

EL COMPROMISO DEL ESPÍRITU ACTUAL

Con Gianni Vattimo en Turín

Teresa Oñate & Daniel Leiro
Amanda Núñez & Óscar Cubo
(Editores)



Colección HERMES de Estética
y Hermenéutica Filosófica

Traductores: Daniel Leiro & Paloma Oñate & Teresa Oñate

Colaboración: Gaetano Chiurazzi & Simón Rollo



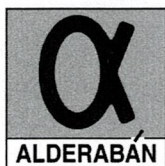
EDITORIAL ALDERABÁN

EL COMPROMISO DEL ESPÍRITU ACTUAL

Con Gianni Vattimo en Turín

Teresa Oñate & Daniel Leiro & Óscar Cubo & Amanda Núñez
(Editores)

Traductores: Daniel Leiro & Paloma Oñate & Teresa Oñate
Colaboración: Gaetano Chiurazzi & Simón Royo.



EDITORIAL ALDERABÁN
Colección *Hermes* de Estética y Hermenéutica Filosóficas

Colección *Hermes* de Estética y Hermenéutica Filosóficas
Directores: Teresa Oñate & Gaetano Giurazzi.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor. Reservados todos los derechos de traducción, adaptación y reproducción para todos los países.

Los autores son responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos capítulos

© De la edición Alderabán
De los textos sus autores
© Teresa Oñate
© Gianni Vattimo
© Daniel Mariano Leiro
© Simón Royo Hernández
© Amanda Núñez
© Gaetano Chiurazzi
© Jean-Claude Lévêque
© Roberto Mastroianni
© Maria José Rossi
© Victor Samuel Rivera
© Darío Sztajnszrajber
© Adrián Bertorello
© Alberto Martinengo
© Samuel Arriarán
© José Vidal Calatayud

Maquetación: Isabel Rodríguez Sevilla
Editorial Alderabán
Apdo. correos 292
16080 CUENCA
Fax: 969 227 271 e-mail: alderabaneditor@terra.es

I.S.B.N.: 978-84-95414-77-9
Depósito Legal: CU-331-2010

Índice

Presentación:	<i>Teresa Oñate</i>
Rememorando el porvenir Del Diálogo al Conflicto	<i>Gianni Vattimo</i>
Hacia una hermenéutica de la escucha	<i>Daniel Mariano Leiro</i>
Discursos	<i>Simón Royo Hernández</i>
	<i>Teresa Oñate y Amanda Núñez</i>
	<i>Gaetano Chiurazzi</i>
	<i>Jean-Claude Lévêque</i>
	<i>Roberto Mastroianni</i>
	<i>Maria José Rossi</i>
	<i>Daniel Mariano Leiro</i>
	<i>Victor Samuel Rivera</i>
	<i>Darío Sztajnszrajber</i>
	<i>Adrián Bertorello</i>
	<i>Alberto Martinengo</i>
	<i>Samuel Arriarán</i>
	<i>José Vidal Calatayud</i>

Nombre y lista de autores

La recepción de las ideas de Gianni Vattimo en América Latina

Samuel Arriarán (Universidad Pedagógica Nacional-México)

I. La influencia de Vattimo

Es innegable que la filosofía de Vattimo ha tenido un gran impacto a nivel mundial. En particular, me ha ayudado a pensar en una hermenéutica adecuada a la realidad posmoderna de América Latina. A la filosofía de Vattimo he llegado de manera directa cuando le conocí personalmente durante su primera visita a México hace más de diez años. En algunas visitas posteriores he podido dialogar con él de manera amplia. Poco a poco llegué a comprender y valorar sus reflexiones radicales. Estas reflexiones giraban inicialmente en torno de la crisis del mito de la unidad, es decir se enlazaban con la idea del fin de la metafísica según Heidegger y Nietzsche. Cuando Teresa Oñate me preguntó que fue lo que más me impactó del pensamiento de Vattimo, no dudé en responderle que su interpretación original de Heidegger y Nietzsche (especialmente sobre los rasgos nietzscheanos de Heidegger). Así me di cuenta del potencial explosivo de ciertas categorías tales como la verdad del paganismo, de la multiplicidad, del mestizaje y de la inversión de valores subyacentes en el *ethos* barroco latinoamericano¹¹.

Cuando a fines de 1990 se comenzaba a ver que el pensamiento de Vattimo llegaba a su agotamiento, de repente me encontré con un replanteamiento sorpresivo hacia un radicalismo socialista. Vattimo hacía ahora declaraciones políticas en favor de los nuevos movimientos revolucionarios en América Latina. El argumento principal era que se debe apoyar toda clase de revuelta contra el orden único, porque la unidad es siempre una máscara de poder y que la libertad es posible cuando depende de la multiplicidad. ¿Hasta qué punto esas declaraciones no pasaban de ser meros pronunciamientos especulativos? ¿No será que al igual que su radicalismo religioso, este radicalismo socialista era compatible con la nueva forma neoliberal del capitalismo globalizador? ¿Es que Vattimo no veía que detrás de la multiplicidad puede haber también una nueva forma de dominación ideológica?

¹¹ ARRIARÁN, S., *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*, Editorial Ítaca, México, 2007; y *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI, Después de la posmodernidad ¿qué?*

El replanteamiento filosófico de Vattimo no me resultaba extraño teniendo en cuenta que frente al descrédito del posmodernismo por sus implicaciones conservadoras, incluso Jacques Derrida se deslindó de esa corriente argumentando en contra de los espectros de Marx y a favor de posiciones filosóficas ilustradas. No es que Vattimo volviera a las posiciones ilustradas ya que seguía postulando su rechazo a las filosofías racionalistas. El último giro de Vattimo consiste más bien en radicalizar sus planteamientos basados en Nietzsche y Heidegger criticando el nihilismo pasivo. Esta radicalización me pareció un acierto porque le permitió matizar su concepción del nihilismo en un nuevo contexto histórico. El contexto parece representar la nueva constelación después del derrumbe del "socialismo real" y que se caracteriza en torno a dos posiciones: entre una izquierda siempre revolucionaria y una izquierda liberal que rechaza siempre la idea de una clase dotada de legitimidad mesiánica que le permite tomar el poder por el verdadero bien de los demás. Vattimo me ayudó a repensar la hermenéutica sobre los problemas de un contexto particular; a no tratar conceptos abstractos puramente especulativos, sino más bien a aplicar la hermenéutica a la realidad social y cultural. Cualesquiera sean las limitaciones que quepa encontrar a la hora de desarrollar una hermenéutica latinoamericana, no se puede dejar de reconocer que éste es un proyecto ético-crítico de primer orden. Pues si se trata de aplicar la hermenéutica a la realidad social y cultural de nuestros países, no basta la pura interpretación ya que se necesita transformar esa realidad. La hermenéutica latinoamericana tiene entonces que dar prioridad a la praxis.

