
Ethos barroco y potencial utópico de la transmodernidad

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS

*Universidad de Granada
jptapias@ugr.es*

Toda crisis requiere una palabra que la diga. Sin una palabra de análisis y de *crítica* no hay *crisis* como tal, sino muda –o silenciada– sucesión de hechos. ¿Qué palabra decir en la crisis en la que estamos inmersos? Esta es crisis resultante de la acumulación de crisis diversas; unas son de origen más remoto –crisis de la modernidad–; otras, de causas más próximas –como la crisis económica y social debida a la crisis del sistema financiero internacional en 2008–; y ahora tenemos una crisis global e integral resultante de la crisis sanitaria provocada por la pandemia de covid-19 como globalización de la enfermedad, con graves secuelas de agudización de la crisis social y económica y la puesta en cuestión de un orden neoliberal que no permite respuestas adecuadas para «globalizar la salubridad». Añadamos la crisis climática y tendremos más completo el cuadro de nuestras crisis. Mucho se dice y se escribe sobre ellas, ¿pero está todo dicho? ¿Y quiénes y desde dónde lo dicen? ¿Cuáles son los efectos de lo dicho? Sabemos que no hay política sin palabra –sin discurso, diremos–, ¿pero qué política impulsan los discursos que se formulan?¹ ¿Hará falta, una vez más, traer a colación la tesis XI de Marx sobre Feuerbach para recordar que no basta *interpretar* el mundo, sino que *además* hay que *transformarlo*? No nos ahorraremos insistir, por otra parte y con Boaventura de Sousa Santos, en que para transformarlo hemos de volver sobre nuestra interpretación: “necesitamos un pensamiento alternativo de las alternativas”².

Si, como señalaba Koselleck hace décadas, la «crisis’ es la signatura de la Época Moderna», ésta no podía sino desembocar en la crisis de sí misma, la cual es la que se ha ido haciendo cada vez más patente y más grave en la señalada acumulación de sucesivas crisis³. Cuando a finales del siglo pasado se per-

¹ Cf. MILNER, J.-C., *Por una política de los seres hablantes* [2011], Grama, Buenos Aires, 2013.

² SANTOS, B. de Sousa, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur* [2018], Trotta, Madrid, 2019, p. 13.

³ KOSELLECK, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* [1969], Trotta, Madrid, 2007, especialmente Apéndice sobre el sentido de «crisis» a lo largo de la modernidad, p. 251.

cibía como insoslayable tal desembocadura nos adentramos en el *discurso de la posmodernidad*. Lyotard o Vattimo fueron exponentes destacados de dicho discurso⁴; otros, como Habermas, representativos de una posición que se hacía cargo de la posmodernidad sin ser «posmodernista». Ahora bien, tantos unos como otros seguían siendo «muy modernos», a pesar de los diagnósticos formulados, y, de suyo, tan modernos que continuaron varados en el eurocentrismo tan propio del pensamiento de la modernidad. El paradigma moderno se veía cuestionado, pero sin «un relato» que supusiera una salida más allá de «la crisis de los metarrelatos». Por eso se habló de «modernidad inacabada»⁵, de «modernidad reflexiva»⁶, de «modernidad líquida»⁷, de «nueva modernidad»⁸ o, para asumir ese ser modernos a pesar de todo, de «sobremodernidad»⁹. No había en todo ello vislumbrar alguno de un *paradigma otro* que anticipara un cambio de época.

¿Cómo encauzar la situación en que estamos? ¿Podemos cuestionar, y en los hechos transformar, el paradigma neoliberal que ha sido y es dominante en estas últimas décadas en las que las crisis que se solapan ponen de manifiesto la crisis de la modernidad? ¿Qué hacemos *desde los Sures* con la herencia de la modernidad? La pregunta es pertinente habida cuenta de que “Sur” no es mera categoría geográfica, sino geopolítica y cultural, que expresa la contraposición a un Norte que ha sido dominante y hegemónico y que hoy todavía mantiene su eurocentrismo –u occidentalocentrismo, teniendo en cuenta el desplazamiento que hubo del centro de gravedad desde Europa a EEUU tras la II Guerra Mundial–. Por tanto, nos cuestionamos cómo decir una palabra filosóficamente relevante y socialmente pertinente, a la vez que políticamente incisiva, desde nuestros *Sures periféricos*, pues de periferia se trata cuando hablamos de *Sur*, sea desde el Sur Latinoamericano entre los sures del mundo –incluye México y Centroamérica–, sea también desde el Sur de Europa, como es el caso de España, a la que en el mejor de los casos se le puede considerar como «semiperiferia» dada su localización europea, como ocurre también con Portugal y Grecia¹⁰.

