfr. V. Bouillier, "Baltasar Gracián y Nietzsche", en *ibid.*, p. 109.

El teatro barroco dilucida el mundo presente con la fuerza que le confiere la incuestionable autoridad de lo antiguo; una fuerza que alcanza mediante el gesto de sumisión a ella. En el medium de lo antiguo, lo barroco devela el poder de lo actual.

Walter Benjamin

Una de las reacciones que se derivan de la lectura de la obra de Benjamin, a finales del siglo XX, es su sorprendente actualidad. Hay varias razones para sostener dicha actualidad. Una de ellas está relacionada con la problemática de la posmodernidad, situación desde la cual se nos invita a hacer una re-lectura ya que “su obra se articula principalmente dentro del espacio de nuestra crisis, y es de hecho revelada y descubierta por los reactivos de esta misma crisis”.¹ Muchos filósofos europeos vienen proclamando, así, la necesidad de rescatar proyectos como el de Benjamin, aplicándolos al estudio del horizonte simbólico de la sociedad contemporánea, entendida ésta como el “horizonte del desencanto del mundo, la catástrofe y el retorno de la tragedia”.²

Para nosotros, la actualidad de Benjamin no reside tanto en el rescate que de él hacen los posmodernos, sino en el hecho de

¹ Franco Rella, *El silencio y las palabras*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 155.

² Véase, por ejemplo, Massimo Cacciari, *Drama y duelo*, Tecnos, Madrid, 1989; Sergio Givone, *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, Visor, Madrid, 1991.

ral esté totalmente aclarado. Pero lo que hoy sabemos, gracias a la traducción de gran parte de su obra, es que tenía los elementos teóricos necesarios para ello. En este sentido, resulta fundamental su idea de que, ante la ley de la mercantilización, que niega todo cambio y convierte lo nuevo en repetición de lo mismo, la modernidad podía tener salida por la vía de una revolución social que diera usos distintos a la tecnología. Esta salida no equivale a plantear sólo un rechazo idealista, como en Marcuse o en Adorno, sino más bien otra modernidad alternativa.

Esta salida —según el punto de vista de Habermas— concluyó en una frustración: “Mi tesis es que Benjamin no consiguió llevar a efecto su intención de conciliar ilustración y mística, porque el teólogo que pervivió en él no consiguió arreglárselas para poner la teoría mesiánica de la experiencia al servicio del materialismo histórico. Esto, a mi entender, hay que admitírselo a Scholem”.³

Antes de dar una opinión al respecto, examinaremos el modo en que Benjamin intentó conciliar dicha contradicción. Para ello contaremos con recientes investigaciones en torno a su obra como, por ejemplo, la de Marshall Berman, que, al revelarnos notables afinidades con el pensamiento de Marx, nos permite la posibilidad de hacer otro tipo de lecturas en términos más racionales. Pero además revisaremos sus mismos textos, ya que cons-

tituyen el mejor acceso a su pensamiento. Es así que, a través del análisis de textos clave recientemente publicados, como *El origen del drama barroco alemán*, *Diario de Moscú*, *Dirección única*, *Metafísica de la juventud*, *Infancia en Berlín*, *Los Pasajes* y otros, ya no podemos contentarnos simplemente con aquellas tesis que reducen el pensamiento de Benjamin a la problemática de la mística judía.

Sin negar que esta problemática condicionó de manera decisiva su obra, sin embargo, es necesario investigar más el peso que tuvo en él el pensamiento de Marx (no solamente por la influencia de Brecht sino también por la de Lukács). En este sentido, Benjamin tendría tan poco de místico hebraico como Kafka. Sabemos hoy que el mundo moderno que describió Benjamin, igual que el de Kafka, no se reduce a términos teológicos, sino que también sugiere otras interpretaciones relacionadas con el mundo capitalista, con sus laberintos burocráticos y sus aparatos tecnocráticos. O sea que, para nosotros, estas interpretaciones no se oponen unas con otras. Ciertamente el proyecto de Benjamin se inició a partir de fundamentos de tipo religioso. Pero probablemente se alejó de ellos para derivar en argumentos de tipo crítico y racional. ¿De dónde, si no, extrajo Benjamin su concepto de modernidad como mundo laberíntico capitalista? ¿De dónde, si no, extrajo su teoría de un arte liberador? Primeramente nos referiremos a su teoría de lo barroco, donde se hallan los indicios fundamentales. Luego pasaremos a examinar su relación con el pensamiento de Marx. Aunque no hay todavía indicios de que haya leído directamente los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, sin embargo, parece probable que llegó a ellos por la mediación de *Historia y consciencia de clase* de Lukács.

Benjamin y el trasfondo barroco de lo moderno

Según varios autores, la época barroca se parece a la situación actual que conocemos como el posmodernismo. Así, para Bolívar Echeverría, "El *ethos* barroco es en realidad una de las versiones del *ethos* moderno".⁴ Lo barroco, así entendido, no solo es un estilo artístico sino también un comportamiento social y cultural en el marco de una racionalidad no clásica.⁵

Pero ¿cuáles son los rasgos que permiten hablar de semejanza entre esas dos épocas? Una de las maneras en que esta semejanza se traduciría es la visión fragmentada de la realidad. Esta tesis puede ser muy interesante si se acepta que la visión del barroco de Benjamin anticipa la concepción fragmentaria de lo moderno. Esta idea de Benjamin coincide con la crítica de los filósofos posmodernos en el sentido de que a raíz de los desastres ocasionados por el desarrollo de la modernidad, asistimos hoy a la crisis del racionalismo y a la "imposibilidad de volver a la totalidad".⁶ La articulación del pensamiento de Benjamin con la filosofía de la posmodernidad se fundamentaría, esencialmente, en términos de la coincidencia del método de análisis de la realidad. En este sentido, podría afirmarse que el método de Benjamin no está basado en el concepto de totalidad que inspiró a la escuela de Frankfurt si no en el método de interpretación textual de fragmentos superficiales e individuales. Como señala

⁴ Horst Kurnitzky y Bolívar Echeverría, *Conversaciones sobre lo barroco*, UNAM, México, 1993, p. 68.

⁵ En este sentido lo plantean también autores como Omar Calabrese, *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid, 1987; J. Maravall, *La cultura del barroco*, Ariel, Barcelona, 1980.

⁶ Estas son las tesis de autores como Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986; M. Cacciari, *El ángel necesario*, Visor, Madrid, 1989; Franco Rella, *Metamorfosis. Imágenes del pensamiento*, Espasa / Calpe, Madrid, 1989.

Susan Sontag, "el proceso que saca un significado de lo petrificado y lo insignificante, la alegoría, es el método del drama barroco alemán y de Baudelaire, principales temas de Benjamin, y trasmutado en argumento filosófico y en análisis micrológico de las cosas, es el método que el propio Benjamin practicó."⁷

Así, para Benjamin, la Modernidad, no viene de la Ilustración, como señala Habermas, o del Renacimiento, como dice Luis Villoro, sino justamente del Barroco. En este sentido, tiene razón Susan Sontag cuando advierte que "(Benjamin) sacó del oscuro y desdeñado drama barroco alemán elementos de la sensibilidad moderna (es decir, la suya propia) el gusto por la alegoría, efectos del shock surrealista, expresiones discontinuas, el sentido de la catástrofe histórica".⁸

En el prefacio de su libro *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin señala que el objeto de conocimiento no es ya la totalidad armoniosa de la imagen simbólica del mundo (de la época clásica-renacentista), sino una realidad de rupturas y contradicciones. El método así elaborado es escrupulosamente seguido en la primera parte del libro, donde al estudiar al héroe y el lugar y el tiempo de éste, Benjamin señala que el Rey, héroe del drama barroco, se manifiesta en dos formas opuestas: como mártir y como tirano. En consecuencia, la corte, lugar de acción, es a la vez teatro de intriga. En cuanto al tiempo, éste se presenta como paraíso y catástrofe. De tal manera que el mundo del drama barroco se manifiesta como terrestre y sin perspectiva de liberación. De ello Benjamin infiere que en el *Trauerspiel* el mundo histórico se ve según el ángulo de la historia como naturaleza, de donde no hay manera de escapar. De ahí la ausencia de consuelo

⁷ Susan Sontag, *Bajo el signo de Saturno*, Lasser Press, México, 1990, p. 123.

⁸ Susan Sontag, *op. cit.*, p. 120.

metafísico y el permanente ambiente de duelo y de tristeza. El *Trauerspiel* es un juego exhibido ante seres tristes a quienes el escenario coloca ante sus ojos el desarrollo catastrófico de su propia historia y de la historia del mundo.⁹

Al parecer, *El origen del drama barroco alemán* es una obra de transición. Así lo demuestran otros trabajos posteriores donde se plantea un desarrollo de sus tesis fundamentales. Entre esos trabajos se destacan "El surrealismo", "Una imagen de Proust", "Kafka", *Los Pasajes*, donde se matiza y se recrea ese mundo catastrófico. Según Benjamin, los surrealistas intentan salvar las ruinas descubriéndoles un sentido pero sin escapar al destino de las cosas: "Nadie mejor que estos autores puede dar una idea tan exacta de cómo están estas cosas respecto de la revolución. Antes que estos visionarios e intérpretes de signos, nadie se había percatado de cómo la miseria (y no sólo la social, sino la arquitectónica, la miseria del interior, las cosas esclavizadas y que esclavizan) se traspone en nihilismo revolucionario."¹⁰

Por su parte, Kafka, según Benjamin, describe un mundo laberíntico burocrático, sin esperanza. Con esta concepción, Benjamin se opone a la interpretaciones de tipo teológico, como las de Max Brod. Para Benjamin, el mundo de Kafka es el de los aparatos tecnocráticos o el "de la experiencia del hombre moderno de la gran ciudad, que se sabe entregado a un inabarcable aparato burocrático, cuyas funciones dirigen instancias no demasiado precisas para los órganos que las cumplen, cuanto menos para los que están sujetos a ellas."¹¹

⁹ Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.

¹⁰ Walter Benjamin, "El surrealismo", en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Taurus, Madrid, 1990, p. 49.

¹¹ Walter Benjamin, "Una carta sobre Kafka", en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, op. cit., p. 204.

En cuanto a Baudelaire —dice Benjamin—, su mundo son “los pasajes”, ruinas, calles, avenidas efímeras, santuarios o fetiches de la modernidad.¹² De algún modo, se puede entender esta visión de la modernidad como el mundo de residuos o deshechos dejados por el capitalismo en su proceso histórico. Para Benjamin, la época del barroco, al igual que el capitalismo, es un mundo de oscilación, de gran incertidumbre, de aguda percepción de la fugacidad de las cosas, pero también de inquietud y caos. Es que en la época de la imagen simbólica del mundo (anterior al barroco), la razón efectuaba la transfiguración de la caducidad revelando así el rostro de la redención. Ahora ese símbolo ya no existe. Lo han destruido los acontecimientos históricos. Con el advenimiento del capitalismo surgen montañas de cosas que se acumulan alrededor nuestro. Todo fragmento pertenece al mercado. De tal manera que es difícil cualquier salvación. Hay una tiranía de la utilidad y el consumo.

Baudelaire y Marx

El origen de la concepción de Walter Benjamin sobre la tiranía de la utilidad y el consumo lo constituye, sin duda, la teoría de la

¹² Las ideas de Benjamin acerca de Baudelaire se encuentran en un libro inacabado titulado *Los pasajes*, el cual consta de tres partes: la primera, “París, capital del siglo XIX” (escrito en 1935), donde Benjamin plantea su proyecto: analizar el siglo XIX como un mundo onírico. Esto tiene que ver con su manera de entender la realidad en autores como Proust y los surrealistas; la segunda parte, “El París del Segundo Imperio” (1938), contiene capítulos titulados como “La bohemia”, “El paseante callejero” y “Los modernos”. En “La bohemia” hay un análisis de los conspiradores y del proletariado parisino; en “El paseante...” se analiza el contenido de la poesía de Baudelaire en el contexto social de su época. En “Los modernos” señala alegorías de las experiencias de choque y de muerte. La tercera parte es “Zentralpark”, donde analiza el papel de la mercancía como objeto poético. Cfr. W. Benjamin, *Poesía y capitalismo, Iluminaciones II*, Taurus, Madrid, 1990.

cosificación descrita por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. La lectura de esta obra, alrededor de 1925, fue un hecho crucial que marcaría su lento alejamiento del esoterismo. Su encuentro posterior con Brecht sólo reforzaría este alejamiento. En *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, Benjamin habría encontrado la confirmación de su análisis sobre la decadencia de la sociedad alemana, además de un método para analizar las diversas contradicciones sociales y políticas de la Europa organizada en torno de la economía de mercado. Según Marshall Berman:

Walter Benjamin parece haber sido el primero en sugerir las hondas afinidades entre Baudelaire y Marx. Aunque Benjamin no establece esa asociación particular, los lectores familiarizados con Marx advierten la notable similitud de la imagen central de Baudelaire con una de las tesis centrales del *Manifiesto Comunista*: "La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en servidores asalariados".¹³

Además, Marshall Berman señala que, para Baudelaire y para Marx, una de las experiencias cruciales endémicas de la vida moderna y uno de los temas centrales del arte y del pensamiento modernos es la desacralización. La teoría de Marx sitúa esa experiencia en un contexto histórico mundial; la poesía de Baudelaire muestra cómo se siente desde adentro.

Otra similitud entre Benjamin y Marx reside en el planteo dialéctico del problema de la modernidad a partir de una racionalidad crítica. No se trata sólo de un puro rechazo (como plantean Adorno y Marcuse), sino del impulso constructivo necesario de la dialéctica hegeliana heredada por Marx. Es el momento

¹³ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI Editores, México, 1992, p. 157.

en el cual el tiempo perdido (todo lo que ha sido vencido por la razón de los poderosos), no se desvela solo en el instante del peligro sino que viene producido en una construcción de sentido.

El tema del tiempo, la liberación del pasado oprimido, el ángel de la historia que ve el progreso como un cúmulo de escombros, son el camino que Benjamin debe recorrer para que tomen forma sus notas en torno a Baudelaire.

Benjamin comparaba los efectos de la mercancía en la muchedumbre que revoloteaba en derredor de las mismas con el encanto que irradian los toxicómanos bajo los influjos de la droga. Esta analogía no es exagerada, ya que la mercancía bien puede personificar a ese sujeto innominado de la embriaguez de las grandes ciudades, de esa embriaguez que se apodera de los visitantes de los grandes almacenes entre el fragor de la corriente de clientes (no en vano, los grandes almacenes, las exposiciones universales y los pasajes son las tipologías arquitectónicas que desde mediados del siglo XIX cobijan a las mercancías). La estética de la mercancía, en tanto metáfora de las apariencias, tiene un notorio parentesco con esa cualidad del estupefaciente: "Y el corrimiento de las funciones a la metáfora del estupefaciente atestigua, presumiblemente, la transición del diseño funcional de principios de siglo al presidido por la estética de la mercancía."¹⁴

Pero más que un puro problema de estilo artístico, lo que también habría detrás de esta situación es un problema social y político. En efecto, esta sensación de bienestar del paseante callejero en medio de la muchedumbre (que Benjamin describe como la embriaguez del hombre que se experimenta a sí mismo como mercancía), al mismo tiempo es una especie de presentimiento de que algún día la masa proletarizada aparecerá en los

¹⁴ Simón Marchán Fiz, *La estética en la cultura moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 193.

desfiles fascistas de la época de Hitler. En este sentido, el análisis de Baudelaire por parte de Benjamin se relaciona con la caracterización y la crítica de la República de Weimar.¹⁵

Importancia del contexto histórico

De algún modo, la existencia de ese mundo cosificado, enajenante, descrito por Benjamin en el siglo XIX en Francia (concretamente, en el periodo posterior a 1848), tiene curiosas analogías con las condiciones sociales de 1918-1938 en los países europeos. En efecto, en ambos casos hay una situación de restauración o endurecimiento político. En este sentido, el análisis de Benjamin sobre Baudelaire coincide con el análisis de Marx sobre el fracaso de la revolución de febrero de 1848 que, comenzando con el levantamiento obrero, culminó con el 18 Brumario de Luis Bonaparte. La caída de los obreros en la condición de proletariado andrajoso tendría, así, una relación muy estrecha con las condiciones de la vida social después del golpe de Estado bonapartista que, entre otras cosas, produjo la reducción del poeta a comerciante folletinista.¹⁶

Tanto Bonaparte como Baudelaire se presentan para Benjamin como los dos polos de ese mundo capitalista. Aunque no lo parezca, aquí hay bases epistemológicas que dan consistencia política a la crítica de Benjamin a la modernidad. El paralelo trazado entre Luis Bonaparte y Hitler tiene cierta legitimidad, ya que las condiciones sociales en 1848-1851 y 1918-1936 eran fundamentalmente las mismas. Aquí las formas de organización social se basan en la tiranía de la producción mercantil y en la esperanza de una transformación revolucionaria.¹⁷

¹⁵ Bernd Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*, Gedisa, Barcelona, 1990.

¹⁶ Walter Benjamin, "El París del Segundo Imperio", *op. cit.*

¹⁷ Seguimos los argumentos desarrollados por Bernd Witte, *op. cit.*

Dicha esperanza había dado un cierto optimismo a Marx en su análisis del 18 Brumario. Por el contrario, para Benjamin, la historia le demuestra que una vez llegada la fase de la producción mercantil ya no se puede presentar nada cualitativamente nuevo. De ahí su concepción de que la modernidad no es otra cosa que lo nuevo que ha existido siempre. La historia solo puede perpetuarse y repetirse, como lo habían visto, según él, Blanqui y Nietzsche. Evidentemente aquí hay una contradicción en el pensamiento de Benjamin. Si la mercantilización impide lo nuevo, ¿cómo puede sostener la posibilidad de una revolución social o de una salida a través de un arte liberador? Antes de intentar dar una respuesta a esta interrogante, sigamos un poco más el hilo de su argumentación.

Para Benjamin, la similitud entre la época bonapartista y la época hitleriana obliga a matizar la idea de revolución como interrupción de la continuidad de lo mismo. Es que en 1938, en una Europa amenazada por el fascismo y cuando en Francia se anunciaba la derrota del Frente Popular, se había hecho evidente que ya no existía una clase revolucionaria sobre cuya acción pudiera orientarse el análisis del siglo XX. (Es interesante hacer una analogía de la época de Benjamin con la nuestra. La derrota del proletariado a raíz del advenimiento del fascismo alemán se parece también al momento actual, después de la caída del "socialismo real". En los años de 1990 también parecería que nos encontramos en una situación de callejón sin salida a raíz de la derrota de una opción revolucionaria y el consiguiente surgimiento de un capitalismo triunfante). Benjamin se desengañó de la política de izquierda y de los comunistas. Para él, la concepción marxista, además de indicación para la acción política, también era método de conocimiento. En sus discusiones con Brecht sobre la situación de la Unión Soviética, coincidía con él

en que había una línea teórica que llevaba a la catástrofe. La desesperación política de Benjamin se expresó más claramente en su imposibilidad de dar consistencia a su trabajo sobre Baudelaire. Este es un libro inacabado, ya que está ausente el sujeto colectivo que, si despertara del sueño en el presente histórico del autor, sería lo único que le permitiera dar conclusión. El sujeto colectivo llamado a despertarse había caído en el sueño del fascismo. El despertar del sueño colectivo del siglo XIX que Benjamin quería representar en su obra sobre Baudelaire es, en definitiva, el deseo del ser aislado a quien el sujeto colectivo de la historia ha dejado solo.