Hay necesidad de otra forma de racionalidad como alternativa al univocismo uniformizador correspondiente a la cultura universalista occidental. Se puede redefinir la identidad cultural de América Latina como un proceso de cambio y de mestizaje. Esto significa reivindicar una integración social pero sin negar la diversidad. Contra el multiculturalismo neoliberal (de Richard Rorty) y el multiculturalismo comunitarista (Charles Taylor), hay necesidad de seguir trabajando en la construcción de un pensamiento fundado en un multiculturalismo propio. Pero además de plantear esta necesidad de repensar el universalismo y el particularismo (no para optar por uno u otro de ellos) sino para articularlos de manera analógica, también hace falta un reordenamiento político, es decir, otro tipo de Estado. Con Vattimo he podido captar mejor la importancia del mestizaje y del ser latinoamericano, la importancia crucial de la cultura y de la sabiduría popular como fuente de una racionalidad ineludible.

Es imposible dejar de comentar la coincidencia de algunos conceptos de la filosofía latinoamericana con los que han desarrollado su pensamiento Enrique Dussel, Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Carlos Cullen, Juan Carlos Scannone, etcétera. Comprobé que desde ámbitos

geográficos distintos podemos hallar convergencias teóricas básicas. Hay que tener cuidado cuando se postula la tolerancia y el pluralismo, ya que no es lícito moralmente aceptar incondicionalmente toda variedad de vida sólo por el hecho de ser diferente. Podemos ampliar la perspectiva de la hermenéutica a condición de precisar esta postura sobre el pluralismo desde una mirada latinoamericana, más aún cuando nos encontramos ante el proceso globalizante avasallador de las diferencias culturales.

II. La hermenéutica frente al consensualismo y al relativismo

Es necesario subrayar la diferencia de la hermenéutica con el consensualismo del tipo de Habermas porque no presume la comunicación por vías racionalistas y con argumentos que llevan al univocismo. También es necesario subrayar su diferencia con el relativismo para no caer en el equivocismo. La hermenéutica postulada por Vattimo plantea el pluralismo de la verdad y de los modos de ser, de la misma manera que en América Latina se replantea la filosofía a partir de las categorías de la analogía y el barroco. Frente a un universalismo consensualista y un relativismo posmodernista, hace falta una perspectiva abierta al mestizaje y al multiculturalismo. Frente al canibalismo de las interpretaciones que nos inducen al univocismo universalista o al equivocismo particularista, ¿por qué no desarrollar una hermenéutica que postule una frontera o un puente que permita establecer el diálogo? ¿Se puede postular un término medio o una salida al universalismo y al particularismo, a la identidad y la diferencia? El debate en torno de la hermenéutica no sólo implica la necesidad de abrirse al problema de lo no racional o de la existencia de otras racionalidades. Es comprensible que autores como Habermas sigan postulando la secularización como el mejor camino para continuar la marcha autocrítica del progreso humano. Esto significa que debemos optar por la conversión de la razón por la razón (no por otros caminos como la revelación o la "fusión mística con la conciencia dilatada hasta el cosmos"). Para Habermas esto equivale a una metafísica poshegeliana que deriva forzosamente en la teología:

"Estas tentativas de renovación de una teología filosófica son, bien miradas, mucho más simpáticas que el nietzscheanismo, que se contenta con tomar las connotaciones cristianas del escuchar y el percibir, del fervor y la espera de la gracia, de la venida y el acontecimiento...sólo

para volverse a lo arcaico indeterminado, anterior a Cristo y a Sócrates, un pensamiento desprovisto de toda consistencia propositiva”¹².

El problema es que en esta perspectiva de Habermas (que gira únicamente en torno de la historia europea) lo “Otro de la razón” se identifica con lo irracional, lo religioso y la fe cristiana. Pero en culturas como América Latina lo “Otro de la razón” implica un cuestionamiento del racionalismo por sus ilimitadas pretensiones propositivas. Esto significa que hay una relación muy estrecha entre la hermenéutica y el multiculturalismo. Hoy la multiculturalidad constituye el centro de un debate ineludible en el marco de la discusión sobre racionalidades diferentes correspondientes a culturas diversas. Este debate no se da entonces exclusivamente en torno de la fe cristiana y de lo religioso ni meramente en el marco de la tradición occidental de la razón. Esto no quiere decir que neguemos la tradición filosófica occidental (como postulan las tesis post-colonialistas). Lo que quiero decir es que no hay motivo para minimizar o rechazar la razón occidental, lo cual nos llevaría a un relativismo insostenible. De lo que se trata entonces es de retomar esa razón y compararla con otras formas de racionalidad.

Recientes investigaciones parecen definir el barroco como otro tipo de modernidad y otro tipo de racionalidad. Lo que va quedando claro entonces es que ya no se trata de un concepto reducido al arte. Hay una memoria subalterna que no corresponde a la historia de la memoria institucionalizada. Para determinar las posibilidades y sentido de esta memoria subalterna ligada estrechamente a la vitalidad popular, se recurre al concepto de barroco. Será necesario entonces subrayar que el barroco goza de una revaloración positiva en la filosofía contemporánea. El concepto liberado de su significación que lo reducía en el pasado a una cuestión de estilo artístico opuesto al modelo clásico, hace referencia a la historicidad. Esto significa que expresa una indicación de la historia de la cultura, es decir, que señala el comportamiento cultural de toda una época. Este comportamiento se caracteriza como un espíritu o ambiente filosófico correspondiente a un mundo en ruptura, crisis e inquietud extraordinaria. Abarca casi todos los países de Europa y también la mayoría de los países latinoamericanos.

Entre los autores más importantes que han estudiado el fenómeno del barroco como Lezama Lima, Severo Sarduy, Bolívar Echeverría, Giulio Carlo Argán, Rosario Villari, Norbert Elias, Henrich Wolfflin, Antonio Maravall, Luciano Anceschi, y muchos otros, predomina el criterio abierto a una nueva

¹² HABERMAS, J., “Los fundamentos prepolíticos del estado democrático” en *Revista Letras Libres*, Núm.78, México.

problemática teórica e histórica cultural¹³. Lo que se advierte es la aceptación común de los resultados críticos de la nueva historiografía. Ninguno de los autores mencionados acepta el univocismo interpretativo que reduce el concepto a una sola causa (por ejemplo a la política de la Contrarreforma). Podríamos decir que en la medida en que el barroco ha tenido diversas causas, nos encontramos con un concepto sumamente rico y complejo. Más que cualquier otro concepto, estamos ante una noción problemática cuya definición es todavía incierta y susceptible de diferentes interpretaciones.