⁴ Cf. LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987; VATTIMO, G. y otros: *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.

⁵ Cf. HABERMAS, J., «La modernidad: Un proyecto inacabado» [1980], en Id., *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988.

⁶ Cf. GIDDENS, A., *Las consecuencias de la modernidad* [1990], Alianza, Madrid, 1997, pp. 44 ss.

⁷ Cf. BAUMAN, Z., *Vida líquida* [2005], Paidós, Barcelona, 2006, pp. 9 ss.

⁸ Cf. BECK, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* [1986], Paidós, Barcelona, 1998.

⁹ Cf. AUGÉ, M., *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* [1992], Gedisa, Barcelona, 2000.

¹⁰ Cf. SANTOS, B. de Sousa, *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*, Akal, Madrid, 2016.

Obviamente, al decir una palabra que queremos que sea propia y no meramente prestada contamos con que no la vamos a decir desde un supuesto «punto cero», algo inexistente en las historias de nuestro mundo. Siempre llegamos al ahora desde procesos previos, desde un pasado que condiciona y a la vez posibilita, desde una gestión del presente que hace su trabajo incluso para que este emerja como acontecimiento imprevisto. Abundando, pues, en nuestras preguntas previas, nos interrogamos sobre cómo intervenir en lo que Richard Rorty, desde su posición nortea, llamaba «la conversación de la humanidad». ¿Cómo articulamos nuestra palabra desde la propia tradición, hablando en primera persona y a la vez ofreciendo alternativas?

Cabe una tentativa de respuesta a estas cuestiones conjugando dos pensadores que nos proporcionan planteamientos fecundos para esclarecer cómo pensar y qué hacer. Se trata de Bolívar Echeverría y de Enrique Dussel, apoyándonos en especial en la categoría de *ethos barroco* acuñada por el primero y tomando del segundo su idea de *transmodernidad*. Echeverría, al presentar el *ethos barroco* como una de las manifestaciones entre aquellas a las que dio lugar el *ethos histórico* de la modernidad, nos presenta una manera de situarse en ésta diferente de las que supusieron otras configuraciones del *ethos histórico* de la época, comportando el *ethos barroco* el apuntar a «otra modernidad», de la que el autor de *La modernidad de lo barroco* piensa que puede ser una modernidad no-capitalista. Dussel, por su parte, con la idea de *transmodernidad* propone una vía para afrontar la crisis de la modernidad atravesando críticamente la modernidad misma para recoger, desde la crítica, su herencia, tratándose de una crítica que además del discurso de la modernidad tenga en cuenta su contexto capitalista y lo que fue dejando en la penumbra: el colonialismo, el racismo que le acompañó y la cultura patriarcal que siguió reproduciendo.

Teniendo puntos en común junto a sus diferencias, Echeverría y Dussel vienen de sus respectivas reelaboraciones del marxismo, compartiendo el empeño por una relectura de Marx desde las condiciones de América Latina, destacando en el caso del primero su deuda filosófica con Walter Benjamin y pudiéndose subrayar en el caso de la filosofía de la liberación del segundo su entronque originario con la metafísica de la alteridad de Emmanuel Lévinas. Las proximidades de uno y otro a pensadores como Adolfo Sánchez Vázquez, a José Carlos Mariátegui o a Aníbal Quijano dan pistas para ubicarlos en lo que es un pensar enraizado en el Sur, capaz de conectar con otras corrientes que potencian ese arraigo, entre las que se puede citar el pensamiento decolonial. De manera singular hay que poner de relieve que el pensamiento crítico de ambos autores conlleva un potencial utópico que aquí se va a poner de relieve con especial énfasis.

