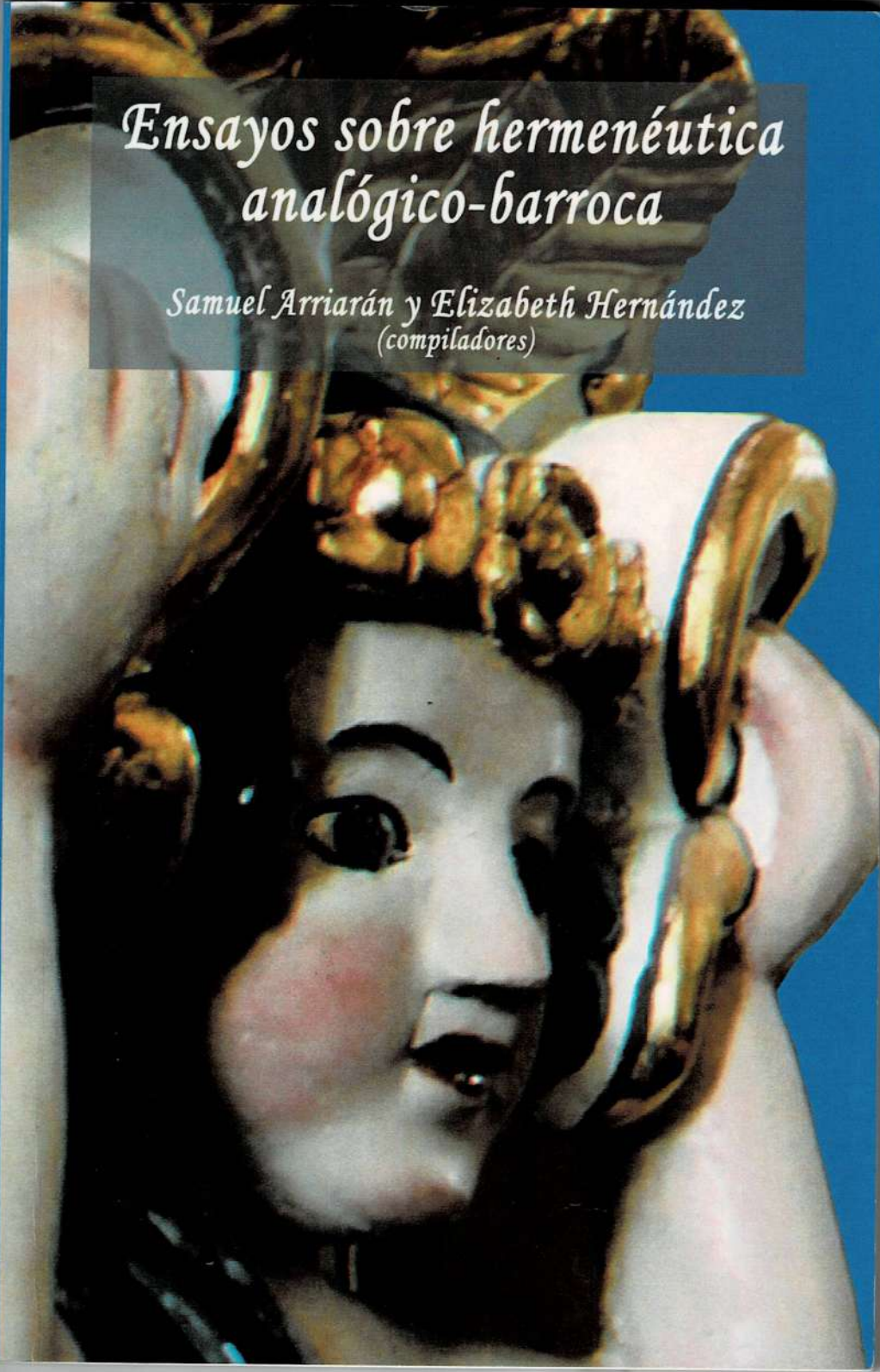


A close-up photograph of a Baroque sculpture, likely a woman's face, adorned with an elaborate golden crown or tiara. The sculpture is set against a solid blue background. The face is pale with rosy cheeks and dark, expressive eyes. The golden crown features intricate scrollwork and a large, ornate pendant hanging from the side.

Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca

*Samuel Arriarán y Elizabeth Hernández
(compiladores)*

Primera edición, 2006

© Samuel Arriarán

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col Ajusco,
Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.
Tél/fax 56107129 y tél. 56187198
editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN 970-9066-45-5

Índice

INTRODUCCIÓN	5
LA ANALOGÍA EN EL BARROCO Y LA POSMODERNIDAD <i>Mauricio Beuchot</i>	7
NEOBARROCO Y MULTICULTURALISMO <i>Alejandro Salcedo Aquino</i>	19
LA HERMENÉUTICA BARROCA <i>Samuel Arriarán</i>	25
LAS TESIS DEL MULTICULTURALISMO ANALÓGICO-BARROCO <i>Aurora Elizondo</i>	37
LA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-BARROCA <i>Arturo Cristóbal Álvarez Balandra</i>	45
LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA, EL HUMANISMO Y EL BARROCO MEXICANOS <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	53
HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y LITERATURA <i>Elizabeth Hernández Alvidrez</i>	61
EPISTEMOLOGÍAS BARROCAS Y ANTIPARADIGMAS DEL DESEO <i>Fernando Prada Ramírez</i>	75

DE LA FÁBULA A LA REALIDAD SOCIAL	93
<i>Ma. Teresa Yurén</i>	
REFLEXIONES EN TORNO A <i>FILOSOFÍA</i> , <i>NEOBARROCO Y MULTICULTURALISMO</i>	103
<i>Adelina Arredondo</i>	
EL NEOBARROCO O LA FÁBULA DEL BLADE RUNNER GUADALUPANO	111
<i>Xavier Rodríguez Ledesma</i>	

Introducción

En este volumen reunimos algunos estudios sobre la hermenéutica analógico-barroca, que es una propuesta en la que han confluído la hermenéutica analógica, de Mauricio Beuchot, y la hermenéutica barroca, de Samuel Arriarán. Esta hermenéutica intenta rescatar el potencial analógico del barroco, para evitar el univocismo de los clasicismos y el equivocismo de los manierismos. El barroco es sumamente analógico, en su proporción y armonía a pesar de sus vuelos simbólico-alegóricos, y es un modelo de equilibrio difícil entre extremos.

Por eso el barroco puede ser paradigma para orientarnos, por ejemplo, en el multiculturalismo, ya que es paradigma de mestizaje, de convivencia entre opuestos. Además, esto es lo que pretende la analogía, hacer convivir los opuestos sin que se destruyan (al menos no completamente), sino que engendren entre ambos nueva vida. De ahí que una hermenéutica analógico-barroca pueda servir de instrumento para pensar el multiculturalismo, o el pluralismo cultural. Esto se ve en algunos de los ensayos compilados.

Además, la hermenéutica analógico-barroca ha sido utilizada para diseñar algunos elementos de la educación multicultural, o intercultural, ya que permite ese pluralismo cultural más general, que es previo y hasta supuesto de la enseñanza multicultural, que vendría en seguida, como desprendiéndose de lo anterior. Esto es algo que también se aprecia en otros ensayos de entre los reunidos aquí.

Tenemos la confianza de que estos ensayos serán de utilidad para quienes se plantean el problema la construc-

ción de otro proyecto de nación basado en el multiculturalismo y, sobre todo, de un proyecto educativo fundamentado en la enseñanza multicultural. Aspiran a presentar un cierto tipo de pluralismo, que no acabe con la diferencia, sino que la privilegie, pero sin renunciar tampoco a la necesaria universalidad, que siempre nos resulta imprescindible.

La analogía en el barroco y la posmodernidad

Mauricio Beuchot,
UNAM,
México, D.F.

1. Introducción

En lo que sigue me propongo resaltar un aspecto del barroco, algo que me parece que es muy necesario reivindicar en la actualidad posmoderna. Se trata de la analogía, del carácter altamente analógico que tuvo el barroco, tanto en poesía como en filosofía. Tal parece que no se puede comprender bien el barroco si no se comprende la analogía, que es también la iconicidad. Ésta ha sido entendida simplistamente como pura semejanza, pero, para el barroco, era mucho más; era la diferencia sujeta proporcionalmente a la semejanza, por eso se decía que en la analogía la diferencia predominaba sobre la identidad. Es, pues, algo muy complejo, es una forma de conocimiento y de discurso, es lo que abarca la metáfora y la metonimia.