En su último trabajo, titulado *Tesis sobre el concepto de historia* (1940), después del choque que le produjo el pacto germano-soviético, planteó la necesidad de criticar el progreso. Atacó el nuevo orden económico tanto capitalista como socialista como nuevo dominio de la técnica, ya que este dominio supone el endurecimiento totalitario de la sociedad. Para Benjamin, la única manera de romper esta situación es la revolución entendida como interrupción de la historia, o dicho de otra manera, como interrupción de la continuidad de lo mismo.

Por otro lado, la teoría de la modernidad de Benjamin, en tanto subraya el proceso general de la desacralización, afecta la idea de la secularización del arte. Esto significa que el capitalismo, con su ley del valor y su tendencia a la mercantilización general, ha modificado negativamente la situación del arte. De ahí que Benjamin plantee una concepción del arte como acto de liberación. Es importante destacar que ésta es justamente una de las ideas que muestran en Benjamin un enfoque distinto al de autores como Adorno y Horkheimer, quienes, en su *Dialéctica de la Ilustración*, solo veían opresión y enajenación en la cultura. El enfoque de Benjamin, al igual que el de Brecht, no concibe la

obra de arte como un fin en sí mismo, el arte por el arte, sino como algo que puede desencadenar transformaciones sociales.¹⁸

Esta idea del carácter liberador del arte es una de las pruebas de que Benjamin poseía una filosofía racional. Ahora bien, ¿tal concepción se apoya en el optimismo de la filosofía de la Ilustración, según la cual el arte sería el medio privilegiado de las transformaciones sociales? Lejos de quedar atrapado en el simple voluntarismo de la Ilustración, Benjamin se fundamentó en la nueva situación de la técnica en el siglo XX, la cual permite, por ejemplo, la posibilidad de que el cine y los medios masivos de comunicación se conviertan en medios de transformación social. En la producción colectiva, controlada racionalmente, y en la recepción terapéutica de las obras de arte técnicamente reproducibles, Benjamin cree poder discernir líneas de desarrollo para una sociedad moderna. Mantener las tendencias políticamente progresistas de las técnicas artísticas significaba impedir su utilización al servicio del fascismo.

Benjamin insertaba esta concepción del arte en el contexto de la discusión estética de su época en términos del problema de realismo socialista *versus* expresionismo. Dicha inserción no era tanto en sentido de pugnar por la pluralidad de tendencias sino más bien de reflexionar sobre el proceso de la nueva realidad económica y social del capitalismo que exigía repensar la situación del arte. A su criterio, la estética planteada en términos de representación y contemplación artística no se adecuaba ya a la nueva situación tecnológica. Para Benjamin, el arte tenía que responder al proceso de mecanización.

Es importante insistir en esta idea de un arte liberador.

¹⁸W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1992.

Lo más original en Benjamin es este concepto de la modernidad que admite la posibilidad de una salida por la vía de un arte liberador. Se puede decir que en ningún otro miembro de la Escuela de Frankfurt, ni tampoco en ningún otro marxista de su época (salvo en Brecht) la teoría estética estuvo tan bien formulada como en Benjamin. Esto se debe a que esta formulación estaba fundamentada no solamente en función de los problemas de los años de 1920 sino en el mismo pensamiento de Marx.

Con relación a Marx, es importante destacar que sus sugerencias acerca de la repercusión del cambio tecnológico sobre las formas de la imaginación y el arte hallaron su ampliación en Benjamin. Marx señalaba que el desarrollo técnico no necesariamente impide el desarrollo cultural. Benjamin puso su atención en los cambios estéticos producidos por los medios de comunicación, tales como la fotografía, el cine y la radio. De manera tal que su interés no era tanto la simple crítica de la ideología sino elaborar una nueva teoría de la cultura. Esa elaboración tiene una enorme importancia hoy en día debido a que autores como Habermas han desarrollado concepciones de una racionalidad no instrumental justamente a partir de la teoría del arte de Benjamin. No es casual que el origen del concepto habermasiano de racionalidad comunicativa provenga de la reflexión de Benjamin sobre el potencial liberador del arte.¹⁹

Quizá habría que reconocer, por lo anterior, que Benjamin, mejor que ningún otro (integrante de la Escuela de Frankfurt), se dio cuenta de los poderosos contenidos vitales del modernismo cultural. Esto significa que pudo deducir los aspectos positivos de la tecnología en la recepción de la obra de arte. Al señalar la pérdida del aura de la obra de arte, intuyó que ello podía tener

¹⁹Véase Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad*, UNAM, México, 1997.

consecuencias importantes para reformular el proceso de la modernización desde una teoría cultural marxista.

¿Hasta qué punto lo pudo lograr? Es difícil dar una respuesta precisa. Probablemente puso un énfasis excesivo sobre la tecnología como explicación del cambio cultural. También es probable que, por su conexión con el surrealismo y el misticismo judío, no previó los altos costos de una integración del arte y la vida. Según la explicación de Eugene Lunn, el énfasis en la transformación tecnológica es una idea que surgió en Benjamin en 1930, cuando estaba convencido de que sólo la revolución proletaria podría conducir a un uso diferente de la tecnología como una clave para la felicidad y no un fetiche de la decadencia.²⁰

En cuanto a los elevados costos de la integración del arte a la vida, el mismo autor explica que Benjamin creía que todos los esfuerzos de creación de un arte y una literatura autónomos, únicos e independientes, eran inútiles y anacrónicos.²¹

Cualquiera sea la respuesta, lo importante es subrayar que los problemas que planteó Benjamin están abiertos y vigentes hoy en día. La idea del potencial liberador del arte a partir de los cambios tecnológicos es una cuestión de gran interés actual desde varios puntos de vista.²²

²⁰ Eugene Lunn, *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*, FCE, México, 1986, p. 256.

²¹ *Ibid.*, p. 176.

²² Véase, por ejemplo, el punto de vista de Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, (Segunda parte: El destino del arte bajo el capitalismo), Ediciones Era, México, 1965. Véase también Xavier Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, Península, Barcelona, 1969, quien plantea que este problema se resuelve con el "arte implicado" o diseño industrial. Este punto de vista, contrariamente al de Sánchez Vázquez, no tiene en cuenta suficien-

Otro problema vigente es el de la crítica del progreso. Este problema adquiere un gran interés debido al colapso del "socialismo real". Para Benjamin, la revolución no significa necesariamente progreso económico o mejoramiento del orden establecido sino interrupción "mesianica" del curso de la historia, de su *continuum* temporal. Dejando de lado las implicaciones místicas de esta interrupción histórica, lo cierto es que Benjamin criticó acertadamente la concepción desarrollista del "socialismo real". Según pudo comprobar él mismo durante su estancia en Moscú, la Revolución rusa se orientaba en esos años por la vía del productivismo.

Esta crítica de Benjamin al desarrollismo tiene vigencia hoy en América Latina, en un momento en que se plantea la comparación de los procesos históricos de la modernidad. Tal como demuestran estos procesos, existen diferentes tipos de desarrollo industrial. Así, mientras que en los países europeos existe un alto desarrollo industrial, en los países latinoamericanos todavía es muy bajo. De todas maneras, el problema que hay que replantear es que no se puede seguir sosteniendo el concepto del progreso o de un desarrollo ilimitado de las fuerzas de producción. Es necesario poner límites al desarrollo industrial.

Como conclusión, se podría decir que es difícil sostener la idea de que habría en la filosofía de Benjamin una visión desencantada de la modernidad, igual que en la visión de Adorno, Horkheimer, Marcuse y algunos autores posmodernos. No la puede haber porque deja espacio a la esperanza y el cambio social. Este espacio se mantuvo hasta su muerte, aunque tuvo que coexistir con expectativas catastróficas y mesianicas condicionadas por la mística judía.

EL CUERPO BARROCO SEGÚN MICHEL DE CERTEAU

Samuel Arriarán

*Ahora estás solo, a pesar de las estrellas,
el centro está cerca y lejos de tí,
has caminado, puedes caminar, ya nada cambia,
siempre la misma noche que no acaba jamás.
Ves, ya te separaste de tí mismo.
Siempre el mismo grito, pero ya no lo oyes.
¿Eres tú el que muere y no tiene angustia?
¿Eres tú el perdido que ya no se busca?*

Yves Bonnefoy

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

Al relacionar el símbolo con la historia, Certeau plantea que, desde el Renacimiento, Dios se ha retirado del mundo y la escritura ya no es la intérprete del sentido oculto del habla. Así, se ha convertido en la productora o fuente de todo poder.¹ Según él, la escritura "impone su imperio". A lo largo de sus libros, Certeau insiste en ir más allá de la escritura y recuperar el habla y las tradiciones orales. Más que una hermenéutica de la Ilustración, la hermenéutica de Certeau parece ser semejante a la de Ricoeur, es decir, se trata de escuchar o centrar la atención en la palabra revelada. Sin embargo, hay algunos matices interesantes. En el caso de Certeau, su adhesión a la Compañía de Jesús determinó su interés en el análisis de la historia de las religiones. Pero el modo en que realiza tal análisis se diferencia al situar el foco principal en torno de una historia o poética del cuerpo. Examina esta historia no tanto desde las formas de encarnación del verbo sino más bien observando cómo el cuerpo recupera su erotismo natural.

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

¹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.

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

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

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

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

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

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

Para Certeau, se puede hablar de categorías generales del lenguaje correspondientes a estructuraciones globales, capaces de caracterizar la experiencia religiosa de la época. Es importante señalar que, para el autor, el barroco constituye una de esas categorías del lenguaje. Se trata de una especie de horizonte de no visibilidad del sentido y de Dios. La experiencia barroca, espectáculo de metamorfosis que no cesa de ocultar lo que muestra, ilumina la experiencia de lo místico. La alegoría desempeña un papel decisivo que consiste en decir una cosa cuando se está diciendo otra. El lenguaje alegórico se conecta principalmente con academias o asociaciones devotas, agrupaciones privadas que integran un trabajo por debajo de la superficie oficial de un país. Lo sagrado se convierte en la alegoría de una cultura nueva en el mismo momento en que las aventuras del cuerpo humano proporcionan a la experiencia espiritual su nuevo lenguaje.

Según la explicación de Certeau, en el siglo XVII se produce un quiebre de marcos de referencia, una ruptura entre religión y moral. Esta ruptura cambió la experiencia y las concepciones que habían tenido las sociedades occidentales. Al sistema que hacía de las creencias el marco de referencia de las prácticas lo sustituye una ética que impone un orden de las prácticas sociales y convierte a las creencias religiosas en un objeto útil.²

² *Ibid.*, p. 140.

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

Desde entonces, el concepto de religión ya no puede definirse en plural. Ya no significa solamente una orden religiosa (el sistema de la religión cristiana). En ese periodo en que se derrumba un viejo sistema y se reconstruye otro, Certeau advierte la emergencia de numerosas expresiones simbólicas de marginamiento (como el ateísmo o la mística). Estos fenómenos sincrónicos revelan la ineptitud de las iglesias para proporcionar referencias integradoras de la vida social.³

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

³ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, op. cit., p. 156.

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

En este punto es necesario destacar el primer mérito de Certeau. Estamos ante un acertado análisis histórico que marca sus distancias con aquellos enfoques teóricos abstractos, como el de Harold Blomm, que, al eludir o no subrayar suficientemente la explicación social-económica, tienden a confundirse fácilmente con definiciones que derivan en una nueva forma de ideología expresada en la literatura popular *new age*, es decir, de simple exaltación de la religión como una nueva forma de estar a la moda en este final de milenio.⁴

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

⁴ Cfr. Harold Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit.

Certeau nos da a entender que si los místicos se encierran en el círculo de la nada (que puede ser origen), es porque, en primer lugar, se ven acorralados por una situación radical que toman en serio. Esto lo hacen notar en sus textos no sólo por la relación que una verdad innovadora mantiene con el dolor de una pérdida, sino, más explícitamente, por las figuras sociales que dominan sus discursos: la del “loco”, o de la mujer “idiota”.⁵

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

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

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

El caso de J. J. Surin también resulta muy interesante. Se trata de un prototipo del "iletrado ilustrado". Según Certeau, en el siglo XVII, época de incredulidad y desconfianza ante las instituciones, surgieron muchos cristianos místicos que expresaban tener experiencias de revelación, es decir, encuentros con hombres maravillosamente ilustrados en la vida espiritual. Son "contactos con el ángel": "Se sitúa fuera del lenguaje y fuera de la naturaleza. Sólo aparece para desaparecer, como el *Angelus Novus* de Klee, interpretado por Walter Benjamin como el canto de un instante antes de que desaparezca en la nada."⁶

La experiencia mística de J. J. Surin es una reinterpretación de un tema más antiguo (del mito que relaciona la mística con el ignorante). Por eso es que se trata del retorno de una leyenda: "Es la nueva aparición de un personaje cuya estela traza una línea fundamental de la espiritualidad moderna: la conversión del teólogo por el Amigo de Dios del Oberlan... La aparición del testigo que hace del Maestro un alumno y que, sin haber frecuentado las escuelas y por el solo hecho de estar iluminado, echa abajo las relaciones jerárquicas tradicionales."⁷

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

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

⁶ *Ibid.*, p. 272.

⁷ *La fábula mística, op. cit.*, p. 278.

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

¿Quién fue Michel de Certeau?

Michel de Certeau nació en 1925 en Francia y murió en 1986. Fue historiador, filósofo, lingüista y psicoanalista. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1950. En mayo de 1968 lo encontramos al lado de los estudiantes en lucha contra el sistema establecido. Sus artículos escritos en esa época se destacan claramente por su orientación social.⁸ A esta época corresponden sus escritos sobre la revolución de mayo del 68. Según él, este proceso significó fundamentalmente la posibilidad de recuperar y tomar la palabra: "la palabra convertida en lugar simbólico, señala el espacio creado por la distancia que separa a los representados de sus representaciones, a los miembros de una sociedad y las modalidades de su asociación."⁹

Lo que emergió de mayo del 68, según Certeau, fue el despertar de un lenguaje que había sido negado por las instituciones. Se trata entonces de una revolución simbólica, ya que manifiesta "una desarticulación entre lo dicho y lo no dicho; que sustrae a una práctica social sus fundamentos tácitos; que remiten finalmente a un cambio de valores sobre los cuales una arquitectura de poderes y de intercambios se había construido y en la que todavía creía poder apoyarse."¹⁰

Bajo este aspecto, la revolución simbólica abre una brecha en la concepción de la sociedad y del sistema cultural. Por eso es que Certeau señala que la palabra (como acción simbólica) pro-

⁸ Cfr. Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana / ITESO, México, 1995.

⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

duce un nuevo proceso de lenguaje: "La interrogante que me planteaba una experiencia de historiador, de viajero y de cristiano, la reconocía en el movimiento que conmovió el fondo del país. Dilucidarla me resultaba una necesidad de veracidad. Solidario con lo que significaba y lo que me enseñaba una palabra tan fundamental, no podía pensar ni creer que pudiera haber estado exiliada en los bordes del país, prisionera de sí misma al mismo tiempo que presa."¹¹

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

A Certeau parece haberle interesado más la pluralidad de lugares, de habla, de acción. Su atención se dirige a las circulaciones posibles, ya se trate de redes sociales o de espacios de dominación o de resistencia. Hay que destacar que la obra de Certeau surgió del ambiente del estructuralismo. No es casual que el autor se declare "lacaniano".¹²

En esa época leyó a Marx y, en especial, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, texto clave para toda su reflexión historiográfica. Quizá frente al determinismo estructuralista, Certeau vio la necesidad de desarrollar una teoría de la historia basada en las rebeliones y resistencias cotidianas. Con este enfoque filosó-

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹² Cfr. Michel de Certeau, "Lacan: una ética del habla", en *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

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

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

La culture au pluriel

Como encargo para desarrollar una política cultural europea, Certeau elaboró una serie de planteamientos de mucho valor. Según él, el papel de una política cultural es suscitar experimentaciones que favorezcan un uso social del espacio. Antes que la inercia de un sistema social, lo que conviene privilegiar es su

historicidad. Hay historia cuando algunos grupos aparecen como actores sociales, como sujetos de operaciones productivas. Cuando se apropian o reapropian de la información que circula. Por ejemplo, en la vida de un barrio hay un cúmulo de microinformaciones o conversaciones donde se hacen referencias al pasado y al porvenir de ese espacio. Según el esquema de investigación de Certeau, hay que diferenciar lo local, por un lado, y lo étnico y lo familiar, por otro.

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

2.2. *Lo étnico y lo familiar*: el cuerpo es —según Certeau— una memoria, y en particular el cuerpo indio, junto con la tierra desfigurada, forman el comienzo desde donde renace la voluntad política: “una unidad formada por la desdicha y por la resistencia a la desdicha es el lugar histórico, memoria colectiva del cuerpo social, donde se origina una voluntad que no confirma, pero tampoco niega, esta escritura de la historia.”¹³

Lo étnico y lo familiar son las redes más sólidas. En países no sólo europeos sino también de América Latina, aunque aparecen disimuladas en el tejido de las estratificaciones económicas,

¹³ *La toma de la palabra, op. cit.*, pp. 125-126.

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

Los hijos de los inmigrantes rechazan la imagen y el destino que les proponen sus padres: no quieren su estatuto de inferioridad, ni sus duros trabajos manuales, ni su humillación, ni su estilo de existencia austero y frugal. Se hallan en busca de un proyecto de ascenso social, que les veda a menudo su fracaso escolar, y de una imagen de sí mismos que los revaloriza. Quieren entrar de lleno en la modernidad y saborear su modelo de consumo material, sin negar su especificidad de origen. Son fronterizos frágiles e inseguros, escindidos entre dos lenguajes y dos culturas.¹⁴

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

¹⁴ *Ibid.*, p. 159.

crementar su capacidad para internacionalizarse, y por tanto a ofrecerse como modelo y como fuente de inspiración.