La definición del barroco que, en el pasado se reducía al arte, actualmente se ha ampliado extendiendo su significado a todos los aspectos de la cultura humana. Hay que pensar que este concepto resulta muy estimulante. Lo que este concepto nos ofrece es fundamentalmente una perspectiva histórica diferente (con respecto a la visión lineal, progresiva a la que estamos acostumbrados). Esto significa que se puede pensar la historia a partir de otra lógica, no tanto de desarrollismo económico sino más bien a partir de criterios de transformación cultural.

Aunque ya hay notables avances de investigación sobre el barroco como un concepto que va más allá de lo artístico, sin embargo todavía falta despejar el terreno para abordar la problemática central ¿cuáles son las relaciones del barroco histórico con la sociedad de su tiempo? ¿La racionalidad hermenéutica barroca puede ser viable en el contexto posmoderno?

III. La postmodernidad hermenéutica en cuanto filosofía de la historia

Podemos pensar la filosofía de la historia como fragmentos y alegorías. Ya no como totalidades. Ya no se puede seguir pensando la historia como lineal y progresiva. Pensar la historia como fragmentos y alegorías a la manera de Walter Benjamin (cuando se refería al barroco) significa evitar que el ser constituya un orden objetivo, un fundamento dado de una vez y para siempre. Vattimo insiste en que debemos romper con esta metafísica desde la filosofía de

¹³ LEZAMA LIMA, J., *La expresión americana*, FCE, México, 1993; SARDUY, S., *Ensayos generales sobre el barroco*, FCE, Buenos Aires, 1987; ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, Era, México; Argan G.C, 1987, *Renacimiento y barroco*, 2 tomos, Akal, Madrid, 1987; VILLARI, R. (ed.), *El hombre barroco*, Madrid, 1991; NORBERT, E., *La sociedad cortesana*, Gedisa, Barcelona, 1982; Wölfflin H., *Renacimiento y barroco*, Paidós, Barcelona, 1991; MARAVALL, A., *La cultura del barroco*, Ariel, Barcelona, 1982; ANCESCHI, L., *La idea del Barroco*, Tecnos, Madrid, 1991.

Nietzsche y de Heidegger, pero ¿qué debemos entender por posmodernidad hermenéutica?

Seguendo a Teresa Oñate hay que entender la posmodernidad hermenéutica como una racionalidad que busca la recuperación de las diferencias. Y por diferencias se puede entender lo que está en contra de cierta orientación apologética del posmodernismo conservador. Es así que podemos reivindicar el valor del Otro como constituyente de sí. Aquí el Otro puede significar un referente humano, la naturaleza viva o lo divino, no importa. Lo importante es alejarnos de los planteamientos extremos en torno de reivindicaciones sexuales o raciales. Oñate señala que hay necesidad de complementar el pensamiento de Vattimo con Aristóteles. Pero ¿cuál Aristóteles? Ciertamente hay muchas interpretaciones como la de Werner Jaeger o la de Düring, pero al parecer ella coincide más con Aubenque. Se trata de un Aristóteles diferente de Platón y su fuerte pitagorismo. Para Oñate ese pitagorismo llevó posteriormente a la ciencia. En este punto estoy de acuerdo porque me convencen más sus interpretaciones que las de Giovanni Reale y Eugenio Trías. El pitagorismo platónico se relaciona con el pensamiento científico además de que se conecta con un tipo de filosofía racionalista o centrada únicamente en el monologismo y sus mitos. Los esfuerzos de Teresa Oñate parecen centrados en recuperar un Aristóteles basado en la razón hermenéutica, pluralista, democrática, frente a las filosofías de la fuerza. Aunque claro, no descalifica a los que no comparten su interpretación de Aristóteles ya que:

“Sabemos también, gracias a Aristóteles, que el contenido de las doctrinas secretas de Platón, versaban sobre este mismo dualismo pitagórico de los primeros principios ontológicos: el Uno o lo determinado y la diada indefinida o lo ilimitado, a los cuales el Platón pitagórico llamaba respectivamente ser y no ser, siendo lo más importante que el bien era la mezcla, la síntesis equilibrada o armónica de los dos principios duales, a partir de los cuales se generaban las ideas y los números ideales, los seres suprasensibles paradigmáticos por copia de los cuales conseguiría el demiurgo del *Timeo* platónico configurar las entidades sensibles.”¹⁴

Para enfrentar el mito del Uno, Teresa Oñate nos propone una filosofía basada en la racionalidad hermenéutica. Esto significa que necesitamos una racionalidad verdaderamente pluralista. Esta ya se encuentra en Aristóteles

¹⁴ VATTIMO, G., OÑATE, T., NUÑEZ, A, ARENAS-DOLZ, F. (eds.), *El mito del Uno. Horizontes de Latinidad*, Dykinson, Madrid, 2008, p.31.

como co-pertenencia de lo múltiple finito. Esta idea nos permite rescatar la diferencia de la mismidad, la alianza entre las diferencias. Lo que hay que destacar en este punto es que uno de los aciertos del pensamiento de Teresa Oñate es su concepción de la filosofía griega que no se reduce a la antigüedad, sino que tiene valor y vigencia en nuestros días. Tal es por ejemplo su rescate de la racionalidad hermenéutica de Aristóteles que nos permite repensar la filosofía como resistencia en el mundo neoliberal en el que vivimos. Lo mismo puede decirse de su rescate de Platón y la analogicidad de los filósofos presocráticos o de Heidegger, Nietzsche y Gadamer. Se puede mezclar de manera barroca a los griegos con los posmodernos ¿y por qué? La hermenéutica en la posmodernidad –dice ella– debe operar también un giro de retorno que permita la reapropiación de la filosofía griega, no absorbible por el racionalismo posterior de la ciencia y de la técnica, entendidas éstas como meros instrumentos metafísicos de salvación (y de dominio) del hombre sobre el ser. Esta dialéctica analógica que deviene trágica, posibilita descubrir una concepción original sobre la actualidad de la filosofía griega. Pero ¿en qué consiste esta dialéctica analógica trágica? Se trata de un modo de pensar que a diferencia de la dialéctica de la modernidad afincada en el pensamiento de Hegel y Marx, no hace énfasis en la superación del pasado y de lo otro, ni en el conflicto irreconciliable como único campo de juego del ser-lenguaje. En vez de únicamente lucha a muerte entre los contrarios, la dialéctica analógica de los griegos destaca que también cabe la reconciliación entre el ser de la pólis, el arte y la naturaleza, entre lo uno y lo otro, entre lo uno y lo múltiple, tensados por su diferencia¹⁵.

