LÍNEAS DE DERIVACIÓN EN OCCIDENTE: DE LA TRADICIÓN A LAS AMÉRICAS*

*Bainard Cowan***

En años recientes, en estudios importantes se han explorado los patrones que unen y los que diferencian las literaturas de Latinoamérica y Estados Unidos.¹ Detrás de estas excelentes investigaciones, sin embargo, se perciben grandes diferencias sin resolver, en particular, la diferencia fundamental y demasiado obvia de la orientación en las dos culturas. Esta diferencia de ninguna manera vuelve imposible la comunicación entre estas dos importantes regiones del mundo, como si una fuera de Marte y la otra de Venus; pero impide la comprensión. ¿Cómo se supera esta barrera si no podemos reconocerla o no sabemos cómo nombrarla?

Sobre este tema, el trabajo de Richard Morse, que apareció lenta pero recurrentemente entre la década de 1960 y la de 1990, ha sido saludable. Latinoamericanista de Columbia, Yale, Stanford y el Wilson Center que estudió en Princeton con el poeta Allen Tate y el crítico R.P. Blackmur, Morse aportó sus amplios conocimientos de la historia de Europa para ocuparse del Nuevo Mundo e insistió en que “Latinoamérica está sujeta a imperativos especiales como vástago de la Europa ibérica católica pos-medieval que nunca experimentó la reforma protestante”.²

* Traducción: Carlos Gutiérrez Lozano.

** Cowan Chair and Braniff Graduate School, Universidad de Dallas.

¹ Además de Lois Parkinson Zamora, algunas de cuyas obras examino aquí, es notable la erudición de Wendy Faris, Doris Sommer, Vera Kutzinki, Earl Fitz y Deborah Cohn. En el gran campo de la cultura comparativa que abarca al continente americano, además del trabajo de Morse solo conozco la obra de Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, 1987, Barcelona, Planeta, y Claudio Véliz, *The New World of the gothic fox*, 1994, Berkeley, University of California Press.

² “The heritage of Latin America”, en Louis Hartz (comp.), *The founding of new societies*, 1964, Nueva York, Harcourt, pp. 172-3. Las referencias posteriores a esta obra están dadas en

Uno de los rasgos de la civilización latinoamericana que Morse menciona repetidamente es “la aceptación de un orden del mundo diverso y poco manejable” (p. 134). En general, ve a la clase criolla de los periodos colonial tardío y nacional temprano como la que organiza, aunque solo semiconscientemente, las predilecciones culturales de Latinoamérica: “su preocupación medieval católica por la jerarquía, por el honor y la lealtad personal, por la retórica, por la casuística, por la expresividad, por la totalidad de las cosas” (p. 137). Antes que ver la ley como reglas herméticas de un complejo juego que determina los derechos y límites de todos los jugadores, la preocupación latinoamericana por la ley tiende expresarse en principios amplios, que reflejan su relación cercana con la filosofía escolástica de los influyentes escritos de Francisco Suárez y la escuela de Salamanca. Este énfasis comenzó pronto: las leyes de las Indias —señala Morse— han sido llamadas “el código más completo y humanitario que haya ideado una potencia colonial” (p. 143), y enseguida agrega el necesario calificativo de que “pocos negarían, sin embargo, que su reforzamiento fue muy esperado” y observa que “a la inclinación innata de los latinoamericanos por la ley natural corresponde una actitud más casual hacia la ley hecha por el hombre” (p. 175).