Precisamente el barroco parece oscilar, pero sin caerse, entre lo metonímico y lo metafórico, entre lo que es racional o científico y lo que es emocional o poético. Abre la posibilidad de jugar con el sentido literal y con el sentido alegórico o simbólico de los textos. Rescata la simbolicidad; por ejemplo, la lectura simbólica de los acontecimientos históricos, de modo que reciban un sentido, como si los iluminara una de las piezas dramáticas que eran llamadas autos sacramentales, como conjuntando el

relato histórico con la dramatización o relato de ficción. La analogía es, entonces, una de las claves del barroco; y, tenemos esa convicción, también es una de las claves que están haciendo falta para interpretar el tiempo actual.

2. La analogía en la historia

En su clásica obra, *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault dice que, hasta el siglo XVI, es decir, hasta el renacimiento, la cultura se establecía como un orden de semejanzas entre las cosas. La conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía regían la episteme, daban el saber, y organizaban los conocimientos.¹ Pero el mismo Foucault señala que, en el renacimiento, el concepto de analogía —que venía desde los griegos y pasó a los medievales— había cambiado su sentido, se lo había empobrecido. Es decir, aunque en un principio la diferencia predominaba en ella, pues era diferencia que se hacía semejante de manera sólo proporcional, sólo en las relaciones y no tanto en los objetos, como una proporción de proporciones, ahora se la tomaba sólo como semejanza; y la analogía más explotada era la del hombre como microcosmos, espejo del macrocosmos o mundo universo.

El problema venía de que, en principio, cualquier cosa podía ser análoga a cualquier otra. Había que reconocer las verdaderas analogías por ciertas signaturas o marcas. A esto ayudaban la semiología y la hermenéutica. En efecto, la semiología nos dice dónde hay signos, la hermenéutica nos ayuda a interpretarlos. En el siglo XVI se ejercieron en forma de erudición y de magia. Conocer era interpretar, e interpretar era adivinar, y la adivinación se hacía por la magia, para la cual se necesitaba una gran

erudición, que abarcaba incluso lo oculto; por eso la hermenéutica se conectaba con el hermetismo.²

Pero Foucault observa que la búsqueda de las analogías puede irse hasta el infinito. Y el comentario de un texto puede ser inacabable. De hecho no puede ser enunciado.³ Sin embargo, no me parece exacta ni creíble esta declaración de Foucault de que la analogía se pierde en el siglo XVI. Allí están los estudios que se han hecho (por ejemplo, por Octavio Paz) acerca del uso de la analogía en los románticos y los simbolistas.

En todo caso, y curiosamente, el propio Foucault rescata la analogía. Pone a Don Quijote como un análogo, como el paradigma de la analogicidad, que es tanto como decir que es el análogo de lo análogo, el ícono de lo icónico o de la iconicidad, un signo de segundo orden. Dice: "Don Quijote no es el hombre extravagante, sino más bien el peregrino meticuloso que se detiene en todas las marcas de la similitud. Es el héroe de lo Mismo. Así como de su estrecha provincia, no logra alejarse de la planicie familiar que se extiende en torno a lo Análogo. La recorre indefinidamente, sin traspasar jamás las claras fronteras de la diferencia, ni reunirse en el corazón de la identidad".⁴ Esa incapacidad de traspasar la diferencia, pero también de centrarse en la mismidad, lo hace ser capaz de traspasar la mismidad sin caer totalmente en la diferencia. Lo hace un verdadero análogo. Don Quijote es el verdadero análogo. Todavía anda buscando analogías en el mundo. Pero no las encuentra, las subvierte, pues están invertidas y ya no se corresponden. Por eso sus aventuras, a pesar de ser tan alocadas, son a la vez tan poéticas. Y es que la función del

¹ Cf. M. de Foucault, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), pp. 26-34.

² Cf. *ibid.*, p. 38.

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

loco y del poeta es buscar las analogías (verdaderas). Lo subraya Foucault, cuando expresa: "El loco, entendido no como enfermo, sino como desviación constituida y sustentada, como función cultural indispensable, se ha convertido, en la cultura occidental, en el hombre de las semejanzas salvajes. Este personaje, tal como es dibujado en las novelas o en el teatro de la época barroca y tal como se fue institucionalizando poco a poco hasta llegar a la psiquiatría del siglo XIX, es el que se ha *enajenado* dentro de la *analogía*. Es el jugador sin regla de lo Mismo y de lo Otro. Toma las cosas por lo que no son y unas personas por otras; ignora a sus amigos, reconoce a los extraños; cree desenmascarar e impone una máscara".⁵ Todavía añade Foucault que al loco se contraponen el poeta, que es el que capta las verdaderas semejanzas, porque puede verlas en su origen, en el lenguaje celestial. Pero, en todo caso, los dos son analógicos, porque los dos están —como dice el mismo Foucault— en una "situación límite".⁶ Y eso nos indica la condición limítrofe de la analogía, cosa que ha sido reconocida por Eugenio Trier, filósofo del límite y de lo fronterizo.

3. La analogía en el barroco

Pero veamos, en concreto, cómo se da la analogía en el barroco. Es nuestra clave, nuestra signatura, nuestra marca para reconocer el mapa de este movimiento. Y es que la analogía, como dice poeta Octavio Paz, es la clave de la poesía, reúne metáfora y metonimia.⁷ Por así decirlo, las

⁵ *Ibid.*, pp. 55-56.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ O. Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá: Seix Barral, 1990, pp. 85-86: "La poesía es una de las manifestaciones de la analogía; las rimas y las aliteraciones, las metáforas y las metonimias, no son sino modos de operación del pensamiento analógico".

hace tocarse, las congrega, como en la unión de los contrarios, en el límite. Y este juego es el que vemos realizar en el barroco. De una manera notable, en la poesía, pero también en la filosofía.

En la poesía, vemos el enfrentamiento entre conceptistas y culteranos. Los conceptistas buscaban la máxima sobriedad, decir muchas cosas de manera compacta, lograr el máximo de expresión con un mínimo de recursos, resaltaban el significado por encima del significante, privilegiaban la metonimia. Se ve en poetas como Quevedo, y, a mi parecer, sobre todo en sus *Sonetos*, que es donde tiene la metonimia más lograda, más compacta y cargada. Por ejemplo en el siguiente, a un señor perseguido y constante en los trabajos:

De amenazas del Ponto rodeado
y de enojos del viento sacudido,
tu pompa es la borrasca, y su gemido
más aplauso te da que no cuidado.

Reinas con majestad, escollo osado,
en las iras del mar enfurecido,
y, de sañas de espuma, encanecido,
te ves de tus peligros coronado.

Eres robusto escándalo a orgullosa
prora que, por peligros naufragante,
te advierte, y no te toca, escrupulosa.

Y a su envidia y al mar, siempre constante,
de advertido bajel seña piadosa
eres, norte y aviso a vela errante.⁸

En cambio, los culteranos se permitían un recargamiento desmedido, que casi parecía ir al infinito; daban alas libres

⁸ F. de Quevedo, "Soneto 34", en *Antología poética*, ed. de J. M. Pozuelo, Barcelona: Ediciones B, S.A., 1989, p. 100.

a los recursos de la expresión, hasta llegar a lo pesado; resaltaban el significante por encima del significado, privilegiaban la metáfora. Esto lo vemos en un poeta como Góngora, por ejemplo en sus *Romances*, donde encontramos metáforas sumamente osadas. Valga de ilustración una muestra:

Ojos eran fugitivos
de un pardo escollo dos fuentes,
humedeciendo pestañas
de jazmines y claveles,
cuyas lágrimas risueñas,
quejas repitiendo alegres
entre concientos de llanto
y murmurios de torrente,
lisonjas hacen undosas
tantas al sol, cuantas veces
memorias besan de Daphnes
en sus amados laureles.
Despreciando al fin la cumbre,
a la campaña se atreven,
adonde en mármol dentado
que les peina la corriente,
sus dos cortinas abrocha
(digo, sus márgenes breves)
como un alamar de plata,
una bien labrada puente.⁹