Este pensamiento centrado en la analogía en cuanto subraya el aspecto fronterizo del ser coincide con nuestro planteamiento de la hermenéutica barroca. El que algunos autores sostenemos en México y en América Latina. En efecto, esta racionalidad escindida por debajo de la racionalidad equilibrada de las síntesis armónicas entre los principios plurales, que Oñate recupera del pensamiento platónico y aristotélico, una vez puestos en productiva unidad tensional de contraste, se encuentra latiendo en la filosofía barroca latinoamericana del siglo XVII tanto como en sus recreaciones actuales¹⁶.

¹⁵Cfr. OÑATE, T.: *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Dykinson, Madrid, 2001. Y también: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Dykinson, Madrid, 2004.

¹⁶ARRIARÁN, S., 2009, "La filosofía del barroco" en Enrique Dussel (comp.) *El pensamiento filosófico, del Caribe y "latino" (1300-2000)*.

En torno de este punto hay bastante discusión, especialmente porque algunos autores lo niegan o lo entienden de diferente manera. A continuación voy a señalar brevemente las principales interpretaciones:

1. La interpretación de Lezama Lima y Severo Sarduy

Las primeras investigaciones sobre el barroco latinoamericano se ubican en Cuba en los años 50 especialmente en los ensayos de Lezama Lima. Este autor, como posteriormente Severo Sarduy y Alejo Carpentier, vieron cómo se introducían en la escritura una gran cantidad de símbolos provenientes del ámbito de la tradición oral como las fiestas, cantos, costumbres locales, etcétera. Se puede afirmar que estos autores fueron los primeros en llamar la atención sobre la pertinencia de reflexionar acerca de la estrecha relación entre lo barroco latinoamericano como diferente del europeo. Este señalamiento tuvo fuertes implicaciones no sólo en la historia de la literatura latinoamericana sino también en la filosofía. En estos autores encontramos una conciencia reivindicatoria de la identidad que proyecta ante el mundo una filosofía barroca, es decir, una conversión de lo universal y lo particular ya no como dilema abstracto sino como mestizaje cultural. No se trata de una filosofía esencialista o de búsqueda de nuestros orígenes metafísicos sino más bien de una concepción del sujeto ya no en términos racionalistas. En vez de una razón endiosada Lezama Lima nos propone un *logos poético* o como él mismo dice un “eros cognoscente”.¹⁷

Para Lezama Lima, América Latina es fundamentalmente barroca. Lo barroco no es sólo europeo o transhistórico como plantea Wolfllin. Es ibérico y americano por los efectos del descubrimiento y la colonización española. En su libro *La expresión americana* planteó el concepto de “era imaginaria”. Lo barroco figura como paradigma modelador. Lezama Lima nos habla del barroco como modernidad estética. Se trata de una modernidad mestiza, contradictoria. Hay un imaginario de Oriente que nos remite a las teogonías andinas y al barroco iberoamericano. Esta teoría que valora ese imaginario no occidental pasando por el barroco constituye el núcleo de la modernidad legítima. En su revisión del barroco iberoamericano (como contraconquista) se envuelve una crítica del concepto de modernidad capitalista occidental. Lezama ve en el barroco el mestizaje, arte de contraconquista (no arte de la Contrarreforma) signo de la modernidad latinoamericana. Lezama quiere oponerse al concepto del barroco europeo como asociado a una política conservadora. Por esta razón plantea la idea de contraconquista que perfila la experiencia del mestizaje.

¹⁷ LEZAMA LIMA, J., op.cit.

También Severo Sarduy planteó una tesis de la estrategia neobarroca que desafía las tesis esencialistas del sujeto y la nación:

“El barroco europeo y el primer barroco colonial latinoamericano se dan como imágenes de un universo móvil y descentrado, pero aún inarmónico... el barroco actual, el neobarroco refleja estructuralmente la inarmonía, la ruptura de la homogeneidad, del logos en tanto que absoluto, la carencia que constituye nuestro fundamento epistémico... La mirada no es solamente infinita: como hemos visto, en tanto que objeto parcial se ha convertido en objeto perdido... Neobarroco, reflejo necesariamente pulverizado de un saber que sabe que ya no está apaciblemente cerrado sobre sí mismo. Arte de destronamiento y de la discusión.”¹⁸

Lo interesante es que Severo Sarduy mezcló el barroco anticipándose a la filosofía del posmodernismo (la noción de fisura, espacio vacío, significante vacío, deseo eterno, hueco infinito, etc. que postulan autores como Derrida, Lacan y Deleuze,).

2. La interpretación de Juan Carlos Scannone y Carlos Cullen.

Estos autores desarrollaron en Argentina en los años de 1970 algunos estudios importantes sobre el barroco latinoamericano como un pensamiento no occidental. A partir de las tesis de Ricoeur y Nietzsche argumentaron que era mejor desarrollar un pensamiento sobre el *estar*, (y no en el *ser*); con relación a la tierra y en función de la cultura y la sabiduría popular. El *estar* consiste en aquello que Ricoeur denomina como el símbolo (Ricoeur reconoce el carácter hierofánico de todo símbolo, toda vez que encuentra en los símbolos del mal una dimensión de éste que no es reductible a la lógica del ser, ni 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".¹⁹

En la tradición de la fenomenología hermenéutica hay una innegable continuidad de Heidegger a Ricoeur. Se trata de argumentar, fundamentalmente,

¹⁸ SARDUY, S., op,cit.

¹⁹ SCANNONE J.C., "Sabiduría popular y fenomenología", en Juan Carlos Scannone (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía, Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, p.61.

en favor de otra comprensión humana. Paradójicamente la idea de fundamentar un pensamiento no occidental, proviene de Heidegger. 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 cómo 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. El pensamiento barroco estaría centrado 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. En palabras de Carlos Cullen:

“El *ethos* popular es la configuración histórica, que va tomando la conciencia popular al hacer su experiencia sapiencial. Es en este contexto que afirmamos que la configuración del espíritu intencional, del *ethos* popular, para nosotros, los latinoamericanos, es el barroco, y esto es lo que tenemos que describir.”²⁰

3. La interpretación religiosa de Carlos Cousiño y Pedro Morandé

Otros autores en Chile como Carlos Cousiño y Pedro Morandé han desarrollado una versión del pensamiento barroco ligado únicamente al espíritu religioso. Quizá el problema de esta versión reside en una lectura apresurada a partir de ciertas conclusiones de una vertiente conservadora del posmodernismo. El principio, ligar lo barroco con la postmodernidad tenía como propósito abrir un amplio espacio de reflexión sobre los rasgos de la época contemporánea a través de la hipótesis de una crisis y recodificación de la cultura y las formas de vida. Se trataba de generar un debate sobre el lugar que ocupan el barroco y la postmodernidad como elementos clave de una filosofía actual de la cultura y la sociedad. En este sentido se sometían a examen las ideas en torno a las semejanzas y diferencias entre el agotamiento de la unidad creada por el

²⁰ CULLEN, C., *Reflexiones desde América I. Ser y estar: el problema de la cultura*, Fundación Ros, Buenos Aires, 1986, p.59.