De regreso a Suárez, Morse encuentra en su famoso *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* “ciertas suposiciones sobre el hombre político y ciertos dilemas políticos que impregnan la vida política hispánica hasta hoy” (p. 154), y los enumera:

- (1) La ley natural se distingue claramente de la conciencia [...]
- (2) El poder soberano se origina con la colectividad de hombres [...]
Dios [...] creó [el poder civil] como una propiedad que emana de

el texto entre paréntesis. El ensayo apareció revisado en Morse, *New World soundings: Culture and ideology in the Americas*, 1990, Baltimore, Johns Hopkins University Press. Morse trató extensamente sobre la historia y el carácter de los antecedentes de Latinoamérica en *El espejo de Próspero: Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, 1982, México, Siglo XXI. Un desarrollo ulterior de su pensamiento sobre la civilización latinoamericana se aprecia en su ensayo “Notes on fresh ideology”, *Estudios Avanzados*, vol. 2, núm. 2 (agosto de 1988), pp. 14-43, <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v2n2/v2n2a05.pdf>>.

la naturaleza, de modo que ninguna sociedad careciera del poder necesario para su preservación. [Muchos] de los indios precolombinos [por ejemplo] no eran salvajes, sino que vivían en sociedades ordenadas por la ley natural.

- (3) El pueblo no delega sino aliena [su] soberanía a su príncipe [...] y le confiere el poder sin condiciones (*simpliciter*). [p. 154]

Los primeros dos puntos fueron tomados fielmente de Tomás de Aquino, y el tercero adapta las ideas tomistas de soberanía a las preocupaciones monárquicas del siglo XVII.³ Tomás de Aquino distingue claramente entre la ley natural y la ley divina o eterna, hacia la cual toda criatura posee también ciertas inclinaciones. Por naturaleza, una persona posee conocimiento de los primeros principios de la ley natural. Más allá de estos se requiere la ley humana. Ahora bien, una ley humana que esté en desacuerdo con la ley natural no tiene fuerza de ley.⁴ Morse ve que Suárez ofrece una “elaborada formulación teórica de los ideales y de muchas realidades sociológicas del estado patrimonial español” (p. 155) y agrega que “de alguna manera la filosofía política de santo Tomás de Aquino fue más relevante para la España del siglo XVI y su imperio de ultramar que para la Europa feudal del siglo XIII” (pp. 155-6).

En su examen de la ley y el Estado, Suárez recalca las ideas de Tomás de Aquino. Un principio central del pensamiento sociopolítico tomista, según Ernst Troeltsch, es la convicción de que “la unidad social es arquitectónica, que deriva de la fe en el gran *corpus mysticum* y no de las definiciones racionalistas de propósito y estrategia en diversos momentos de la historia” (p. 156). Morse sigue a Troeltsch y afirma que “la imagen de la ciudad Estado aristotélica influyó en Tomás de Aquino más que la vida constitucional de su propio tiempo [...] Es la ciudad lo que Tomás

17

³ Sobre las condiciones actuales, Morse observa que “los pueblos latinoamericanos aún aparecen dispuestos a alienar antes que a delegar el poder a sus líderes escogidos o aceptados, en el espíritu aprobado desde hace mucho por el pensamiento hispano-tomista del siglo XVI. La gente conserva un sentido fijo de igualdad, de justicia natural y de sensibilidad a los abusos del poder alienado” (173).

⁴ *Summa Theologica* I, 2, 90ss. Véase Leo Strauss, “On natural law”, *Studies in Platonic political philosophy*, 1983, Chicago, University of Chicago Press, p. 142.

BAINARD COWAN

de Aquino toma en cuenta. En su opinión, el hombre es naturalmente un habitante de la ciudad” (pp. 156-7).⁵

A partir de estas generalizaciones, Morse considera que Latinoamérica haría mejor “si establece relaciones —económicas, políticas, culturales— con todas las naciones del mundo, particularmente con las no occidentales. Informadas por las tradiciones del universalismo católico, responderán en esas direcciones con mayor facilidad y comprensión que Estados Unidos” (p. 176). Su universalismo descansa sobre un fundamento de fe implícita en el orden natural, que Morse encuentra que en Latinoamérica aún se vislumbra, “más grande que la comunidad humana” (p. 172).

El fragmento puritano

El poder evocativo del ensayo de Morse deriva del contraste ocasional que hace con el carácter de la vida comunal en los Estados Unidos. Para transmitir las “suposiciones políticas y psicológicas que caracterizan a las sociedades protestantes”, Morse cita un pasaje memorable de la *Carta abierta a la nobleza cristiana* de Martín Lutero.

