

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

Pensar América Latina desde una hermenéutica como energética.

María José Rossi.

Cita:

María José Rossi (2011). *Pensar América Latina desde una hermenéutica como energética*. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/235>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Título de la ponencia: **Pensar América Latina desde una hermenéutica como *energética***

Autora: Dra. María José Rossi

Referencia Institucional: Profesora Adjunta regular, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Directora del Proyecto “Hermenéutica de textos para la enseñanza de la filosofía y la investigación en ciencias humanas y sociales” (UBACyT S 1276).

E mail: majorrossihotmail.com

Resumen: A partir de la centralidad del concepto de barroco en el contexto cultural latinoamericano –concepto que, conforme con Deleuze (1988), conjuga contrastes, claroscuros, efectos de profundidad– nos proponemos esbozar una hermenéutica latinoamericana que haga hincapié en las tensiones y los antagonismos como punto de partida de una deconstrucción de la cultura. Si bien en los años 70 hubo esfuerzos concretos por vincular la literatura y la hermenéutica con vistas a generar un pensamiento propio, esos intentos han partido, a nuestro criterio, de una concepción sustancialista de la cultura reacia a los aportes de ciencias como el posestructuralismo y el psicoanálisis. Nos proponemos examinar críticamente esos presupuestos y proponer una nueva hermenéutica para América Latina que reúna esos aportes con los que supieron construir nuestros pensadores y poetas: una hermenéutica como *energética*.

PALABRAS CLAVE: HERMENEUTICA, DECONSTRUCCIÓN, CULTURA, BARROCO, ENERGETICA.

INTRODUCCIÓN

América Latina es un territorio hecho de contrastes: no más internarse en su suelo, leer su arquitectura, habitar su literatura. Hay muchas maneras de recorrer AL. Pero en todas salta a la vista la contundencia de sus torsiones. Su grandeza, su generosidad y su miseria. Todo convive yuxtapuesto en milagrosa cercanía, separado por bordes invisibles, en tensa proximidad: el country y la villa, la virgen y el gauchito, nuestro río ilimitado y el Atlántico, el que nos trajo a los conquistadores y a los gringos, el que los acercó a la orilla de los indios. Un sincretismo quizá único, tan doloroso como festivo. América es un oxímoron material, en carne y hueso.

Si hay una noción que permite sintetizar todos estos aspectos, es la de *barroco*. Como concepto, no se limita a su puesta en escena arquitectónica o artística, sino que señala un comportamiento cultural, un ethos histórico, un tipo de racionalidad esquivada a ser comprendida desde esquemas habituales.

Paradigma modelador del hecho americano, se experimenta en cada dimensión de la vida y del tiempo, prolongándose siempre más allá de su primera gestación, en el siglo XVII. Pensadores del ámbito continental europeo –como Omar Calabrese (1987), Gilles Deleuze (1988, 2005), Norbert Elías (1982), Luciano Anceschi (1984)– han dado cuenta del barroco a través del concepto. Pero en América es algo que se vive, se experimenta, se sufre. Acuerdo con la caracterización deleuziana del barroco como pliegue: los contrastes, los claroscuros, los efectos de profundidad son aquí producto de una textura en continuo pliegue, que se retuerce, se contrae y se dilata.

Más allá de esas atractivas teorizaciones que aluden a un fenómeno con pretensión universal, numerosos pensadores y escritores de nuestro suelo se han referido al barroco en su peculiaridad latinoamericana: Bolívar Echeverría (1998), Carlos Cullen (1986), Octavio Paz (1985), Lezama Lima (1981), Alejo Carpentier (1976), Severo Sarduy (1974), Haroldo de Campos (1955), por mencionar sólo algunos. Con sus diferencias, todos descubren en la *escritura* (literaria, arquitectónica) el mismo mestizaje que se dio como efecto de la colonización: la mezcla de voces, la amalgama de los imaginarios, el travestismo. Lenguas, razas, mitos, tradiciones, prácticas y costumbres se superponen en concierto polifónico de características únicas. Los conceptos de realismo mágico (de García Márquez) o de real maravilloso (de Alejo Carpentier) aluden a esta unión imposible y contradictoria de realidades o de dimensiones de la realidad que constituyen nuestro modo de *estar* en el mundo. En su materialidad significativa, los *textos* (y nos referimos con esto a los productos *legibles* y *lúdicos* de nuestra arquitectura y literatura) dan cuenta de un modo de *apropiación* que no es conservadora, como el barroco contrarreformista, sino contrahegemónica: “arte de destronamiento y de la discusión” (1972, 183), dirá Severo Sarduy. Y Lezama Lima, “arte de la contraconquista” (1957, p. 80).

El barroco deja de ser así una categoría universal y transhistórica que, conforme a ciertas teorizaciones, se verifica en modo recurrente toda vez sobreviene el agotamiento del paradigma clásico (Calabrese, 1987). Referida a nuestro contexto es, en cambio, un modo específico de expresión que, al conjugar elementos formales del barroco español con un contenido americano, da lugar a una materia nueva, que es estética, ideológica e histórica a la vez. La matriz resultante no es simple combinatoria de elementos ni mera yuxtaposición, antes bien, se acompaña de un sentido fuertemente reivindicatorio de nuestra ‘identidad’ y de lo problemático de su construcción. Por ello no es expresión de una esencia inmutable: las nociones de fisura, de espacio vacío, hueco infinito, deseo, etc., dan cuenta de una identidad que se deconstruye y descentra. Estimamos que esta constelación de nociones, tan arraigadas en nuestras prácticas, ofrecen los primeros elementos para componer una hermenéutica latinoamericana, cuya formulación se demora