La fábula mística

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

A través de las mutaciones de la palabra, esos místicos exploran todos los modos posibles (teóricos y prácticos) de la comunicación, cuestión planteada como formalmente separable de la jerarquización de los saberes y de la validez de los enunciados. Al aislar una problemática en la que podemos reconocer hoy día la problemática de la enunciación y que se manifestaba entonces en el divorcio entre el amor y el conocimiento, en el privilegio de la relación sobre la proposición, etcétera, esos místicos abandonan el universo medieval, pasan a la modernidad. Esta transformación se efectúa, sin embargo, en el interior de un mundo que decae.¹⁵

Esa experiencia de vivir en un mundo en decadencia corresponde también a nuestra situación actual. Por eso hay un paralelismo entre el siglo XVII y nuestra época. Ese decaimiento no significa una especie de contemplación gozosa de un mundo que se derrumba: "los místicos no rechazan las ruinas que los rodean. Se quedan allí. Van a ellas. Gesto simbólico: Ignacio de Loyola,

¹⁵ *La fábula mística, op. cit.*, p. 16.

Teresa de Ávila y muchos otros desearon entrar en una orden corrompida y no porque simpatizaran con la decadencia".¹⁶

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

Así como se refiere a vagabundeos inaugurales, esta mística aparece en la puesta del Sol para anunciar un día que no conocerá jamás. Desaparece antes de la mañana, la derrota de los místicos coincide con el momento en que surge el siglo de las Luces. La ambición de una radicalidad cristiana se dibuja sobre un fondo de decadencia o de corrupción, en el interior de un universo que se deshace y que es necesario reparar. La mística repite en la experiencia biográfica todo el vocabulario de la Reforma eclesial: la división, las heridas, la enfermedad, la mentira, la desolación, etc. Los cuerpos individuales narran la historia de las instituciones de sentido. El fin de un mundo es postulado por todas las poéticas espirituales. Sus trayectorias luminosas y arriesgadas marcan con sus trazos una noche de la cual las sacó posteriormente una piedad coleccionista de huellas místicas; se escriben en esa página negra donde es necesario que volvamos a aprender a leerlas.¹⁷

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

Muchos motivos místicos se volverán a encontrar, aunque trastocados, en otras disciplinas (principalmente en la filosofía y

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 24-25.

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

SEGUNDA PARTE
FILOSOFÍA
Y MULTICULTURALISMO

FUNDAMENTACIÓN ANALÓGICA
DE LA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA
DE LA CULTURA

Mauricio Beuchot

En el presente trabajo quiero hacer una reflexión acerca de los fundamentos que pueda tener una interpretación filosófica de la cultura. Para ello, lo primero que hay que descartar es un fundamento absoluto. Si por ello se entiende un fundamento completamente claro y distinto, inamovible y monolítico, es decir, unívoco, acepto que hay que dudar de él. Pero también creo que se puede arrimar algún fundamento sólido para la labor que se nos presenta. La ausencia de fundamento absoluto lleva a algunos a la relativización de cualquier fundamento, esto es, a la postulación de un relativismo completamente carente de fundamentación. Trataré de hacer ver que se puede hablar de fundamentos que no sean absolutamente diáfanos, pero que tampoco se diluyan en la atomización del relativismo total.

Tal vez convenga decir, en prevención de la acusación de incurrir en meta-relato o meta-narración, que aquí se trata más bien de día-relato o día-narración. En todo caso, será una día-filosofía como meta-filosofía posible. Haremos un ejercicio de día-filosofía, y no sólo de meta-filosofía univocista y omniabarcadora. En este ejercicio día-filosófico aplicado a la interpretación de las culturas intentaré frenar la diáspora que se ha dado hacia el relativismo absoluto o equivocista, ofreciendo otra ruta hacia un relativismo mitigado, analógico, el cual permita aún hablar de

ciertos fundamentos (analógicos también), y que nos ayudará a encontrar, a través de una interpretación o hermenéutica de tipo analogista, las bases de la interculturalidad, del diálogo entre las culturas, las claves de su traducción, de su comprensión, de su convivencia y hasta de sus mutuos beneficios e intercambios. Pero comencemos por poner un coto a ese relativismo que pugna por escaparse de nuestras manos epistemológicas.

Frenando la diáspora: hacia un relativismo analógico

Decir que "todo es relativo" puede ser tanto una contradicción en los términos como una tautología vacía. Pero también se puede decir que "algo es relativo", o que "no todo es relativo", y esto es una postura intermedia. Lo primero es un relativismo absoluto, y es el que resulta contradictorio, mientras que un relativismo relativo es sostenible, como lo segundo o intermedio. Si el "todo es relativo" se entiende como algo unívoco, es contradictorio y autorrefutante; si se lo entiende de manera equivocista, no pasa de ser una locución que no dice nada. Pero si, con una actitud analógica, se dice que "algo es relativo", se preguntará uno qué tipo de relativismo es el que existe, y se llegará a la postulación de un relativismo relativo, el cual es inclusive una postura de sentido común, un "sano" relativismo. Y es una postura moderada, que se esclarece según el contexto.

¿Qué significa un relativismo relativo? Significa, en primer lugar, relativizar el propio relativismo, lo cual lleva a decir que no todo es relativo, que hay muchas cosas que son relativas, pero también algunas otras que tienen carácter absoluto, aunque sean unas pocas; unas cuantas nociones y principios (y, por ende, esencias).¹ Un relativismo absoluto dice que todo es relativo, un

¹ Por ejemplo, una de estas nociones es la de verdad como algo absoluto e independiente de los contextos (que incluso posibilita los contextos). Repárese

absolutismo absoluto dice que todo es absoluto, un relativismo relativo ha de decir que ni todo es relativo ni todo es absoluto. Los extremos resultan aquí insostenibles (decir que todo es relativo o decir que todo es absoluto), y es mejor decir que hay cosas que son relativas y otras que son absolutas. Aún más, en un relativismo analógico la mayoría de las cosas son relativas, y sólo muy pocas son absolutas. Así no hay peligro. Y lo son porque la analogía implica cierta igualdad, pero en ella predomina la diferencia. No puede, pues, predominar lo absoluto, lo igual, sino que habrá de predominar lo relativo, lo diferente. Cómo cabe la diferencia, es algo fácil de entender y de aceptar; la experiencia atestigua la diversidad entre individuos, comunidades, culturas, etc. Cómo cabe la unidad, es algo más difícil de entender y de aceptar; pero vemos también, por la experiencia, que podemos comunicarnos con otras culturas y comunidades, a pesar de que hay una inevitable pérdida en el sentido cuando se hace la traducción de una a otra. Pero se da; si no, tendríamos que ver como imposible la traducción de individuo a individuo. Que no podemos entendernos siquiera entre nosotros, los de una misma cultura. Porque, ¿qué garantizaría que no fuera también ficticia

en este argumento (que puede sonar a mezcla de argumento formal y de argumento trascendental, por la condición de posibilidad del conocimiento, pero que a mí me parece concluyente) de Carlos Ulises Moulines: "Está bien seguir creyendo que hay proposiciones y que hay proposiciones verdaderas, aunque *probablemente* Frege tenía razón al considerar que *probablemente* la noción general de verdad no es definible de manera adecuada. La verdad es, al parecer, un concepto primitivo *par excellence* en cualquier contexto epistémico —tan primitivo que, ni puede ser definido, ni puede ser abandonado. Es, si se quiere, una condición de posibilidad de toda actitud epistémica, tan fundamental que no se puede buscar nada detrás de ella, sino que todo lo que se diga sobre la naturaleza del conocimiento viene *después* de ella" (*Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Alianza, Madrid, 1991, p. 184).

la comunicación intersubjetiva? ¿Qué podría detener el relativismo hasta el individuo? Algo se recupera del sentido del otro, en la traducción.

Hay, por eso, algunos universales culturales, hay cierta identidad transcultural y transindividual que permite la comunicación. En esta actividad comunicativa se nota que es preciso compartir ciertos universales o presupuestos transculturales y transcomunitarios y transindividuales para que sea incluso posible ella misma. Algunos dicen que esos universales son dados, otros prefieren decir que son construidos mediante el diálogo, el acuerdo. Sea lo que sea, por ahora no nos meteremos a esa prolongada discusión de si son innatos o adquiridos. Lo cierto es que, aun aceptando que muchos se adquieran por discusión y por acuerdo, hay unos cuantos universales y absolutos que posibilitan y que rigen la discusión. No se puede pensar la discusión antes de ellos, y la verdadera discusión fructífera sólo comienza cuando se han asumido. Supuestos éticos de veracidad y buena voluntad en el diálogo; supuestos metodológicos del modo y camino como se hará la discusión, siguiendo ciertas reglas y sin cometer trampas, falacias. Mas, aunque se llegara a ellos por discusión, son los mismos que posibilitan y norman la verdadera discusión. (Son tan indispensables que se nos antoja que no se producen por la discusión, sino que por ella sólo se llega a explicitarlos y están implícitos incluso antes de ella, la hacen posible y útil).

Así como ahora se habla de "ética mínima", con unos pocos universales obtenidos por acuerdo, es decir, unos cuantos valores y normas que la mayoría acepta, así también podría hablarse de "ontología mínima", con un conjunto muy reducido de conceptos universales y principios absolutos que se aceptan y desde los cuales tiene sentido construir algo. Pero entonces ya no hay

un relativismo total, ahora se tiene un relativismo moderado, que a mí me parece aceptable y me permite construir una teoría de la argumentación y hasta una metafísica módica. A mí me ha gustado llamar a este relativismo "relativismo relativo", al ver que "relativismo absoluto" es contradicción en los términos y locución que se autodestruye, ya al nivel sintáctico y semántico, y mucho más en el pragmático y performativo. En 1991 lo llamé "relativismo analógico", y en 1993 "relativismo relativo" o "relativismo débil".² Pero el nombre que más me gusta es el de "relativismo analógico". Creo que es el más exacto y además se corresponde con el de "relativismo relativo". He encontrado algo semejante en un trabajo de 1995 de Enrique Lynch, intitulado "Un relativo relativismo".³ Sobre este relativo relativismo dice: "En este contexto, tanto sea para comprender la esencia del individualismo democrático como para sobrellevar las condiciones históricas actuales, las posturas relativistas se nos presentan casi como una norma prudencial, una regla de sentido común".⁴ Lynch alude a la prudencia, y eso lo acepto y lo aprovecho para lo que me interesa. Precisamente la prudencia es la factora y aplicadora de la analogía, sobre todo en la praxis, pero también en la teoría. Es el sentido común actuando de manera formal, según su formalidad propia. Y da un consejo sensato Enrique Lynch, cuando concluye así su trabajo:

Se trata, pues, no tanto de ofrecer aquel frente común contra el relativismo que fue tradicional en la historia de la filosofía, sino de

² Cfr. M. Beuchot, "The limits of cultural relativism: Metaphysics in Latin America", en M. Dascal (ed.), *Cultural relativism and philosophy. North and Latin American perspectives*, E. J. Brill, Leiden, 1991, p. 169. Ver también mi artículo "Posmodernidad y cristianismo", en *Cuestión Social*, núm. 1, México, 1993, p. 102.

³ En *Revista de Occidente*, núm. 169, junio de 1995, pp. 5-20.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

advertir que el relativismo presente no tiene nada que ver con el viejo adversario de los racionalistas. Que lo propio de aquél era su carácter absoluto, excluyente, mientras que lo propio de éste es su naturaleza *relativa*. Explorar en qué medida esa naturaleza relativa, que a un tiempo afirma y relativiza nuestra referencia al mundo manteniéndonos ligados a nuestra propia singularidad y a la íntima e intransferible responsabilidad de nuestra referencia al mundo, es una vía que se nos abre en el siglo que comienza y que no podemos soslayar.⁵

Muy cierto. Es cierto que no se tiene que optar por un relativismo absoluto para evitar el absolutismo. No necesariamente se tiene que oponer el equivocismo al univocismo ni viceversa. Hay más opciones. A la alternativa que yo veo le doy el nombre de analogismo. La analogía es difícil. No se trata de una analogicidad fácil y simplista, que se coloca a media distancia entre el univocismo y el equivocismo, sino de una analogía que cumple con su propia definición de estar entre la univocidad y la equivocidad predominando la equivocidad. Lo difícil es mantener la diferencia: conocerla y respetarla. Pero se puede hacer sin irse necesariamente al equivocismo.

Pero también el relativismo relativo tiene sus enemigos. Algunos consideran que no se puede sostener un relativismo relativo, que cualquier relativismo, por moderado que sea, va conduciendo indefectiblemente al relativismo total. Así lo ve Ben Ami Scharfstein, quien dice que, una vez que se admite que un enunciado requiere de un contexto para ser entendido, este contexto remitirá a otro contexto, y éste a otro, y así al infinito.⁶

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ Cfr. B. A. Scharfstein, "On the rationality of context, or, how rational attention to context leads to total, irrational relativity", en S. Biderman y B. A. Scharfstein, *Rationality in question. On eastern and western views of rationality*, Brill, Leiden, 1989, p. 77: "El mismo intento de ser consistente

Pero no creo que se desencadene esta progresión infinita. Existe la posibilidad de demarcar los límites de una interpretación, es decir, el tope al que ha de llegar, para que no se vaya a un infinito de interpretaciones ni de contextos, y este tope se puede poner tópicamente, por la comunidad de hablantes, e incluso por los mismos dialogantes. Es el meta-tópico o dia-tópico de esta tópica el que permite incluso la aplicación de todos los demás tópicos, sean principios o reglas, a la discusión. Es un estar situado. Ya que "tópico" significa "lugar común", la parte de lugar que tiene le es dado por la comunidad a la que sustenta, y con ello mismo se sustenta la interpretación y el diálogo. Muchas veces se olvida que la metafísica aristotélica es tópica, que inclusive echa mano de la retórica y, en todo caso, es dialógica por lo que hace a sus principios, que son lo más constitutivo de ella. No es una axiomática; eso es ya la aplicación descendiente y epistémica de esa sabiduría que es antes que nada ascenso hacia los principios. Pero ese ascenso, esa *askesis*, se da como ascesis de la discusión, en el diálogo, tópicamente y hasta retóricamente llevando al interlocutor a ver lo que uno ve, no imponiéndole el que lo vea, o argumentándole por lo que no ve. Eso haría al diálogo perder su carácter de tal. La misma analogía es analógica y dialógica. Sólo se puede aplicar con analogicidad, es decir, con diferenciación, y eso sólo se logra en el diálogo, en la transacción intersubjetiva que evite la cerrazón solipsista.

Gustavo Bueno, al analizar las tesis de Kenneth Pike acerca del relativismo antropológico, que expone con los nombres de "emic" y "etic" (designando el primero lo que es interior a la

hace a la idea de contexto difícil de manejar, porque, si no la limitamos, ya sea de manera intuitiva, ya sea de manera arbitraria, es irrestricta por cualquier límite natural propio. Esta falta de límite natural es la explicación abstracta de muchos de los problemas en los que desembocamos".

diversas culturas o sistemas culturales (lenguas, sistemas de numeración, sistemas tecnológicos, etc.) median relaciones asimétricas en cuanto a los grados de potencia abarcadora. Unas culturas o sistemas culturales son más potentes que otros, pero en diversas líneas, y gracias a ello pueden ser analizados los unos por los otros. Si Whorf habla de la lengua *hopi* es porque la gramática del inglés es más potente que la del *hopi* —no hay un Whorf *hopi* hasta la fecha— y es absolutamente gratuito, y aun absurdo, afirmar que con el lenguaje *hopi* se pueden describir “todos los fenómenos” (salvo que los límites de esa totalidad sean precisamente los de la cultura *hopi*).⁷

Yo encuentro que la “ontología dialéctica” de Gustavo Bueno tiene las mismas pretensiones que lo que yo he llamado “ontología analógica” (la cual, por los términos tradicionales mismos, se aparta de la unívoca y de la equívoca, pero se acerca más a la equívoca, esto es, conserva más la heterogeneidad y la traducción con residuo o pérdida, que la identidad y la traducibilidad completa).

Esto último se parece al procedimiento que sigue Karl Otto Apel para universalizar en ética. Se encuentra con el problema de que tiene que hacerlo a partir de una ética particular. Y postula que tiene que hacerse a partir de la ética de la tradición occidental, inclusive la europea, porque es la que ha mostrado ser la más avanzada, sobre todo, por sus ideales de los derechos humanos. Es la que ha mostrado resistir los embates de la crítica dialógica, y es asimismo la que se ha mostrado como la que ha atinado a los ideales más elevados de la humanidad.⁸ En cierta manera nos recuerda lo que dice Gustavo Bueno: tendríamos

⁷ G. Bueno, *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic / etic de Pike*, Pentalfa, Oviedo, 1990, p. 106.

⁸ Cfr. K. O. Apel, “Do we need universalistic ethics today or is this just eurocentric power ideology?”, en *Universitas*, 35 / 2, 1993, pp. 79-86.

que glosarlo diciendo que la ética occidental europea se ha mostrado como teniendo mayor potencia abarcadora que las otras, es más potente que ellas, y por eso se puede erigir no tanto en meta-ética de las otras, sino en dia-ética de las mismas. La dia-filosofía no se reduce a meta-filosofía univocista, aspira a ser analógica.

Con esta meta-filosofía o dia-filosofía analógica, y con esta perspectiva analógica de universalización, se pueden evitar las posturas extremas y simplistas de querer que todo se pliegue a una sola racionalidad, o de querer que todo sea diáspora de sistemas o culturas inconmensurables e intraducibles. La traducción —que en la mayoría de los casos es sólo analógica— permite comunicación y universalidad. Es el entendimiento mutuo entre individuos y comunidades distintas, que preserva las diferencias (y aun las resalta), pero buscando lo que de idéntico o de semejante se pueda encontrar en ellos, entre todos. El hecho de que hay diferencias es innegable; pero el hecho de que hay elementos idénticos o por lo menos semejantes también es innegable, so pena de no poder explicar la comunicación (por poca que se quiera) y de quedar todos aislados, y que entonces no tenga caso ni siquiera iniciar el diálogo.

Filosofía e interculturalidad

De hecho, lo que nos reúne aquí es la preocupación por la respuesta que debe dar la filosofía al problema de la interculturalidad. A mi parecer, este problema se inscribe en uno más amplio que es el de la oposición entre universalismo y particularismo, tal como se trata ahora en la filosofía más reciente, pero que es algo ancestral en su historia. Y algo que me parece muy relevante y que se ha olvidado es la dinámica y la diferencia entre la universalización unívoca, la equívoca y la analógica. Todos re-

cordamos las nociones de univocidad, equivocidad y analogía, que vienen en los viejos manuales de lógica; pero yo añadiré además algunas pocas precisiones que no traen esos manuales, y que son precisamente las que resultan más útiles. Viene a cuento destacar y distinguir estos tipos de universalización, pues son muy diferentes las formas en que se ha buscado la integración de la interculturalidad en un discurso que por sí mismo pretende universalidad, o por lo menos mayor universalidad (dia-filosófico). Y podemos decir que en el caso de la filosofía llegamos a encontrar algo semejante a lo que ocurrió en algunos casos de la colonización: encontró un mestizaje con culturas particulares que, en lugar de destruirse, se enriquecieron mutuamente.