18

Si un pequeño grupo de piadosos laicos cristianos fueran hechos prisioneros y abandonados en el desierto sin que hubiera entre ellos un sacerdote consagrado por un obispo, y si allí en el desierto están de acuerdo en escoger a uno de ellos, casado o soltero, y le encargaran el oficio de bautizar, decir misa, absolver y predicar, tal hombre sería tan verdadero sacerdote como si todos los obispos y papas lo hubieran consagrado.⁶

⁵ *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912); *The social teaching of the Christian churches*, 1931, Nueva York, Macmillan, trad. al inglés de Olive Wyon, vol. I, pp. 314 y 318.

⁶ “Selected works of Martin Luther”, en <<http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/wittenberg-luther.html#sw-nobility>>. Debe subrayarse la importancia de este escrito aparentemente ocasional en el corpus de Lutero. En la introducción a la *Carta abierta*, el traductor Charles M. Jacobs observa: “para el historiador general, que está más preocupado con los aspectos prácticos que con los teóricos o teológicos de la Reforma, la *Carta abierta* es sin lugar a dudas la mayor obra de Lutero. [La carta] revela, como ninguna otra obra del tiempo de la Reforma, lo que había en la mente de los hombres y la variedad de motivos que los llevaron a adoptar la causa protestante”.

Morse no subraya el contenido doctrinal de este pasaje, sino la manera en que imagina al mundo. Dirige nuestra atención a la consideración de Lutero de “una tierra inhabitada o habitada por paganos” como “un desierto”, una tierra de nadie fuera de los límites de la sociedad, la civilización y la Iglesia” (p. 152). El mundo de Lutero, y por tanto el mundo protestante, está “compuesto no de *una sociedad muy diferenciada* para la cual ciertas formas, actos y ceremonias comunes son una fuerza vinculante necesaria, sino de una *multitud de sociedades sin relación*, cada cual una congregación de personas similares [...] ordenada por los términos declarativos de un pacto más bien que por el apego a símbolos comunes” (p. 152).

Los contrastes que Morse esboza aquí son cruciales para entender las diferencias entre la mentalidad angloamericana y la iberoamericana. Como afirma sobre su método, “estamos interesados en identificar una profunda matriz de ideas y actitudes” (p. 153). Considera a Lutero y Suárez no como autoridades fundadoras de estas matrices, sino como prominentes ejemplos tempranos. Los hábitos mentales se arraigan a través de los hábitos sociales y las maneras de imaginar, incluso ante la pérdida de la fe en los principios que originalmente impulsaron esas estructuras.

Morse termina su fecundo ensayo observando que “una civilización protestante puede desarrollar sus energías infinitamente en un desierto, como hizo Estados Unidos. Una civilización católica se estanca cuando no está en contacto vital con las tribus y culturas de la humanidad” (p. 177).

19

Ley natural y ley contractual

Estas ideas contrastantes del orden social están todavía más profundamente enraizadas en ideas contrastantes de la naturaleza. Cuando Morse evalúa la situación actual desde su punto de vista en 1964, encuentra que en Latinoamérica “la vieja tradición de la ‘ley natural’ no se ha atrofiado como en Estados Unidos” (p. 172). Me gustaría ahora esbozar algunas de las implicaciones de la ley natural para una sociedad y sus ideas de la naturaleza, antes de pasar a mi último punto, que es estético.

La mejor prueba de que en el pensamiento de Aristóteles hay una idea de ley natural está en su *Retórica*, donde el filósofo señala que, aparte de las leyes “particulares” que cada pueblo ha establecido, hay una ley “común” que es conforme a la naturaleza, y pone un ejemplo tomado de la tragedia de Sófocles, *Antígona*:

Común, en cambio, es la [ley] conforme a la naturaleza; porque existe ciertamente algo [...] comúnmente [considerado como] justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres, como, por ejemplo, se muestra en la *Antígona* de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque es justo por naturaleza.⁷

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dice que “lo que es naturalmente justo” tiene “la misma validez en todas partes, y ello no porque parezca bien o no”.⁸

El cristianismo mostró pronto cierto sentido de la ley natural. San Pablo dice en su carta a los Romanos: “Cuando los paganos, que no tienen la Ley, guiados por la naturaleza, cumplen las prescripciones de la Ley, aunque no tengan la Ley, ellos son ley para sí mismos, y demuestran que lo que ordena la Ley está inscrito en sus corazones. Así lo prueba el testimonio de su propia conciencia, que unas veces los acusa y otros los disculpa” (Rom. 2, 14-15).

