

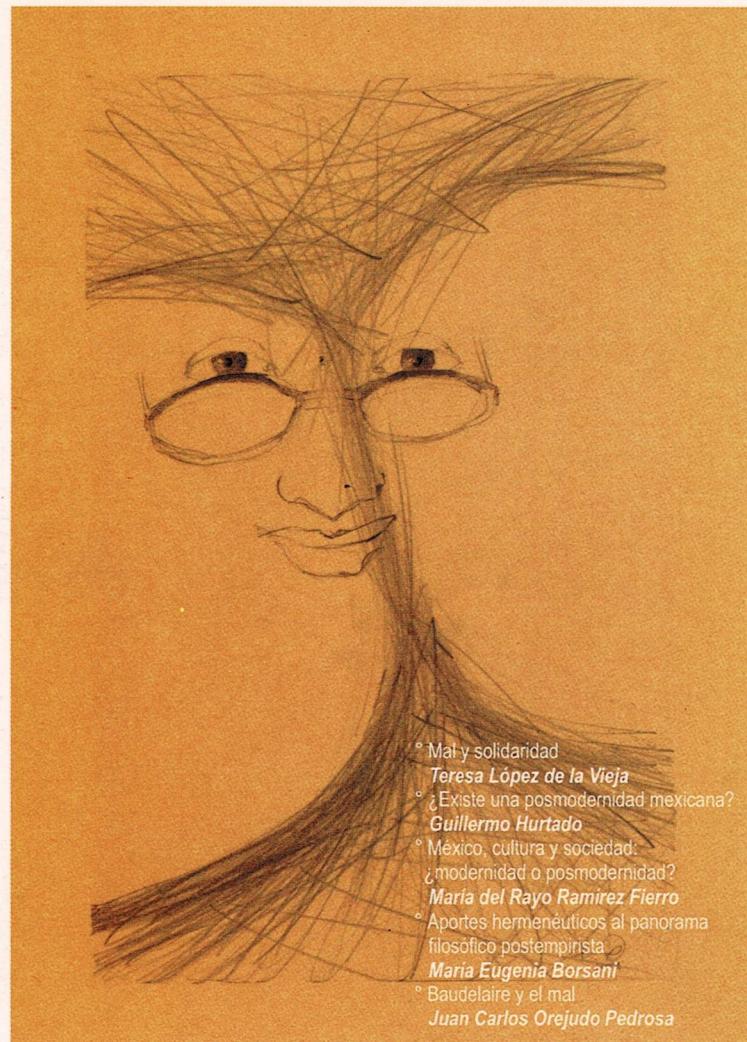
ISSN 1405-4752



Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

MAL, CULTURA Y HERMENÉUTICA:
UNA MIRADA POLIMORFA



- Mal y solidaridad
Teresa López de la Vieja
- ¿Existe una posmodernidad mexicana?
Guillermo Hurtado
- México, cultura y sociedad:
¿modernidad o posmodernidad?
María del Rayo Ramírez Fierro
- Aportes hermenéuticos al panorama filosófico postempírista
Maria Eugenia Borsani
- Baudelaire y el mal
Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 9/No. 20/2004



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

EL NEOBARROCO COMO FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: UNA POSMODERNIDAD ALTERNATIVA

Samuel Arriarán*

Sobre el ensayo de Guillermo Hurtado, "¿Existe una posmodernidad mexicana?", en este mismo volumen, pp. 61-75.
En este breve texto, ante la crítica de Guillermo Hurtado, el autor confirma su idea de que la posmodernidad en América Latina asumió la forma del "neobarroco", como un modo particular de enfrentar la globalización económica y cultural de corte neoliberal. Para Arriarán, lo "neobarroco" es una mezcla o mestizaje positivo de prácticas sociales, imágenes y símbolos de la modernidad capitalista y las tradiciones culturales americanas locales, que genera "otra posmodernidad" alternativa de la cultura dominante actual. El mestizaje neobarroco no busca la originalidad o generación de "nuevas" categorías, sino la asunción creativa de las que transitan desde otras culturas. Así, lo importante es lo que de la mezcla pueda surgir.

En un ensayo importante, Guillermo Hurtado señala que las categorías de la modernidad y la posmodernidad sirven poco para comprender la historia de México en "su propia dinámica y especificidad". Según él, hace falta construir "otras categorías para comprender nuestro pasado y nuestro presente".¹ El principal argumento se apoya en Edmundo O'Gorman cuando señala que no se puede comprender la escultura mexica con los conceptos propios de la escultura griega. Este argumento es, sin duda, correcto. Ninguna expresión artística se puede reducir a la estética clasicista. Tampoco se puede juzgar la filosofía de México o de la China con categorías de la filosofía griega. Por supuesto, los filósofos cautivados únicamente por la herencia griega, al igual que J.J. Winckelmann en la historia del arte, argumentarían que sólo hay

* Universidad Pedagógica Nacional, México.