Se puede atender a la interculturalidad de una manera unívoca, lo cual propiamente es no atender a ella sino pretender imponer un esquema unitario y homogéneo para todas, reabsorbiendo la interculturalidad en ese esquema para buscarla sin diferencias, como aristas que tienen que ser borradas hasta desaparecer. O también se puede mirar la interculturalidad de una manera equívoca, lo cual a primera vista parecería el mayor respeto por la diversidad, la permisión de las diferencias y la tolerancia con el disenso. Pero tampoco es así. Esto es tan pernicioso como el univocismo, pues, a la larga, lo que empieza siendo múltiple y diverso por su equivocidad, acaba fusionándose en un mismo conjunto, un conjunto muy ambiguo, en el que todo es igualmente válido, y se tiene el caos, la univocidad en lo caótico del relativismo absoluto. Y así vemos que la univocidad lleva a la equivocidad, y la equivocidad a la univocidad. Los extremos se tocan.

En cambio, si en lugar de una postura univocista y otra equivocista se adopta una analógica, creo que se puede tener una perspectiva mejor. Así como en la teología hay una *analogía fidei*,

y en la filosofía hay una *analogia entis*, la analogía se aplica a la integración intercultural en la universalidad analógica. Como es sabido, la analogía es en parte unívoca y en parte equívoca, pero en ella predomina la equivocidad. En efecto, es *simpliciter diversa et secundum quid eadem* (simplemente diversa e igual según algún respecto), según la fórmula del cardenal Cayetano y de S. M. Ramírez. Esto significa que la analogía permite dar cuenta de la diversidad cultural sin caer en el relativismo absoluto del equivocismo; pero también da cabida a lo universal sin caer en el absolutismo absoluto del univocismo. Más bien lo que quedaría de su aplicación sería un relativismo relativo o analógico, un sano relativismo, acorde con el sentido común y con la presencia de la particularidad, la contingencia y la multiplicidad en nuestra filosofía, junto con lo necesario, absoluto y firme, que es muchísimo menos (y con cierta absolutez que hay que precisar), frente al predominio de lo contingente y plural, que exige la analogía misma.

Se trata de conjuntar lo universal y lo particular sin borrar o destruir a ninguno de los dos, aunque sí dando predominio a uno de ellos, a saber, lo particular y concreto. Y esto sólo puede lograrlo el universal analógico, que va más allá del universal unívoco, como el de la lógica y la matemática, y llega a las ciencias o saberes de lo más vivo y existencial o concreto, como son las ciencias humanas, las disciplinas sociales y aun morales. Lograr lo universal sin perder lo particular, o conservar lo particular sin renunciar a una proyección hacia lo universal, parecería una empresa condenada al fracaso, algo casi imposible. Pero es justamente lo que trata de hacer el universal analógico, el concepto múltiple, en el que no se puede sin más abstraer borrando las diferencias particulares, como se hace con el universal lógico, sino como en el universal metafísico y en el universal moral (en

el cual se conjuntan tanto lo ético como lo político, según quería Aristóteles). No se desdibujan las diferencias, la alteridad, lo otro, sino al contrario, se resaltan, se cuidan y se subrayan, porque lo análogo es, según dijimos, preponderantemente diverso.

La analogía, como sabemos, es *simpliciter diversa et secundum quid eadem*. Ya resaltamos lo *diversum*, la diversidad, que es propia a la analogía, lo que tiene como más propio. Ahora veamos el ingrediente de mismidad (*eadem*), en donde se da la universalidad. Ciertamente no es una universalidad unívoca, lograda por eliminación de diferencias, sino una universalidad rica, que mantiene las diferencias en hábito, aunque no en acto, o, si se quiere, en acto *signado*, aunque no en acto *ejercido*. Ambas formulaciones pueden usarse y de hecho eran usadas en la tradición tomista. No sé si es la misma ambición que tendrá después Hegel en lo que él llamaba el “universal concreto”. Pero lo que sí sé es que es una ambición que tengo de que se abandone la conceptualización univocista que ha sido privativa del positivismo y se llegue a una riqueza conceptual más amplia, pero sin caer en la conceptualización equivocista que cunde en los relativismos posmodernos. Es una ambición de sujetar la vertiginosa corriente de lo diverso y plural, mas en un punto moderado de equilibrio, movedizo y casi fugaz, pero suficiente para conocer la realidad sin traicionarla, sin imponerle esquemas.

Algo que encontramos en líneas nuevas, como la de Apel y otros, y que ya marcaban Aristóteles y Santo Tomás, es que la analogía se consigue mediante el diálogo, es dialógica. En efecto, la analogía es eminentemente tópica (por no decir que también retórica y poética, como se ve en la analogía metafórica). Estamos acostumbrados a considerar el sistema analógico como un sistema monológico, recibido, cerrado, puesto en papel. Pero no es así. Tanto la polémica griega como la *quaestio* medieval

derinidad de sistemas axiomáticos racionalistas en los que todo es calculable, y el cálculo es actividad monológica, no hay lugar para el diálogo. No. Aquí tiene que abrirse la analogía a la dialogicidad que siempre tuvo en sus orígenes griegos y en sus desarrollos medievales. Dialogicidad que es la misma con la que se ejerce ese equivalente suyo en la ética que es la prudencia, la *frónesis*, la cual sólo se halla en la intersubjetividad.

Universalidad y particularidad, uniculturalidad e interculturalidad. Todo ello espera de nosotros un tratamiento analógico, ponderado, fronésico y no frenético, que nos haga capaces de respetar lo diverso y múltiple sin perder la unidad de lo universal. Esta actitud analógica nos permitirá integrar sin excluir, sin hacer que las pérdidas sean tantas, que más bien parezca una destrucción impositiva, sino una construcción o reconstrucción conforme a límites inteligentes. La analogía es un híbrido, un mestizo; para muchos, el mestizo es un bastardo. Muchos ven la analogía como un bastardo: ni lo uno ni lo otro; más aún, es más lo otro, la *otra* cultura; pero lo cierto es que un modelo analógico de la hermenéutica y tendrá mucho que aportarnos del diálogo entre las culturas. Tal vez ese mestizo híbrido sea el que, como Hermes, nos dé la clave de la interpretación de lo intercultural, que también tiene mucho de híbrido y que además presume de esa riqueza espiritual, ya que no material sino de culturas mezcladas y encontradas, que tiene lo mestizo, lo analógico.

COMENTARIO AL TRABAJO
"FUNDAMENTACIÓN ANALÓGICA
DE LA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA"

Mariflor Aguilar Rivero

Creo que la propuesta de Mauricio Beuchot acerca de una racionalidad analógica es una propuesta que tiene mucho futuro. Creo que es también una propuesta que ha madurado y se ha enriquecido mostrando sus posibilidades más concretas, como en este caso, para pensar la multiculturalidad.

Digo que es una propuesta que tiene futuro porque creo que el momento cultural que estamos viviendo es un momento de síntesis y de búsqueda de equilibrios, en el cual estamos reaccionando a una reacción. Como lo señala bien Mauricio Beuchot, estamos reaccionando a la reacción contra el univocismo, es decir, estamos reaccionando contra la reacción relativista, contra las explicaciones univocistas de la realidad, contra las explicaciones únicas, cerradas y unidireccionales que dominaron hasta los setenta en distintos campos del saber. Como reacción a estas posturas rígidas e intolerantes comenzó a ganar terreno una gama de reflexiones de la misma matriz, que no era nueva pero que tomaba un nuevo perfil: el equivocismo y el relativismo se vistieron de contextualismo, pluralismo y hermenéutica. Estas posturas hacen énfasis en la apertura explicativa, es decir, el dar cuenta de un mismo hecho o fenómeno de múltiples maneras. En este punto de la historia, sin embargo, comenzaban a plantearse algunos problemas: ¿toda interpretación debe considerarse váli-

da? ¿No hay algún punto de universalidad en el cual puedan apoyarse las interpretaciones? Umberto Eco percibe este movimiento pendular. Explica Eco las razones que lo estimularon para escribir *Los límites de la interpretación*.¹ En su narración, se remonta a la década de los sesenta cuando se publica su *Obra abierta*, que cumple el importante papel de promover la flexibilidad del signo, enormemente requerida en un mundo en el que el marxismo y el positivismo imponían lecturas rígidas de la realidad: hace treinta años, recuerda Eco, “me preocupaba de definir una especie de oscilación, o de inestable equilibrio, entre iniciativa del intérprete y fidelidad a la obra. En el curso de esos treinta años, alguien se ha decantado en exceso en pro de la vertiente de la iniciativa del intérprete. El problema ahora no es decantarse en sentido opuesto, sino subrayar, una vez más, la ineliminabilidad de la oscilación”.²

Lo que se juega en esta oscilación entre obra abierta y sentido literal, entre apertura explicativa y explicaciones axiomáticas, entre pluralismos y principios únicos y sólidos, es ¿cuál es el tipo de apoyo en el que debo anclar mis argumentos si quiero hacerlos valer? La postura analógica que defiende Mauricio Beuchot reacciona contra una respuesta según alguno de los dos extremos: ni obra totalmente abierta ni sentido totalmente literal; ni dominio absoluto del contexto ni sólo absolutos ahistóricos.

Son muchas las razones por las que esta postura conviene. Mencionaré dos solamente. Una de ellas es que la racionalidad analógica ayuda a resolver el antagonismo entre la igualdad y la diferencia. Este antagonismo se ha marcado claramente en las teorías sociales que defienden los derechos de las minorías o de

¹ Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, Lumen, México, 1992.

² *Ibidem*, p. 19.

los marginados, como puede ser el caso del feminismo o de grupos étnicos. ¿Qué es lo que en estos casos hay que defender? ¿La igualdad o la diferencia? Si se defiende la igualdad, se corren los riesgos de que opere una imposición de los valores culturales del grupo más fuerte. Si se defienden las diferencias, se corre el riesgo de que esos grupos no encuentren rasgos comunes sobre los cuales construir la solidaridad y una lucha común. Sólo una lectura analógica como la que propone Beuchot puede dar cuenta de la complejidad de la relación entre igualdad y diferencia.

Otro aspecto que hace conveniente esta propuesta es que la parte universal de la analogía es pensada en términos dialógicos; es pensada —cito a Beuchot— como: “supuestos éticos de veracidad y buena voluntad en el diálogo; supuestos metodológicos del modo y camino como se hará la discusión, siguiendo ciertas reglas y sin cometer trampas, falacias”. Estas son condiciones del habla racional que posibilitan toda discusión y que, por lo mismo, pueden llegar a normarla. Son condiciones universales, es decir, supuestas por todo hablante, que no dejan de tener su peculiaridad: se trata de unos universales cuya característica es que exigen lo particular, son universales que exigen las diferencias; son universales contruidos por expectativas diferenciales.

Ahora bien, me parece conveniente que la parte universal de la propuesta analógica se formule en términos dialógicos por dos razones: una es una razón formal, en el sentido de que la

demandan su puesta en práctica bajo el riesgo de que el habla misma quede invalidada.

La otra razón por la cual me parece importante que la analogía se formule en términos dialógicos es que la racionalidad dialógica (que es analógica) está mostrando ser la mejor forma de combatir dogmatismos y autoritarismos tanto en la teoría como en la práctica.

Para terminar, deseo pedir a Mauricio Beuchot la explicación de cómo se relaciona la analogía con las nociones de verdad, consenso y validez. Más concretamente, quiero preguntarle si, desde su punto de vista, la parte universal de la analogía permite introducir la noción de validez, y si su referencia a la comunidad de hablantes debe entenderse como que coincide con la noción de la *verdad como consenso*.

RESPUESTA A LA RÉPLICA DE MARIFLOR AGUILAR

Mauricio Beuchot

En su cuidadosa y aguda réplica, Mariflor Aguilar señala cosas que me interesa mucho precisar. Tiene razón al decir que debo explicitar de manera más clara el carácter dialógico de la racionalidad que he llamado "analógica", sobre todo —añadiría yo— como constitutiva de la misma. Esto se puede recalcar aludiendo al carácter dialógico de toda la teoría de la argumentación de Aristóteles, como lo hacía ver Eric Weil y me esforcé por recalcarlo en otro trabajo.¹

De hecho, la analogía es el instrumento lógico de la filosofía y, al ser la lógica aristotélica dialógica, la analogía tiene que serlo. Sobre todo porque tiene que persuadirse a los oyentes de que la mediación analógica, su equilibrio, está bien logrado. Y para eso lo mejor es proceder junto con ellos a través del diálogo. Tiene que discutirse entre los usuarios de la analogía su pertinencia y su adecuación. Es el lado hermenéutico y pragmático de la teoría aristotélica de la verdad (junto con el lado de la coherencia y el de la correspondencia). La mayoría de las reglas de la argumentación aristotélica son para llegar dialógicamente al establecimiento de la analogía y a su prueba.

Mariflor Aguilar me plantea, además, dos preguntas muy atinentes. La primera inquiriere si, dado que la analogía trata de

¹ Cfr. "La teoría de la argumentación en Aristóteles", en C. Pereda e I. Cabrera (eds.), *Argumentación y filosofía*, México, UAM, 1986, pp. 31-41.

conjuntar la universalidad y la particularidad de alguna manera, en esa parte de universalidad se encontrará introducida la noción de validez. La respuesta es que sí, pues precisamente la noción de validez necesita la de universalidad. Aunque puede haber interpretaciones y argumentos que valen para una circunstancia (o para un auditorio) particular, las que de hecho sirven y son imprescindibles son las que alcanzan validez universal. Lo que la analogía hace en estos casos es obligarnos a no perder de vista que, a pesar de la universalidad de las reglas, tenemos que tomar en cuenta la particularidad de los casos concretos (como lo exigen la abstracción y la universalidad analógicas) a la hora de ver su concordancia o correspondencia con las reglas, leyes y principios universales. La analogía implica una dialéctica o dinámica entre lo universal y lo particular que quiere apresar lo más posible de lo universal pero sin olvidar su dependencia de lo particular y el predominio de este último.

La segunda pregunta es si, dada la intervención de la comunidad de hablantes, se tendría en la racionalidad analógica en definitiva una noción de verdad como consenso. La respuesta es que no. En la misma teoría aristotélica de la verdad se contienen y se manejan los tres tipos más frecuentes de teorías sobre la verdad: la de coherencia o sintáctica, la de correspondencia o semántica y la de consenso o pragmática. En la actualidad se suele negar mucho la de correspondencia, para quedarse con la de coherencia y/o la de consenso. Pero no son incompatibles, a pesar de que en la actualidad se piense que la de correspondencia lo es. Aristóteles acepta, como la base, la verdad de coherencia o sintáctica (que desarrolla más en los *Analíticos Primeros y Segundos*), después encabalga la verdad como correspondencia o adecuación (la cual desarrolla en el libro *Gamma* de la *Metafísica*, y que Tarski recupera con el nombre de "verdad semántica");

pero también tiene el Estagirita la noción de verdad como consenso o pragmática (es la que desarrolla en la lógica de los *Tópicos* y en la *Retórica*). Lo que Eric Weil y otros estudiosos muestran es que de hecho el paradigma de la lógica aristotélica son los *Tópicos*, que son dialógicos, con lo cual la lógica es eminentemente de tipo pragmático, pero involucra no sólo la verdad como consenso, sino, a través de la sintaxis y la semántica, también una verdad como coherencia y otra como correspondencia. En realidad, el consenso no puede de suyo y por sí mismo dar la verdad completa, siempre tiene condiciones de restricción que apuntan a la correspondencia; indican que el consenso nos ha llevado a la realidad, que el diálogo pragmático nos ha hecho atinar al núcleo de la verdad como correspondencia. El acuerdo o consenso viene a ser sólo un índice o síntoma de que se da una correspondencia con la realidad, de que se ha atinado (al menos hipotéticamente) al mundo, al ser.

FILOSOFÍA Y MULTICULTURALISMO

Samuel Arriarán

¿Qué sucede cuando en nombre de una razón universal se impone la hegemonía de una cultura sobre otra? ¿Se puede hablar de derechos de comunidades o solamente de derechos individuales?

Para Charles Taylor, una de las limitaciones de la teoría liberal es que no apela a los derechos colectivos. Lo que habría detrás de esta filosofía es una ideología que justifica la dominación cultural. Como alternativa, Taylor ha elaborado una interesante concepción hermenéutica sobre la posibilidad de conjugar varias modernidades según diferentes culturas. Para ello se fundamenta en una filosofía política que no tiene semejanzas con las teorías derivadas de la modernidad ilustrada, como las teorías contractualistas o neocontractualistas. A estas teorías les critica su dimensión subjetivista radical, es decir, su concepción de los derechos individuales como algo no determinado por horizontes de valor, sino como algo totalmente irrestricto.

Uno de los principales defectos de estos planteamientos sería el hacer la apología de la política de reconocimiento de los derechos igualitarios que no tolera la diferencia:

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

definida por algunas de las mejores cabezas filosóficas y jurídicas de esa sociedad, incluyendo a John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman y otros.¹

Lo novedoso de esta crítica es que alcanza incluso a los teóricos como Habermas y Apel, quienes fundamentan una ética que da prioridad a la racionalidad procedimental. Para Taylor esto sólo justifica el igualitarismo de la democracia moderna en contra de la diversidad de las comunidades: "El liberalismo de la dignidad igualitaria parece suponer que hay unos principios universales que son ciegos a la diferencia."² Para entender mejor esta crítica es importante señalar que a Taylor no le interesa la polémica academicista. En la medida en que su compromiso político y sus intereses teóricos provienen de su participación en la lucha independentista de Quebec, le preocupan las causas de la dominación que ejerce una cultura sobre otra (el Canadá inglés sobre el Canadá francés). En este caso, la política homogeneizadora ha llevado, según él, a una fragmentación inminente: "Lo que está en juego es saber si esta opinión restrictiva de los derechos igualitarios es la única interpretación posible. Si es así, entonces diríase que la acusación de homogeneización está bien fundada... Tal vez el mejor modo de dirimir la cuestión sea verla en el caso canadiense, donde ha desempeñado su papel en el inminente desmenbramiento del país".³

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

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

¹ Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, *op. cit.*, p. 84.

² *Ibid.*, p. 68.

³ *Ibid.*, p. 79.