Debemos señalar, sin embargo, el primer registro definitivo de una importante división. San Agustín de Hipona igualó la ley natural con el estado *prelapsario* (antes de la caída) del hombre, el cual se perdió o se dañó irremediablemente por el pecado. Como tal, Agustín consideró que una vida conforme a la naturaleza ya no era posible. Los hombres necesitaban ahora buscar la salvación a través de la ley divina y de la gracia de Cristo Jesús.

Sin embargo, santo Tomás restaura el concepto de prominencia, afirmando la ley natural como la participación de la creatura racional en

⁷ *Retórica* 1373b4-18; véase Sófocles, *Antígona*, 450-57, para el pasaje relevante. Para el siguiente repaso de la ley natural en la historia me apoyo en el esquema de Strauss en “On natural law”.

⁸ *Ética a Nicómaco* 1134b18-20.

la ley eterna.⁹ Además, enseña que toda ley humana o positiva debe ser juzgada por su conformidad con la ley natural y que la ley humana que esté en desacuerdo con la ley natural no tiene fuerza de ley.¹⁰ Una ley injusta no es ley, en el sentido pleno de la palabra, sino que conserva la “apariencia” de ley en la medida que es debidamente constituida y aplicada de la misma manera que una ley justa, pero en sí misma no es sino una “perversión de la ley”.¹¹

En el siglo XVI, Suárez y la escuela de Salamanca postularon una filosofía de la ley natural, y en la Europa del siglo XVII, la visión teológica medieval comenzó a desmoronarse por la intensa crítica. Tomás Hobbes encontró una teoría contractualista de positivismo legal basada en lo que todo hombre estaría de acuerdo, y afirmó que los hombres se unen en sociedad solamente con el propósito de “salir de la miserable condición de guerra, la cual es consecuencia inevitable [...] de las pasiones naturales del hombre, cuando no hay poder visible que los conserve en el temor”. Por ello, señala Leo Strauss, “Hobbes razona la ley natural desde el fin más bajo (la autoconservación) antes que del fin más alto”.¹² La sociabilidad ya no es, pues, considerada natural, sino que se toma exclusivamente como una expresión del impulso de conservación. La doctrina poslapsariana del mundo humano del protestantismo encuentra afinidades en la teoría contractualista de la sociedad, mientras que Latinoamérica permanece comprometida con la visión anterior.

El contraste visto de cerca: dos visiones de la imagen

Necesariamente, la idea de la naturaleza permea una sociedad e influye en la teoría de la imagen de cada cultura, pues se manifiesta en la preponderancia de sus medios visuales y verbales. No propongo la visión irreal de una sociedad regida por ideas, sino más bien que hay que ver estas ideas como clarificaciones de creencias ya profundamente arraigadas.

⁹ *Summa Theologica* (en adelante *S.T.*) I-II, qq. 90-106, esp. q. 91, a. 2.

¹⁰ *S.T.*, I, 2, qq. 90ss.

¹¹ *S.T.*, q. 95, a. 2.

¹² “On natural law”, p. 144.

Como modelo teórico mínimo, puede decirse que una imagen tiene una presencia física, un significado y un efecto. Todas las imágenes son espacios disputados en una cultura, lo mismo que su estatus en relación de unas con otras. La Reforma protestante y la Contrarreforma católica protagonizaron algunas de las más intensas luchas por las imágenes de la historia de Occidente, y dado que ocurrieron al mismo tiempo que la conquista y colonización de América, las diferentes posturas hacia las imágenes tuvieron un papel enorme en la formación de las comunidades europeas expatriadas en el nuevo territorio.