junto a los intentos por generar las claves de un pensar situado: que las categorías del pensar pretendan universalidad no inhabilita a pensar desde nosotros mismos. (De otro modo no sería concebible la comunicación: aún la diferencia reclama un espacio común). Hemos sido, desde nuestra acta fundacional, pensados por otros. Por no decir, consumados (consumidos) por otros. Nuestra perspectiva, nuestros puntos de vista, si bien pueden servirse de conceptos cuya validez descansa en su universalidad, exigen ser pensados desde aquí: ¿Qué significa para nosotros la justicia? ¿Qué es para nosotros la democracia, los derechos humanos, la familia? Lo mismo vale para los interrogantes que son propios de la filosofía hermenéutica: ¿Qué valor tiene para nosotros el diálogo, el consenso? ¿Qué implica entendernos, qué malentendernos? ¿Qué hermenéutica puede postularse a partir del modo en que nos expresamos artísticamente, a partir (por qué no) del modo 'crispado', litigioso, como resolvemos nuestros diferendos? ¿Qué tomamos y qué dejamos de las propuestas hermenéuticas continentales y analíticas que florecieron entre los años 60 y 80?

Procuraré dar los primeros pasos en orden a responder estos interrogantes –cuya formulación estimo mayor en importancia a los intentos que se ensayen por despejarlas– dando un rodeo, primero, por un concepto que considero clave para nuestra autocomprensión: me refiero, como señalaba, al concepto de barroco y su inteligencia para dar con lo propio de nuestra 'identidad'. Esta noción encarna mejor que ninguna otra las tensiones y contradicciones que resultan del encuentro de dos mundos en el momento traumático de la conquista, que al resultar fundacional da con nuestra manera de 'ser/estar'. O mejor, con nuestro ser en devenir. A partir de allí, intento dar cuenta de lo que fueron los primeros intentos por concebir una hermenéutica LA en los años 70, con el propósito de tomar distancia crítica y sentar mi propia posición al respecto. El camino es ricoeriano: atravesar el mundo de la metáfora para encontrar allí una ontología. Los conceptos son deleuzianos: esa ontología es de la inmanencia y el pliegue. Pero el pensar es hegeliano: haremos la experiencia dolorosa y filosófica de recorrer fenomenológicamente esos caminos a sabiendas de que sus pliegues nos devolverán un saber acerca de nosotros mismos. Y si ese saber es un saber del límite (no se pretende que lo absoluto sea culminante de ningún modo), ello nos devolverá nuestra potencialidad y nuestra carencia. Será, entonces, una hermenéutica como *energética*.

EL BARROCO COMO *ETHOS* CULTURAL LATINOAMERICANO

Adoptamos el concepto de barroco en una de las dos direcciones en la que se ha desarrollado hasta ahora: como fenómeno específico de la historia cultural moderna –y no como configuración tardía de las formas culturales condenada a repetirse, o como “constante artística” (Wölfflin, 1924; D’Ors, 1923). Sin embargo, lejos de anclarlo a un momento determinado de nuestra historia,

consideramos que es un paradigma actuante, estético y cognitivo a la vez, como supo verlo Sarduy (1974), que articula el pasado al presente, prolongando en el tiempo un rumor que actúa solapado en las formas. Bien escuchado, ese rumor puede darnos la pauta para pensar y hacer nuestro futuro.

Como esquema cultural, el barroco tiene particular inserción en la arquitectura y en la literatura. Por eso no es menor su radio de influencia: se deja leer en el espacio de lo público así como se deja experimentar y habitar en el espacio íntimo que crea la lectura. La suspensión del tiempo lineal es común a ambas –y, si se quiere, la fiesta barroca por excelencia, el carnaval, unifica en su convulsión desmesurada todas estas dimensiones. Nuestro espacio y nuestro tiempo se hallan así impregnados de un espíritu que nos modela aún cuando no seamos enteramente conscientes de él. Y no es que nos estemos refiriendo a ninguna sustancia etérea (como pudo pensarse alguna vez, de manera distorsionada por lo demás, al espíritu hegeliano) sino a un tejido concreto y omnipresente: el de nuestras letras, el de nuestras calles (caóticas, abarrotadas, festivas, pletóricas, desconcertantes), cuya materialidad significativa nos moldea y significa.

Sin referirme a los ciclos específicos que atraviesa la literatura a lo largo de su derrotero barroco (Cfr. Chiampi 2000), me interesa mencionar a los maestros, pues serán mi principal referencia: Lezama Lima en los años cincuenta y Alejo Carpentier una centuria más tarde, a los que seguirán Severo Sarduy, Augusto Roa Bastos, Luis Rafael Sánchez, Haroldo de Campos, Octavio Paz. Todos ellos inician en los años 70 un camino de reapropiación y de reciclaje del barroco (procedimiento que adopta el nombre de ‘neobarroco’) como un modo de inscribir en el presente un pasado marginal y excluido que es colonial, ibérico y americano a la vez. Por eso el barroquismo no cesa de hacerse. Es nuestro modo de mirar hacia adelante, de escribir nuestra encrucijada. Es, en palabras de Chiampi, “nuestra modernidad permanente” (2000, p. 24). Y si no nos vamos a referir a los ciclos, sí nos interesará detenernos en las constantes, aquellas que se dan tanto en el arte como en las letras, y que, conforme con la hipótesis de trabajo que sostenemos para esta presentación, tienen proyección hermenéutica y política.