Y esto llega a un equilibrio muy curioso en Sor Juana Inés de la Cruz, en el barroco mexicano, pues ella trató de imitar a Góngora, por ejemplo en su *Primero Sueño*, en la línea onírica de los *Sueños* del sevillano; pero se le mezcla con un conceptismo muy rígido, como el que había encon-

⁹ L. de Góngora, "Romance 79", en *Romances*, ed. de J. M. de Cossío, Madrid: Alianza, 1982 (2a. ed.), p. 205.

trado en su coterráneo el poeta Sandoval y Zapata, y lo veía en su amigo Carlos de Sigüenza y Góngora. Consideremos algunos versos del poema de Sor Juana:

Y del cerebro, ya desocupado,
las fantasmas huyeron,
y —como de vapor leve formadas—
en fácil humo, en viento convertidas,
su forma resolvieron.
Así linterna mágica, pintadas
representa fingidas
en la blanca pared varias figuras,
de la sombra no menos ayudadas
que de la luz: que en trémulos reflejos
los competentes lejos
guardando de la docta perspectiva,
en sus ciertas mensuras
de varias experiencias aprobadas,
la sombra fugitiva,
que en el mismo esplendor se desvanece,
cuerpo finge formando,
de todas dimensiones adornado,
cuando aun ser superficie no merece.¹⁰

Como se ve, Sor Juana logra un equilibrio, una proporción. Su poesía es gongorista, culterana; pero capta modalidades del conceptismo, se encapsula, se mide, se contiene, y resulta sobremanera comprensible. No cae en la hinchazón de algunos que hubo muy recargados. Porque tanto los conceptistas como los culteranos manejaban magistralmente metonimia y metáfora, pero se daban predomínios en unos y otros, los cuales los hacían diferentes. En los conceptistas las metáforas casi oficiaban como meto-

¹⁰ Sor Juana Inés de la Cruz, "Primero sueño", en la misma, *Obras completas*, México: Porrúa, 1972 (2a. ed.), pp. 199-200.

nimias, y en los culteranos las metonimias casi oficiaban como metáforas.

Pero esto también llegó a la filosofía y a la teología. Lo mostraré sólo en la primera, en el trabajo filosófico de algunos barrocos. La analogía también se dio en el discurso filosófico, como intento de conjuntar elementos extremos. Allí está, por ejemplo, la defensa que hace Quevedo de Epicuro. Ya Epicuro había quedado como paradigma del hedonismo sensual y procaz, pero Quevedo quiere rescatar un hedonismo intelectual, de elevado espíritu, y escribe su *Defensa de Epicuro contra la común opinión*,¹¹ en la que casi lo hace un estoico. Conjuntar, así, lo epicúreo con lo estoico, casi como anticipándose a lo que quiso hacer Nietzsche con lo dionisiaco y lo apolíneo, es algo analógico. También contamos con algunas nociones de Gracián, como la de discreción y la de ingenio. El discreto es una evolución del prudente aristotélico-escolástico, va más allá, pero contiene en el fondo la misma presencia de la proporción o analogía que se pretendía para el *frónimos* o prudente.¹² El ingenio es, como dice el propio Gracián, una proporción o analogía: "Consiste, pues, este artificio conceptuoso, en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres conocibles extremos,

¹¹ F. de Quevedo, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 40-41: "De esto tengo por causa que Epicuro, para atraer fáciles a los hombres a la virtud, la llamó deleite, nombre que hace más gente en nuestra naturaleza que el de virtud y autoridad y filosofía. Lo viciosos que fueron los epicúreos desterrados acudieron al nombre deleite para autorizar sus vicios y desautorizar a Epicuro".

¹² Dice que hay dos extremos desproporcionados, a saber, los timoratos y los presuntuosos, y añade: "Entre estos dos extremos de imprudencia se halla el seguro medio de cordura; y consiste en una audacia discreta, muy asistida de la dicha" (B. Gracián, "El discreto", en el mismo, *Tratados políticos*, Barcelona: Luis Miracle, Ed., 1941, p. 81.

expresada por un acto del entendimiento".¹³ Con ello nos damos cuenta de que en la filosofía moral y política se jugaba, retóricamente, el balance entre la metonimia y la metáfora, que también se hacía en la poética.

4. La analogía en la actualidad posmoderna

En la época actual se presentan dos modelos extremos, el de lo moderno y el de lo posmoderno, que parecen luchar a muerte; y ya uno da señales, el moderno, de estar vencido, pero se defiende y rebrota en múltiples manifestaciones que lo conservan. Mas hay un tercer modelo, que vemos como posible y que se echa en falta entre los dos modelos en pugna. Dicha pugna se muestra como una lucha entre universalismo y particularismo, entre absolutismo y relativismo, que no parecen llegar a ningún arreglo, sino a la destrucción de uno de los dos. Pero, si se ve a la luz del barroco, en realidad es la lucha entre el univocismo y el equivocismo, los opuestos de la analogía. Por eso nos ha parecido que hace falta un modelo intermedio, analógico, inspirado en el barroco. Por eso lo hemos llamado hermenéutica analógico-barroca, dada esa carga de analogía que se da en el barroco, y parece perderse en la otra modernidad. De hecho, la modernidad no quiso a la analogía, trató de matarla, de hacerla desaparecer.

Vemos que hace falta evitar el universalismo desmedido de la modernidad, concretamente el que se ha señalado e incluso criticado en autores como Apel y Habermas; pero también se quiere evitar el particularismo excesivamente relativista de algunos autores posmodernos, como Deleuze y Rorty.

¹³ B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1942, p. 18.

Ya hay un bloqueo muy grande en esa discusión; se nota un *impasse*, entre universalistas muy desmedidos y relativistas demasiado extremos. Parece no haber salida. Allí sí que se desata la interpretación infinita, y la conversación que no tiene fin, pero sin llegar a nada, que ya ni siquiera es divertida. Hay que abrir sin diluir, hay que ofrecer un camino de salida que no destruya las posibilidades de ambos contendientes.

Este otro camino parece abrirlo la analogía, que no es ni pura universalidad ni pura particularidad, ni puro absolutismo ni puro relativismo, ya que no es ni pura identidad ni pura diferencia, sino algo que conserva las diferencias de las cosas, pero sin perder la capacidad de atarlas por las semejanzas, es decir, sin que se le hagan inconmensurables, manteniendo una universalidad matizada, no opresora, no impositiva, sino bastante abierta y suficientemente rigurosa a la vez.¹⁴ Como nos lo enseña el barroco, la analogía es integración de las diferencias, encauzamiento de lo dinámico, para que no se pierda; resguarda lo que está en devenir y en pluralidad, pero integrándolos de manera consistente.

El barroco es, así, modelo e inspiración, no para volver a sus fallas históricas, o a los errores sociales y políticos que haya tenido, sino que nos mueve a tratar de rescatar un *ethos* y unos valores que ahora nos están faltando, que se echan en falta. Ante la crisis cultural y el desencanto, la búsqueda de sentido en una estética que acepta el claroscuro; el énfasis del comunitarismo sobre el individualismo; nos dan el verdadero modo de desconstruir para después reconstruir; nos enseña a hacer la escan-

ción de la cadena metonímica con la metáfora, y también a escandir la cadena metafórica con la conveniente metonimia. De esta manera, la analogía, al conjuntar la metonimia y la metáfora, nos lleva a un punto medio en el que se encuentran, en el que pueden convivir sin destruirse, sin volverse lo mismo, sino respetando sus diferencias y equilibrándose la una con la otra.

5. Conclusión

En definitiva, la analogía nos ayuda a recuperar el valor del símbolo, que es lo más connatural al hombre, lo que lo hace vivir y a dialogar de manera respetuosa, sin la imposición que bloquea el diálogo ni la apertura que también lo bloquea; sin el consenso completo que acaba con el diálogo y sin el disenso completo que también acaba con él.

Esto es lo que nos marca el barroco, con su analogicidad que congrega la metonimia y la metáfora, que vive la lucha de lo simbólico en su propia interioridad. Por eso el barroco, al menos en su intención de analogicidad, tal vez no completamente lograda (de manera unívoca, sino también una analogía sólo alcanzada analógicamente), nos sirve de modelo y paradigma, de ícono o símbolo para poder orientarnos y crear nuestro propio barroco, o neobarroco, dentro de nuestra propia singularidad que, con ello mismo, se remite a la universalidad nunca bien alcanzada.