¹ Guillermo Hurtado, "¿Existe una posmodernidad mexicana?", en este mismo volumen, pp. 61-75.

un pensamiento universal válido, que no serían válidos pensamientos correspondientes a culturas particulares.

El problema así planteado por Hurtado, pese a su argumentación bastante lógica, cae, paradójicamente, en una falsa conclusión al señalar que la modernidad y la posmodernidad son categorías correspondientes a otras culturas diferentes de la mexicana. De ahí que acabe subrayando la “dinámica y la especificidad” de México. Según esto, habría que construir otras categorías, pero ¿de dónde o cómo?

El problema no es nuevo ya que se planteó varias veces entre filósofos como José Gaos, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Luis Villoro y muchos otros. El resultado de estos debates fue que no se pueden construir categorías de la nada. Si no queremos hacer filosofía especulativa imitando estérilmente las modas filosóficas, hay que situar necesariamente la reflexión filosófica en el contexto de la historia. Sólo de esta manera se puede filosofar; no tiene sentido hacer categorías filosóficas encerrados en una torre de marfil. Así, si se sitúan los problemas de la dependencia o el carácter subordinado de la economía y la política latinoamericana, se tendrá un referente para justificar la necesidad de filosofar con sentido, rigor y autenticidad. El filosofar tomará, entonces, las categorías elaboradas por la tradición occidental reelaborándolas críticamente. No hay otra manera de hacer filosofía en América Latina. Las otras serían puramente teoricistas, especulativas, estériles por estar desligadas de los problemas y necesidades sociales.²

De esos debates —que considero que no han perdido valor, aunque se podrían desarrollar precisiones importantes a la luz de las circunstancias actuales— se deduce que hacer filosofía en América Latina significa elaborar un pensamiento propio con categorías de la tradición occidental. Si esto es así, lo que queda en la actualidad es, entonces, retomar las categorías de la modernidad y de la posmodernidad; no hay otras. Esto se debe a que la historia contemporánea no es otra cosa que una historia global. Ningún país puede sustraerse a este proceso histórico general. Tanto en la India, como en China, Japón o México, los filósofos se enfrentan a tal proceso histórico, preguntándose por el lugar de sus tradiciones culturales y el conflicto que supone una separación trágica entre la moderniza-

² José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980; Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1969; y Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

ción económica y la modernización cultural. Como en Gran Bretaña o Alemania, también en México se nos presenta el problema de cómo explicar y enfrentar creativamente los problemas de la realidad social actual. Por supuesto que la modernidad de los ingleses y de los alemanes es muy distinta de la de los países latinoamericanos. Guillermo Hurtado no lo niega. El problema, entonces, es reformularlo: ¿cómo alcanzar dicha modernidad sin caer en las falsas alternativas posmodernas? Segundo él, hay tres posiciones que coinciden en encontrar en la historia de México alternativas para superar la crisis de la modernidad:

1) La posición de Luis Villoro y Enrique Dussel, quienes sostienen que los pueblos indígenas son un modelo del tipo de sociedad por la que deberíamos luchar. Más que retornar a la premodernidad (que es más propio de autores como A. Artaud, Carlos Castaneda o Carlos Lenkendorf), se trataría de una posición que intentaría rescatar costumbres y tradiciones indígenas compatibles con la tradición moderna occidental. Pero esto no significa caer en el fundamentalismo indígena. Ni Villoro ni Dussel se reconocerían en esta posición. Lejos de resucitar arcaísmos, Villoro justamente cuestiona que los posibles valores de las culturas indígenas no son válidos para los sectores no indígenas del país. En este sentido es que toma en cuenta a la población mestiza y urbana.³

2) La posición de autores como Bolívar Echeverría, Mauricio Beuchot, Samuel Arriarán, que sostienen la tesis de la modernidad barroca como mestizaje cultural. Más que optar entre las tradiciones locales o la universalidad abstracta, se intentaría plantear un equilibrio analógico.

3) La posición de autores como Serge Gruzinski y Néstor García Canclini que sostienen conceptos de mestizaje o de hibridez cultural. El problema de esta posición radica en su falta de discernimiento entre las culturas. Detrás de un planteo abstracto, indiscriminando, de la mezcla cultural, se escondería una confusión peligrosa entre las culturas, como la que observó James Lockhard —una doble equivocación: los españoles creían que los indios estaban adoptando casi el pie de la letra patrones europeos, cuando en realidad los indios creían que estaban preservando los suyos propios.

³ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, TEC-Ariel, 2001.