Un argumento en este mismo tenor constituye la primera premisa del importante estudio de Lois Parkinson Zamora, *The inordinate eye*.¹³ Su revisión de la teoría del signo de la época de la conquista muestra que en la enseñanza católica y en las directivas misionales se insistía en que la imagen “existe *no* para encarnar a Dios, sino más bien para facilitar la llamada del creyente a Dios” (p. 20). Más específicamente, la imagen religiosa es “un índice que apunta a la verdad, no una vasija que contiene la verdad [está] destinada a conducir al creyente a otra parte, no para traer al espíritu al contacto físico real con el espectador” (pp. 20-21). Con estas formulaciones se defendía el uso de las imágenes en el culto de los ataques lanzados por la naciente fe protestante.

Es una ironía histórica que al mismo tiempo que la Iglesia era acusada de culto idolátrico por los nuevos grupos protestantes, los misioneros españoles en el Nuevo Mundo encontraban y suprimían, a veces violentamente, pueblos que creían en la fusión de la imagen física y el poder de Dios. Lo que esta presión de direcciones opuestas significó para la Iglesia española en América fue que en sus encuentros con los pueblos indígenas, cuando estos pioneros trataron de combatir no solo la visión pagana de la imagen, sino también la crítica protestante de sus propias visiones, reafirmaban y perfeccionaban también —como explica Parkinson Zamora— su comprensión del genuino valor espiritual de la imagen. Además, como muestra la autora, el poder polivalente de la imagen estaba entretejido en la textura del arte barroco americano, y al colorear la

¹³ *The inordinate eye: New World baroque and Latin American fiction*, 2006, Chicago, University of Chicago Press. Las referencias a este libro se dan entre paréntesis en el texto.

visión del mundo de Hispanoamérica, ayudó a formar las sensibilidades de muchos de los más distinguidos autores latinoamericanos modernos.

Parkinson Zamora demuestra brillantemente que un antiguo conjunto de actitudes hacia la imagen —una dialéctica de aceptación y desconfianza— ayudó a formar la mentalidad occidental y alcanzó su máxima fuerza exactamente al tiempo de la conquista. Aquí vemos promulgado en otro campo la contienda entre la aceptación aristotélica de la validez racional de las entidades de este mundo y una visión del mundo más escéptica, crítica, funcionalista. Como antes, la esencial manzana de la discordia es la concepción de la naturaleza.

Cuando se compara por su semiología, Parkinson Zamora sostiene que la Reforma protestante fue agustiniana o platónica, ya que, siguiendo a Agustín, los calvinistas vieron progreso en la sabiduría que implica el “movimiento de la mente del mundo hacia Dios” (p. 35). En cambio, “la Contrarreforma fue tomista y aristotélica” (p. 26), puesto que mantenía que la naturaleza, habiendo sido creada por Dios, tiene una estructura racional. Santo Tomás argumenta que “el cristiano podría descubrir a Dios en el cuerpo, los sentidos y el mundo físico” (p. 27) y, siguiendo a Aristóteles, que la imagen es captada por el intelecto “no como un estímulo pasajero, sino como una base duradera”.¹⁴ En esto, santo Tomás sigue a Aristóteles, quien insiste en que el conocimiento siempre lleva el sello de las percepciones a través de las cuales se adquirió. Como afirmó el Concilio de Trento, la divinidad es categóricamente invisible “para los ojos del cuerpo” (p. 30), pero es la “actividad de visualizar la divinidad” la que llega a tomar una importancia clave en la idea del culto de la Contrarreforma.

Me apresuro a aclarar que Parkinson Zamora en ninguna parte se refiere a la obra de Morse y que la forma en que cada quien establece la división entre norte y sur es muy diferente. Sin embargo, hay considerables acuerdos, por supuesto. Lo que me atrae del trabajo de esta autora es la gran fuerza explicativa con que aborda las actitudes culturales, tanto en el arte como en las organizaciones sociales, que normalmente se dan por sentado tanto en el mundo anglosajón como en el

¹⁴ Citado en Parkinson Zamora, *op. cit.*, p. 29.

hispanoamericano. Dado que una cultura está firmemente arraigada en su propia cosmovisión, es difícil investigar sus propios supuestos fundamentales con el enfoque adecuado.