¹⁴ S. Arriarán y M. Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México: Ed. Itaca, 1999; M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM-Ed. Itaca, 1999 (2a. ed.).

discusión, siguiendo ciertas reglas sin cometer trampas y falacias.

Finalmente, cabe destacar que, con respecto al problema del multiculturalismo, la obra presenta el mapa de la polarización de las posiciones filosóficas, sobre todo de América Latina, ya sea que den prioridad moral a los individuos o a las comunidades. Los autores, como se infiere de lo anteriormente expuesto, argumentan detalladamente a favor de un *multiculturalismo analógico*, que busca una igualdad proporcional con predominio de la diferencia, siempre guiado por la *frónesis*, con un discernimiento prudencial que no lesione el bien común, y que use procedimientos de diálogo equitativos.

Estimo que, tras la lectura del texto de Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, no queda duda de que la intención ha sido dejar en manos del lector una multiplicidad de inquietudes; pero también proponen líneas de investigación para replantear una filosofía de la cultura, sobre la base de dos categorías nodales: el *neobarroco* y el *multiculturalismo*. Escrito con rigor y profundidad, pero también con agilidad y soltura, el libro es, a despecho de su aparente diversidad y complejidad temática, perfectamente sugerente y disfrutable.

La hermenéutica barroca

Samuel Arriarán,

Universidad Pedagógica Nacional,
México, D.F.

Para comprender qué es la hermenéutica barroca podemos retomar el análisis del ya viejo problema de la posibilidad de hacer una filosofía mexicana o latinoamericana. Desde hace mucho tiempo los filósofos de nuestros países se preguntan si hacer filosofía auténtica implica elaborar categorías propias o simplemente usar las que derivan de la filosofía universal. Este problema ha sido discutido ampliamente (aunque no resuelto). Ya en la obra de José Gaos, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea se planteaba esta situación.¹ Según ellos en América Latina predomina el culto y la imitación de las filosofías europeas. De ahí la falta de originalidad y autenticidad. Pero hacer filosofía latinoamericana no implica partir de cero o de una supuesta creación pura. Por el contrario —y en esto estoy de acuerdo— la filosofía latinoamericana tiene que desarrollarse a partir de su confrontación con la filosofía europea.

Hacer filosofía latinoamericana implica entonces hacer filosofía sin más. Lo demás se da por añadidura. Esto significa que no se puede hacer una filosofía latinoamericana a partir de categorías propias. No se puede mexi-

¹ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza, México, 1980; Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1998; Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969.

canizar ni "latinoamericanizar" la filosofía. Esto es tan absurdo como tratar de crear un pensamiento de la nada.

Siguiendo esta lógica, se puede plantear la necesidad de desarrollar una hermenéutica latinoamericana a partir de la hermenéutica en general, es decir, de la filosofía europea, pero sin reducirnos a ella.

El problema es que en América Latina no hemos tenido nunca una ilustración. La modernidad que tenemos no arranca del proceso histórico ilustrado tal como se desarrolló en los países europeos, sino del barroco. Por este motivo es legítimo y pertinente intentar plantear una hermenéutica latinoamericana (barroca obviamente).²

Lo difícil es dar cuenta y sacar conclusiones de la crítica a la hermenéutica europea. Existen suficientes razones como para evitar hacer una hermenéutica eurocéntrica. No tiene sentido alinearse dentro la falsa polémica entre ilustrados y no ilustrados, entre modernos y posmodernos. Esta es una polémica occidental. Sólo vale para los filósofos europeos. En América Latina no somos modernos ni posmodernos. Eso es un falso debate.

Hace falta redefinir la modernidad desde América Latina. Aunque nuestra historia se haya desarrollado en el ámbito de la modernidad capitalista, sin embargo existe otra racionalidad o sensibilidades distintas de la occidental. Tal es el caso de las culturas indígenas. En estas culturas existen posibilidades no desarrolladas en cuanto a realizar valores no capitalistas. Por esta razón, creo que más que la economía, nos interesa revalorar el papel de la educación y de la cultura. En América Latina la posibilidad de realizar una modernidad no capitalista reside justamente en la necesidad de no eliminar las diferencias culturales.

² Samuel Arriarán, *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*. Editorial Itaca, México, 1999.

Se trata de replantear el valor del uso frente a la economía de mercado como una utopía no realizada dentro la modernidad europea.

Es falso que exista una sola modernidad. No hay una sino varias. Tal como dice Bolívar Echeverría existen por lo menos cuatro versiones en las que puede constituirse el *ethos* histórico moderno.³

Cada una de ellas propone una forma de solución a los problemas del capitalismo. Ellas son las siguientes:

- 1) El *ethos realista* que borra toda contradicción planteando que la forma capitalista es la única forma de realizar el proceso de producción y consumo.
- 2) El *ethos clásico* que no borra la contradicción como el anterior, aunque señala que es inmodificable.
- 3) El *ethos romántico* que plantea que dicha contradicción debe vivirse buscando una solución favorable o positiva.
- 4) El *ethos barroco*, que plantea una aprobación de la vida frente a la muerte (el valor de uso frente al valor de cambio). A diferencia de los otros *ethos* históricos, el *ethos barroco* no acepta la modernidad capitalista.

Se podría añadir la modernidad socialista que es otra forma del *ethos* histórico moderno y que ha resistido y puede resistir al sistema capitalista. Aunque haya fracasado en algunos países, no quiere decir que no sea viable en un futuro. Bolívar Echeverría no ignora esta modernidad, pero la incluye dentro del *ethos realista*.

Pero ¿qué es el *ethos barroco*? Podemos definirlo no sólo como otra racionalidad, sino como otro modo de ser y

³ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1999.

otra forma de sensibilidad que surge del proceso del mestizaje latinoamericano. Es un error definir el barroco sólo como un estilo artístico. Se trata también de un comportamiento cultural que tiene su propia racionalidad (diferente de la lógica europea).

Si el barroco representa otra racionalidad correspondiente a otro tipo de lógica cultural se trata entonces de cuestionar la existencia de una modernidad universal. No se trata de la supresión de las diferencias culturales, tampoco se trata de caer en el fundamentalismo. Lo que se puede hacer es plantear de otra manera el tema de la hibrididad y del mestizaje.

Podemos apoyarnos en autores como Walter Benjamin (para salir del laberinto de la modernidad desarrollista) o de Michel de Certeau para entender de que no hay por que espantarse ante la descomposición cultural o la decadencia. Como toda situación de crisis hay luz y oscuridad, vida y muerte. En esto nos ayuda el ethos barroco a partir de la fábula mística, es decir, lo que el lenguaje del barroco expresa a través de metáforas corporales. Por eso, lo importante no es sólo el lenguaje de la razón, sino también del cuerpo o del erotismo frente a la muerte.

El barroco como posibilidad de otra racionalidad ligada al deseo se halla asociado al mundo de Sor Juana, es decir al universo simbólico correspondiente al siglo XVII.

Significado del barroco novohispano

Plantear el concepto de modernidad según la racionalidad del barroco, necesariamente nos lleva a las condiciones históricas del siglo XVII en Nueva España. Es interesante advertir cómo en dicha época no existe una dualidad entre la lógica y el sentimiento, entre la razón y lo sensible, entre la metáfora y la metonimia, entre la magia y la ciencia. Esto significa que hay un contexto histórico y social donde

no se impone una racionalidad sobre otra. Por primera vez en el mundo iberoamericano hay una especie de convivencia pacífica entre las culturas. Esto no se pudo dar nunca en España ya que la política de los españoles consistió en la destrucción del mundo del Islam.

Ahora bien, situar el concepto de modernidad en la época del barroco no tiene nada que ver con rescatar la Ilustración (como plantea Habermas). Se trata más bien de un "llamado ético" que significa antes que nada una recuperación del pluralismo y el bien común. Esto es justamente lo que no da la modernidad capitalista (que es fundamentalmente individualista y univocista). Dicha modernidad solo es una racionalidad totalitaria ya que no favorece la diferencia ni el diálogo intercultural. Únicamente destruye los núcleos éticos-míticos presentes en el ethos de las comunidades.