Renacimiento y el momento presente. El paradigma de lo barroco adquirió pertinencia ante las dificultades para sustituir las explicaciones lineales de la historia y la búsqueda de conciliaciones en todos los ámbitos de la ciencia. Al mismo tiempo, el pensamiento de la continuación y trascendencia del proyecto moderno ofrecía indicios de lo que puede ser el desarrollo futuro de la sociedad. Resultaba así oportuna la exploración del horizonte cultural y social que nos corresponde a la luz de conceptos de gran radicalidad. La conjunción del *ethos* barroco y la postmodernidad convocaba a la tarea filosófica, la sensibilidad estética, el análisis sociocultural y a la epistemología de lo complejo. Además, permitía reunir la experiencia de la modernidad como utopía y drama civilizatorio. Por eso, en América Latina resultaba fecundo iniciar un diálogo filosófico sobre lo barroco y la postmodernidad²¹.

Actualmente este debate es opacado cuando se hace la apología de la religión desconociendo los orígenes históricos y políticos de la modernidad en América Latina. En vez de explicar el pensamiento barroco latinoamericano en el contexto de un proceso de descolonización filosófica, surgen planteamientos que postulan una modernidad religiosa alternativa a partir de la teología jesuítica. Dicha postulación resulta poco convincente en términos de una argumentación filosófica porque se la sustituye con argumentos puramente religiosos (como si el problema del cambio social se redujera a un cambio de Iglesias). Según estos argumentos puramente religiosos, hubo un periodo donde la modernidad ilustrada europea no pudo penetrar. Ese periodo sería el barroco donde el catolicismo tradicional desempeñó un papel importante defendiendo la cristiandad frente a la Reforma Protestante. Para Carlos Cousiño y Pedro Morandé no es que el barroco en América Latina fuera antimoderno sino más bien que correspondió a otro tipo de modernidad propiamente religiosa.²² En este sentido afirman que antes de la Ilustración existió una modernidad que no se basó en la racionalidad instrumental. Lo que hay no es entonces una oposición entre dos modernidades: la ilustrada y la barroca (ya que esta última también fue moderna). Mientras que la modernidad ilustrada se apoya en el intercambio mercantil, la barroca se apoya en los rituales de representación y está marcada por la importancia de las tradiciones festivas y orales.

²¹ Una parte de este diálogo filosófico se realizó en el Seminario Diálogos del nuevo siglo. Barroco y posmodernidad en el año 2001 en la UNAM con la participación de Jean Baudrillard, Michel Maffesoli, Bolívar Echeverría, Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Posgrado (publicación pendiente).

²² COSIÑO, C., *Razón y ofrenda*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1990; MORANDÉ P., *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984.

Desde esta perspectiva, la sociedad del barroco no aspira a constituir un público de lectores capaz de gestar una opinión pública racionalizada (tal como sostiene Habermas en el caso europeo). Los lugares del público barroco en América Latina no están dados en los cafés y los clubes, sino en el teatro y en las fiestas populares religiosas. El problema de esta tesis tan sugerente consiste en que reduce la modernidad barroca a una cuestión religiosa. Por ello, esta modernidad se basa en la Contrarreforma católica y el Concilio de Trento. Aunque no se puede negar cierta huella de la religión en el barroco latinoamericano, sin embargo esto no significa que la modernidad conduzca inexorablemente a la secularización de la sociedad, ni a la reconstitución de un proyecto exclusivamente religioso.

Ahora bien, lo anterior no significa que, en contra de una modernidad entendida religiosamente, haya que seguir defendiendo (a capa y espada) el viejo proyecto de la modernidad ilustrada. No es que los contenidos sustanciales de la modernidad se reduzcan a la ciencia, a la democracia liberal y a la producción mercantil. Esta posición equivale a absolutizar la modernidad como la única posible. Se descalifican otros tipos de modernidad como la barroca con el argumento de ser puramente conservadora y una simple reiteración de la fe. Actualmente este argumento tampoco se sostiene. Nos encontramos entonces frente a un falso dilema: por una parte están autores como Morandé y Cousiño que reducen la modernidad a lo religioso, lo que implica postular en el presente un retorno a la fe cristiana y una legitimación del intervencionismo de la iglesia católica en la vida política. Por otra parte están los autores como Jorge Larrain y Néstor García Canclini que se oponen a todo posible valor positivo de la cultura barroca argumentando un supuesto rechazo de ésta a la modernidad ilustrada (como si la Contrarreforma tuviera en sí un “carácter antimoderno”²³).

4. La interpretación del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría

La importancia de la interpretación de este autor radica en su oposición a quienes descalifican otros tipos de modernidad (como la barroca), lo que simplemente se absolutiza la modernidad capitalista ilustrada, lo cual lleva a legitimar la política de los actuales modernizadores posmodernos. No se trataría de descalificar la modernidad barroca solamente por sus vínculos conservadores con la iglesia católica, ni tampoco negar las posibles aportaciones de la modernidad ilustrada. Tan falso es negar los aspectos

²³ LARRAIN J., *Identidad y modernidad en América Latina*, Océano, México, 2004, p.94.; GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1989, p.65.

simbólicos, hermenéuticos y éticos del barroco como negar las posibilidades de la modernidad ilustrada tan sólo por sus vínculos con la racionalidad instrumental.

Frente a las definiciones del barroco como un estilo o comportamiento de tipo conservador, Bolívar Echeverría ha argumentado que en América Latina éste responde a una situación de conflictividad social; tiene ciertamente un aspecto conservador pero también tiene un aspecto liberador ya que responde a un complejo proceso de resistencia cultural. Esta ambigüedad no debe extrañar ya que muchos comportamientos de simulación durante el siglo XVII no son otra cosa que estrategias de adaptación y de resistencia cultural.²⁴

Quizá la principal carencia metodológica del concepto de *ethos* barroco de Bolívar Echeverría es que hace falta subrayar el carácter económico y político de América Latina. El problema de este concepto, si bien resulta atractivo por su poder explicativo, sin embargo no llega al presente. Hoy se trata de buscar sobre todo una estrategia de resistencia en las condiciones históricas de la globalización y el dominio neoliberal. Aquí saltan las limitaciones del concepto del *ethos* barroco ya que no puede indicar una política de transformación de la sociedad actual. Bolívar Echeverría es escéptico frente al concepto de neobarroco como una posmodernidad alternativa. Según su argumentación, el concepto de neobarroco no es útil ya que está conectado con la coyuntura de las vanguardias europeas del siglo XX. Y como estamos en el momento de la postvanguardia o de la muerte de las vanguardias, resultaría inaceptable o poco útil. De todas maneras, Bolívar no niega la necesidad de una práctica socialista transformadora en la actualidad²⁵.