Lezama Lima (1957) atribuye las formas distorsionadas del barroco a la confluencia dolorosa de dos culturas cuyo acoplamiento fue creativo y mortificante a la vez. Tanto los europeos como los pueblos originarios viven la temporalidad y la espacialidad de modo contrapuesto, lo mismo que los límites entre lo animal y lo humano. La ‘estrategia barroca’ está así llamada a hacer visibles (y vivibles) las contradicciones que la colonización y el espíritu del capitalismo encienden en nuestro territorio; contradicciones que se juegan entre trabajo y acumulación de capital, y entre formas de vida legitimadas y otras reprimidas, desechadas o condenadas a la existencia clandestina. No es

por ello revolucionaria, pero tampoco conservadora (como el barroco contrarreformista), sino una forma de resistencia que opera en la dimensión simbólica, un drama de características épicas que aún no ha concluido: “ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa (...) en su centro y fundamento mismo: el espacio de los significantes, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación” (Echeverría, 1998, p. 16).

Dos categorías estéticas diferenciales la animan, según Lezama Lima en *La expresión americana*: una es la de *tensión*. Así, en arquitectura, los motivos de la teocracia de la corona española y los de los incas forman una combinatoria tensa cuya inquietud no alcanza a resolverse en armonía (Sustersic, 2004). La segunda es la de *plutonismo*, metáfora que, al incluir a Plutón como señor de los infiernos, le permite aludir al fuego como elemento que rompe y unifica a la vez. De este modo se refiere al barroco como *poiesis* demoníaca con la clara intención de atribuirle un sentido de rebelión, lejano al espíritu propagandístico y persuasivo de su par europeo. Como puede verse, el drama político subyacente no se disocia de la propuesta estética; antes bien, conforman una unidad que torna indiscernibles la esfera de lo público y lo privado, donde las realizaciones arquitectónicas, literarias, rituales o festivas rebasan los límites que separan las fronteras. Así, el gusto por lo mutante (frente a lo fijo), lo inestable (frente a lo seguro), lo multidimensional (frente a lo unidimensional), los pliegues (frente al alisamiento de la consistencia del mundo), aplicados al arte y a la dimensión práctica de la existencia, a la estética como a la política, dan cuenta de la imposibilidad de encasillamiento. Nótese además que hemos evitado los epítetos descalificatorios (como rebuscado, artificioso, exagerado, falso, histriónico, efectista, esotérico, por citar algunos) que hablan más del lugar teórico e ideológico desde el que se enuncian (el clasisismo) que del fenómeno en sí.

Pero lo fundamental, lo que lo hace expresión de nuestra historia, es que el barroco esté constituido por una voluntad de forma atrapada entre tendencias contrapuestas: la de la forma vencedora (dominante pero decadente) y la vencida (derrotada pero en emergencia). Es, en la primera, la realidad de la conquista ibérica, del colonizador en estado de orfandad, dominante pero abandonado por la madre patria. En la segunda, la realidad de indígenas, africanos y mestizos (criollos, cholos y mulatos), compelidos a la aquiescencia pero con capacidad para un ‘no’ camuflado, para una resistencia sorda que se hace valer por un complejo trabajo de resemiotización. Lejos de repelerse, esas formas buscan una conciliación a la vez absurda e imposible. De ahí su dramaticidad originaria, su apelación a las paradojas, a los enfrentamientos y confusión de planos de representación. El drama épico que se pone en juego en el barroco LA no es sólo el que abraza la Contrarreforma, en un intento de provocar experiencias ambivalentes y estados de vértigo que se asocia con

contrarios que se interpenetran: el mundo humano y divino, la luz y las tinieblas, la virtud y el pecado, la vida y la muerte. Tampoco se deja atrapar en sus aspectos puramente estéticos y formales, como el rebasamiento de la figura por el color, la profundidad que excede la superficie, la inquietud de lo no representado avasallando lo presente, el todo sobre las partes, lo indistinto por sobre lo diferenciado –como supo mostrarlo magistralmente Wölfflin (2007). Drama humano, corporal y espiritual, es un intento de reinención de Europa y de lo prehispánico según un principio de ordenamiento que no remite a ninguna identidad sustancial ni permite estabilizar ninguna forma de vida. De ahí que Lezama Lima insista en adscribir la realidad LA a la categoría de *devenir*. Si el barroco LA comienza a darse en el siglo XVII, lo hace en un contexto de reconstitución de la civilización europea (española y católica) sobre la base del mestizaje de las civilizaciones indígena y africana sobrevivientes. Esta convivencia imposible sella su carácter propio, y lo hará a través, no del apartheid (estrategia arcaica fundada en el tabú del código comunicativo), sino de una resemiotización de los códigos: un sí que es un no, un no que es un sí, un nosotros exclusivo y excluyente a la vez. Se trata, en palabras de Bolívar Echeverría, de “un proceso semiótico al que bien se podría denominar codigofagia” (1998, p. 51), que describe el modo cómo se ponen en juego las oposiciones si/no y sus derivadas, como nosotros/ellos, en un contexto de dominación cultural. En pocas palabras, en una situación de apartheid¹, el subordinado no tiene acceso a la significación ‘no’, pues ello cuestiona la integridad de propuesta de mundo del dominador; pero el dominador tampoco puede disponer de la significación ‘sí’ cuando se dirige al dominado, que vería con ello convalidados su código y su identidad. En América, el llamado proceso de codigofagia fue llevado a cabo por iniciativa, no de los dominadores, sino de los dominados², e implicó la transformación del código dominante (el europeo) por su asimilación de las ruinas del código dominado, (virtualmente) destruido³. Capaz de un ‘no’ camuflado, esa recodificación permite a lo que es aquiescente asumirse positivamente. (En la dimensión religiosa, por ejemplo, las fuerzas cósmicas de la naturaleza, propias del paganismo, quedan revestidas bajo formas de la divinidad católica: camuflaje como signo de anuencia engañosa). Es un ‘no’ construido de manera indirecta, por inversión. Con ello no sólo no se anula su conflictividad, sino que se exagera y se despliega.