Frente a la pérdida de valores que ha caracterizado a la modernidad occidental, se ha generado un verdadero infierno posmoderno al no haber ya nada en que creer. Si ya no hay nada que respetar ni nada que transgredir, entonces no existe ya la idea del bien o del mal. Desaparece la idea del pecado. Pero esto no significa volver a la necesidad de una religión para el presente. Se trata simplemente de intentar repensar el concepto de modernidad ya no en función de un antagonismo con la tradición. Es perfectamente posible pensar en que a través de una hermenéutica barroca, mestiza, se puede reunir lo que se ha separado: la razón y la pasión, la magia y la ciencia, el alma y el cuerpo, lo profano y lo sagrado, lo moderno y lo indígena.

Frente al posmodernismo equivocista y al modernismo ilustrado univocista ¿por qué no pensar mejor en la necesidad de una filosofía latinoamericana fundada en la síntesis y el equilibrio? El concepto de modernidad a partir del barroco puede permitirnos construir una sociedad al-

ternativa basada en la multiculturalidad y el pluralismo. Esto no quiere decir que el concepto de modernidad barroca sea un nuevo relativismo equivocista. Aunque no se puede dejar de reconocer que la hermenéutica analógica-barroca postula una cierta perspectiva relativa, sin embargo hay que subrayar que es un relativismo moderado y no extremo o absoluto. Por eso es que frente al infierno posmoderno donde prevalece el nada vale y la absoluta indiferencia (ya que desaparece la noción de transgresión o pecado) hay que afirmar el predominio de la vida sobre la muerte, del eros frente a la máquina, de los valores humanos frente a la técnica, en fin, de la posibilidad de construir una educación para un futuro donde prevalezca la libertad, la máxima tolerancia, la justicia y el bien común. Esto tiene que ver con una perspectiva de filosofía política y de una recuperación de la utopía del barroco, es decir, de otra modernidad no capitalista. Es aquí donde la utopía del barroco se encuentra con la utopía socialista.

Es necesario hacer este énfasis ya que plantear la idea de una hermenéutica barroca puede confundirse con una simple vuelta a concepciones arcaicas. En el caso de México y de los países latinoamericanos, el barroco se ha considerado como una especie de conciencia católica que desembocó en un tipo de Estado nacional oligárquico. No es casual que, en la actualidad, partidos reaccionarios como el PAN quieran apropiarse de la imagen barroca de la Virgen de Guadalupe para sus fines electorales.

En los países andinos, también el origen del Estado nacional estuvo asociado al desarrollo de un criollismo católico conservador. Lo que se construyó fue una falsa sociedad determinada por el culto a las imágenes marianas. Sin embargo, no se puede afirmar que no hay alternativas. En el caso de Bolivia, por ejemplo, ¿qué es el movimiento encabezado por Evo Morales sino un intento de

contraponer al barroco conservador otro tipo de racionalidad liberadora multicultural? Estos movimientos son indicaciones de que la sociedad barroca puede configurar otras imágenes del mundo. Si la identidad cultural ya no la concebimos como simple sustancia, entonces dicha identidad puede mostrarse como una entidad histórica cambiante. Los sujetos transforman sus comportamientos y en esa medida pueden crear otras imágenes del mundo.

En México, el barroco desembocó en el Estado anti-indígena. Tal como señala Jacques Lafaye, el guadalupanismo se caracteriza por una conciencia barroca de tipo reaccionario.⁴ Sirvió como referente ideológico para la luchas de las clases dominantes. Sin embargo, esto no obliga a pensar que fatal y necesariamente el barroco sea de tipo conservador. Hay que subrayar que en esa época, igual que en la actualidad, frente a la política de dominación, a las clases populares no les queda otra alternativa que generar una contrapolítica de resistencia, por ejemplo, el gran movimiento de resistencia civil en torno de Andrés Manuel López Obrador, iniciado en agosto de 2006. En este sentido podemos entender que la historia de la cultura no es una simple sucesión de derrotas, sino que a través de ellas se puede expresar una metamorfosis o un proceso de mestizaje que no se puede detener. Se afirma y se desafirma. Se occidentaliza y se desoccidentaliza. A este comportamiento autores como Lezama Lima han llamado estrategia de contraconquista. Pero esta actitud no es exclusiva de los países latinoamericanos. Se observa que en todo el mundo, durante el siglo XVII se difundió una política de oposición. De ahí que la aparente sumisión y conformismo con sus respectivas derivaciones en la intriga, la hipocresía

⁴ Jacques Lafaye, *De Quetzalcoatl a la virgen de Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, México.

o el oportunismo. Bolívar Echeverría señala con toda razón lo siguiente:

“¿Cómo hacer política republicana allí donde el despotismo estatal la imposibilita sistemáticamente, allí donde está obligada a corromperse y claudicar, a desdecirse y traicionarse, puesto que cualquier autoafirmación directa y abierta la orillaría a la rebelión y la encauzaría así al suicidio, a la derrota heroica que traslada los actos políticos, reducidos a la consistencia de hechos históricos aleccionadores, al plano de lo imaginario? ¿Cómo si no inventándose una república virtual y cumpliendo sus leyes informales mientras se las disfraza de las que son impuestas por el despotismo imperante?”⁵

Hermenéutica barroca y educación

Entre la hermenéutica analógica y la hermenéutica barroca existe una teoría que las puede unificar. Dicha teoría —desde la perspectiva de M. Beuchot— expresa 1) la proporcionalidad, 2) una relación entre dos términos donde hay predominio de la diferencia, y 3) la analogía evita el univocismo como el equivocismo.⁶

De la misma manera la hermenéutica barroca se puede caracterizar por una forma de racionalidad moderada que plantea el conflicto a partir del principio de la proporción como forma de diálogo y de comunicación. Esta es la situación histórica del siglo XVII donde frente a la extinción de dos culturas se plantea la sobrevivencia como estrategia común.

Ciertamente, también en la hermenéutica barroca predomina la diferencia ya que no se puede tratar de una simple identificación o fusión entre dos o más contrarios.

⁵ Bolívar Echeverría, op. cit. p.183.

⁶ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997.

La relación intercultural supone entonces la tolerancia y el respeto a la diversidad del Otro. Esto es importante ya que si tomamos el caso de la educación no se puede seguir sosteniendo un sistema educativo donde predomina la homologación y la uniformización. Se trata entonces de hacer énfasis en la diferencia, ya que lo que se necesita es un tipo de educación basado en la diversidad y el pluralismo. O mejor dicho, se trata de desarrollar una educación multicultural.

El problema es que en México y en América Latina, el tipo de Estado fue impuesto a partir del modelo centralista burgués europeo. De ahí que este Estado se haya desarrollado junto con un sistema educativo basado en la uniformización y la intolerancia hacia otras formas de cultura. Lo único válido —según este esquema— era la educación positivista, liberal, supuestamente universalista, pero en el fondo totalmente eurocéntrico e imperialista.

Por más que la educación se haya tratado de imponer según la justificación universalista, lo que se escondía era un racismo implícito ya que eliminaba las diferencias culturales.

Como dicen Sonia Comboni y José Manuel Juárez: “la acción de la escuela se enmarca todavía dentro de un esquema político-cultural mayor basado en el ideal de un Estado-nación mal copiado del modelo burgués europeo, a sabiendas de la gran diferenciación social, cultural, lingüística e incluso ideológica que hoy caracteriza a ese continente y aun a casi todos los países que lo conforman.”⁷

Lo grave de todo esto es que esa mentalidad homogeneizadora, uniformizante y totalitaria tiene consecuen-

⁷ Sonia Comboni y José Manuel Juárez, “Educación y tolerancia: lecciones de la educación indígena”, en *Investigación sociológica II*, UAM-X, Jorge Brena y José Luis Cisneros (compiladores), México, 1998.

cias en la formación de los pedagogos. No se les forma para dar atención diferenciada a sus alumnos ni mucho menos para respetar sus particularidades. Se los forma y capacita como simples técnicos aplicadores de recetas de supuesta validez universal.

Los pedagogos así no están ni pueden estar preparados para hacer frente a la realidad, esto significa que no pueden ubicarse en el salón de clase y comprender a sus alumnos que provienen de diversos contextos culturales y lingüísticos.