5. La interpretación analógica-mestiza de Beuchot y Arriarán

Si la filosofía latinoamericana no se reduce al pasado sino que intenta comprender la realidad actual, hace falta recurrir no ya al concepto de barroco en su formulación inicial (que algunos autores reducen al siglo XVII) sino a las condiciones impuestas por el proceso de la globalización, del neoliberalismo y de la posmodernidad. En América Latina se puede redefinir la posmodernidad complementando el concepto del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría con el concepto de neobarroco. Este concepto ampliado sirve para determinar un criterio filosófico para explicar nuestro proceso cultural en la actualidad. Esta interpretación es sostenida en Bolivia y México por Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot que argumentan que es conveniente hablar del barroco de un

²⁴ ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*.

²⁵ ECHEVERRÍA, B., "¿Un socialismo barroco? Respuesta a Samuel Arriarán", en revista *Diánoia*, núm.53, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

país pero sin olvidar mantenernos dentro del tema del contexto general. Como tal, es un fenómeno inscrito en la serie de diversas manifestaciones del barroco europeo, cada una de ellas diferentes de las demás y subsumibles bajo la categoría general de la cultura del barroco²⁶.

Hay varias razones que justifican desarrollar una perspectiva de investigación en torno de los problemas generados por el trasplante histórico del barroco europeo en América Latina. En primer lugar, la importancia de las imágenes implica un distinto uso del tipo de sujeto (no racional). El barroco latinoamericano no es europeo (no es la escritura sino la imagen). Nuestro barroco sería lo sensual que se opone al orden de la razón, lo analógico-icónico que se opone al orden de la escritura que se vuelve imagen; lo dinámico que se opone a lo establecido. La vuelta al barroco aparece entonces como el redescubrimiento de una historia distinta dentro de la cual la imagen tiene una gran importancia. Por último, la revisión de los procesos de la Inquisición. En vez de procesos de dominación mecánica se advierten múltiples juegos de resistencia del mestizaje. Frente a las posiciones fundamentalistas (ya sean de tipo indígena o neoliberal) los autores señalan la necesidad de replantear el mestizaje no como algo negativo sino como algo positivo ya que hace desaparecer los conflictos raciales. Se trata entonces de una reconquista del lenguaje del cuerpo a raíz de un notable proceso de analogización de los símbolos europeos a través de los universos imaginarios de los colonizados²⁷.

III. El retorno de lo sagrado y de las religiones

Hay que recuperar la ontología del límite, de “lo divino plural” como constituyente, de los modos de racionalidad comunitaria y solidaria que pertenecen al amor y que por tanto son hermenéuticos. En este punto hago más las tesis de Oñate y coincido con ella y con Vattimo. Creo que su postura clara puede servir de mediación indispensable para el debate filosófico latinoamericano. Frente al dogmatismo de la Iglesia hay que revalorar el cristianismo hermenéutico como retorno de la sagrado y lo divino²⁸. Ésta es una

²⁶ ARRIARÁN, S. y BEUCHOT, M., *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Itaca, México, 1997

²⁷ BEUCHOT, M., “La analogía en el barroco y la posmodernidad” en Arriarán Samuel y Hernández Elizabeth (comp.) *Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca*, Editorial Torres, México, 2006; Ver también BEUCHOT, M., “La hermenéutica analógica y el problema de la filosofía latinoamericana”, en Arriarán Samuel (coord.) *La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco*, Itaca, México, 2007.

²⁸ OÑATE, T., *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad*. Alderabán, Madrid, 2000. “Los derechos de Dios en la postmodernidad”, en Santiago Zabala (ed): *Debilitando*

necesidad irrenunciable para establecer un diálogo con lo otro. El problema no es puramente religioso, como sostienen Morandé y Cousiño, que postulan ingenuamente que la modernidad se puede resolver con el simple retorno de la doctrina de una Iglesia. No hay que perder de vista el lado político porque como señala Vattimo no se puede dejar a la derecha la reivindicación de la proyectualidad y de la libertad, reservando a la izquierda la defensa de valores metafísicos que durante un tiempo han sido, precisamente de la derecha, incluida la defensa de la “naturaleza” humana en la que hoy se ven con frecuencia asociados el extremismo de izquierda y el papado.²⁹

¿Y por qué la izquierda extremista se asocia ahora con el papado? Para comprender este punto y salir de esta nueva situación de perplejidad en que nos coloca Vattimo, es necesario comprender sus ideas hermenéuticas sobre la religión. Como alternativa al dogmatismo de la Iglesia plantea una especie de cristianismo posmetafísico relacionado con la hermenéutica nietzscheana-heideggeriana. No se puede dejar de señalar que, Vattimo expone sus puntos de vista como en una novela, es decir, relatando su propia experiencia y sus conflictos morales con la Iglesia. Otras veces intenta alejarse de lo anecdótico y desarrollar argumentos filosóficos siguiendo su ontología débil³⁰. De todas maneras lo que se advierte en este peculiar enfoque religioso es una postura personal que implica deslindarse de las creencias colectivas y especialmente de la autoridad del Papa. La posición de Vattimo concuerda con el punto de vista de William James que en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*, señalaba que la religión es ante todo un asunto individual.³¹ El problema es que por muy apreciable que fuera la decisión individual no cambia nada el poder de la Iglesia como aparato de dominación que manipula las creencias colectivas.

¿Son convincentes las ideas de Vattimo para conciliar la fe individual con la filosofía hermenéutica? Yo creo que no es desdeñable su esfuerzo por llamar la atención sobre el fenómeno del retorno de la religión, como lo sagrado. Este retorno hay que explicarlo no desde la conciencia cotidiana que sólo aspira a recuperar un fundamento metafísico (creer en Dios), sino más bien desde la filosofía misma como la reaparición de lo reprimido. Este retorno no es casual sino que tiene su motivación en la crisis del racionalismo y el derrumbamiento de los interdictos filosóficos contra la religión. Ante estos hechos incuestionables

la Filosofía, Ánthropos, Bilbao, 2008.

²⁹ VATTIMO, G., “Izquierda como proyecto” en *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona, 2004, p.127.

³⁰ VATTIMO, G., “La huella de la huella” en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.) *La religión*. Seminario de Capri, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997, En este seminario también participaron H.G. Gadamer, J.Derrida, E. Trías, M. Ferraris y V. Vittielo.