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

2) Aquel que garantiza el respeto a la diferencia. No pretende ser neutral sino que toma partido por una mayoría que intenta garantizar su sobrevivencia conservando y apoyando su lengua o su educación. Este tipo de Estado lo encarna Quebec. Diferenciar dos tipos de Estado le permite a Taylor situarse fuera de una cultura para criticar a la otra. No es, como le acusan algunos críticos, que detrás de su modo de interpretar se esconda un injustificado privilegio epistémico, de tal manera que sólo se permite la crítica desde dentro de una tradición.⁴

Es interesante observar que las críticas a Taylor han sido muy contradictorias. Mientras unos han visto sus limitaciones como propias de una concepción universalista (Carlos Thiebaut, León Olivé), otros han criticado su posición antiuniversalista. Tal es el caso de Ernesto Garzón Valdés, quien señala que: "La adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez general y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como *Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano de la palabra, concepción que ha sido reactualizada recientemente, tanto por los partidarios del relativismo cultural como [por] los del llamado «comunitarismo»."⁵

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

⁴ Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, CEC, 1992. León Olivé, "Multiculturalismo...", en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, 1996.

⁵ Ernesto Garzón Valdés, "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura, en torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993.

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

Es curioso que para algunos autores no haya diferencias entre lo que plantean Rorty, Taylor o MacIntyre. Todos ellos formarían parte del bloque de filósofos "comunitaristas" o "relativistas". A mi modo de ver, si bien es cierto que comparten un criterio sustantivo de la moral, del valor frente al procedimiento, la diferencia fundamental es que Taylor sostiene un relativismo moderado, mientras que los otros sostienen un relativismo extremo. En efecto, lo que plantea Taylor es justamente dudar de la existencia de una sola racionalidad universal. De ahí la necesidad de pensar en criticar esa tradición desde un lugar fuera de ella, es decir, desde otra cultura. Este relativismo moderado está respaldado por un enfoque hermenéutico antipositivista que rompe con la ideología de la imparcialidad. Ya desde sus primeros trabajos Taylor se preocupa por criticar el reduccionismo de las ciencias naturales que intentan explicar el comportamiento humano según los moldes científicos de la modernidad ilustrada.⁶

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

⁶ Charles Taylor, *Human agency and language. Philosophy and human sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

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

Con toda razón Alain Finkielkraut ha sostenido que el proceso histórico del pluralismo extremo culmina en el conservadurismo posmoderno que, por un lado, exalta la identidad cultural encerrando al individuo en un nacionalismo negativo y, por otro, glorifica a la industria de la cultura que reduce al individuo a una especie de zombi.⁷

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

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

⁷ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1994.

dados. No es que la justicia sea neutral sino que está precedida por horizontes de valor. Sólo el reconocimiento de determinadas ideas de bien puede explicar la formulación de alguna idea de justicia. La idea de que nuestra existencia moral más elevada y completa es aquella que sólo podemos alcanzar como miembros de una comunidad nos lleva más allá de la teoría del contrato o del concepto utilitario de la sociedad como instrumento de felicidad. Parecería que esta manera de enfocar el problema hace pensar que Taylor, igual que MacIntyre, intentaría volver a las fuentes teístas. Esto se debe al hecho de que la cultura moderna es fundamentalmente monológica, mientras que lo que necesitamos es otro tipo de cultura dialógica (como las culturas que definen la identidad individual a partir de la comunidad y de sus antepasados) ¿Hay aquí una nostalgia por la época del encantamiento del mundo? Lejos de ello, lo que Taylor nos plantea es una cultura para el presente no necesariamente apoyada en teísmos: "Nunca más podremos regresar a una época anterior en la que las formas egocéntricas no tentaran e incitaran a la gente. Como todas las formas de individualismo y de libertad, la autenticidad inaugura una época de responsabilización."⁸

En su libro sobre Hegel, donde Taylor analiza con detalle el concepto de *Sittlichkeit* y señala que "la vida del sujeto absoluto es esencialmente un proceso, un movimiento, en que plantea sus propias condiciones de existencia, y luego supera la oposición de estas mismas condiciones para alcanzar su objeto de auto-conocimiento."⁹ Según él, hay que situar el origen de este discurso en Hegel y, antes de él, en Rousseau. Este discurso tiene que ver con el surgimiento de la expresividad o conciencia de la fidelidad del individuo hacia sí mismo. En la medida en que el

⁸ Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 108.

⁹ Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983, p. 89.

sujeto ya no depende de normas externas o determinaciones religiosas, se ve obligado a asumir su identidad e inventarla a través de su propia práctica creadora. Para Taylor, la identidad que se construye el individuo depende también del reconocimiento de los otros. Es interesante advertir que en uno de sus últimos trabajos dice que, de la misma manera que con respecto de la identidad individual, la identidad de un grupo social depende del reconocimiento de otras comunidades.¹⁰

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

Ahora bien, ¿cómo se relaciona el multiculturalismo con el meztizaje y el barroco? En primer lugar, habría que tomar en cuenta el problema de que estamos ante una situación donde se mezclan dos puntos de vista. En este sentido es que Luis Villoro (coincidiendo totalmente con Taylor) ha señalado que una política igualitaria propone un valor común a todos los miembros de la sociedad. No puede, por lo tanto, considerar la justicia como un simple procedimiento para la convivencia de puntos de vista distintos. Apela a una voluntad común para la realización de un orden ético que no deriva de las elecciones particulares o de grupo.¹¹

O sea que la hermenéutica de Taylor permite la crítica de una tradición desde fuera de ella. La comunicación intercultural se da justamente en el reconocimiento de la identidad diferen-

¹⁰ Charles Taylor, "Identidad y reconocimiento", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 7, Madrid, mayo de 1996.

¹¹ Luis Villoro, "Igualdad y diferencia: un dilema político", en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia*, op. cit., p. 121.

cial. Más que un mero formalismo, nos propone una cultura de la autenticidad donde coexistan dos o más modos de vida: el principio básico es el de la justicia que exige igualdad de oportunidades para que todos los individuos puedan desarrollar su propia identidad, pero incluyendo el reconocimiento de la diferencia, ya sea de sexo, de raza, etcétera.

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

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

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

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

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

3) El *multiculturalismo pluralista*, que es una mezcla de los dos anteriores y pretende evitar un falso dilema. Esta posición es defendida por León Olivé.¹²

4) El *multiculturalismo analógico*, que busca una igualdad proporcional con predominio de la diferencia. Esta posición es defendida por Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán.¹³

En mi opinión, estamos ante un debate abierto que puede ser muy enriquecedor si vamos más allá de los esquematismos o clasificaciones academicistas. No creo que Taylor plantee la pura prioridad moral de las comunidades. A lo largo de sus libros hay numerosos matices y huellas de que lo que quiere hacer es hacerla compatible con los derechos individuales. Sería absurdo interpretar que niegue o desprecie esos derechos.

En el caso de países como México, tan importantes son los derechos individuales como los de ciertos grupos, como los indígenas. Para comprender la crítica de Taylor al individualismo sería importante matizar el problema y explicar que en la historia del liberalismo podemos encontrar dos tipos de individualismo: uno negativo y otro positivo. A lo que Taylor se refiere es justamente al desarrollo del individualismo negativo, puramente egoísta, hedonista, sin ningún vínculo con su comunidad. El individualismo positivo sería en cambio aquel que se basa en el desarrollo ilimitado de la personalidad y de los derechos individuales. Pero esto no ha podido desarrollarse, como explica Taylor, por el predominio de la racionalidad instrumental y por la exis-

¹² L. Olivé, *Filosofía moral, educación e historia*, op. cit.

¹³ Mauricio Beuchot, "La filosofía ante el pluralismo cultural" (incluido en este libro, véase más adelante). Samuel Arriarán, "El *ethos* barroco: una alternativa posible frente al dilema universalismo-particularismo", en Mariflor Aguilar (coordinadora), *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*, Fontamara, México, 1998.

tencia de un modelo de sociedad basado en la homogeneización.

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

Conviene mencionar dos problemas centrales del multiculturalismo:

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

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

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

México, al igual que muchos países de América Latina, es una sociedad multicultural. El liberalismo existente es insuficiente para contener las reivindicaciones de las culturas indígenas. Lo ideal sería un Estado como el que plantea Taylor, donde se dé un compromiso efectivo con la supervivencia y el florecimiento de las diversas culturas, naciones y religiones. México podría ser una nación tolerante como Noruega o Francia, que se parecen más a Quebec. Esos gobiernos se interesan en las metas colectivas. No pretenden ser neutrales. Toleran realmente las diferencias étnicas y religiosas al permitir una libertad de organización, expresión y reproducción material.

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

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

esa tarea puede ayudar la hermenéutica de Taylor, ya que como el mismo dice:

Lo que somos como seres humanos lo somos tan sólo en una comunidad cultural... nuestra experiencia es lo que es, moldeada en parte por la forma en que la interpretamos; y esto tiene que ver con los términos que están disponibles a nosotros en nuestra cultura. Muchas de nuestras experiencias más importantes serían imposibles fuera de la sociedad, pues se relacionan con objetos que son sociales. Todas estas experiencias tienen objetos que son esencialmente sociales y que no existirían fuera de esta sociedad.¹⁴

¹⁴Charles Taylor, *Hegel, op. cit.*, p. 171.

LA FILOSOFÍA ANTE EL PLURALISMO CULTURAL

Mauricio Beuchot

Planteamiento

En el seno de la democracia hay varios elementos que padecen distensión y conflicto para que ésta pueda conseguirse. Dos de esas nociones en conflicto son la unidad y la pluralidad. ¿Cómo conservar la igualdad y sin embargo conceder diversidad? ¿Cómo dar cabida a la diversidad cultural sin lesionar la igualdad de justicia que se debe a todos los estamentos de la sociedad? ¿En cuáles de esos puntos conflictivos y dilemas puede intervenir el Estado? Una manifestación concreta de esta problemática es la cuestión de la diversidad cultural que se da en el seno de una nación o de un país, como es el caso de los pueblos indígenas en el interior de México. Nuestro país está integrado al movimiento de modernización y progreso característicos de la cultura occidental y, sin embargo, alberga en su interior un buen número de pueblos indígenas con su cultura propia. ¿Qué se tiene que hacer con ellos? ¿Dejarlos que sigan su propia cultura, costumbre, métodos y técnicas? ¿O, por el contrario, obligarlos a entrar en la cultura occidental moderna y que de esa manera pierdan su peculiaridad y distinción? A mi modo de ver, es necesario buscar una vía intermedia, que posibilite que los pueblos indígenas conserven en cierta medida su identidad cultural y, por otra parte y en otra medida, se integren a los beneficios de la cultura

moderna.¹ Hay aspectos que piden unificación y aspectos que demandan diferencia. Veamos cómo se puede articular todo esto en términos filosóficos.

Idea del hombre e idea de la cultura

El problema de la diversidad cultural se plantea sobre todo en la filosofía política, pero hunde sus raíces en la antropología filosófica, en la filosofía del hombre. ¿Se tiene una idea homogénea del hombre, o se tiene una idea diferenciada del mismo? Los extremos son, por un lado, el unitarismo o universalismo absoluto del ser humano y, por otro, el particularismo o relativismo. El primero sostiene que sólo puede haber un tipo de hombre, una sola cultura. En efecto, según la antropología filosófica, el universalismo implica una violencia hacia lo particular.² El se-

¹ Me parece muy esclarecedora y aprovechable la distinción que traza Luis Villoro entre la identidad física y la identidad de representación, tanto en los individuos como en las colectividades. La identidad cultural estaría en la línea de la representación de sí mismo, más que en la física. Así como al cambiar de representaciones de sí mismo el individuo no pierde su identidad física, así tampoco los grupos o culturas. Por eso lo importante es el cambio de representación. Hay dos alternativas: "[Una es] el retorno a una tradición propia, el repudio del cambio, el refugio en el inmovilismo, la renovación de los valores antiguos, el rechazo de la «modernidad»: es la solución de los nacionalismos «integristas». La otra alternativa es la búsqueda de una nueva representación de sí mismo, en la que pueda integrarse lo que una colectividad ha sido con lo que proyecta ser" (Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en L. Olivé y F. Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva*, UNAM, México, 1994, p. 91). Aquí, en esta representación que se va formando de un pueblo o de una cultura, es donde entrará mi idea de integración analógica o de identidad analógica del mismo, como espero hacer ver más adelante.

² Lo dice claramente Paul Ricoeur: "el fenómeno de universalización constituye una especie de sutil destrucción, no sólo de las culturas tradicionales —lo cual no sería un mal irrecuperable— sino de lo que llamaré provisionalmen-

gundo, el particularismo, dice que no puede haber nada común en el hombre, que sólo existe lo diferencial de cada cultura y aun de cada hombre individual. Ambas posturas tienen sus problemas. El unitarismo se topa con el problema de cómo, a partir de un individuo o de una cultura, se universaliza y se decide cuál es el tipo de hombre o de cultura que queda como único. Con eso, una sola cultura podría destruir a las demás. En cambio, el relativismo encierra el peligro de que si cada cultura es válida, no se podrá detener a las culturas que tienen como propio el destruir a las otras. Volvemos a encontrar el caso de una cultura que podría destruir válidamente a las demás. Los extremos se tocan. Ambas posturas llevan a consecuencias indeseables.

Por eso propongo como clarificadora y defendible una concepción analógica del hombre, en la que hay algo común, universal o general que los hombres y las culturas comparten, pero, a la vez, algo diferencial que cada uno tiene como peculio, cada cultura y aun cada individuo humano.³ Todo ello sin que se rompa la unidad general de naturaleza y de fines o aspiraciones. Por ejemplo, puede decirse que eso de lo que todos participan es la

te... el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, ese núcleo a partir del cual interpretamos la vida y que yo llamo anticipadamente el núcleo ético y mítico de la humanidad. El conflicto nace de ahí; sentimos muy bien que esta única civilización mundial ejerce al mismo tiempo una acción de desgaste o de erosión a costa del fondo cultural que ha forjado las grandes civilizaciones del pasado" (P. Ricoeur, "Civilización universal y culturas nacionales", en el mismo, *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 256).

³ Sobre la noción de analogía y algunas de sus aplicaciones a la filosofía social y política, cfr. Mauricio Beuchot, *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás*, IMDOSOC, México, 1989, pp. 33-46, y el mismo, "Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica", en Mauricio Beuchot et. al., *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*, UIA, México, 1995, pp. 10-24.

racionalidad, pero que la racionalidad tiene un margen de variación, hay racionalidades distintas dentro de ese ámbito, por lo cual se realiza análogamente en cada grupo, o de manera proporcionalmente igual, o proporcionalmente diversa. Así, la racionalidad no tiene pretensiones de ser única y ahogar a todas las otras; pero tampoco se difumina en racionalidades diversas que a la postre hacen imposible toda racionalidad. Hay algo común y unitario (la coherencia, con el principio de no contradicción, que constituyen la racionalidad),⁴ pero eso común va adquiriendo diferentes matices y aplicaciones o concreciones en cada contexto de argumentación o de discusión.

La cultura es obra de la razón, es una aplicación de la racionalidad, una construcción suya. A veces se tiende a decir que más bien la racionalidad es obra o construcción de la cultura; pero me parece más adecuado decir que la cultura es producto de la racionalidad. Si la racionalidad fuera producto de la cultura, no se podría enjuiciar a ninguna cultura como contraria a la racionalidad; hasta la cultura más dañina tendría que ser tolerada. Pero el hombre necesita de la razón incluso para poder decir que una cultura no es la única válida. Hasta para pensar una racionalidad distinta, lo único que podemos hacer es pensarla desde nuestra racionalidad, desde nuestra idea de racionalidad, desde la racionalidad general que compartimos con las otras culturas.

Tenemos, pues, una antropología filosófica plural, o pluralista, ni absolutista ni relativista. Se defiende de esos extremos.

⁴ En esto estamos de acuerdo con algunas ideas de Ernesto Sosa; véase su libro *Conocimiento y virtud intelectual*, UNAM / FCE, México, 1992, pp. 310-311. Hay una virtud intelectual de justificación, sin la cual no podemos mantener ningún tipo de racionalidad. Y dicha justificación tiene como requisito mínimo el de la coherencia, esto es, el de algún sentido del principio de no contradicción.

Permite la diversidad cultural pero entendiendo las diversas culturas como manifestaciones diferentes de una misma racionalidad. La racionalidad universal se encarna de diversas maneras, se hace concreta según ciertas variaciones; pero siempre dentro de ciertos límites. Fuera de ellos ya no se puede hablar de racionalidad, de una cultura racional y, por lo mismo, válida. Se tendría que hablar de una cultura pervertida. Es una noción análoga de hombre, un universal análogo. Permite diversidad, pero dentro de ciertos límites. Por eso es plural, pero no relativista o particularista de modo que pueda permitir cosas que se salen de la racionalidad (moral), por ejemplo, linchamientos o sacrificios humanos.

En la idea de cultura convergen muchas cosas que configuran el marco conceptual de las gentes. Creencias religiosas, científicas y filosóficas; sistemas económicos, sociales y políticos; diversos tipos de relaciones. Pero lo más importante es la representación que los mismos miembros de una cultura tienen de sí mismos; eso es lo más constitutivo de la cultura. Toca el nivel simbólico, teológico y filosófico, y a veces sólo filosófico; es la cosmo-visión, en la que queda comprendida la antro-po-visión. Desde los mitos con los que se ha tratado de explicar el origen y el destino de un pueblo, hasta los estudios científicos más acuciosos acerca de la historia del mismo, con su consiguiente interpretación filosófica, son intentos de dar sentido a ese grupo, son lo más profundo de esa cultura. La interpretación de la cultura por ella misma o por otras. Si una cultura pierde esto, o lo cambia substancialmente, pierde su identidad. Puede integrarse a otra cultura modificando accidentalmente esa comprensión de sí misma, o auto-representación, y seguirá siendo la misma, perviviendo. Pero si pierde eso quedará absorbida,

desaparecerá en la otra, sin ningún tipo de mestizaje, sofocada, agotada y muerta.

El lugar de la cultura en una sociedad plural

Esto por lo que hace al nivel antropológico. En el nivel político, este problema de la igualdad y la diferencia adquiere otros matices. La modernidad se movió con el lema de la Revolución Francesa: "Libertad, igualdad, fraternidad". Se ganó mucho en libertad, y bastante en igualdad, pero casi nada en fraternidad.⁵ La progresión correcta es esa que hemos indicado. Y hasta tuvo un proceso histórico correspondiente. E inclusive un proceso teórico parecido, en pensadores como Rawls y Dworkin. Primero se luchó por el liberalismo, después por el igualitarismo, y ahora falta luchar por el fraternalismo o solidarismo.