1. LA CULTURA DEL BARROCO EN EL ARRANQUE DE LA MODERNIDAD

Lo barroco emerge en el arranque de la modernidad. Como fenómeno cultural es propio de un «momento de ruptura», según lo expresó con esas palabras Severo Sarduy¹¹. Precisamente la época que hemos identificado como Barroco es tiempo de crisis de una modernidad en sus comienzos¹². Lo barroco es así el perfil de un tiempo que abarca todas sus manifestaciones culturales: el arte, la religión, la política, los modos de pensar, la construcción de las identidades... Y todo ello, sobre unas bases económicas que tampoco quedan al margen de la impregnación por los valores y símbolos de la cultura barroca¹³.

La cultura del barroco es expresión de un primer modo de ser *modernos*, una vez cuestionada la cristiandad medieval en la transición renacentista, respondiendo a una situación en la que todo lo que parecía fijo está en movimiento¹⁴. Todo se halla en proceso de cambio –no faltan violencias a las que el arte barroco busca formas de encauzamiento y compensación¹⁵: cambian las relaciones económicas, incluyendo nuevas técnicas que las hacen posible, apoyadas en una nueva ciencia; cambia la estructura social, con una nueva clase, la burguesía; cambia la política con la aparición del Estado moderno; cambian los modos de pensar con la afirmación de la subjetividad autónoma; y cambia también la religiosidad, que adquiere en la Reforma protestante un perfil diferente, adaptándose a la emergencia de la individualidad, mas igualmente se transforma dicha religiosidad por el lado de la Contrarreforma, aunque manteniendo el apego a la escolástica. Es el mundo del hombre del siglo XVII y sus conflictos¹⁶.

¿Por qué la crisis de la cual el barroco es expresión? La causa es el choque entre dos mundos: el medieval y el moderno. Es un proceso condicionado *por abajo* por el capitalismo en ciernes y marcado *por arriba* por la secularización de la cultura¹⁷. El barroco responde al intento de salvar los restos

¹¹ Cf. ÁLVAREZ, L. y GONZÁLEZ MAFUD, A.M., *De José Lezama Lima a Severo Sarduy. Lenguaje y neo-barroco en Cuba*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2014, pp. 239 ss.

¹² Se puede coincidir con Eugenio D'Ors en la contraposición entre lo clásico y lo barroco, pero no en tratarlo como un «eón» que da lugar a repeticiones ahistóricas. Cf. D'ORS, E, *Lo barroco* [1935], Tecnos/ Alianza, Madrid, 2002, pp. 63 ss.

¹³ Cf. SARDUY, S., *Barroco*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974.

¹⁴ Ese dinamismo es visto por Ortega y Gasset como signo de «la voluntad del barroco» (cf. *Obras completas* VII: Obra póstuma, Taurus, Madrid, 2007, pp. 307-318).

¹⁵ Cf. BENJAMIN, W., *El origen del drama barroco alemán* [1925], Taurus, Madrid, 1990.

¹⁶ Cf. MARAVALL, J. A., *Estudios de historia del pensamiento español*. Vol. III: *El siglo del Barroco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

¹⁷ Cf. GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985], Trotta, Madrid, 2005.

del naufragio del viejo mundo. Así, por ejemplo, la filosofía de Descartes se construye con los materiales del derribo de la escolástica, rearticulada en la obra de Francisco Suárez. Si decimos que la metafísica de la subjetividad es la inversión del teocentrismo medieval, igualmente podemos afirmar que en aquélla aún se conservan las piezas de éste, por más que en distinta ubicación. En el campo literario, El Quijote es el personaje en torno al cual hace girar Cervantes el gozne entre los dos mundos. La locura del Quijote, a través de la ficción tiene su causa en el intento de mantener códigos caballerescos en un contexto donde no tienen cabida. Don Quijote puede decir, aun en medio de su locura, «yo sé quién soy», del mismo modo que el sujeto puede afirmar «pienso, luego existo», pero sin por eso salir del encerramiento de la conciencia solipsista. ¿Cómo salir de los engaños cognitivos y del desengaño existencial?¹⁸ Nada está asegurado; ni siquiera la diferencia entre el sueño y la vigilia, como manifiestan el Calderón de *La vida es sueño* y el Descartes de las *Meditaciones metafísicas*. La duda penetra por todos los rincones de la vida y se atrinchera en sus pliegues.