Ciertamente hay otras posiciones como la de los liberales, quienes plantean la democracia como equivalente a la modernidad, o la de los clasicistas quienes creen que la modernidad mexicana es identificarse totalmente con la tradición griega occidental. Pero ¿por qué los liberales y los clasicistas no plantean alternativas viables? En el primer caso, por la sencilla razón (ya expuesta por Octavio Paz en varios libros como *Vislumbres de la India* y *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*) de que el liberalismo en América Latina ha sido una doctrina extraña. Al no surgir de la realidad local, resulta una filosofía trasplantada. La modernidad postulada por los liberales no es más que una utopía. De la misma manera, los clasicistas, al sostener el universalismo abstracto, también postulan una utopía, pues es imposible que todas las sociedades sean iguales. En el pasado ya hubo quienes, como Vanconcelos, quisieron alcanzar la modernidad por la vía de la difusión de los clásicos. Pero en un país con profundas tradiciones orales dichos esfuerzos resultan utópicos.

Guillermo Hurtado critica, en Mauricio Beuchot y en mí, que el mestizaje no es esencialmente barroco. Por supuesto que nunca hicimos tal afirmación. El mestizaje es un proceso más amplio que abarca desde el estilo clásico, hasta el del Renacimiento. En este último caso, conocemos las investigaciones iconográficas de la escuela de Warburg, que se concentraron en esos estados intermedios o momentos de transición y conflicto, como los comienzos del renacimiento florentino. Warburg estudió personas ambiguas por su posición o fortuna, entre la magia y la ciencia, o la lógica y la imaginación. Habló del significado simbólico de las imágenes pictóricas. Igual que Frazer, abordaba la mitología y la antropología. No hay visiones puras, sino símbolos o imágenes vinculadas a una cultura, o un modo de ver análogo, o combinaciones que se dan en la memoria como acervos de experiencia. Cuando Warburg estudió el Renacimiento, vio reapariciones de imágenes de la antigüedad, es decir, la presencia de temas paganos.⁴

Hay muchos otros ejemplos indicadores de que el mestizaje no se reduce al barroco. Tampoco acierta Hurtado al señalar que lo barroco no es propio de la cultura mexicana, sino al mestizaje. Por lo demás, señala algunas objeciones con respecto del concepto de neobarroco. Veamos todo esto con un poco de detenimiento:

⁴ Ernest Gombrich, *Aby Warburg, una biografía intelectual*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

¿Por qué el “barroco no es propio de la cultura mexicana, sino el mestizaje”? Hurtado no da una respuesta, pero esto no impide que intentemos desarrollar una explicación por nuestra cuenta. En primer lugar, no se puede reducir el mestizaje a un proceso biológico o racial. En esto reside la mayor confusión. En la historia de México, el concepto de mestizaje se ha reducido a lo ladino, entendido como mezcla biológica negativa, por lo que sería un producto sobre todo de carácter “híbrido”. Ello explica el rechazo generalizado —reforzado por los manuales y textos escolares— al concepto de mestizaje. El hecho de que autores destacados como Serge Gruzinski o Bolívar Echeverría intenten rescatarlo demuestra que es necesario revisar su significado y revalorarlo a la luz de problemas actuales como el racismo y la falta de pluralidad cultural. Se puede argumentar que el barroco es parte fundamental de la historia de México y de América Latina, ya que existe un vínculo innegable entre los pueblos indígenas y la cultura del Renacimiento. No existe desde la conquista una sola cultura, sino varias; entre éstas se puede señalar la que resultó de la interacción entre indígenas y españoles. Lo anterior significa que se puede pensar la herencia del pasado prehispánico como un proceso de mezcla simbólica con los elementos culturales occidentales. Tal proceso nos remite a algo diferente del prehispánico. Se trata más bien de entender una cultura barroca como resultado de cuatro siglos de enfrentamientos.

Pasando a otro punto, Guillermo Hurtado señala que mi posición es retomar la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y la teoría del barroco de Bolívar Echeverría y de ahí llegar a un concepto propio del multiculturalismo y el relativismo. Es verdad que hay diferencias con Bolívar Echeverría, las cuales he tratado de argumentar en mi ensayo “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”. No niego que mi posición tenga algo de relativismo. Aunque no sea mi propósito, muchas veces me he encontrado con la idea de que la hermenéutica es forzosamente relativa. Aunque, claro, no absoluta, como sostienen los filósofos posmodernos. Una postura absolutista tiene el peligro de caer en el particularismo y el fundamentalismo, lo cual a su vez conlleva la imposibilidad del diálogo intercultural. Tan irracional resulta este relativismo como su contrario, el universalismo, que en nombre de la Cultura (así, con mayúsculas) impone sus parámetros y valores a culturas diferentes. De este modo, mi posición se coloca en un relativismo moderado precisamente por afirmar el valor de las diferencias culturales. Estoy convencido de que no existe una cultura

universal, sino culturas particulares. Por eso me incliné al estudio del multiculturalismo y de los procesos interculturales, ya que considero que el problema más importante de la filosofía en América Latina hoy en día es la interpretación de la diversidad cultural. El problema es cómo elaborar una interpretación diferente del multiculturalismo al estilo europeo o estadunidense, donde en nombre de la tolerancia y el respeto a las diferencias étnicas se esconde un conservadurismo o una nueva forma de totalitarismo. Pensando en un multiculturalismo propio de los países latinoamericanos, decidí recuperar el concepto del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría. Su concepto me servía para determinar un criterio que permitiera explicar el proceso de resistencia cultural.