Unos y otros tienen sus paradojas y dilemas. El liberalismo tiene el problema de que privilegia lo particular de la sociedad pero deja de lado lo universal, no ayuda a los fines comunes de la misma. Su base es la tolerancia; pero la tolerancia no puede ser absoluta, ya que si lo fuera habría que tolerar la misma intolerancia; eso es contradictorio y absurdo.⁶ La tolerancia tiene límites. No se puede dar una libertad absoluta. Llega hasta donde comienza la de los demás. El reino de las libertades es el reino

⁵ La diversidad de culturas o grupos dentro de un país o nación parece impedir o dificultar la identidad nacional en aras de la diferencia de esas identidades particulares. Pero la misma tensión ayuda a resolverlo de un modo intermedio, moderado, proporcional (*i. e.* analógico). Se puede dar una identidad nacional que englobe y no ahogue las identidades grupales. La mediación es allí la búsqueda de lo común de esos valores a pesar de que haya diferencias. Esas diferencias no podrán ser tantas que permitan el atraso o la decadencia de alguna de las partes.

⁶ Cfr. E. Garzón Valdés, "La constitución en serio", en el volumen de homenaje al Dr. F. Salmerón, UNAM, México, en prensa.

que trata de disminuir precisamente las diferencias, y resaltar la igualdad de oportunidades y hasta de ayuda. En el igualitarismo reciente resurge la noción de bien común,⁹ de distribución de ese bien, de acceso a la cultura universal. Pero hay un dilema o una tensión, ya que el liberalismo corre el peligro de conceder a los individuos o grupos la diversidad, con pérdida de la identidad común y de la equidad, mientras que el igualitarismo corre el peligro inverso de privilegiar el ideal común por encima de los ideales propios de los individuos o grupos.

Con todo, este dilema podría superarse con una concepción analógica de la libertad y de la igualdad o equidad. La analogía implica proporcionalidad a la vez que jerarquía, una jerarquía proporcional, en función de ciertos criterios; esa proporcionalidad implica límites, porciones en un orden, estructuradas según una jerarquía que brota de la misma naturaleza de la cosa o que es construida mediante el diálogo. La analogía requiere del diálogo para ser determinada cuando no es evidente.

Así, la libertad analógica me hace respetar la diferencia del otro de manera que no lesione su libertad; pero también me hace buscar que ni él con su libertad ni yo con la mía lesionemos la libertad de los demás, es decir, el bien común. Pero la libertad analógica no es la suma de las libertades individuales; las sujeta al bien común, al bien de la sociedad, de manera que no sólo no se dañe la libertad de los otros, sino que además se busque orientar la libertad hacia el bien de todos. No se trata, pues, sólo de

los demás. Prácticamente, desde el origen del Estado liberal, esta forma de igualdad inspira dos principios fundamentales enunciados en normas constitucionales: a) la igualdad frente a la ley; b) la igualdad de derechos" (Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1994, pp. 41-42).

⁹ Cfr. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.

igualdad en la libertad, sino de igualdad en las oportunidades a la buena calidad de vida.

Por eso es todavía más importante la analogía en el caso de la igualdad o equidad. La equidad analógica no es simplista. Trata de diferenciar, matizar, encontrar jerarquía, prioridades. Conjunta la jerarquía (o gradación) con el orden de proporcionalidad; es una igualdad proporcional, diferenciada. En ella la distribución que viene del Estado (de oportunidades, de ayudas) no es indiferenciada. Se va diversificando de acuerdo con ciertos criterios y prioridades. Se tiene que privilegiar, pero al más débil y necesitado. No hay peligro de que se privilegie al poderoso; es al revés: la analogía o proporcionalidad según las necesidades obliga a privilegiar a la parte más débil, al más menesteroso. Y tiene que hacerse eso para llegar a la equidad, de manera que no haya menesterosos, que los necesitados tengan acceso al nivel de la igualdad. Por eso es una igualdad proporcional. A todos, pero no por igual. Aunque esa desigualdad, como es proporcional, no permitirá contrastes acusados; sería parte del equilibrio oscilatorio de la balanza de la justicia. Y es que la igualdad absoluta, aun cuando fuera alcanzable, no tiene sentido. Hay diferencias connaturales a los individuos. Unos son ancianos y enfermos, otros son jóvenes y sanos. No podría dárseles lo mismo a unos y a otros. No sería justo. En la equidad analógica (o proporcional) se privilegia al que necesita más, no al que tiene más. Se puede considerar que hay varios criterios de diferencia entre los individuos a quienes se aplica la justicia distributiva; antiguamente se decía que la necesidad y el mérito o merecimiento, ahora añaden algunos la función que se ejerce en la sociedad.¹⁰ Todo ello nos habla de que el bien común que se distribuye por ese tipo de

¹⁰ Cfr. Norberto Bobbio, *Libertad e igualdad*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 63-64.

justicia no es algo unívoco. Tampoco puede ser equívoco. Tiene que ser proporcional, analógico. Y lo que más se entiende recientemente como bien común no son los cargos y puestos públicos, sino los bienes que se necesitan para dar plenitud o calidad de vida al individuo, tanto de orden material como de orden intelectual.

En este sentido, un igualitarismo analógico no tiene los problemas del igualitarismo sin más, que, como veíamos, corría el riesgo de imponer algo común por encima de las diferencias grupales. La equidad analógica no corre el peligro de homogeneizar porque por su naturaleza intrínseca tiene que diferenciar, tiene que captar y respetar las diferencias. Y debe ayudar a aquellos cuya condición diferente los ha puesto en situación de mayor necesidad. Lo igual allí es el acceso a las oportunidades. Lo diferente es la condición de mayor necesidad, que da un cierto carácter de privilegio por encima de los que pueden y tienen. En el caso del indígena, éste se encuentra, por el proceso que se ha dado en la historia, en situación de mayor necesidad. Por ello, en este igualitarismo analógico tiene mayores merecimientos y ha de apoyársele más. No quiere esto decir que se haga de manera constitutiva, eterna, sino en la medida que el caso lo requiera, mientras puede tener acceso a la situación que en verdad permitiría hablar de igualdad proporcional con respecto de los otros.

También se puede abordar el pluralismo cultural o multiculturalismo desde otra tensión: la que existe entre el individualismo (liberal) y el comunitarismo.¹¹ El individualismo liberal exige la noción de dignidad humana como universal, que resulta difícil de conciliar con la idea de autonomía exigida por este

¹¹ Así lo hace León Olivé, en "Multiculturalismo: ni universalismo, ni relativismo", en el citado volumen de homenaje al Dr. F. Salmerón. Opone a Joseph

modelo.¹² La dignidad tiene que ser aceptada como concepto universal o por lo menos como basado en reglas procedimentales de validez universal, con lo cual siempre se están suponiendo valores universales, una universalización muy fuerte. El comunitarismo privilegia a los derechos de las comunidades por encima de los derechos individuales, aunque precisamente porque las comunidades suponen y favorecen a los individuos. Se trata de la idea de reconocimiento de los derechos colectivos, esto es, de los derechos de las culturas.¹³ Pero se exige que una cultura, para ser reconocida, tenga que aportar algo valioso para toda la humanidad, con lo cual se vuelve al universalismo y además se cae en el etnocentrismo.

Está presente, pues, el universalismo en esos dos modelos multiculturalistas. Esos supuestos universalistas proceden del justo rechazo del relativismo, que en una versión fuerte es autorrefutante. Es entonces cuando emerge el pluralismo como un intento de evitar el relativismo sin caer en el universalismo. El pluralismo acepta que los sistemas cognoscitivos y valorativos son inconmensurables; no hay patrones neutrales con que se puedan evaluar todos los sistemas. Pero el pluralismo no se que-

Raz (liberalismo) y a Charles Taylor (comunitarismo). Pero, dado que encuentra que los problemas de uno y otro provienen de supuestos universalistas, opta por renunciar a todo universalismo, pero sin caer en el relativismo, lo cual suena un poco increíble. Así, opta por el pluralismo de Nicholas Rescher, según el cual hay una interacción cultural a pesar de las diferencias culturales asegurada por la interpretación. Con ese diálogo racional se llega a acuerdos sobre cosas valiosas para todos y para cada cultura en juego.

¹² Cfr. J. Raz, "Multiculturalism: a liberal perspective", en *Ethics in the public domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 168.

¹³ Cfr. Ch. Taylor, "The politics of recognition", en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 64.

da en que cada punto de vista es tan bueno como el otro. Introduce la posibilidad de que los miembros de las diversas culturas se interpreten unos a otros a pesar de su diversidad. Más que el acuerdo total, se buscará la cooperación y la coordinación, que sólo requieren acuerdos mínimos, alcanzables sobre plataformas de interés común, a pesar de la diversidad de creencias y valores. Para esto no se necesitan presupuestos universales; basta que en cada caso de interacción dialógica se acuerden las reglas básicas de procedimiento y los conceptos substanciales básicos.

Pero es aquí donde surge la duda, o por lo menos cabe una interpretación diferente: la posibilidad de que esos acuerdos parciales sean de todas maneras —a la larga— universales. Por eso son mínimos razonables, como ya lo habían señalado Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y Adela Cortina.¹⁴ Inclusive cabe interpretar eso como producto de una naturaleza universal, pero no unívoca, sino analógica, la cual suponen, pero con otro nombre, Apel y Habermas en sus famosos elementos *a priori* de la comunicación. Esos acuerdos racionales en el largo plazo —para decirlo en la línea de Charles Sanders Peirce— se pueden interpretar como basados en una racionalidad común que tiene diversas manifestaciones, esto es, con una concepción analógica (ni unívoca ni equívoca) de la racionalidad, tanto teórica como práctica o moral. Tal vez haya sólo diferencia en la interpretación del hecho de que hay un diálogo aceptable entre las culturas, sin que se tenga que caer en un universalismo unívoco ni en el relativismo equivocista. Pero la otra interpretación, la de los pluralistas como Nicholas Rescher,¹⁵ de la posibilidad de un diálogo

¹⁴ Cfr. A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; así como, de la misma autora, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995, pp. 57-67 y 99-109.

¹⁵ Cfr. N. Rescher, *Pluralism*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

entre culturas sin ningún supuesto universal, sino solamente acordado en cada caso, me resulta sumamente misteriosa. Ese acuerdo casual sólo puede darse por elementos comunes a las dos comunidades en diálogo, y, a la larga, a elementos comunes a todas las comunidades que se reúnan a dialogar, esto es, a elementos universales, aunque analógicos, pues respetan las diversidades particulares.

La justicia distributiva y la social son analógicas

Hay un bien común con universalidad analógica, que se reparte o distribuye, y es participado (y aun compartido) de manera proporcional. Tiene una distribución equitativa según proporcionalidad. Ese bien común está constituido no sólo por las cosas públicas sino por los elementos que se considera que llevan a la perfección de la sociedad. Esto se hace concreto pensando que en definitiva es lo que lleva a la plenitud del hombre, como paradigma o imagen de lo que se quiere para el hombre. Y aquí se juntan la antropología filosófica, la ética y la política, la economía, la sociología y el derecho. Se tiene un paradigma analógico del hombre, de lo que es valioso para el hombre, de lo que es un hombre feliz y pleno, con calidad de vida, y se realiza analógica o proporcionalmente en cada uno y en cada grupo respetando ciertas diferencias que salvaguardan esa proporción. Las diferencias culturales se darán en tanto no impidan el acceso a esa igualdad proporcional. Por ejemplo, no se podrá permitir una diferencia cultural que atente contra los derechos humanos ni contra la calidad de vida de los demás. Y se podrán permitir usos y costumbres, y aun legislaciones, que no entorpezcan la igualdad proporcional económica, social y política.

Y aun cabe promover la fraternidad, esa parte de la modernidad que nunca se alcanzó siquiera lo suficiente. También aquí se aplica la analogía. La fraternidad requiere un reconocimiento del otro como otro. Y se ha practicado la mayoría de las veces un reconocimiento univocista o equivocista, pero no uno analógico. Reconocimiento univocista es el que se ve en teóricos como Levinas, Habermas y Apel, que quieren poner al otro, al dialogante, en situación completa de igualdad. Ponerse completamente en el lugar del otro, lo cual es imposible, dado el cúmulo de pre-conocimientos y pre-juicios propios que nos lo impiden. Reconocimiento equivocista es el que plantean pensadores como Derrida y Vattimo, que hablan del estado de abierto completo, de la apertura plena, sin ningún cierre. Lo cual es imposible, pues, como decíamos, hay ciertas cerrazones inevitables que son las que precisamente nos hacen diferentes: pre-juicios y pre-comprensiones, muchos supuestos. Una apertura absoluta no existe, no tendría sentido. Nadie puede despojarse de sus pre-supuestos culturales para ponerse en estado de abierto de una manera completa. Pero sí puede estar lo suficientemente abierto como para comprender al otro y respetarlo en lo aceptable. Esto lo permite la fraternidad, la caridad, la benevolencia. Más allá de la diferencia cultural está la hermandad humana, más allá de la misma justicia está la solidaridad. Por eso más bien se tiene que pensar en la apertura que puede darse en la misma diversidad y a pesar de ella. Resulta curioso que aquí lo que nos hace comprender a los otros es lo universal, lo que tenemos de común con ellos, lo que nos hace comunicarnos. Y lo que nos hace respetarlos es lo que tenemos de diferente, lo que nos hace ver que nosotros mismos nos distanciamos de ese entorno universal en el que todos habitamos. Por eso también la fraternidad tiene que ser analógica, pues una fraternidad unívoca-

ca mata al hermano que sea diferente, y una fraternidad equívoca mata en los hermanos aquello mismo que nos haría comunicar. Ambas posturas extremas son Caín. En cambio, una fraternidad analógica acepta al hermano con las diferencias que no traspasan los límites de lo tolerable, y busca en él lo que hay de semejante, lo proporcionalmente igual o idéntico, y ama tanto lo igual como lo diferente del otro.

Se dirá que en todo ello hay mucho que es intuitivo, no calculable de modo exacto. Pero también es cierto que todo ello se criba en el contexto del diálogo, de la discusión, de la búsqueda del acuerdo. El diálogo es analógico y la analogía es dialógica, en el sentido de que el diálogo requiere de la analogía y a la inversa, ésta requiere de aquél. No está totalmente sujeto a la intuición, puede argumentarse; no está perdido en la subjetividad, puede llevarse a la intersubjetividad y buscar mediante ella la objetividad, y es precisamente esta argumentación la que constituye el diálogo, tanto entre los individuos como entre las culturas. Con la analogía se evita el etnocentrismo impositivo y la dispersión relativista y caótica.

La lógica de la analogía permite esa argumentación diferenciada, ese diálogo no impositivo. En efecto, la lógica analógica permite manejar conceptos y términos que no son perfectamente unitarios o unívocos, pero sin caer en la equívocidad, en la anfibilogía. Permite un discurso diferenciado que no sea falaz o sofisticado. Permite manejar diferencias, pero sin que se pierda el rigor inferencial. Es el silogismo con término analógico, que no se hunde en el equívoco, lo cual lo invalidaría, sino que lo deja formar parte de una argumentación válida. Esto es lo que permitirá que en el interior de un país, como México, se dé un diálogo entre las diferentes culturas que lo integran, y, sobre todo, entre el Estado y los otros estamentos que constituyen la sociedad.

Conclusión

La tensión que se da entre el universalismo y el particularismo de las culturas se resuelve, a mi modo de ver, con un pluralismo bien planteado, analógico. El pluralismo cultural o multiculturalismo es buscado como postura intermedia y moderada entre los dos extremos. Pero oscila entre una y otra postura, y hay pluralismos que se acercan más al universalismo y otros que se acercan más al particularismo, con el relativismo que lo acompaña. A mí me parece que el peligro mayor está en el relativismo extremo. Por ello trato de alejar al pluralismo de él y acercarlo un tanto al universalismo, pues es lo que ahora hace falta, en estos tiempos de tanto relativismo. Esto se logra con un pluralismo analógico, proporcional, ordenado, esto es, que tome en serio las diferencias, pero sin perder la universalidad necesaria. Tal pluralismo analógico es intermedio entre el univocismo y el equivocismo, pero en él predomina la diversidad. Sin embargo, tiene la universalidad necesaria y suficiente para que no se incurra en el relativismo, y también tiene una particularidad o diferencia preponderante, de manera que no se corre el riesgo de caer en el universalismo feroz que algunos quieren asegurar.

Es, además, una postura que, junto con la preservación de las diferencias culturales en el seno de una sociedad, permitirá un acceso justo al bien común. Es cierto que, al interactuar las culturas, las diferencias culturales se van desdibujando; algunas hasta llegan a borrarse. Es cierto que al tener acceso a la igualdad de oportunidades y de bienes, se pierden algunas cosas propias y peculiares de la cultura particular; pero no hasta el punto de renunciar a la propia identidad, a la representación de sí mismo, a la memoria común, al imaginario colectivo, que es lo que afianza a la realidad, a la vida.

HACIA UN PLURALISMO CULTURAL ANALÓGICO QUE PERMITA LA DEMOCRACIA

Mauricio Beuchot

Planteamiento

En las siguientes páginas deseo plantearme un problema que atañe muy de cerca a la democracia. Es el problema del pluralismo cultural —pues toda democracia exige pluralidad—, problema que se puede formular así: ¿cómo es posible establecer la aceptación de diversidades culturales (sobre todo morales) sin caer en el relativismo? O, también, de otra manera: ¿cómo encontrar y mantener algo común o universal en las culturas sin dejar de respetar sus diferencias (es decir, sin caer en un universalismo obcecado, pero sin eliminar tampoco esa comunidad o universalidad)? Igualmente se puede establecer en términos de conjuntos y subconjuntos, o de culturas y subculturas, esto es: ¿cómo pueden convivir las subculturas entre sí y qué vínculos mantendrán con la cultura de la que forman parte? El pluralismo es un remedio o fórmula que se ha buscado para permitir que haya diversidad cultural, esto es, subculturas vivientes dentro de una cultura mayor, más global, sobre la cual se debate si debe ser unitaria de manera sólo formal, esto es, que ofrezca únicamente estructuras sociales, políticas y jurídicas de diálogo razonable, o también material, es decir, que proponga ciertos contenidos. Por lo general, se ha llegado a la aceptación de que la unidad se dará en cuanto a esas estructuras formales de convivencia (institucio-

nes y *leyes*, sobre todo *leyes*, que lo permitan) y de que la diversidad se dará en cuanto a los contenidos culturales.

Claro que permanece el problema de qué tipo de diferencias se van a aceptar y hasta qué punto. No se podrían permitir todas las diferencias culturales, sobre todo en el caso de que lesionen la justicia o la convivencia entre los grupos. Aquí es interesante ver que no se puede usar la tolerancia para permitir el relativismo o el particularismo, ya que la tolerancia misma es una idea o valor universal (incluso universalista), aunque se le añadan restricciones o adaptaciones que le resten o atenúen su universalidad. Tendré que pensar en otra cosa, más allá de la tolerancia. Trataré de plantear, a continuación, un pluralismo que permita las diferencias culturales sin perder la capacidad de erigir una cierta universalidad, sobre todo para asegurar la justicia y la convivencia pacífica, dentro de una igualdad ante la ley y de un respeto por las diferencias que no vayan contra el bien común.