Al examinar la importancia de la imagen en la cultura occidental, la historiadora del arte Margaret R. Miles caracteriza el renacimiento de Aristóteles en Europa:

La idea [de Aristóteles] de que las imágenes formadas por la percepción son una parte irreductible de todo pensamiento fue aplicada al saber teológico. Tomás de Aquino dijo que la teología requiere el continuo uso de imágenes. Santo Tomás, como Aristóteles, corrigió la tendencia del platonismo popular a considerar los objetos sensibles como el primer paso hacia el saber, pues hay que dejarlo atrás lo antes posible, e insistieron en la permanente función mediadora de las imágenes.¹⁵

Esta comprensión de la imagen fue fundamento para los franciscanos y los dominicos, y para las meditaciones de sus padres, Buenaventura y Tomás de Aquino, ambos maestros de la Universidad de París cuando las obras de Aristóteles comenzaban a difundirse en Occidente. Las dos órdenes llegaron a Nueva España en los primeros años de la década de 1520, mientras que los jesuitas arribaron en 1572, propagando los *Ejercicios espirituales* de su fundador Ignacio de Loyola, con su insistencia en el poder de visualización de las imágenes para enfocar la contemplación espiritual. Estos momentos pueden contrastarse con la llegada de los separatistas y puritanos ingleses a Massachusetts en 1620 y 1630, y su rechazo de las imágenes por miedo a la idolatría.

Parkinson Zamora parte de las iglesias fuertemente puritanas de Nueva Inglaterra, que evitaban todas las imágenes para prevenir la idolatría, y ve en la experiencia norteamericana pruebas sólidas de “que se privilegiaba la aprehensión intelectual sobre la experiencia física de los sentidos y de los textos sobre las imágenes”. Así, “la experiencia sensorial, incluyendo la percepción de imágenes visuales, [se pensó para] impedir [...] el saber espiritual porque distraía al creyente de la

¹⁵ *Image as insight: Visual understanding in Western Christianity and secular culture*, 1985, Boston, Beacon, pp. 142-3.

aprehensión mental de la verdad metafísica [...] El ojo puritano estaba disciplinado para mirar adentro y arriba, no a los fenómenos físicos, por bellos que fueran” (p. 35). Con esta disciplina, pensaban que se alineaban con la ciudad de Dios de Agustín, una noción que se apoya en Platón y en las formas invisibles como el camino de la verdadera visión. La ciudad de Dios es una presencia invisible en la Tierra, pero no está encarnada en ninguna entidad terrestre, sino que existe en la comunión de las almas de todos aquellos que aman a Dios. Esta ciudad contrasta con la ciudad del hombre, la anticomunidad de quienes se definen por el amor a sí mismos.

En el siglo XVI, Juan Calvino ensanchó esta división agustiniana al otorgar la primacía a la caída en cualquier consideración de lo humano, un énfasis que ya se percibía con intensidad en Agustín. Para él, y tanto más para Calvino, la naturaleza después de la caída está tan dañada que no puede ser vista con ninguna autoridad en relación con el bien. Como Parkinson Zamora señala, “para los calvinistas, ganar sabiduría consiste en que la mente se *aleje* del mundo para acercarse a Dios” (p. 37). Este movimiento se facilita por medio de la Biblia, un texto escrito, ya que escribir es usar signos visibles de forma meramente instrumental para transmitir ideas. Por tanto, “la disponibilidad de impresos de teología fue crucial para la Reforma protestante, la cual descartó las ideas sobre las imágenes de Tomás y de Loyola en favor de las ideas sobre la escritura de Lutero y Calvino” (p. 37). En esta misma línea de pensamiento, Parkinson Zamora hace una observación trascendental: lo que pasó cuando la imagen fue despojada de su capacidad para “animar la experiencia sensorial o emocional de lo divino” fue una “naciente ideología protestante de la autonomía espiritual, es decir, la relación individualizada y vertical con Dios que no tolera la participación comunitaria requerida por las formas de atención visuales” (p. 37).