Por eso, la noción de pliegue de Deleuze resulta pertinente. Apoyándose en Leibniz, Deleuze compendia cinco rasgos del barroco: el pliegue, el interior y el exterior, lo alto y lo bajo, el despliegue, las texturas. El mundo (ya no el cosmos) es un extenso plano que se pliega y se despliega (como un papel o un tejido), y cuya inflexión permite diferenciar un exterior (abierto) de un interior (cerrado), en tensión hacia arriba y hacia abajo por obra de fuerzas contrarias. No es el mundo cartesiano de la luz, sino el de una potencia cavernosa de la que emergen las formas. Hecho de claroscuros que solapan y tornan difusas las formas, la densidad de este mundo (concreto, conceptual) lo sustrae de

cualquier intento de simplificación. Pero se deja ver que el barroco deleuziano (leibniziano) es europeo: la tendencia de las formas, por más divergencias, incompatibilidades o disonancias, es volver a la unidad, disipar el vacío: “Los desacuerdos que surgen en un mismo mundo pueden ser violentos, pero se *resuelven en acordes*, porque las únicas disonancias irreductibles son entre mundos diferentes” (2005, p. 108). Es así, punto por punto: lo imposible se da en el ‘viejo mundo’ dentro de sus propios límites, resolviéndose en un acorde que es retorno a la armonía (en esto coincide con B. Echeverría: el barroco es un desbordamiento de lo clásico que no obstante retorna a unidad y medida). En cambio, cuando lo que entran en colisión son ‘mundos’, la disonancia es irreductible. Los elementos no dejan cuajar la mezcla fácilmente. Es el neobarroco, “con su despliegue de series divergentes en el mismo mundo, su irrupción de incompatibilidades en la misma escena” (p. 108). Es América, con sus des-conciertos, su polifonía carnavalesca y sus mitologías. Insistimos: no se trata de lo mismo, sino de lo irreductible, de la diferencia. Por eso, como en la novela de Carpentier (1974), el concierto, que no puede ser otro que barroco, consiste en la permutación bizarra y audaz de los elementos: el negro Filomeno sorprende a todos –a Vivaldi, a Handel, a Scarlatti, todos músicos de tiempos disímiles reunidos en quimérica contemporaneidad– con sus instrumentos hechos de calderos de cobre⁴, mientras que, sobre el final, la historia ‘real’ (la cronológica) se trasmuta en escena para hacer aparecer lo inverosímil... Es el laberinto y el carnaval, el trastrueque de las apariencias y el enredo de una acción que admite todos los posibles (como el universo borgeano: laberinto barroco cuyas series infinitas convergen o divergen, se bifurcan). Por eso, la escritura de Carpentier –como la de Sarduy, o la de García Márquez (sólo para nombrar algunos de los más conspicuos representantes de nuestra literatura)– es una escritura de la proliferación y del exceso. Y los que proliferan son los significantes que nombran los objetos siempre de una manera distinta, renuentes a reflejar las ‘cosas tal cual son’, como pediría un ingenuo realismo. Antes bien, son los significantes los que crean esa realidad maravillosa que nos sale al paso, entretejida como está por la ilusión poética, los sueños y las pesadillas.

Escondidos, adulterados, disimulados, otras veces abierta y exacerbadamente presentes, el conflicto, el antagonismo, el desacuerdo son las maneras en que se dice lo americano. La violencia no está ausente en este panorama. Ella es constituyente hasta de un lenguaje que debe ser forzado para decir lo que no puede. Nuestra literatura da cuenta de esa impotencia de nombrar lo apenas des-cubierto (pienso en *El arco y la sombra*, de Carpentier) cuando lo que se descubre en realidad es la incapacidad del lenguaje de imitar las cosas, de ofrecer una descripción adecuada de lo que se ve por primera vez. Correlato del indígena al que se viste con atuendos extranjeros mientras se lo priva de voz, el conquistador no encuentra el logos y recurre a la violencia. “La injusticia más insoportable es la que posee armas” (Pol., 1253a), sostiene Aristóteles. Y

enuncia con ello el renegar de la palabra, del logos, cuando se ausenta de la polis en la figura del tirano. De ahí que una hermenéutica para AL no pueda construirse al margen de esta realidad ni tomando de prestadas categorías válidas tal vez para otros escenarios y contextos, como consenso, acuerdo, diálogo como comunidad ideal de hablantes (Apel, Habermas). Tal vez, la tan mentada 'crispación', invocada en estos tiempos por el sedicente arco opositor para describir un estado de cosas supuestamente incentivado por el gobierno de turno, no reproduzca sino un estado de cosas que es fundacional. No una patología sino la expresión de una contradicción cuya dialéctica interna hace jugar las figuras, en última instancia, del arraigo y del desarraigo: desarraigo del conquistador en un mundo que cree 'des-cubrir' pero que le es incomprensible y extraño; arraigo del morador originario que es arrancado de su tierra y reubicado en un mundo que le es incomprensible y extraño. Si hay un *desquicio* susceptible de ser descripto, es precisamente éste: el de una condición sin paradero que oscila en los intersticios de dos mundos. ¿Qué otra reacción cabe sino la crispación, el delirio de mundos imaginados y en fuga, el avatar de fiestas carnalescas y su desmesura, el prodigio de la risa y del llanto a la vez dándose juntos en el arcoíris de nuestras diferencias?