Un pluralismo que no incurra en el relativismo

A esa aceptación de la diversidad cultural se la ha llamado "pluralismo cultural".¹ Pero lo importante es que resulta un pluralismo muy diferente según el enfoque o la perspectiva desde la que éste se plantee. El mismo pluralismo ha tenido que ser pluralista. Pero hay que buscar el que más convenga, el que supere en ventajas a las otras posibilidades. Por ejemplo, es muy diverso el pluralismo según se plantee desde el liberalismo o el igualitarismo (o comunitarismo). Más aún, es muy diferente según se plantee desde el narcisismo egoísta o la solidaridad generosa. Es, en definitiva, muy diferente —y así quiero abordarlo—, según se plantee desde la univocidad, la equívocidad o la analogía.

¹ Cfr. N. Rescher, *Pluralism*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Si el pluralismo es planteado desde la univocidad, se tenderá a minimizar las diferencias; será un pluralismo proclive a la universalidad plena e ingenua. Si el pluralismo es planteado desde la equívocidad, se tenderá a negar la posibilidad de coincidencias; será un pluralismo inclinado a la fragmentación sin remedio, sin ninguna solución de continuidad, sin mediaciones que salvaguarden cualquier posible comunidad. Pero creo que, si el pluralismo es planteado desde la analogicidad, se tendrán que reconocer y tomar en serio las diferencias culturales, y al mismo tiempo no negar cierto grado de universalización que se puede dar entre ellas, aunque no sea completa, clara y distinta, sino que exigirá la atención a los elementos conjuntados; será un pluralismo que tienda a respetar las diferencias sin renunciar a cierta universalidad, una universalidad proporcional, que reúne sólo proporcionalmente (sobre todo mediante el diálogo), las diferencias en la unidad. Este último será un pluralismo analógico. Trataré de perfilar algunas de sus condiciones y presupuestos teóricos.

La analogía es proporción, admisión de porciones conjuntadas o armonizadas, no desligadas ni caóticas. Es un respeto de las porciones, que son diferentes y divergentes, pero con unidad proporcional. La analogía es una tensión, distensión y protensión, casi dialéctica, entre lo particular y lo universal. Respeto lo particular y diferente sin negar lo alcanzable de universalidad y semejanza.

En definitiva, el pluralismo tiene que ser entendido como algo intermedio entre el universalismo y el particularismo. A veces ha resultado un cierto tipo de universalismo y a veces un cierto tipo de particularismo, según se acerque a uno u otro extremo de esa polarización. Por eso, partir de la lucha entre el universalismo y el particularismo nos ayudará a plantear mejor el tipo

de pluralismo que pretendemos. Es, como digo, un pluralismo analógico, y la analogía se acerca más al particularismo que al universalismo, pues en ella predomina la diferencia, que es peculiar de lo particular; por eso se acerca más al particularismo que al universalismo, y, con todo, no renuncia a universalizar, claro que de una manera analógica, que tiene que tomar muy en cuenta a los particulares de los que parte. Se trata no de universales unívocos, sino de universales análogos, diferenciados.

La lucha entre el universalismo y el particularismo

Como es notorio, ahora se libra una lucha encarnizada entre el universalismo y el particularismo. Por una parte, están los universalistas como Apel, Habermas, Walzer y MacIntyre (este último, acusado no hace mucho de ser particularista, y al que ahora se ve proponiendo una mayor universalidad), y, por otra parte, están los particularistas como Rorty y Derrida. Unos y otros son universalistas y particularistas muy distintos entre sí; y aun se han buscado posturas intermedias entre unos y otros. Por lo general, esas posturas intermedias son las que se han llamado "pluralismos" (para evitar la denominación de "universalismo" o "absolutismo" y de "particularismo" o "relativismo"). Por ejemplo, uno de esos autores que han buscado una postura intermedia es Alessandro Ferrara. Y creo que en cierta manera es aprovechable para el pluralismo analógico que propongo, ya que se basa en una noción aristotélica muy conectada con la analogía, a saber, la prudencia o *frónesis*,² la cual no puede ser sino el ejercicio de la proporción.

² Cfr. A. Ferrara, "Universalisms: Procedural, contextualist and pluralist", en D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. communitarianism. Contemporary debates in ethics*, The MIT Press, Cambridge, 1995.

Ferrara pone en tela de juicio las posturas universalistas de Habermas, de Walzer y de MacIntyre. Busca la reconciliación del universalismo y el particularismo en una genuina aceptación del pluralismo de formas de vida. En lugar de un universalismo no sensible a los contextos, objetivista, y un contextualismo relativista o subjetivista, incapaz de salir del particularismo, desea un *universalismo pluralista*. Por así decir, es un universalismo concreto, que admite la pluralidad y la aplica a lo que le interesa.

Según Ferrara, el problema fuerte para Habermas es el de fundar el consenso en algo que no sea consensual. Además, es cuestionable la superioridad de la racionalidad moderna sobre las sociedades no modernas. Y no le puede dar validez el argumento de la irreversibilidad de la modernización. Y dado que la racionalidad moderna no es *a priori* la mejor, será sólo una descripción, no un argumento, y no evitará el que este juego moderno de lenguaje pueda ser suplantado por otro posmoderno no afectado por la comezón del universalismo. Además, al proceduralismo de Habermas le falta sensibilidad para lo contextual, porque siempre supone consenso bajo condiciones ideales o idealizadas. Lo cual le impide articular la validez del aquí y el ahora bajo condiciones no ideales. Aquí difiere de Ferrara solamente en que la base de la racionalidad tiene que ser la racionalidad misma, es su carácter reflexivo, circular, pero de círculo virtuoso, no vicioso. Y no hay por qué condescender con los irracionalistas posmodernos.

Pero, por su parte, según el mismo Ferrara, a MacIntyre le falta poder convencernos de que las tres virtudes que propone como las máximas para cualquier sociedad: justicia, veracidad y valor, sean válidas para todas las tradiciones y sociedades, esto es, que sean las mejores y las universales, que constituyan verdaderos universales culturales y no valores relativos a una cultura

determinada. Por eso Ferrara, para evitar la excesiva exigencia universalizadora de Habermas y la falta de fundamentos de universalización en MacIntyre, propone una universalización realizada mediante la *frónesis* o prudencia.³ Ella puede conducirnos a la *solidaridad*, que es lo que sostiene a la sociedad.

El pluralismo que Ferrara propone es en realidad un universalismo pluralista; busca una universalidad contextual; pero, como dice él mismo, es una universalidad prudencial, efectuada por esa virtud epistémica que es máximamente analógica, que es la analogía misma aplicada, a saber, la prudencia o *frónesis*.⁴ La *frónesis* o prudencia es, desde Aristóteles, la inteligencia de lo particular, el razonamiento de lo concreto. Por eso no está reñida con el intelecto ni con la razón. Esa universalidad contextual es semejante a la universalidad analógica que yo propongo, la cual toma en cuenta las diferencias de los particulares que reúne, según la proporcionalidad que permite la misma *frónesis*. Logra escapar del contextualismo sin caer en el textualismo o formalismo.

Ferrara piensa que hay que estipular un universalismo que conciba la verdad y la justicia como situadas, pero que, a diferencia del contextualismo, reconstruya "las bases comunes que permitan que actores diferentemente situados establezcan, y reconozcan como vinculantes, juicios trans-esquemáticos o transculturales".⁵ Y, en lugar de las propuestas habermasianas de la comunicación, "su base común sea la competencia poseída por todos los seres humanos, en varios grados, de asignar prioridades, en ausencia de criterios establecidos, para valores en conflicto, al servicio del florecimiento de una identidad. Esta habi-

³ Cfr. *ibid.*, pp. 11-37.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

lidad puede ser llamada *frónesis* o juicio y el tipo de universalismo concreto basado en ella, universalismo *prudencial*.⁶ La decisión sobre esquemas rivales se hará asignando prioridades a los valores, la semejanza con la jerarquización de necesidades para el bienestar de una identidad. La identidad será guiada por un conjunto de dimensiones básicas (p. ej. coherencia, vitalidad, profundidad, madurez) que guían, aunque no determinan, nuestras intuiciones de cómo se debe cumplir o dar plenitud a una identidad. Estas dimensiones le son sugeridas a Ferrara por la constancia de ciertos estadios y pasos del desarrollo de la personalidad humana.

No son los rasgos de una tradición, aunque su descripción es expresada en el lenguaje de una de ellas, sino que más bien capturan un núcleo de subjetividad que todas las tradiciones expresan de diferentes maneras. En este sentido, la reconstrucción de estas dimensiones es una llave para una aproximación universalista a la verdad y la justicia que, manteniendo verdadero el descubrimiento de la contextualidad y evitando el formalismo, no termina en contextualismo.⁷

Como se ve, la prudencia es la virtud que nos lleva a lograr este universalismo contextualizado y situado.

La utilización que hace Ferrara de la *frónesis* para organizar su pluralismo me sirve para mi propuesta; pero quiero ir más allá. Y es que, en verdad, la prudencia es la virtud que pone en

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*. Para la problemática de la oscilación entre el contextualismo y el universalismo en el conocimiento, cfr. R. Alcalá, "Sociología del conocimiento, racionalidad y hermenéutica", en J. R. Sanabria y Mauricio Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, UIA, México, 1997, pp. 135-156.

ejercicio la analogía para decidir entre dos esquemas rivales de valores con un juicio prudencial, que ve lo particular en lo universal y lo universal en lo particular, el verdadero universal concreto. Es capaz de asignar acertadamente prioridad a ciertos valores porque también jerarquiza las necesidades con relación al aquí y al ahora, lo cual es la obra de la prudencia. Y lo hace para que se haga una distribución de bienes, recursos y ayudas prudencial o proporcional entre los demás, con analogía, sobre todo entre los más necesitados, que son los analogados principales para la justicia distributiva, que son los primeros en la jerarquía de las necesidades de la sociedad. Un universalismo, pues, situado, pero que rescata lo común entre los hombres y que yo veo o he querido ver, de manera prioritaria, no sólo en la razón, sino también en la amistad solidaria, que mueve, por obra de la prudencia o *frónesis*, a buscar no sólo el bien propio, sino el bien común, sobre todo el de los demás, el de la comunidad que somos todos. Todo eso lo encuentro en la proporcionalidad o analogía. No en balde la *frónesis* no es sino una aplicación suya. Ella nos permitirá articular un pluralismo analógico. Veamos cómo.

Condiciones de un pluralismo analógico

Un pluralismo analógico como el que propongo reúne, por supuesto, varias condiciones y tiene ciertas características determinadas. La principal de ellas es el respeto a la diferencia, a la alteridad, que es lo que predomina en la analogía, por encima de la semejanza. Las culturas o subculturas agrupadas en una nación tendrán ciertas características propias. Pero ese respeto o esa aceptación de diversidades culturales debe tener un límite. Ese límite será el bien común, que no puede ser lesionado; esto es, algo universal logrado no de manera impositiva y *a priori*, sino de manera acompañada y *a posteriori*, de un conocimiento

cuidadoso de lo que es el bien del hombre y de lo que, en consecuencia, tiene que ser el bien de la sociedad. No se pueden permitir culturas que atenten contra la vida, la integridad, la salud o el bienestar de las personas.

La pretensión de permitir diferencias culturales es un requisito indispensable, es algo muy valioso; pero topa con el límite impuesto por el mismo respeto a las culturas. No se puede permitir lo que atente contra los demás, y, en casos difíciles o paradójicos, la norma será el bien de la sociedad como un todo. El caso es semejante al de los diversos individuos reunidos en una sociedad. El límite para sus libertades está dado por el bien común, que debe guardarse a pesar de las diferencias en concebirlo. Y aquí encontramos varios grados de diferencias. Están los límites que ponen los derechos de las otras culturas, esto es, derechos que han sido acordados mediante el diálogo y el contrato social; no puede haber peculiaridades culturales que vayan contra los derechos humanos, pero tampoco los que vayan contra los derechos positivos justos. Inclusive se puede hablar de derechos humanos que no estén positivados y que hay que reconocer (como derechos naturales) idealmente para que lleguen a la positivación. Esto hace que las diversas legislaciones se subordinen en ese sentido. Por ejemplo, no puede haber culturas que hagan justicia por su propia mano, con linchamientos, etc., ni que tengan leyes que vayan contra los derechos humanos ni contra los derechos positivos justos de la cultura en la que se inscriben. Y, dentro de los límites de la legalidad, habrá otras peculiaridades culturales que se podrán aceptar por tolerancia o por solidaridad; esto es, costumbres o prácticas que no van contra las leyes, y que, aun cuando no sean compartidas por las otras culturas, podrán aceptarse por benevolencia.

Todo esto coincide en alguna medida con la idea de Apel y de Adela Cortina⁸ de que hay unos mínimos en los que fácilmente se estará de acuerdo mediante el diálogo razonable, y son los que pertenecen a la justicia, esto es, a las leyes indispensables (las relativas a los derechos humanos y otros derechos u obligaciones muy básicos); y hay unos máximos difícilmente aceptables o que pueden ser compartidos o acordados por los elementos de la sociedad, y son los que pertenecen a la calidad de vida (ideas de felicidad, de perfección humana, etc.). Estos últimos se mueven más en el ámbito de la moral que en el del derecho, y están más supeditados a la tolerancia y a la amistad social o solidaridad. No pueden ser impuestos, ni siquiera defendidos irrestrictamente, sino que están en función de la aceptación lograda por el diálogo discursivo o razonable.

Lo que añade a esto la perspectiva analogista es la sensibilidad hacia la proporcionalidad, esto es, la advertencia y conciencia de que habrá que hacer una jerarquía de bienes (sobre los que se da más el desacuerdo) de acuerdo a su aproximación o alejamiento con respecto al bien común (y, en definitiva, a la naturaleza del hombre). Es el derecho de cada grupo a su propia porción, a la proporción, debida a las partes, en su participación en el bien común. Dicha participación de la justicia distributiva

⁸ Cfr. A. Cortina, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995, pp. 53 ss. Respecto a las diversidades culturales, dice que no orillan al relativismo, pues no son contradictorias con cierto universalismo: "Como advierten distintas teorías éticas actuales, si queremos hablar *en serio* y no decir cosas simplemente «ingeniosas», o más bien estúpidas, los valores que he mencionado [la vida, la libertad (positiva y negativa), la igualdad, la solidaridad, la paz, la tolerancia activa] son valores universales, que van aceptando como propios distintas culturas sin ningún tipo de imposición: cualquier persona desea ser libre para decidir qué tipo de vida desea llevar, aunque su decisión consistiera en alienarla" (*ibid.*, p. 109).

ha de ser relativa al grado de necesidad o dependencia por parte de las culturas o grupos, es decir, a su circunstancia particular de desvalimiento, de modo que los más necesitados tengan, por así decir, "mayores derechos" que los que se encuentran en una relativa bonanza. De otra manera, si se buscara la completa igualdad (esto es, la univocidad), se haría injusticia. En la otra distribución, la simbólica o la de aceptación comunitaria, esto es, en la admisión de diferencias o peculiaridades culturales, la proporción estará dada por el límite al que se puede llegar en la aceptación de costumbres o prácticas sin que se lesione a las maneras de pensar de las demás, ya que la porción que se le puede aceptar a cada grupo está determinada por su ir a favor o en contra del bien común.

Enrique Dussel ha mostrado⁹ fehacientemente que no se puede adoptar una postura sólo procedimental o formal en la ética, por lo tanto, en la ética cultural. Hay contenidos materiales o axiológicos que guían la convivencia. Una ética material nos da valores, como el de la vida, que corresponden a esos mínimos y son el equivalente de lo que antes se denominaba derecho natural. Ciertamente se conjuntan lo formal y lo material, pues la experiencia indica que casi todo lo que se propugna materialmente debe ser discutido (para ser aceptado o, por lo menos, clarificado) y esto se hace formal o procedimentalmente. Y el solo factor formal o procedimental, sin el material o axiológico, no basta para arreglar la convivencia entre los individuos ni entre las culturas reunidas.

⁹ Cfr. E. Dussel, "La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)", en *Analogía filosófica*, 10 / 1, 1996, pp. 53-54.

Metafilosofía y diafilosofía

Tal vez para evaluar (aceptando o criticando) diferencias culturales, esto es, para comunicarnos entre culturas, como entre escuelas filosóficas y entre paradigmas científicos, haya que hablar, más que de una meta-filosofía, de una dia-filosofía. La metafilosofía suena a pretensión de elevarse por encima de sí mismo, saltar su propia sombra y erigirse en juez absoluto de los otros. En cambio, la diafilosofía es más bien el caminar con los otros, el acompañarlos críticamente, de modo que se pueda enjuiciar los contenidos de una cultura y la otra, no como un juez absoluto, sino como un juez en cierta medida relativo, que va compartiendo con el otro conocimientos y valores. De esta manera se puede enjuiciar sin caer en la imposición y se puede mantener cierta relatividad sin caer en el relativismo. Más que metafilosofía, diafilosofía. La metafilosofía implica y esconde una actitud unívoca, una pretensión de univocidad, gracias a la cual se puede juzgar casi *a priori* a otra cultura, como si no se juzgara relativamente a nuestro marco conceptual. La diafilosofía se basa en una idea de que se puede entablar diálogo con otra cultura, y en ese diálogo hay que juzgar, pero sin presuponer esa univocidad inexistente con ella ni caer en una equivocidad que las haga inconmensurables. Hay cierta conmensurabilidad, aunque sea débil; una conmensurabilidad que se da por contacto, no por superposición ni por supremacía pretendida por ninguna de ellas. Hay paridad. Y desde la paridad, en el acompañarse, no en el imponerse, a través del diálogo y no desde el rechazo, se pueden enjuiciar la una a la otra y compartir cosas valiosas y rechazar las que no lo son. No se puede alegar relativismo, pues se han correlacionado y coordinado, como en intersubjetividad de culturas, y pueden lograr la objetividad. Salir de la propia cultura,

brincarla, eso es universalizar. Atreverse a universalizar, hoy en día, que tanto se recalca el particularismo y la fragmentación, se antoja casi un acto de transgresión valiente. Si se quiere, se puede llamar metafilosofía a la diafilosofía, pero es, en todo caso, una metafilosofía diferente, que acompaña horizontalmente a las culturas-objeto, y no impone verticalmente.

Es, como dije, una conmensurabilidad por contacto. En efecto, nos ponemos en el límite las dos culturas, que, ya puestas una frente a la otra, o aun aproximadas, están tocándose; y vamos recorriéndolo junto con los otros, hasta que, casi insensiblemente, pasamos o transgredimos los límites y conocemos algo de la cultura del otro, y el otro algo de la nuestra. Contacto y ósmosis que tuvieron una preparación empírica y racional en la que se fueron acercando y transmitiendo elementos de una y otra.