La crisis no es sólo de estructuras; es *crisis de sentido* en el nuevo mundo que se va fraguando, fragmentariamente, pero anhelando unidad, para lo cual el recurso a la alegoría y sus referencias significativas, tal como es revalorizada por la crítica benjaminiana, sigue siendo un camino transitable¹⁹. Se añora *la verdad* en medio de un escepticismo corrosivo, buscándola a través de una pluralidad de perspectivas con la que hay que contar. Los artificios teóricos se hacen tan complejos como los artísticos y el pensamiento barroco se elabora, como muestra Deleuze tras la pista de Leibniz, poniendo su seña de identidad en los «pliegues de la materia» y en los «pliegues del alma» –correlacionados, habida cuenta del empeño barroco por hallar lo espiritual en lo carnal²⁰–, los cuales encuentran su expresión en el «pliegue según pliegue» que caracteriza al barroco²¹. Queda la idea de un punto de vista, el de Dios, desde el cual pueda recomponerse la unidad, ontológicamente asegurada como «armonía preestablecida» en la metafísica teodiceica de Leibniz; y la esperanza de redención, a la que la filosofía abre la puerta mediante la afirmación de la inmortalidad. La realidad escindida de un hombre al que atormentan sus temores se salva en la realidad reconciliada de la vida futura. La cultura del Barroco aún compensa la experiencia del desengaño con la esperanza de una

¹⁸ Cf. CEREZO, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016; e Id., «Las figuras quijotescas de la melancolía», en AA.VV., *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*, Ed. Pensamiento-Círculo de Bellas Artes, Madrid., 2006, pp. 211-262.

¹⁹ Cf. EAGLETON, T., *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria* [1981], Cátedra, Madrid, 1998, pp. 21-50.

²⁰ Cf. OROZCO, E., *Introducción al Barroco*, Universidad de Granada, Granada, 1988, pp. 40-41.

²¹ Cf. DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco* [1988], Paidós, Barcelona, 1989.

salvación, si bien es cierto que mediando una honda melancolía que se afirma como seña de identidad de dicha cultura²².

2. EL BARROCO AMERICANO Y SU *ETHOS*: RESISTENCIA Y UTOPIA EN LA ESPERA DEL SOBREVIVIR

La consideración de lo barroco como una peculiar *modulación de la modernidad* en sus orígenes está en el punto de partida de Bolívar Echeverría al teorizar sobre el *ethos barroco* como un modo de ser que implica ciertas elaboraciones ideológicas, pero también el asiento de las mismas en unas formas de reproducción social que abarcan la producción y la construcción de las subjetividades desde esa praxis cultural, conformando una de las *modernidades* que en el pasado se dieron²³: la modernidad del mundo iberoamericano como modo de situarse en la modernización capitalista. La teorización en torno a un *ethos barroco* propio de América responde también ya a un concepto de *barroco* que desborda las caracterizaciones como barroco propias de la historia del arte y la literatura para afirmarse como categoría de la historia de la cultura²⁴.

Entre los siglos XVI y XVII tenemos así un origen de la modernidad que, siendo el momento histórico de dos mundos –dos tiempos– que colisionan, dan lugar al arranque de esa época como la de una «primera modernidad» –protomodernidad, de la que podemos decir igualmente que, con su economía mercantilista, es protocapitalista–. Es aquella en la que España y Portugal, desde Europa, protagonizan el “giro atlántico” que hace que se desplace el centro de gravedad desde el Mediterráneo hacia el gran espacio atlantista entre el Viejo Mundo y el que será Nuevo Mundo para los europeos. Es en esa reconfiguración del mundo donde se inscribe el despegue de lo que será consumado y efectivo «sistema-mundo» –expresión consagrada por Immanuel Wallerstein²⁵–, dando lugar por otra parte a que esa cultura barroca que brota entre tiempos que colisionan encuentre un perfil diferenciado al otro lado del Atlántico, en América, naciendo entre mundos que chocan en su entrecruzamiento.