Conclusión

En la medida en que la filosofía latinoamericana no implica crear un pensamiento de la nada, se puede pensar que una hermenéutica barroca-analógica significa también revalorar una buena parte de la tradición filosófica europea. Especialmente aquella tradición de la Edad Media ilustrada que retomaba el pensamiento griego-latino tratando de fundir la cultura clásica con el cristianismo. En México, salvo en el siglo XVII, ha habido pocos filósofos que intentaron desarrollar esta perspectiva. Actualmente, además de Bolívar Echeverría, es Mauricio Beuchot quien refuerza la necesidad de desarrollar una filosofía latinoamericana a la vez particular y universal. Siguiendo las enseñanzas de José Gaos, a lo largo de sus numerosos libros, Beuchot ha intentado llamar la atención sobre la enorme riqueza de la filosofía novohispana. ¿Para qué enredarse en polémicas enmarañadas sobre Habermas o Apel cuando en América Latina tenemos un humanismo no explorado?

En mi caso, creo que resultó afortunado encontrarme con las obras de Beuchot en un momento en que por los intereses hegemónicos de la vida académica en México, parecía relegado en el lugar de la filosofía escolástica. Lo

que me llamaba la atención de los trabajos de Beuchot era que no solamente se podía encontrar en él una vertiente de la filosofía humanista (al destacar el papel de Bartolomé de Las Casas por ejemplo), sino que también podía encontrarse una concepción intercultural de la filosofía. Esto significa que a diferencia de otros enfoques, la concepción de Beuchot recupera junto con la hermenéutica, los aportes de la semiótica y de la pragmática. Igualmente me interesa el estudio de la filosofía, no como una tarea pesada, académica, sino como aventura del juego y de la imaginación creadora. Hacer filosofía también puede significar placer, ya que implica interpretar símbolos. Puede verse cómo hay que comprender el aula como relación simbólica.

A los dos nos interesa mucho el símbolo, los mitos, los emblemas. Ambos estamos contra el neopositivismo y el posmodernismo. En el primero rechazamos la lógica abstracta y estéril; en el segundo, la dispersión y el relativismo extremo.

Lo que más cuestionamos son las imitaciones filosóficas. Contra el exceso de racionalismo o irracionalismo, planteamos la medida y la moderación. Así elaboramos en el terreno de la filosofía y de la investigación educativa una hermenéutica analógico-barroca. No somos los únicos. Por supuesto. Tal como Mauricio Beuchot señala, esta hermenéutica es algo que se construye entre todos. Como filosofía latinoamericana interesa a toda la comunidad. Coincidimos con las ideas filosóficas de nuestros Maestros José Gaos, Leopoldo Zea, o Adolfo Sánchez Vázquez, y también con la nueva generación que se abre paso contra las modas y las recetas políticas neoliberales.

nos epocales, tirando la criatura enferma de la modernidad tardía por la ventana más próxima. La analogía nos permite “curar al paciente”, al tratar su “enfermedad”. La analogía es el reino de la concordancia que integra lo viejo y lo nuevo, lo heterogéneo y lo homogéneo, la contrariedad y la obstrucción. No se trata de tirar en un saco al medioevo y a Aristóteles, Aquino y Cayetano; se trata de articular su pensamiento con los logros y avances de la modernidad —de Marx a Gadamer, de Leibniz a Ricoeur, de Juan de la Cruz y/o Baltasar Gracian a los románticos, Rilke y Paul Celan.

A mi juicio, es imposible abordar el Renacimiento y el Barroco sin la analogía. Debido a que en la analogía hay una idea de la correspondencia universal, hay una “llave” que nos permite encontrar el secreto del lenguaje cósmico, del ser, del ente, de la razón, del *logos*, de la contemplación, reflexión y comunicación, de la *episteme*. Obviamente no es un “comodín” o una caja de Pandora, ni pretende una unidad ficticia. Propone la mediación y la proporción. Es nuestro recurso para enfrentarnos a lo difuso y lo fragmentario, a la ambigüedad, y llegar a la alteridad. La analogía no es un instrumento metálico que le da cuerda a cualquier reloj, es el dispositivo icónico que permite el juego entre la identidad y la diferencia, el autor y el intérprete, es el cristal donde se miran el uno y el otro.

Para terminar, el Renacimiento y el Barroco, que tan presentes estuvieron en la Nueva España de los siglos XVI y XVII, sólo podrán ser comprendidos en la salsa de la iconicidad, a través de la analogía. Por eso es tan importante y necesaria una hermenéutica analógica para estudiarlos. Y el estudio de estos temas nos ayuda a aclarar más nuestra idea de cultura mexicana, tal como nos ha llegado hasta la actualidad.

Hermenéutica analógica y literatura

Elizabeth Hernández Alvírez
Universidad Pedagógica Nacional
México D.F.

Estudiar las obras literarias desde un enfoque hermenéutico involucra una relación entre filosofía y literatura; una consecuencia de ello es que el análisis amplía sus horizontes más allá del texto para concebirse como un acto de comprensión de la vida. La hermenéutica, que en el siglo XX se ha desarrollado dentro del marco de la crítica de la modernidad, ubica la discusión del sentido de la comprensión en el lenguaje del mundo de la vida, constituido en textos. La literatura interesa en el estudio hermenéutico porque es un tipo de texto representativo de una dimensión de lo humano que, por su naturaleza, escapa de las intenciones y posibilidades de otras esferas de conocimiento como la científica, la religiosa, la cotidiana, a la vez que recrea artísticamente los sentidos humanos que en ellas se generan. En este enfoque, el lugar donde se construye el conocimiento reside en la relación entre el texto, su producción y su recepción. Dentro de esta tríada, la interpretación se centra principalmente en la relación entre el receptor y el texto que implica al autor. En la hermenéutica, la naturaleza de lo que el intérprete intenta comprender frente al texto, no puede darse, como en la ciencia, a través de una relación de sujeto a objeto, sino como intercambio subjetivo que, si bien hace complejo el establecimiento de la verdad interpretativa, tiene su relevancia en la incorporación en el análisis literario de una autorreflexión, es de-

cir, una acción de construcción de lo humano, donde el texto puede tomarse como fuente de conocimiento, ya que se concibe como la configuración de la experiencia del mundo de la vida, lo que rebasa la concepción de la validez de la interpretación de la obra sólo en su inmanencia y la certeza confiada en una metodología que establece un análisis de tipo sujeto-objeto, o como una relación sólo de placer para el lector, con lo cual también se objetualiza el texto. La relación intersubjetiva convierte a la lectura en un acto que tiene consecuencias éticas, surgidas del diálogo entre dos sujetos. Por eso es necesario preguntarse cuál hermenéutica, cuál enfoque de la lectura es pertinente aplicar en el estudio de una realidad subjetiva específica, como la latinoamericana, dadas sus particularidades históricas y culturales.

En este trabajo intentaré destacar la importancia de la iconicidad, que propone la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, para mantener la tendencia equilibrada entre la comprensión del ser humano, como ser que comprende la universalidad de lo cultural, pero que se comprende mejor desde la particularidad de las culturas. Aplicar el enfoque hermenéutico en el contexto latinoamericano hace necesario preguntarse acerca de la manera en que se presenta el conflicto de la modernidad en América Latina. La hermenéutica del contexto latinoamericano tendría que plantear el problema especificando las circunstancias históricas y culturales a partir de las que se vive el conflicto de la modernidad, pues el siglo XX latinoamericano lo que ha padecido es la consolidación de la modernidad en su faceta de modernización, es decir, de predominio de la tecnocratización en función del desarrollo de un sistema económico, que es lo que a fin de cuentas, como señala

Gadamer¹, ha sido la faceta mundializada de la modernidad. Por ello, hay que dar un matiz particular a este problema universal. Pero también hay que tomar en cuenta que este proceso de influencia europea, que Gadamer y Ricoeur plantean desde la Ilustración, inició para América en el Siglo XVI cuando se dio la conquista europea, lo que representa para América Latina una serie de circunstancias conflictivas que han tenido continuidad histórica hasta el presente, en que se manifiestan como problemas suscitados por la modernización actual.