Retomando el espíritu del gallardo quijote, Luis Saez Rueda (2009) invoca la errancia que nos es propia en cuanto condición humana. No la estancia pacífica al abrigo de la morada, sino la locura del extravío excéntrico. La apuesta heideggeriana por la 'propiedad' de lo que vincula a la tierra (al hogar, al refugio, a lo 'propio') y la 'impropiedad' de sus formas erradas, ha dado lugar, a juicio de Saez Rueda, a una modalidad hermenéutica en el continente que tiende a sobredimensionar uno de los polos: el de la acuerdo pacífico y sin estridencias; de modo que "es esa lucha o guerra intestina entre centricidad y excentricidad lo que queda fuera de la hermenéutica" (p. 109). Pese a ser invocada por Heidegger, la idea de polemicidad y el carácter litigioso del *entre*, propio del ser como diferencia, es expulsado a favor de la mismidad como "clave de protección y albergue en el que reside el hombre" (p. 106). En ello coinciden Heidegger y Habermas que, si bien con modalidades distintas, han dispuesto el rumbo de la hermenéutica "gravándolo con la nostalgia del paraíso perdido, allí donde estaba *en casa*" (p. 108). Todo nuevo comprender, toda nueva aventura o andadura, se aclara "desde el arraigo en un mundo previo" (p. 109), de modo que lo que queda por toda respuesta a la llamada, a la interpelación, es la entrega, no la *deserción* o la *contestación* (p. 107).

Si traemos a colación estos conceptos es porque los primeros intentos de pensar una hermenéutica latinoamericana han seguido de cerca estos lineamientos. Pese a proponerse como contestación a los principios de una modernidad disolvente, insisten en recuperar la figura de un 'ser nacional', arraigado en la tierra, cuya sustancia debiera ser la base de toda reflexión

sobre la realidad americana. Entendemos, adelantándonos a las conclusiones que oportunamente serán vertidas, que estos primeros esbozos, si bien tienen el mérito de promover un tipo de pensamiento con cuño propio, adolecen de presupuestos sustancialistas difíciles de conciliar con la tensión vacía que a la que alude el barroco en su función heurística. A esos primeros intentos nos referiremos en lo que sigue.

EL PENSAR SITUADO DE LOS AÑOS 70

Primeros intentos por construir una hermenéutica latinoamericana

Los años 70 y 80 fueron los más ricos en la generación de una hermenéutica LA. En consonancia con la emergencia, en ámbito europeo, de la hermenéutica como *nueva koiné* –que permitía conciliar tradiciones filosóficas en disputa (marxismo, estructuralismo, neopositivismo⁵)– se daban aquí los primeros pasos por incorporar esas elaboraciones a la formación de un pensamiento nacional. El Centro de Estudios Latinoamericanos de la Argentina tuvo un gran protagonismo en ese sentido⁶. Merced a la gravitación de pensadores como Herder, Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur, y de otros del ámbito nacional, como Rodolfo Kusch (1962, 1975, 1978, entre otros), de fuerte impronta heideggeriana, se delineó un tipo de pensamiento con fuerte énfasis en la espiritualidad y el sentido de la tierra en abierta confrontación con otras corrientes contemporáneas: el estructuralismo, la gramatología, la semiología, la sociología del público, el pragmatismo. El panorama del pensamiento se escinde así en dos grandes vías, consideradas irreductibles e inarmónicas: la que revalida un “sentido fundante”, con base en la propia cultura (lengua, mitos, religión), y la que se presenta como desvío por llevar un rumbo “demitificante”, crítico y analítico, ajeno a nuestro “modo de ser”. Se insiste así en repudiar aquellas corrientes de pensamiento que desvirtúan “el acto fundante y digno del asumirse como sujeto óntico-existencial ligado a un paisaje y a una historia propia”, a fin de revalidar “el pacto simbólico de la pre-comprensión que nos hace partícipes de una cultura” (Maturó et al., 1986, p.11). Como se ve, nociones como “sujeto óntico-existencial”, “precomprensión” y otras como “sentido fundante”, “tradición”, diseminadas a lo largo de buena parte de la producción teórica de esta década, dan cuenta de una concepción sustancialista de la cultura que pretende ponerse como base de una operación que es no sólo literaria sino también ideológica y política. De ahí que otros tipos de análisis, considerados formalistas, como los mencionados, sean reputados ajenos y disolventes de nuestro modo de estar (o de ser). Así, por ejemplo, en referencia a la gramatología, se señala que “El carácter antihumanista y antipopular de esta corriente es para nosotros evidente y desde una perspectiva logocéntrica no vacilamos en señalarlo como el momento de la negación y la destrucción del ser, también abarcable desde su perspectiva” (1986, p. 46). Se critica que destruyan la noción de “sujeto” (y con ella, la de “autor”) y de “referencia”, al igual que la de “sentido”, considerado como un

sustrato prerreflexivo que es necesario recuperar para apuntalar un modo de ser propio amenazado por la modernidad, a la que se acusa de ser pragmática y formalista. Pero, ¿hasta qué punto podemos seguir sosteniendo una noción sustancialista de la cultura? El abandono de los fundamentos fuertes, a decir de Vattimo, ¿implica necesariamente renunciar al sentido, a la verdad, al compromiso?