³¹ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 2002.

debemos pensar la posibilidad de que pueda darse una nueva vitalidad de la religión desde la filosofía y del pensamiento crítico habiendo abandonado las viejas nociones metafísicas del fundamento. Frente a las ideas tradicionales de la culpa, el pecado y la percepción del mal, se deberían plantear otros contenidos menos dramáticos como la necesidad del perdón (el mal y la culpa serían menos escandalosas si no se las dramatiza tanto como pretende la metafísica de la Iglesia). Quizá esta desdramatización sea algo saludable en países latinoamericanos o islámicos donde crece muy peligrosamente el autoritarismo clerical con sus múltiples vertientes fundamentalistas. El problema es que todavía no queda claro el camino para liberarnos de los fundamentalismos religiosos. Así como se puede incurrir en una metafísica de signo invertido planteando una ontología del ser que en vez de progresar, se debilita ¿No sucederá lo mismo al intentar rechazar el fundamentalismo religioso eclesiástico cayendo en otro fundamentalismo al revés? ¿Qué justifica pasar de un fundamentalismo cristiano a un fundamentalismo islámico o viceversa? Hay que tener presente la respuesta de Gadamer a Vattimo en el Seminario de Capri que señalaba que si bien resulta necesario rechazar el retorno a una doctrina de la Iglesia, pues no se pueden conciliar las promesas de las religiones dogmáticas con lo sagrado de la hermenéutica, por eso mismo, resulta quizá más difícil y necesario habérselas con los deberes de la fe, la esperanza y la piedad de la racionalidad hermenéutica. Habrá siempre una barrera infranqueable toda vez que la superación de la metafísica (por más que esté basada en Nietzsche y Heidegger) no esté acompañada de una nueva concepción filosófica del tiempo y de la historia (algo que el mito no puede ofrecer, pero sí la hermenéutica, tal como sostienen Vattimo y Oñate)³². También Derrida señaló en el mismo seminario que es imposible negar que la globalización se presenta actualmente como una religión de la economía mundial y marca por tanto las tendencias del futuro³³.

IV. La relación entre arte, técnica y nihilismo

Vattimo tiene razón al oponer la racionalidad del arte a la tecnología. No a la manera del modernismo sino a partir del nihilismo (activo). Lo único que puede enfrentar a la racionalidad tecnológica industrial, digital y telemática es una estética negativa o estética ontológica. Vattimo señala que la superación del nihilismo implica la superación de la pura negatividad y el desprecio. Esta

³² GADAMER, H-G., "Conversaciones de Capri" en *La religión*, p.295./ VATTIMO, G. & OÑATE., T. DOLZ & NUÑEZ, *Politeísmo y encuentro con el Islam., Hermenéutica entre civilizaciones II*. Dykinson, Madrid, 2008. / ZABALA, S, *Debilitando la Filosofía*. Op. Cit.

³³ DERRIDA, J., "Fe y saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón", en *La religión*.

idea la desarrolla para postular una concepción posmodernista necesariamente vinculada con la transformación social. Pero ¿puede el arte y la hermenéutica ayudar a transformar la sociedad? Recordemos que la hermenéutica es arte de la interpretación. Pero no toda interpretación se reduce a la hermenéutica. Esto es lo que verificamos cuando vemos que la interpretación depende de qué se interpreta. Pueden ser textos escritos y no escritos (como en el caso de ciertos comportamientos culturales, una obra musical o de realidades suprasensibles como la de Dios). ¿Cómo comprender lo inconmensurable o lo intraducible? No se puede negar que hay textos opacos, lo cual hace difícil la tarea de la interpretación. Cuando estamos ante realidades religiosas o míticas ¿puede aplicarse la vía del entendimiento que postula la hermenéutica? Ciertamente que no, ya que la hermenéutica depende de qué se interpreta.

Si se trata de comprender la realidad de Dios, es obvio que la forma de interpretación varía. En este caso la comprensión asume otro camino. Por supuesto que no me refiero a la fe sino a otra clase de procesos cognitivos. Por ejemplo, para Franz Rosenzweig, el procedimiento filosófico más adecuado es la revelación. Esto significa que lo divino se manifiesta como una realidad visible y audible ante un testigo que no interpreta sino que vive el milagro de la presencia de lo sagrado.³⁴ Hay que subrayar que a diferencia de la hermenéutica antigua, lo que preocupa a la hermenéutica contemporánea es sobre todo la posibilidad de entender el lenguaje escrito. Esto no significa que no puede dar sentido a los acontecimientos sociales o al mundo en que vivimos. En la medida en que la realidad es cambiante, la hermenéutica posee un potencial en cuanto a comprender lo nuevo. No se trata de idealizar a la hermenéutica sino de entenderla en un sentido crítico. Nadie puede negar sus enormes contribuciones teóricas y metodológicas, pero tampoco podemos pasar por alto sus limitaciones. Una limitación que han hecho notar autores como Jacques Derrida es que la hermenéutica reduce el lenguaje a la escritura. Esta reducción constituye un “logocentrismo”, y lo que es peor un “fonocentrismo” propio de la tradición occidental³⁵. Esta prioridad del lenguaje escrito significaría que la hermenéutica adolece de “una metafísica de la presencia”, es decir una obsesión por encontrar un significado transparente y verdadero en el texto. Por más que autores como Gadamer han tratado de refutar la crítica de Derrida señalando que “la hermenéutica retiene una experiencia, no es un método para averiguar un sentido ‘verdadero’, como si este pudiese llegar a alcanzarse”³⁶, sin embargo no lo han logrado, ya que el innegable énfasis en la escritura (fonética,

³⁴ ROSENZWIG, F., *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid, 1989.

³⁵ DERRIDA, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971.

³⁶ GADAMER H.G., *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, p.71.

alfabética, etcétera), convierte en esclava la escritura a la lengua en general, liberándola de cada lengua particular.

Si bien hay algo de razón en la crítica de Derrida a Gadamer, también es innegable la existencia de serias limitaciones en el pensamiento derrideano que tiende a caer en el relativismo absoluto ya que postula la imposibilidad de la universalidad de la hermenéutica (lo cual significa negar la posibilidad de alcanzar alguna verdad objetiva). Por eso es que preferimos aferrarnos a la idea de la ampliación de la hermenéutica que nos ofrece Gadamer, entendiéndola como una ampliación de horizontes o perspectivas culturales. En este sentido no podemos rechazar la tesis de la universalidad de la hermenéutica ya que dicha tesis nos permite oponernos a los ataques nihilistas y escépticos de cierto posmodernismo filosófico. Dicho de otra manera, conviene más una perspectiva hermenéutica que postule el diálogo, la transformación social y el acceso a la verdad interpretativa (y que no niegue otras formas de conocimiento distintas de la tradición occidental). De otra manera caeríamos en el subjetivismo y el inconmensurabilismo absoluto (como Rorty).