Así, en este trabajo, la propuesta es la de comprender el conflicto identitario en Latinoamérica con una hermenéutica de una modernidad barroca más que desde una crítica posmoderna, como se plantearía desde el punto de vista de la modernidad ilustrada. Con este propósito, continúo la construcción teórica que se refiere a la iconicidad en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Considero que esta posición hermenéutica permite cuidar en la interpretación la fidelidad hacia la particularidad cultural latinoamericana, por una parte, y tener en cuenta la universalidad del ser humano, por otra parte.

En el mismo marco de crisis de la modernidad, Mauricio Beuchot propone analizar la problemática de la crisis del humanismo debida a la desimbolización de las esferas de la vida. En este marco, hace una reflexión acerca del ejercicio de la hermenéutica en la posmodernidad para preguntarse qué lugar tienen en ella la epistemología, el humanismo frente a la tecnología, la metafísica y la religiosidad.² En relación con la posición de la epistemología frente al posmodernismo, el enfoque analógico propone

¹ Cfr. Hans Georg Gadamer, *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997.

² Cfr. Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México, UIC/Miguel Ángel Porrúa, 1996.

una hermenéutica que no trata de imponer un solo método para todos los saberes, pero que sí mantiene la condición de rigurosidad metodológica frente a la ausencia de método: “La unidad o comunidad hermenéutica es analógica, de modo que no se incurre tampoco en el equivocismo, ni reina el caos. Aplica la misma racionalidad de fondo, pero de manera proporcional a cada ciencia según su área, dejando que, de acuerdo a sus necesidades, predomine el cálculo, predomine la experiencia, o predomine la interpretación.”³ En relación con la técnica, nos señala la importancia de distinguir entre la valoración de la técnica, y su predominio en la tecnocracia (a la que se orienta cada vez más la modernización) que hace decaer el humanismo. Beuchot en su reflexión analógica nos provee de un sentido de humanismo que “sea emancipador y realizador del hombre caído de nuestra época”.⁴ Un humanismo fundado en la noción de prudencia (*phronesis*) “como virtud que es la razón de lo concreto, la que nos abre a los símbolos y a los paradigmas, que tienen una universalidad encarnada en lo concreto.”⁵ Concibe la religiosidad como recuperación del símbolo, del mito, de lo sagrado. Beuchot propone una hermenéutica analógica icónica para responder a un problema de sentido, que es el problema de la universalidad humana. Llama la atención hacia el cuerpo sufriente, lugar de la autoconciencia, como una dimensión humana olvidada por el pensamiento racional para hablar del ser. En consecuencia, afirma la idea de que el afecto y la razón son concomitantes para comprender al ser. La búsqueda de la humanidad no puede darse sin la ética como compromi-

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁵ *Ibid.*, p. 73.

so con el otro. La analogicidad con el otro parte del reconocimiento de la igualdad ética: “Hay diversidades culturales pero sin negar cierta igualdad ética (analógica)”⁶ Todos los seres humanos procedemos de la misma condición natural y el símbolo nos lleva a reconocer esto, a la iconización del particular con el universal. El ídolo o la idolización (la entronización de una cultura particular como si fuera el modo de ser universal) es una iconicidad pervertida, afirma Beuchot. Por eso hay que constituir al ser humano como ícono para no idolizarlo, para que no olvide su analogicidad con el otro, con lo otro, los otros seres que existen: “El ícono es símbolo, siempre cumpliendo esa función de remitir desde lo visible a lo invisible.”⁷

¿Cómo interpretar, si en ello están involucrados aspectos como la particularidad de la presencia de la visión de mundo tradicional, y la subjetividad que requiere el mito? La hermenéutica analógico-icónica reflexiona acerca de la dificultad de este tipo de enfoque de acceso a los textos, que se centra en el símbolo, busca la naturaleza simbólica de los lenguajes, el contenido humano. El seguimiento de esta hermenéutica en la comprensión de los textos, consistiría en hacer emerger el simbolismo guardado en las tradiciones que han conservado este saber en la historia, pero, y por ello la analogicidad, con el control que no lleve a la equivocidad o particularidad de una visión o a una nueva univocidad, sino al diálogo. El símbolo es un entrecruce del intérprete y el significado. Es necesaria tanto la lectura literal como la simbólica que tiene la profundidad del análisis paradigmático: “No se trata de buscar en los símbolos y en los mitos o en la poesía teorías

⁶ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: El ícono y el ídolo*. Madrid, Caparrós editores, 1999. P. 54.

⁷ *Ibid.*, p. 71.

científicas o filosóficas, ni siquiera conceptos explícitamente dados; sino explicitar lo implícito, dejar que los contenidos vitales que cobijan provoquen conceptos filosóficos en nosotros, que los hagan explícitos, que ellos serán los que los podrían traducir sin traicionarlos por completo.”⁸ El propósito de la interpretación sería, entonces, encontrar sentido para la existencia humana. La hermenéutica analógico-icónica es un enfoque que busca integrar todas las dimensiones de lo humano, pues el problema surge cuando se trata de imponer una sola dimensión como paradigma cultural. La hermenéutica tiene que ser icónica respecto de la cultura que trata de interpretar. A partir de estos supuestos, podríamos considerar que el barroco es la perspectiva de iconicidad que permite interpretar un rasgo humano en cierta manifestación latinoamericana, expresada en la cultura popular de la vida cotidiana y que algunos textos narrativos re-crean artísticamente. Nuestro fin es acercarnos interpretativamente a ellos desde la iconicidad del barroco. El acercamiento interpretativo es analógico cuando contempla la semejanza desde la diferencia.

La lectura hermenéutica tendría como propósito, en nuestro caso, proponer una lectura más acorde con las particularidades de la literatura latinoamericana, lo cual si bien puede llevar a una comprensión más enriquecedora de la obra literaria, tiene también el riesgo de conducir a un encerramiento cultural que no permite extender la experiencia de la lectura a los ámbitos simbólicos que pretende la hermenéutica como teoría de la lectura. La hermenéutica analógica, que surge en un contexto como el latinoamericano en el que la fuerza con la que emergen las particularidades culturales puede conducir al relativismo

⁸ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, UNAM/Itaca, 2000. Pág. 192.

en la interpretación, pero que por otra parte ha sido interpretada con modelos contruidos para el estudio inmanente de la textualidad, aborda esta circunstancia como una de sus aportaciones filosóficas, propone una epistemología humanista que recupere el símbolo, el mito, lo sagrado. Es un modo de acceder a la obra literaria latinoamericana que da cabida a la afectividad y el rigor metodológico. Tomando en cuenta una definición del sujeto de la hermenéutica, que comprende con el afecto y con la razón de manera concomitante, la lectura entendida como encuentro intersubjetivo, reúne a dos entidades particulares: la obra, que tiene una intencionalidad propia y el lector, que tiene una concreción histórico-cultural que marca su intencionalidad. En esta situación ineludible, la hermenéutica analógica contiene una propuesta de interpretación tendiente a evitar el univocismo que trata de encontrar una esencia en la interpretación del texto (que recae más en la intención del autor), donde el lector trata de despojarse de su subjetividad para lograr un acercamiento objetivo con la obra, o el equivocismo (que recae más en la intención del lector) que admite cualquier resultado de la argumentación como comprensión interpretativa del texto. El modelo analógico de la interpretación supone confianza en el lector en su acercamiento a la aprehensión del significado, sin pretender que esa aprehensión sea absoluta, puesto que el ser finito del humano no le permite captar la infinitud, aunque ésta subyace en la acción humana temporal. Actuamos en vista del futuro, no sólo del presente o del pasado: “Así, aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación.”⁹ Desde este punto

⁹ *Ibid.*, p. 52.

de vista, partimos de que la verdad en la interpretación está delimitada por la semiosis en que se mueve una comunidad histórica, por ello el que está más limitado en esta relación es el lector, ya que el texto como objeto que permanece más allá de la vida de un lector concreto, puede seguir generando sentido potencialmente hasta el infinito. Por eso, el modelo analógico privilegia el texto como lugar posible de encuentro entre las intencionalidades del autor y del lector, pues en el texto, como dice Umberto Eco¹⁰, hay un autor ideal que conduce al lector ideal mediante estrategias narrativas hacia la captación de los sentidos y la manera en que se logran esos efectos en la obra narrativa. De esa manera, para Beuchot el lector puede enriquecer la obra sin distorsionar la intención del autor. Ahora bien, si la analogía tiende al equívoco, a lo particular, pues es la condición que le otorga al ser humano su finitud, trata de acercarse a la universalidad que, aunque no se logrará, sí existe como potencia humana en el nivel de la infinitud, de lo inaprehensible, de lo que no se puede nombrar (lo que se puede concebir pero no representar.)