Tal como explicaba Bolívar Echeverría, el *ethos* barroco significaba una situación estratégica donde las culturas no se destruían, sino que coexistían pacíficamente. El ejemplo histórico era el siglo XVII novohispano. En este contexto no se daba aquello que critica James Lockhard —los españoles creían que los indios adoptaban sus parámetros y los indios creían que estaban preservando los propios—. No; el *ethos* barroco aquí se planteaba como una estrategia donde había diálogo intercultural. Los españoles permitieron la sobrevivencia de los símbolos culturales indígenas bajo sus propios símbolos, por ejemplo, la Virgen de Guadalupe. Ni los indios, ni españoles defendían sus propios valores, ya que surgió un sistema simbólico nuevo, es decir, una tercera cultura. A esta nueva cultura se le puede caracterizar como barroca o mestiza. El problema del concepto de *ethos* barroco de Bolívar Echeverría, si bien me resultaba atractiva por su enorme poder explicativo, tenía, sin embargo, un defecto: no llegaba al presente. Simplemente se limitaba al siglo XVII. Tuve que distanciarme de Bolívar Echeverría y posicionarme en la filosofía radical de Adolfo Sánchez Vázquez, puesto que yo buscaba sobre todo una estrategia de resistencia en el momento actual, es decir, en las condiciones históricas de la globalización y el dominio neoliberal. Aquí saltan las limitaciones del concepto del *ethos* barroco, pues no puede explicar suficientemente la transformación de la sociedad actual.

Bolívar Echeverría rechaza la posibilidad del concepto de neobarroco como una posmodernidad alternativa. Según su argumentación, el concepto de neobarroco no es útil, ya que está conectado con la coyuntura de las vanguardias del siglo XX. Y como estamos en el momento de la posvanguardia o de la muerte de las vanguardias, tal concepto no tendría ya utilidad alguna. Desde mi

punto de vista, el neobarroco es un concepto que no necesariamente se relaciona con las vanguardias europeas. Esa es solamente una tesis de Omar Calabrese.⁵ Para el caso de América Latina, resulta vital encontrar tanto otra manera de pensar el problema como una salida liberadora. El neobarroco se puede conectar con la situación posmoderna en que vivimos. Pero no se trata de la posmodernidad entendida de manera nihilista; se trata de *otra posmodernidad* como mezcla o mestizaje positivo entre las prácticas sociales, las imágenes y los símbolos de la modernidad capitalista y las tradiciones culturales locales.

Guillermo Hurtado rechaza el concepto de posmodernidad como si fuera un concepto ajeno a la realidad mexicana. La razón de este rechazo puede hallarse en una confusión entre posmodernismo y posmodernidad. El primero es un conjunto de ideas de ciertos filósofos como Lyotard, Vattimo, Rorty y muchos otros, que declaran la muerte del sujeto, de la razón, de la historia, y de todo. Al momento de sepultar (sin fundamentos), extienden de manera irracional sus generalizaciones y especulaciones de todas las sociedades, cuando en realidad se trata de un contexto cultural particular: la cultura europea occidental. En este sentido, se entiende que Hurtado señale que México no es posmoderno como lo postulan esos filósofos. Pero en lo que se falla es en reducir el posmodernismo a la posmodernidad. Ésta no se reduce a la ideología de aquél. Es una situación económica y social objetiva y global. Por tanto, México y América Latina se encuentran históricamente en el proceso de la posmodernidad que no es otra cosa que las condiciones impuestas por el nuevo capitalismo.⁶

Mi conclusión es, entonces, que si queremos explicar el presente, hace falta recurrir ya no al concepto de barroco (reducido al siglo XVII), sino al neobarroco, pero con la condición de no equipararlo al posmodernismo, en tanto que es una forma de ideología neoliberal, ya que postula el conservadurismo y legitima el capitalismo. En América latina hay que redefinir la posmodernidad como un neobarroco correspondiente a esta alternativa de sociedad. A tal alternativa, dada su ruptura con la realmente existente, podemos llamarla “posmodernidad” siempre que este concepto se precise y se libere de la ideología nihilista y conservadora de los filósofos posmodernistas.

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

⁶ Cfr. Frederic Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.