V. Sobre las clásicas preguntas kantianas

Si aceptamos la finitud, hay que aceptar la muerte como lo único que cabe esperar. Se puede matizar que hay otra muerte que proviene del capitalismo neoliberal, muerte a la que podemos resistir desde el ethos barroco, como afirmación de la vida frente a la posmodernidad, donde prevalece el nada vale y la absoluta indiferencia (ya que desaparece la noción de transgresión o pecado); afirmar el predominio de la vida sobre la muerte, del eros frente a la máquina, de los valores humanos frente a la técnica. Como dice Jean Baudrillard: “en el mestizaje, en la profusión y en la seducción, hay una fuente de energía, de vitalidad; por ende tenemos otra vez una combinación que no nos es familiar, es radicalmente diferente de nuestra visión de las realidades sociales.”³⁷ Y como dice Maffesoli, subrayando el justificado retorno de las filosofías vitalistas y dionisiacas: “el barroco orgánico es el símbolo de la fuerza de la fusión de los elementos que lo componen.”³⁸ ¿Y la tarea del pensar? No en términos de trascendencia ni de elaborar grandes relatos. Hay que pensar con microrrelatos, aforismos...pero todo esto no son más que respuestas a preguntas abstractas. Recordemos que un aspecto fundamental de la hermenéutica es su carácter histórico. No se puede hablar de una hermenéutica abstracta. Su validez depende siempre de contextos particulares. Tomando en

³⁷ BAUDRILLARD, J., *Guillaume Marc, Figuras de la alteridad*, Taurus, México, 2000, p.80.

³⁸ MAFESOLLI, M., *El instante eterno*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p.105.

cuenta que la interpretación sólo ocurre en situaciones históricas concretas, en mi caso, lo que me preocupa es si es posible desarrollar una hermenéutica latinoamericana.

Una hermenéutica latinoamericana tiene que considerar el lenguaje particular (lo cual no implica necesariamente ser antiuniversalista) y de manera especial el lenguaje no escrito. Ciertamente en la tradición cultural de los países latinoamericanos existe una larga imposición de lo escrito. Necesitamos entonces desarrollar una teoría más amplia de la hermenéutica (esto equivale a estar de acuerdo con la idea de Gadamer) que abarque también lo no escrito. Esto significa que en América Latina la hermenéutica tiene que tomar en cuenta el impulso ancestral inspirado por las lenguas olvidadas. Este impulso ancestral da cierta prioridad a un conocimiento cultural diferente del que procede de la cultura europea occidental. Este conocimiento no es tanto producto de un aprendizaje (obtenido por métodos empíricos, inductivos o deductivos) sino más bien de una experiencia vivida, transmitido oral y visualmente y, con frecuencia intuitivo más que por escrito. La noción de escritura puede ser vista como un archivo que nos remite solamente a un tipo de fuentes culturales y de recursos textuales. Pero el análisis hermenéutico en América Latina no puede reducirse a su parte europea. Precisamente si leyéramos únicamente ese lenguaje escrito ¿deberíamos excluir las presencias ancestrales, los ecos, los mitos y las creencias sepultadas que todavía resuenan en la cultura latinoamericana? La respuesta nos lleva a imaginar una teoría de la hermenéutica donde se recuperen tradiciones culturales de diferente naturaleza. A diferencia de quienes postulan que sólo puede haber una hermenéutica europea según *su* tradición, argumentaríamos que para Latinoamérica es mejor basarse en varias tradiciones y no sólo en una. De otra manera no entenderíamos nuestra dinámica cultural. Por ejemplo, en la literatura de Juan Rulfo las tradiciones ancestrales no están ni pueden estar escritas ni disponibles para la observación antropológica precisamente porque eluden los supuestos europeos sobre la historia. El objetivo de Rulfo, al igual que para muchos escritores como Carlos Fuentes o García Márquez, es mostrar elementos de la realidad que tienen muy poco que ver con la escritura. Un paradigma interpretativo adecuado a la realidad de América Latina tendría que incluir lo ancestral, los mitos, las fábulas, lo no escrito como complemento necesario del lenguaje escrito; debe abarcar los modos orales y visuales de la memoria cultural que existen paralelamente junto con las tradiciones escritas.

Un problema muy importante en la reflexión filosófica actual es si se puede hacer una hermenéutica latinoamericana. Algunos autores han opinado que esta tarea es imposible ya que sólo se puede hacer hermenéutica desde la tradición europea. El argumento ya fue desarrollado anteriormente por

Heidegger. Según este argumento la filosofía tal como la conocemos se desarrolló en Grecia, lo cual equivale a decir que los conceptos filosóficos se desarrollaron a partir de la lengua griega. Pero como dice Mauricio Ferraris:

“Si pensamos un poco al respecto, es muy extravagante suponer que, retrocediendo a ciertas palabras originarias o a algunos textos fundamentales, se pudiera retroceder al momento en que fue constituido el sentido de la realidad en que vivimos... Se puede obtener la conclusión de que la historia (tanto del ser como de la lengua) sí determina nuestra comprensión, pero sólo en términos muy generales, que por lo tanto aclaran muy poco y sólo sirven para impostar un discurso generalmente cultural. Sería mucho más difícil sostener que la historia de todas y cada una de las palabras determine la comprensión del sentido”.³⁹

Si la hermenéutica la entendemos como interpretación que ocurre siempre en situaciones históricas ¿hay necesidad de desarrollar una hermenéutica tomando en cuenta que en América Latina tenemos problemas específicos? por ejemplo, ¿qué somos? ¿A dónde vamos? ¿Qué hacemos con el país que se nos perdió? ¿Cómo recuperar nuestra alteridad? ¿Cómo construir un Estado plural? ¿Cómo rehacer una relación dialógica con la ciudad? Si el *otro* es también *otro lugar* ¿Cómo construir una ciudad multicultural? ¿Cómo recuperar la memoria del pasado de países como Argentina, Chile, Bolivia, México, etcétera ¿Cómo construir una democracia que articule de otra manera el Estado, los partidos y la sociedad civil? La principal dificultad de desarrollar una hermenéutica latinoamericana es la misma que se planteó a nuestra filosofía. No es casual que filósofos alemanes como Karl Otto Apel descalifiquen como relativistas a aquellos enfoques como los de Enrique Dussel que aspiran a un pensamiento propio. Sin embargo, esta acusación reiterada de relativismo no debe coartar la necesidad de construir nuestra propia comunidad de interpretación. Ahora, más que en el pasado, tenemos mayores y mejores argumentos para debatir y rechazar el eurocentrismo. Al comparar la perspectiva de la hermenéutica analógica-barroca con otros enfoques de la hermenéutica ya mencionados aquí se pueden ver más similitudes que diferencias. No existirían por tanto razones suficientes como para negar o subestimar una hermenéutica latinoamericana. El argumento contra el relativismo no se aplica, ya que compartimos el universalismo.

³⁹ FERRARIS, F., *La hermenéutica*, Taurus, México, 2000, p.56.