En el mundo del Atlántico Norte, desde los tiempos de los puritanos la respuesta al conflicto cultural ha sido apartarse de cualquier modo de vida y pensamiento cuando se detectan fallas radicales en sus premisas, para surgir más libres y más puros, aunque también culturalmente más pobres y más reducidos, de modo que la única manera de continuar

BAINARD COWAN

es reducirse aún más en el yo. Esto se ve en el rechazo de Emerson de la doctrina a favor de la “autosuficiencia” o en el alejamiento de Whitman de la diversificación, con el fin de “eliminar al intermediario”, para volverse hacia un modo más libre de articulación. Una importante corriente de la poesía estadounidense modernista han sido los estilos minimalistas de Wallace Stevens y William Carlos Williams, dos formas diferentes de tener menos para trabajar: Williams escribía sin ideas, tan sencillamente como fuera posible, y Stevens estaba dispuesto a dejar las cosas comentadas solo oscuramente en experimentos poéticos que implican el menor elemento de diferencia, un pájaro en la nieve o un frasco sobre una colina. El minimalismo ha ejercido una fuerte influencia en el estilo de la poesía, la ficción y el arte de Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial.

El estado de la imagen hoy

26

En una ironía que sus antepasados puritanos no pudieron haber previsto, Estados Unidos es ahora el mayor exportador de imágenes del mundo y, por ello, domina la orientación cultural hacia la imagen. Se dice que los medios electrónicos no conocen fronteras nacionales y propagan entusiasmos por el mundo entero con gran rapidez. Por ejemplo, en Ciudad de México se han llevado a cabo exuberantes festivales de zombis. Es cierto que las celebraciones callejeras tienen una mayor capacidad de ritualizar las imágenes sociales, lo que les añade significado. No obstante, tomo la figura del zombi como un retorno extraordinario de las imágenes en un mundo en el que tenían prohibido llevar una vida propia.

El zombi es una imagen que llegó a Estados Unidos de orígenes africanos en Haití y Trinidad y Tobago, donde la idea de un cadáver reanimado era apenas una de las variantes del zombi como una forma de hechizado. Cuando la leyenda del zombi llegó a Hollywood, se impuso indeleblemente su identificación con el “muerto viviente”. Es una forma de simbolización propia y de autoanálisis, si fuera reconocida como tal. En esta alegoría inconsciente, la imagen, cargada con la

historia cultural y el ambiente del pasado, ha sido desterrada del mundo cultural estadounidense aún calvinista. Cuando una imagen con fuerza irracional regresa, desafiando la ley de inexistencia que le ha sido impuesta, regresa como lo siniestro, lo “muerto viviente”, como algo que no existe pero que persiste patentemente y por esa razón encarna los miedos sociales.

De esta manera, la persistencia de las viejas culturas en su diferencia se vuelve momentáneamente visible. El mejor ejemplo de que un zombi es el límite festivo es que compite con la importancia del último día de octubre y el primer día de noviembre. En la compleja imagen, se contempla y se reflexiona en la profunda realidad de la muerte, pues ello es lo que provoca una imagen compleja, sea bella, barroca o grotesca. El sentido estadounidense de que la muerte no debe simbolizarse, enraizada en el rechazo protestante de las imágenes, roba a la cultura de lengua inglesa un espacio para la reflexión. La muerte retorna como una realidad cruda en la simbología del Halloween estadounidense, en la que soportar la representación más fea, más destructiva, más violenta se convierte en un torneo de fuerza de voluntad. De la misma manera, las películas de terror derivan continuamente hacia una realidad oscura que se muestra de forma incompleta y hacia la producción de momentos de asco puro mezclado con miedo, que no son momentos para la reflexión, sino más bien acciones reflejas que estamos orgullosos de soportar. Estos fenómenos se han convertido en una especie de rito de pasaje del individualismo.