Se han estudiado mucho las tradiciones, pero no tanto las relaciones entre ellas. Se dice que, por el hecho de estar ubicados en una tradición, no podemos salir de ella, universalizar o juzgar a otra. Pero se olvida que las tradiciones interactúan, se entrecruzan, se influyen y hasta se devoran. Eso hace que no podamos decir que no hay una solución de continuidad entre ellas, un *continuum*, aunque tal vez hay un momento en que sólo hay aires familiares y hasta llegan a difuminarse. Pues, en efecto, la analogía tiene mucho que ver con los *parecidos de familia* con los que Wittgenstein trataba de dispensar y licenciar el problema de la universalización.¹⁰ Es cierto que en un principio, llevado por su afán de iconicidad, Wittgenstein usaba la noción de *Bild*, de

¹⁰ Es lo que suele llamarse su "primera época", la del *Tractatus logico-philosophicus*, de 1922.

pintura o modelo, pero era un modelo unívoco, un icono de tipo copia, o, a lo más, de tipo diagrama. Pero la fuerza de las cosas lo empujó a la noción de icono como metáfora, o apenas como diagrama, y eso cabía, pues el icono se despliega y desplaza desde la copia, pasando por el diagrama, hasta las metáforas; pero el que dé lugar a la metaforicidad no anula las otras formas, y Wittgenstein pareció renunciar a ellas y quedarse con la metáfora, incluso con la parte más movедiza de la metáfora, y cayó en un relativismo muy extremo.¹¹

Se ha hablado de una traducción radical (Quine) y de una interpretación radical (Davidson) para comprender otra cultura. MacIntyre dice que se ha de hacer una traducción adquiriendo la lengua del otro como una segunda lengua.¹² Pero hay una posibilidad diferente, una traducción paulatina, de apropiación por convivencia, por mestizaje. La universalización analógica se da por esta especie de mestizaje que va abarcando los particulares y uniéndolos entre sí. Es la idea de lo que he llamado "dia-filosofía" en lugar de "meta-filosofía". Esta universalización analógica, al tener en cuenta los analogados, tiene que dejar lugar a los sentidos y a la imaginación, incluso a los afectos y a las emociones. Precisamente conozco los sentimientos del otro por analogía con los míos, sólo así, desde mí mismo y desde lo que tengo en mí del otro. O lo que voy integrando en mí de él. Es una universalidad más construida que encontrada, pero no propiamente arbitraria. Construida entre muchos, por eso puede aspirar a la universalidad, y no sólo por lo que le adviene de los

¹¹ Es lo que suele llamarse su "segunda época", la de las *Investigaciones filosóficas*, publicadas póstumamente en 1953.

¹² Cfr. A. MacIntyre, *Which justice? Which rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, p. 355.

sujetos, sino también por algo que tiene en sí misma, sin lo cual no podría dar lugar a la universalización, no tendría potencia para ella. Es una universalización limitada. Tiene límites. Pero incluso se puede conocer analógicamente transgrediendo límites, no sólo reconociéndolos. Hay que reconocerlos, sí; pero justamente la analogicidad es la pulsión de brincarlos, por transgredirlos, ahora que se quiere prohibir esto; sin perder la advertencia de que no se los transgrede totalmente: sólo un poco. No se trata, pues, de una universalización o globalización como indiferencia, sin exterioridad, sino como distinción, la cual se plantea en el límite, que abarca apenas la interioridad y la exterioridad. Por eso la analogía, como es intercambio, necesita la existencia de la exterioridad. Se mueve entre la interioridad y la exterioridad.

Conclusión

Un pluralismo cultural es posible hoy en día. Me parece que lo más adecuado es un pluralismo cultural analógico, proporcional, que guarde proporcionalidad en la aceptación de diversidades culturales, siempre guiado por la *frónesis*, con un discernimiento prudencial de lo que no lesione el bien común, y que use procedimientos de diálogo equitativos.

Este pluralismo analógico trata de salvaguardar las diferencias culturales, pero sin destruir valores universales que se construyen entre todas ellas. Más aún, esos valores universales resultan del contacto entre ellas, están implícitos en ellas, atemáticos, de manera virtual o potencial, y se hacen explícitos cuando se confrontan unas con otras, no de manera unívoca sino analógica, son universales análogos, que no prescinden completamente de los particulares, sino que tratan de preservar en lo posible sus peculiaridades. En esta oscilación de lo universal y lo particular

de manera analógica, con una tensión o dialéctica que trata de no acabar con ninguno de esos dos términos, sino de combinarlos de manera apropiada, se encontrará, en un sano pluralismo, la salida al *impasse* en el que nos han colocado los universalismos y los relativismos a ultranza.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange, "La aculturación de los españoles en la América colonial", en Carmen Bernard (compiladora), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Alcorta, J. I., *La teoría de los modos en Suárez*, CSIC, Madrid, 1949.
- Arriarán, Samuel, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, UNAM, México, 1997.
- y José Rubén Sanabria, *Hermenéutica, educación y ética discursiva. Un debate con Karl Otto Apel*, Editorial Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- Augé, Augé, *El genio del paganismo*, Muchnik Editores, Barcelona, 1993.
- Benjamin, Benjamin, "El surrealismo", en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Taurus, Madrid, 1990.
- Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.
- , *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, Madrid, 1990.
- Bernard, Carmen, "El mundo andino: unidad y particularismos", en Carmen Bernard (compiladora), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Beuchot, Mauricio, "Eugenio Trías y Hermes: Límites, analogía y mestizaje", en José Rubén Sanabria y Mauricio Beuchot (compiladores), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, Editorial Universidad Iberoamericana, México, 1997.

- , "Kircher y algunos filósofos mexicanos en el siglo XVII", en *Intersticios*, núm. 1, UIC, México, 1994.
- , "La Edad Media y su entronque con la modernidad. Sobre la enseñanza de la transición en la historia de la filosofía", en C. B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*, Bogotá, 1995.
- , "La teoría de la argumentación en Aristóteles", en C. Pereda e I. Cabrera (eds.), *Argumentación y filosofía*, UAM, México, 1986.
- , "Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana", en *Universidad de México*, núm. 424, mayo de 1986.
- , "Posmodernidad y cristianismo", en *Cuestión social*, núm. 1, México, 1993.
- , "The limits of cultural relativism: Metaphysics in Latin America", en Marcelo Dascal, *Cultural relativism and philosophy. North and Latin American perspectives*, E. J. Brill, 1991.
- , *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás*, IMDOSOC, México, 1989.
- *et. al.*, *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1994.
- , *Libertad e igualdad*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Bonfil, Guillermo, *México profundo*, Grijalbo, México, 1990.
- Bueno, Gustavo, *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic-etic de Pike*, Pentalfa, Oviedo.
- Bustillo, Carmen, *Barroco en América Latina*, Monte Ávila, Caracas, 1996.
- Buxo, José Pascual, *Muerte y desengaño en la poesía novohispana*, UNAM, México, 1995.

- Calabrese, Omar, *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Cioranescu, A., *El barroco o el descubrimiento del drama*, Universidad de la Laguna, Tenerife, 1957.
- Cortina, Adela, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.
- , *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- de Certeau, Michel, "Lacan: una ética del habla", en *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- , *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.
- , *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.
- , *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana / ITESO, México, 1995.
- de Sandoval, L., *Panegírico a la paciencia*, en *Obras*, FCE, 1986.
- Deleuze, Gilles, *Le pli (Leibniz et le baroque)*, Minuit, París, 1988.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Dworkin, R., *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Lumen, México, 1992.
- , *Obra abierta*, Ariel, Barcelona, 1984.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 1998.
- , *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Editores, México, 1998.
- (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM / El Equilibrista, México, 1994.
- y Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*, UNAM, México, 1993.
- Ferrara, A., "Universalism: Procedural, contextualist and pluralist", en D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs.*

- communitarianism. Contemporary debates in ethics*, The MIT Press, Cambridge.
- Fuertes, J. L., *La lógica como fundamentación del arte general del saber en Sebastián Izquierdo. "Estudio del Pharus Scientiarum" (1659)*, Universidad de Salamanca, 1981.
- Garzón Valdés, Ernesto, ¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?, en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura, en torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, FCE, México, 1994.
- Hatzfeld, Helmut, *Estudios sobre el barroco*, Gredos, Madrid, 1973.
- Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y del arte*, vol. 2, Guadarrama, Barcelona, 1980.
- Leonard, Irving, *La época barroca en el México colonial*, FCE, México, 1990.
- Lezama Lima, José, *La expresión americana*, FCE, México, 1993.
- MacIntyre, A., *Which justice? Which rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 1998.
- Manrique, Jorge Alberto, *Manierismo en México*, Editorial Textos Dispersos, México, 1993.
- Maravall, J. A., *La cultura del barroco*, Ariel, Barcelona, 1990.
- Márquez Villanueva, F., *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid, 1968.
- Monteforte, Mario, *La forma y los días. El barroco en Guatemala*, Universidad de San Carlos de Guatemala / UNAM / Turner, Madrid, 1989.
- Moulines, Carlos Ulises, *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Alianza, Madrid, 1991.

- Villoro, Luis, "Igualdad y diferencia: un dilema político", en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, 1996.
- , *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- , *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.
- Witte, Bernd, *Walter Benjamin. Una biografía*, Gedisa, Barcelona, 1990.

- Scannone, Juan Carlos, "Sabiduría popular y fenomenología", en J. C. Scannone (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1984.
- Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Península, Barcelona, 1987.
- Schwartz, Lerner, *Metáfora y sátira en la obra de Quevedo*, Taurus, Madrid, 1983.
- Sebastian, Santiago, *El barroco iberoamericano*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990.
- Sontag, Susan, *Bajo el signo de Saturno*, Lasser-Press, México, 1990.
- Sor Juana Inés de la Cruz, *El sueño*, en *Obras completas*, vol. 1, FCE, México, 1976.
- Sosa, Ernesto, *Conocimiento y virtud intelectual*, UNAM / FCE, México, 1992.
- Subirats, Eduardo, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Siglo XXI Editores, México.
- Taylor, Charles, "Identidad y reconocimiento", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 7, Madrid, mayo de 1996.
- , *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.
- , *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983.
- , *Human agency and language, philosophy and human sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Trabulse, Elías, "Sor Juana Inés de la Cruz y la ciencia perdida", en Margarita Peña (compiladora), *Cuadernos de Sor Juana*, UNAM, México, 1995.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.

- Villoro, Luis, "Igualdad y diferencia: un dilema político", en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, 1996.
- , *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- , *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.
- Witte, Bernd, *Walter Benjamin. Una biografía*, Gedisa, Barcelona, 1990.

REFERENCIAS

Los ensayos incluidos en el presente volumen son inéditos excepto los siguientes:

El ensayo de Mauricio Beuchot "Fundamentación analógica de la interpretación filosófica de la cultura", así como el "Comentario" de Mariflor Aguilar Rivero y la respuesta al mismo por el autor, fueron publicados originalmente en la revista *Intersticios*, de la Universidad Intercontinental, núm. 5, México, 1996.

De Mauricio Beuchot, «La filosofía ante el pluralismo cultural», se publicó en la *Revista de filosofía*, de la Universidad Iberoamericana, núm. 89, México, 1997.

De Samuel Arriarán, "Barroco y neobarroco en América Latina", se publicó una primera versión bajo el título "El *ethos* barroco: una alternativa posible frente al dilema del universalismo-particularismo", en Mariflor Aguilar Rivero (coordinadora), *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*, Fontamara, México, 1998, y como avance de investigación, bajo el título "Analogía y barroco", en José Rubén Sanabria y José María Mardones (compiladores), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar histórico?*, Universidad Iberoamericana, México, 1997.

De Samuel Arriarán, "El concepto de barroco según Walter Benjamin", fue publicado originalmente como parte de un capítulo del libro del mismo autor, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, UNAM, 1997.



TÍTULOS PUBLICADOS
1999

LIBROS

Samuel Arriarán, *La fábula de la identidad perdida*

Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, barroco y multiculturalismo*

Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*

José Ferraro, *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?*

José Ferraro, *Introducción al pensamiento de Marx y Engels*

Alberto Híjar, *Introducción al neoliberalismo*

Taller de Arte e Ideología, *Desconstruir y rearmar la nación*

Jorge Veraza, *La subsunción real del consumo bajo el capital en la posmodernidad y los Manuscritos de 1844*

Jorge Veraza, *Praxis y dialéctica de la naturaleza en la posmodernidad*

Jorge Veraza, *Leer nuestro tiempo. Leer el Manifiesto. A 150 años de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista*

Jorge Veraza, *Revolución mundial y medida geopolítica de capital. Marx y Engels, 1848-1998. A 150 años de la revolución de 1848*

Varios autores, *Las jornadas del Manifiesto. A 150 años de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista*

MEMORIAS

Jorge Veraza (coord), *Segundo ciclo de mesas redondas sobre subordinación real del consumo bajo el capital*, UAM-Iztapalapa

Max Ortega y Enrique García Márquez (coords), *Segundo coloquio sobre Estado y movimientos sociales*, UAM-Iztapalapa

Jorge Fuentes (coord), *Segundo coloquio sobre reforma del Estado*, UAM-Iztapalapa

SERIE PARA LECTORES DE EL CAPITAL

Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital*, de Karl Marx

Ma. de la Concepción Tonda, *El proceso de trabajo en la Crítica de la economía política*

David Moreno, *¿Para qué sirve la teoría del valor?*

Jorge Veraza, *Lo comunitario más allá de la mercancía*

COLECCIÓN ENFOQUE SINDICAL

Octavio Lóyzaga, Abelardo Maraña, Adolfo Morales, Max Ortega, *Teoría, economía y política de los salarios en el neoliberalismo mexicano*

Francesca Gargallo, Ana Lau Javién, Humbelina Layden Sosa, Ana Alicia Solís de Alba, *Las mujeres en el movimiento social*

POESÍA

Max Ortega, *Volver al Sur*

Jorge Veraza, *En ciudad enemiga*


 COLECCIÓN DE FOLLETOS
 SEMINARIO DE *EL CAPITAL*

Andrés Barreda

*Actualidad de los Manuscritos
 económico-filosóficos de 1844*

Andrés Barreda

Engels en México, a cien años de su muerte

Raquel Bolaños

*Dimensión estética y desconexión: hacia
 una nueva teoría de la sentimentalidad*

Emilio Brodziak

1968, año revolucionario

Luis Javier Garrido

Javier Barros Sierra
y el Movimiento de 1968

Alberto Híjar

De cómo Marx se hizo radical (1843-1844)

John Holloway

La enajenación como lucha de clases

John Holloway

*Nosotros somos los únicos dioses:
 de la crítica del cielo a la crítica de la tierra*

David Moreno

Valor y salarios, entre la vida y la muerte

David Moreno

El salario en los Manuscritos de 1844

David Moreno

Los aportes de Ernest Mandel al marxismo

Ana Alicia Peña

*La migración internacional y La situación
 de la clase obrera en Inglaterra, de Engels*

Andrea Revueltas

José Revueltas y el Movimiento de 1968

Pedro Joel Reyes

*La formación del pensamiento
 crítico en Marx y Engels*

Adolfo Sánchez Vázquez

*La filosofía de la praxis y los Manuscritos
 de 1844. Balance personal*

Andrés Sierra

*El SIDA: ¿Deficiencia viral
 pandemia de terror?*

Adolfo Sánchez Vázquez

El movimiento del 68;
testimonio y reflexiones

Gerardo Torres

*Necesidades y constitución
 de lo político en el joven Marx;*
el caso de su tesis doctoral

Jorge Veraza

Cómo fueron escritos
los Manuscritos de 1844

Jorge Veraza

Adolfo Sánchez Vázquez
y los Manuscritos de 1844

Jorge Veraza

*Génesis y estructura de la teoría
 de la subsunción real del consumo*
bajo el capital

Jorge Veraza

*Subsunción real del consumo bajo
 el capital y luchas emancipatorias*
de fin de siglo

Jorge Veraza

*Proletarización de la humanidad
 y subsunción real del consumo*
bajo el capital

Jorge Veraza

*Marx y Engels, La ideología alemana,
 la necesidad histórica de su redacción*

Jorge Veraza

*Metodología para la investigación
 de una comuna*

Jorge Veraza

*Contrafinalidad psicosocial
 de la campaña contra el SIDA*

Filosofía, neobarroco y multiculturalismo,
de Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, se terminó de imprimir
en los talleres de Impresiones Integradas del Sur, S. A. de C. V.,
en enero de 1999. Se tiraron 1 000 ejemplares y la edición
estuvo al cuidado de David Moreno.
Formación: Rolando Espinosa.

Los problemas actuales de la interculturalidad y de la dominación cultural reclaman un lugar privilegiado en la filosofía contemporánea porque se ha vuelto indispensable reflexionar en torno a los nuevos procesos multiculturales o de hibridación cultural recuperando el valor del pluralismo cultural basado en el respeto a las diferencias.

La dinámica cultural en América Latina está marcada por complejos procesos de resistencia que, a través de la interacción entre las tradiciones locales y la cultura occidental, buscan eludir una integración cultural que implica la aniquilación de las diferencias étnicas y religiosas y la libertad de organización, expresión y reproducción material.

Este libro se inserta en esa necesidad de salir del circuito de la racionalidad formal, instrumental, y de recuperar las posibilidades hermenéuticas, simbólicas, analógicas, poéticas, subyacentes en los valores del mestizaje cultural latinoamericano. Contra el espíritu serio, neopositivista, analítico, neoliberal, los autores nos proponen repensar la filosofía del barroco como *otra racionalidad*, es decir, como una filosofía del juego, de la imaginación creadora y de la libertad.

El barroco se ha vuelto actual en la sociedad posmoderna, pero el barroco del que se habla en este libro no es el del pesimismo histórico sino el de la esperanza y la renovación cultural. Es *otro* barroco, desconocido en nuestro medio; más que un "estilo artístico", un "estilo de la época".

Además de rescatar las concepciones surgidas en el ámbito iberoamericano del siglo XVII de Sor Juana, Baltasar Gracián, Luis de Molina, Francisco Suárez, y las utopías alentadas por la Compañía de Jesús, se nos invita a explorar la actitud barroca que se manifiesta en la filosofía europea, de Leibniz a Nietzsche, y en autores contemporáneos como Walter Benjamin y Michel de Certeau.

Samuel Arriarán es autor de *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina* (UNAM, 1997), y de *La fábula de la identidad perdida*, Editorial Itaca, 1998, y Mauricio Beuchot, de *Tratado de hermenéutica analógica*, (UNAM, 1997).

Filosofía, neobarroco y multiculturalismo

Samuel Arriarán
Mauricio Beuchot