HACIA UNA HERMENÉUTICA COMO ENERGÉTICA

Heredera de la contraposición diltheana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu –contraposición que ha servido para oponer dos métodos (explicación y comprensión, sustantivación de los verbos *Erklären* y *Verstehen*)– creemos, con Ricoeur (cuya lectura, por parte de los pensadores humanistas de la década del 70, estimamos unilateral) que ambos procedimientos pueden ser perfectamente complementarios para un análisis de la cultura. No sólo porque permiten visualizar los límites de cada uno, sino porque incentivan su productividad. Siendo, a su modo, “irreductibles”, resultan indispensables uno para el otro. Ningún método agota por sí mismo la realidad que pretende explicar y comprender, ni puede ser declarado absoluto. Mientras que la hermenéutica, centrada en la búsqueda de sentido y comprometida con el concepto de verdad, pone el acento en la necesidad de comprender e interpretar, el estructuralismo, la semiótica, la deconstrucción exploran, cada una a su modo, aquellos aspectos relacionados con estructuras impersonales, con un sujeto sujetado a un lenguaje que no domina, a un texto que no remite a la figura de ningún autor, a un entramado infinito que componen escritores y lectores. Las últimas alertan así, en última instancia, sobre el peligro de invocar un sustrato último (llámese sujeto, sentido, tradición) que pudiese dar lugar a ideologías cerradas premodernas; las primeras, por su parte, nos recuerdan que la renuncia al sentido, la verdad o el sujeto no se da sin consecuencias: la banalización propia del nihilismo o del cinismo. En relación de paralaje, como diría Žižek (2006), son perspectivas entre las que se abre una brecha, lo que las hace perceptibles sólo en el desplazamiento de una a la otra. Pero es preciso que ambas se den juntas, sin que ello implique ambigüedad o indecisión.

Pero lo más importante es que esta es la lección que extraemos del barroco. Volviendo al concepto que estimamos clave desde un inicio, él no remite, como dice Deleuze, a una esencia sino más bien a una función operatoria. La acumulación, la proliferación de significantes en torno de un objeto que se escapa, la sustitución y la condensación expresan, como procedimientos literarios y artísticos, la imposibilidad última de nombrar, la realidad de un objeto ocluido que se escapa siempre. El populismo latinoamericanista invocado en los 70 remite en cambio a un contenido previo. Y si como aquellos reivindicamos, en pleno siglo XXI, una noción como la de populismo (contra sus elaboraciones conceptuales descalificadoras), sostenemos, con Laclau,

“que no existe ninguna claridad respecto del contenido de tal atribución” (2005, p. 15). Cualquier contenido es efecto del orden del significante. La nominación no está subordinada a una realidad o designación precedente, pues ello implicaría aludir a una ontología fundada en una realidad ‘llena’, completa, cuando sabemos, por Lacan, que cualquier plenitud no es más que una ilusión, un espejismo que sostiene el deseo. Como observa, de nuevo, Laclau “sería una pérdida de tiempo dar una definición positiva de “orden”, o “justicia” [y podríamos añadir, de “tradición”, “cultura”, etc.] –es decir, asignarles un contenido conceptual, por mínimo que fuera-. El rol semántico de estos términos no es expresar algún contenido positivo, sino... funcionar como denominaciones de una plenitud que constitutivamente está ausente” (2005, p. 126). Son, como él los llama, significantes vacíos.

Una hermenéutica que se corresponda con este sentido de lo popular –terreno de cruce de tradiciones, ambivalente, sin contenido positivo– tiene que dar cuenta de la plenitud ‘ausente’ que desde un inicio estuvo ‘presente’ en nuestro escenario. Admitida, además, la ‘realidad’ mestiza latinoamericana, ella imbrica sin resolver en una síntesis superior identidades vacías en perpetua conflictividad. Es por ello que tampoco nos convienen las propuestas hermenéuticas elaboradas en los centros hegemónicos de los años 60 y 70 (Gadamer, Habermas, Apel), y que tan bien supieron acompañar la *inteligencia* en cuyas manos estuvo el destino de los asuntos de Occidente en el siglo pasado. En efecto, para la teoría crítica (Apel-Habermas), el diálogo y la praxis comunicativa –condiciones de posibilidad de un posible acuerdo (*Verständigung*) para la acción– constituyen la chance de los juegos para ir más allá de sí mismos y dar ocasión a la corrección revolucionaria o reformista de las formas de vida que les corresponden. Pero esta alternativa presupone –como bien lo ha notado Rancière– que la racionalidad del diálogo que sostienen los locutores para ‘hacer jugar’ sus intereses y valores se corresponde con una cierta situación ideal del acto de habla: el que mantienen el ‘yo’ y el ‘tú’ (la primera y la segunda personas) en pacífico intercambio. Como señalamos en una publicación reciente (Oñate et al., 2010), se da fácilmente por sentado que ésta es la forma del logos político racional, la de los espíritus ilustrados que discuten problemas comunes. Y sin embargo, el escenario de habla específico en una situación de litigio concreta no sólo es el de la cortesía del ‘tu’ sino también la del ‘ellos’, la de la tercera persona, la de la confrontación, que ubica en primer plano no es la armonía preestablecida sino la fractura originaria que da lugar a la política, la que la hace posible. La identificación distanciada de la tercera persona (que Habermas recusa por objetivante) es la que institucionaliza el conflicto social, la que no deja cuajar fácilmente la mezcla, la que muestra lo que perturba y pone a la vista una conflictividad que la pragmática del intercambio decoroso se esmera en ocultar. Es por eso que el consensualismo fundado trascendentalmente imagina al otro *junto con* pero no *contra*, en una lucha que ponga en juego la construcción de

la autocomprensión trámite un juego agonístico en el que las propias convicciones se vean disueltas, en el que la condición de posibilidad de otro sentido, para las conciencias en juego, surja del choque de las espadas, del debate encendido, de una controversia beligerante que incluso, sin necesidad de armas, se apodere del cuerpo de las palabras. Y que sea esa misma lucha la que sea capaz de llevar, no sólo a una corrección, sino a otros proyectos de sentido. Hegel lo vio con lucidez: sólo en lo que enfrenta, se objetiva y se enajena se consigue la comprensión propia y ajena. Ni la armonía prestablecida, ni el acuerdismo pacifista, ni el diálogo sin sobresaltos aciertan a describir lo que tiene lugar *realmente* cuando lo que está en juego tiene que ver con la vida misma, que es el lugar de la distinción –no de lo homogéneo o lo indistinto. Válidas para el parlamentarismo, esas categorías no resultan, en un punto, extrañas. ¿Consenso, acuerdo? Badiou es aún más contundente: “...todos sabemos, por experiencia... que no se discute con una opinión *realmente* distinta, que uno puede a lo sumo combatirla” (2009, p. 23).