Conviene hacer aquí una observación. En un mundo en el que se rechaza la interpenetración de materia y espíritu, y particularmente en el que *las imágenes no deben tener significado*, las imágenes sirven solamente como sistemas de aplicación de choques directos entre los nervios y los sentidos. Este acuerdo es más conveniente para la mercantilización de la imagen, y así la tendencia se intensifica. Irónicamente, las imágenes pueden llevar incluso un significado si es posible analizarlas dramatizando la muerte del significado como un significado de la muerte para la persona humana.

Para Latinoamérica, por el contrario, el Día de Muertos, tiene el sentido de *dar significado*, de conferir significado incluso a la muerte

misma, en una especie de triunfo final, ya que da la bienvenida a la muerte que sale del frío para sentarse en el banquete de la cultura. Las imágenes de horror de la muerte humana se culturizan, en algunos casos se embellecen abiertamente y en otros expresan la muy diferente categoría de lo grotesco, que toma la imagen de lo repulsivo y terrible y la transforma de alguna manera para volverla fascinante y digna de la mirada contemplativa antes que de la acción refleja.

Hacia la renovación de un verdadero diálogo

En su libro *Platón y Aristóteles*, Eric Voegelin recalca la continuidad esencial de los dos grandes filósofos, basada en su común “concepción de la filosofía como un movimiento del alma”.¹⁶ La dialéctica entre Platón y Aristóteles debe verse con nuevos ojos antes que confiar totalmente en la oposición de sus derivados, mantenida de una manera absurda. Se trata de una dialéctica vigorosa y es necesaria especialmente en nuestro tiempo como un telar de nuevos desafíos inimaginados. El terreno común de diálogo, liberado de cualquier connotación específicamente religiosa, parece también, de hecho, el terreno más seguro para un diálogo sobre la cultura entre Latinoamérica y Estados Unidos.

Me he dilatado en los dos más grandes filósofos, a quienes Voegelin imagina como comprometidos con fines opuestos del espectro de la “estructura formal de la realidad”.¹⁷ Son los filósofos togados a quienes Rafael pintó gesticulando hacia el cielo y hacia la tierra. Puesto que ya los he llevado al fin inferior de la cultura, permítaseme hacer mi última observación refiriéndome a un ejemplo del arte más elevado.

Dante, que escribía en la oleada de la respuesta intelectual al redescubrimiento de Aristóteles en la alta Edad Media, alejó el movimiento platónico de lo visible y lo convirtió en lo visible inolvidable después

¹⁶ *Plato and Aristotle*, 1957, Baton Rouge, Louisiana State University Press, p. 272.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 274-5: “la atención experimental [de Platón] se ha vuelto en dirección contraria a la aristotélica”. Para un análisis similar, pero más concienzudo, véase Hans Georg Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, 1979, cuya aproximación inicia con la opinión de que “nunca regresaremos al punto donde Aristóteles no era crítico de la doctrina de las ideas de Platón ni tampoco [...] arribaremos al punto en el que realmente dejó de ser platónico” (8).

de esta vida (y, cosa improbable, estructurado según categorías aristotélicas). Por supuesto que Dante estaba profundamente influido por Platón también en el motivo de Eros como ascendente espiritual que impregna todo su poema. El gran poeta teje en su texto el diálogo entre Platón y Aristóteles que los mantiene vivos y en contacto tanto con la mente como con el mundo. Esta oposición revigora la cultura y combate la rutina del pensamiento filosófico. En tanto que las imágenes se vuelven menos vívidas al pasar del infierno al purgatorio y al cielo, adquieren más, no menos, significado, hasta culminar en el río deslumbrante de luz y la rosa mística en el clímax del *Paradiso*. En las líneas finales del poema, su peregrinación al otro mundo, recibida la gracia de ajustar los ojos a la abrumadora luz, es capaz de ejercitarse en el centro de todo, en la culminación de su misión trascendente, *la nostra effige*, “nuestra propia imagen”.