La proporcionalidad es lo característico de la analogía (a cada quien lo propio, al autor y al lector con el texto como regulador). En esta hermenéutica el significado analógico es el propio del modelo de interpretación y consiste en admitir una equivocidad aceptable, pues el texto lo permite dada su ambigüedad, que al fin de cuentas autoriza la equivocidad en cuanto comprensión de la intención del autor ideal. La validez de la interpretación reside en el encuentro de las intenciones del autor y del lector, aunque hay que procurar que se incline hacia la intención del autor. De esta conjunción surge el enriquecimiento tanto del

¹⁰ Cfr. Umberto Eco, *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona, Lumen, 1996.

significado del texto como del mundo de significados del lector o intérprete. El consenso, entonces, se da mediante la subjetividad. La hermenéutica analógica requiere de la inteligencia razonadora y explicativa, pero preponderantemente requiere de la empatía y de la razón intuitiva. Siguiendo a Aristóteles, Beuchot afirma que el conocimiento se da por el juego entre la intelección, el razonamiento y el sentimiento. Es intuición y argumentación. Primero la intelección que aporta principios, premisas, puntos de partida. Luego la razón que extrae conclusiones a partir de ellos, que no es otra cosa que la elaboración discursiva con lo cual se culmina con la intelección otra vez, pero más elaborada, sustentada, fundamentada: "Es decir, siempre la intelección o comprensión tiene la jerarquía principal, pero no se da sin más en plenitud, ya que requiere ser acompañada de un arduo trabajo de explicación y de discurso."¹¹ Como puede apreciarse, lo que se involucra en la lectura hermenéutica es mucho más que la captación de un contenido textual, puesto que de lo que se trata es de la captación de una experiencia humana, que tiende a unir lo particular con lo universal.

Siempre se interpreta desde una cultura, desde una manera peculiar de experimentar lo humano, pero se puede sobrepasar sus límites para innovar cuando se enfrentan nuevos retos históricos, nuevos cuestionamientos, nuevas crisis de valores. Las culturas enseñan a vivir la vida en una comunidad, pero a veces también pueden frenar la creatividad, por eso se debe tener una actitud crítica de la cultura pero no al grado de destruirla, pues se debe mantener la responsabilidad frente a la comunidad: "Así, podemos hablar de una tradición que permite un cambio analó-

¹¹ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica... Op. Cit.*, p. 61.

gico; es decir, ni totalmente sustancial (equivoco), ni meramente accidental (unívoco), sino según lo propio (el *proprium* analógico), que no se destruye sino que se potencia para ser distinto, a pesar de que conserve algo constante.”¹² Beuchot propone una interpretación como forma de mestizaje, es decir, compartiendo significados y modos de vida. Se habla no sólo dentro de la cultura propia sino entre otras con las que se comparten rasgos comunes de la humanidad. El compromiso con la cultura se cumple argumentando lo que se quiere introducir como innovación. En la argumentación se alcanza más lo razonable que lo racional o apodíctico (que sería caer en el univocismo), pues se tiene que situar en un área analógica en la que son admisibles algunas interpretaciones, pero no todas o cualquier interpretación. Hay argumentación pero no apodíctica. La verdad o adecuación hermenéutica se dará con las interpretaciones más cercanas al texto, es decir, hay cabida para la objetividad y la subjetividad: “La hermenéutica completa la labor de otros análisis realizada por otros instrumentos semio-lingüísticos. Es lo que, después de esos análisis, sintácticos y semánticos, ubica o sitúa en un segmento de tiempo, de historia. (...) Conduce la investigación hacia un nivel reflexivo en el que el lector y el texto se contextualizan el uno al otro en función del mundo al que tratan de referirse.”¹³

Como podemos apreciar, el planteamiento central de la hermenéutica es el de la construcción de la humanidad frente al texto, la fenomenología, lo que aparece en el trabajo de interpretación. Ello nos proporciona un procedimiento de lectura del cual podemos extraer una guía para

¹² *Ibid.*, p. 71.

¹³ Elizabeth Hernández Alvírez, *La identidad cultural en la expresión neobarroca de la literatura narrativa latinoamericana del siglo XX*. Tesis de Doctorado. UNAM, México, 2006.

la interpretación de la literatura latinoamericana contemporánea. Así, la hermenéutica de Gadamer gira en torno del problema humano que vivimos actualmente por el predominio de la técnica, lo que ha tenido como consecuencia el desprestigio de la tradición como forma de conocer y dar sentido a la vida. En su recuperación del papel de la tradición en el conocimiento humano, Gadamer resalta el papel del mito que ha encontrado sitio, entre otros lugares, en la literatura. Ello significa darle nueva relevancia a la cultura tradicional de la oralidad, a la que pertenece originalmente el mito que, sin embargo, ha entrado a la escritura moderna por medio de la literatura. Al respecto, podemos agregar que el mito sugiere una manera de acceder a la lectura complementaria de la lectura lineal a la que estamos acostumbrados.

Por su parte, Ricoeur plantea la construcción del ser humano frente al texto, pero propone una conciliación entre confianza en la tradición y rigor metodológico como crítica de las ideologías. Ricoeur abre la noción de texto a toda obra mediante la que el ser humano intenta auto-construirse, aunque su hermenéutica se interesa específicamente en el texto escrito, cuyo acercamiento requiere escuchar la voz del símbolo, del mito, la tradición, pero también el método como manera de realizar la crítica de las ideologías. La hermenéutica de Ricoeur guarda más el sentido de la interpretación como estudio del texto escrito, lo que significa, que si la ubicamos en el contexto cultural latinoamericano partimos de la consideración de que el texto escrito recoge la tradición oral no sólo temática sino estructuralmente. Hay entonces una complementariedad con la hermenéutica de Gadamer interesada en la voz de la tradición. Por ello, Ricoeur insiste en la necesidad del método en la lectura, para construir la argumentación. Ricoeur parte de la transformación de la tradición en texto

escrito, lo cual no puede negarse, pues no se trata de volver de manera igual a la cultura de la oralidad, sino de tomarla en cuenta tal como se ha transformado por la acción de la escritura, aspecto que tampoco niega la hermenéutica de Gadamer pues ve en la literatura la continuidad del quehacer mítico. En esta conciliación, que el mismo Ricoeur establece entre su hermenéutica y la de Gadamer, encontramos, por ejemplo, la posibilidad de realizar el enfoque hermenéutico en el análisis de los textos narrativos de Juan Rulfo, Severo Sarduy, Lezama Lima, Alejo Carpentier o García Márquez, ya que estos escritores han innovado en la literatura a partir de la novela moderna propia de la cultura de la escritura (donde la problematización se da más frecuentemente en el nivel individual, psicológico), pero han incorporado la tradición no sólo como contenido, sino como forma de narrar, con lo cual esta narrativa aborda los problemas comunitarios.¹⁴

La hermenéutica analógica presenta de manera más explícita para el contexto latinoamericano¹⁵, el problema de la construcción del ser humano, al tomar en cuenta las particularidades desde las que se realiza. Su concepto de iconicidad opuesto al de idolicidad nos permite acceder a los textos de la especificidad latinoamericana con la confianza en los sentidos humanos de nuestra particularidad cultural, pero con la intencionalidad de llegar a la universalidad. Considero que esta posición hermenéutica nos permite la lectura de los textos con una mirada más icónica respecto de la realidad que representan. Es así el caso de la mirada sobre el mito más desde una perspectiva del barroco que del romanticismo, y una consideración de la

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*. Bogotá, Edit. El Búho, 2003.

escritura más accesible desde una mirada de la oralidad de las culturas tradicionales. Los aportes de la hermenéutica analógica en la construcción de la perspectiva hermenéutica de esta investigación son dos: La concepción de lector, como sujeto de la hermenéutica, que se acerca a la comprensión de la obra desde su intuición no sólo racional sino emocional y el otro aporte de la analogía es la posibilidad de acercarse a la idea de humanidad desde la particularidad cultural, como en el caso presente, del barroco, que permite comprender un problema humano desde la especificidad de un momento cultural.