Como observo en el inicio de este trabajo, en América, el llamado proceso de codigofagia fue llevado a cabo por iniciativa, no de los dominadores, sino de los dominados, e implicó un ‘no’ con apariencia de ‘sí’ (sí pero no), recodificación permitió a lo pasivo o aquiescente asumirse positivamente.

Una hermenéutica que tome en cuenta el conflicto como *energética*, que ubique la fractura como principio, o mejor, como punto de partida, y a la comunidad *per-turbada* –por los pobres, por los inmigrantes, por las minorías, por la diferencia, en suma– como *telos* de lo hermenéutico-político; que no tome por fracaso la controversia sin zanjar, pues aún ella supone la comprensión de la igualdad de los que hablan; que no deduzca la revuelta o la simple violencia de lo irracional de la postulación de la partición originaria; que apueste, no a la diferencia irreductible sino a la mutación de las identidades y a la liberación/construcción de otros proyectos de sentido en el proceso mismo del diferendo agonial; esa hermenéutica, digo, todavía está por construirse. No obstante actúa, dándonos con ello la ocasión de pensarla. Lo vivimos aquí en la Argentina para el caso del matrimonio igualitario. En la confrontación se midieron tradiciones éticas, políticas y religiosas muy distantes entre sí, en conflicto secular, al que ningún mundo lingüístico común ha logrado unificar todavía. Sin embargo, sólo a la luz de una confrontación ríspida, violenta también (es imposible que no se libere la violencia cuando se juegan las pasiones) salieron a la luz los presupuestos y prejuicios más acendrados que animaron esta batalla y desde los cuales nos autocomprendemos. Tanto propios como ajenos. Por eso pudo salir a la luz el ‘ellos’ de la tercera persona que, como dijimos, ubica la falla constitutiva: ‘ellos’ fueron, en el discurso de los ‘iguales’, los gays y lesbianas que ‘pretendían’ la igualdad del ‘nosotros’, la de los (que pretenden ser los) legítimos representantes de la comunidad, la de los que tienen los derechos que se ‘merecen’ por obedecer al orden ‘natural’, la de

los que tienen el monopolio de lo que las palabras significan (en especial de las palabras 'matrimonio', 'familia', 'madre y 'padre', etc.). Pero también fueron 'ellos', los prelados, los lugartenientes del orden natural, a través de su principal representante, los que llamaron a la guerra. A la guerra santa, sin eufemismos. El litigio puso a la vista que no hay lenguaje común. Y provocó (o dejó ver) una incisión que no es sólo inherente al cuerpo social: por estos días, en el interior de cada uno de nosotros y nosotras hubo una batalla. Pero precisamente, porque no hubo acuerdo ni consenso es que pudo llegarse a la mejor solución, aquella que imponen las prácticas por fuera de los aparatos ideológicos o religiosos. Por ellas prevalecen las vivencias, esas que se sustraen a todo esencialismo, ya sea el que invoca sustratos o fundamentos, ya sea el que desde una moral 'superior' pretende domesticarlas y normatizarlas desde fuera. En ese sentido, en América Latina no han desaparecido del todo esos fundamentos fuertes cuyo debilitamiento harían inútiles las batallas en tiempos posmodernos. Las múltiples imágenes del mundo superponiéndose en pacífica convivencia, sin dios, sin sacralidad y en la total y libre indiferencia, como se ha dado imaginar, no tienen lugar aquí. Por estos lares, los dioses no han huído todavía, el pluralismo divino siempre estuvo: basta recorrer las rutas argentinas para constatar —en los altares erigidos al gauchito Gil y la difunta Correa, cuando no a Rodrigo y Gilda— la profunda religiosidad pagana de nuestro pueblo. Tampoco el dios fuerte del catolicismo se ha ido, y apuesta fuerte en los debates encarnado en sus lugartenientes de turno. No se han ido los pueblos originarios, que ocupan nuestras calles, ni se han ido los representantes del capital multinacional, que levantan barrios nuevos sobre viejos paisajes urbanos. Como en las edificios más barrocos de nuestra ciudad, esas realidades conviven yuxtapuestas. Y en su ríspida cercanía mantienen una lucha sorda que es nuestra manera de *estar* en el mundo.

REFERENCIAS

- Anceschi, Luciano (1984) *L'idea del barocco*. Bologna: Nuova Alfa.
- Badiou, Alain (2009) *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Campos, Haroldo de (1987) *Teoría da poesía concreta. Textos críticos y manifestos 1950-1960*. Sao Paulo: Brasiliense.
- Echeverría, Bolívar (1998) *La modernidad de lo barroco*. México: UNAM.
- Elías, Norbert (1982) *La sociedad cortesana*. México: FCE.
- Calabrese, Omar (1987) *La era neobarroca*. Roma-Bari: Laterza.
- Carpentier, Alejo (1979) *El arpa y la sombra*. México: Siglo XXI.
- Carpentier, Alejo (1976) *Tientos y diferencias*. Buenos Aires: Calicanto.
- Carpentier, Alejo (1974) *Concierto barroco*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Chiampi, Irlemar (2000) *Barroco y modernidad*. México: FCE.
- Cullen, Carlos (1986) *Reflexiones desde América I. Ser y estar: el problema de la cultura*. Buenos Aires: Fundación Ros.
- Deleuze, Gilles (1988, 2005) *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Buenos Aires: Paidós.

D'Ors, Eugenio (1923) *Lo barroco*. Madrid: Aguilar.

Kusch, Rodolfo (1978) *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.

Kusch, Rodolfo (1975, 2008) *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Kusch, Rodolfo (1962) *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.

Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*. México: FCE.

Lezama Lima, José (1981) "La expresión americana", en *El reino de la imagen*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Maturo, Graciela et al. (1986) *Literatura y hermenéutica*. Buenos Aires: Fernando García Gamberro.

Paz, Octavio (1985) *Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fe*. México: FCE

Oñate Teresa, Leiro Daniel, Nuñez Amanda y Cubo Oscar (Eds.) (2010) *El compromiso del espíritu actual*. Madrid: Alderabán.

Ranciere, J. (1996) *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva visión.

Saez Rueda, Luis (2009) *Ser errático*. Madrid: Trotta.

Sarduy, Severo (1974) *Ensayos generales sobre el barroco*. Buenos Aires: Sudamericana.

Sarduy, Severo (1972) "Barroco y neobarroco", en Fernández Moreno, C. (Org.) *América Latina en su literatura*. México: Siglo XXI.

Sustersic, Bozidar (2004) *Templos jesuíticos guaraníes*. Buenos Aires: UBA-Facultad de Filosofía y Letras.

Wölfflin, Heinrich (1924, 2007) *Conceptos fundamentales de la historia del arte*. Madrid: Espasa Calpe.

Zizek, Slavoj (2006) *Visión de paralaje*. Buenos Aires: FCE.

¹ Nos referimos al dispositivo de separación radical (ciudades de blancos, pueblos indígenas).

² Como lo expone O. Paz (1982, p. 54), fueron los mestizos (tanto cholos como criollos) quienes realmente encarnaban a la sociedad generadora de esta estrategia.

³ "Y ese dios *Uchlibos*" –"Yo no tengo la culpa de que tengan ustedes unos dioses con nombres imposibles. Los mismos Conquistadores, tratando de remedar el habla mexicana, lo llamaban *Huchilobos* o algo por el estilo." –"Ya caigo: se trata de Huitzilopochtli" – "Y usted cree que hay modo de cantar *eso*? Todo, en la crónica de Solís, es trabalenguas". (Carpentier, *Concierto Barroco*, p. 71)

⁴ "Pero, entre tanto, Filomeno había corrido a las cocinas, trayendo una batería de calderos de cobre, de todos tamaños, a los que empezó a golpear con cucharas, espumaderas, batidoras, rollos de amasar, tizones, palos de plumeros,

con tales ocurrencias de ritmos, de síncopas, de acentos encontrados, que, por espacio de treinta y dos compases lo dejaron solo para que improvisara. - "¡Magnífico! ¡Magnífico! -gritaba Jorge Federico. "¡Magnífico! ¡Magnífico! -gritaba Doménico, dando entusiasmados codazos al teclado del clavicémbalo.

⁵ Como señaláramos en las I Jornadas Internacionales de hermenéutica celebradas en Buenos Aires (mayo de 2009), en los años 80, el filósofo italiano Gianni Vattimo se refirió a la hermenéutica como la nueva *koiné* de la cultura filosófica contemporánea. Ello implicaba concebirla como matriz y horizonte común, no sólo de diferentes modelos filosóficos, sino de otras dimensiones de la cultura (ética, política, religión, etc.). El rol hegemónico que supieron tener en su momento el estructuralismo, el marxismo y el neopositivismo, fue ocupado por una modalidad de pensamiento en el que el lenguaje, lejos de ser comprendido en términos de estructura, es visto como un *acontecer* constitutivo de nuestra manera de concebir el mundo. De este modo, absuelta ya de la exclusiva función exegética y metodológica a la que había sido confinada por la tradición, la hermenéutica pudo proponerse como un nuevo modelo cultural en el que la interpretación y la comprensión se convierten en una de las dimensiones fundamentales de la existencia humana y en un evento dialógico.

⁶ Así da cuenta Graciela Maturo de la fundación de ese Centro: "Efectivamente en el comienzo de los años 70 se inició en la Argentina y en otros países latinoamericanos un proceso político de liberación que tenía su acompañamiento en una propuesta filosófica; el pensar situado. En la Argentina surgió un movimiento intelectual que fue innegable-mente señero en la vida intelectual del subcontinente. Sus promotores eran filósofos, antropólogos, psicólogos, sociólogos y estudiosos de las letras. Esa atmósfera abarcaba en cierta convergencia epocal, a una personalidad fuerte como la de Kusch, con un pequeño grupo de seguidores entre los cuales nos contábamos juntamente con Nerva Rojas Paz, Abraham Haber y Guillermo Steffen, y corrientes disímiles como las inspiradas en el hegelianismo y el marxismo, la teología de la liberación impulsada por los sacerdotes del Tercer Mundo, grupos indigenistas, etc. (...) Sin embargo después de unos meses de convivencia, fomentada por reuniones en Villa Allende, provincia de Córdoba, y en San Antonio de Padua, decidimos con Eduardo Azcuy fundar el Centro de Estudios Latinoamericanos que adquirió un perfil propio". En www.institutojauretche.edu.ar/barajar/num_4/nota17.html