²² Cf. BARTRA, R., *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001.

²³ Cf. GANDLER, S., *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México, 2007, pp. 417 ss.

²⁴ Cf. ECHEVERRÍA, B. (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM, México, 1994, p. 13.

²⁵ Cf. WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial. Vol. 1. La agricultura capitalista. Orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* [1979], Siglo XXI, Madrid, 2016.

Si el barroco hispano peninsular tiene componentes de legitimación de un nuevo orden social, tratando de sobreponer sus expectativas de reconstrucción de sentido a un clima cultural marcado por el escepticismo y la inseguridad, el barroco en América, el llamado novohispano, responde a los avatares del choque entre el mundo europeo de los invasores y colonizadores y las culturas propias de los invadidos y colonizados. En este caso, Bolívar Echeverría pone el foco no tanto sobre la legitimación de un orden emergente –el *ethos realista* correspondiente era en este caso el de la minoría colonizadora dominante–, sino en la resistencia ante un orden traspuesto, el cual, para los sometidos no deja de ser impuesto. Bien es verdad que hay que distinguir entre cómo ese orden del Nuevo Mundo es percibido de distinta forma por las comunidades indias, por la población mestiza y por los sectores criollos de la sociedad, por más que en algunos casos haya una *zona común* de solapamiento, pero en cualquier caso se trata de un orden de dominio en el que se impone la triple «ex» colonial: la explotación, el extractivismo y la exclusión. La gran cuestión pasa a ser: ¿qué unidad es posible desde esa realidad? El interrogante adquiere una agudeza mayor que la que podía tener cuando en el barroco de Europa se perseguía la reconstrucción de una unidad social y cosmovisional perdida y añorada. Es al carácter acuciante de tal cuestión a lo que se debe el *ethos barroco* en América como un *ethos* diferenciado. Tal como lo aborda Echeverría nos permite apreciar consecuencias implícitas en la distancia que subraya Dussel entre *ego cogito* cartesiano en que se resolvió la conciencia de la modernidad y el *ego conquiro* que le precedió en la *primera modernidad*, antes de que el eje se desplazara en Europa desde el sur hispano hacia el norte franco-anglo-germano en una *segunda modernidad* –entendida como propiamente la modernidad desde el momento en que a la decadencia del imperio de la Monarquía hispánica le sucedió la hegemonía del centro de Europa con la hegemonía de sus respectivas realidades imperiales²⁶.

Penetrando más al detalle en el pensamiento de Bolívar Echeverría se puede apreciar que elabora su teorización del *ethos histórico* o *ethos cultural* como pieza clave para la interpretación histórico-materialista de los procesos sociales, alejándose de las interpretaciones dogmáticas de cuño economicista. Echeverría se suma, pues, a los intentos de reconstrucción de un marxismo crítico. La impronta de Walter Benjamin en su propio enfoque es más que notable, como se aprecia en un pensamiento dispuesto a «pasarle a la historia el cepillo a contrapelo» y a erigir, por tanto, una interpretación de sus procesos contraria a la sostenida por esos vencedores que nunca han dejado de ganar.

²⁶ CF. DUSSEL, E., «Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad», en SANTOS, B. de Sousa y MENESES, M.P. (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014, pp. 283-329.

En un sentido más amplio, consonante con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, Echeverría se niega a dejar fuera del foco el peso de la cultura en la dinámica de las sociedades, pues ésta no se puede explicar sólo en función de una determinación infraestructural, por más que sea condicionante. Así, cuando subraya el papel del *ethos* en una sociedad, además del telón de fondo de la concepción hegeliana de lo ético, resuena con mayor proximidad el eco de la consideración weberiana del papel de la ética protestante en la conformación del «espíritu del capitalismo». Recogido ese eco desde el campo marxista, late en ello aquella revalorización del «factor subjetivo» en *Historia y consciencia de clase* de Lukács, lo cual conlleva una invitación a observar los paralelismos entre la idea de *ethos cultural* y los análisis gramscianos en torno al peso cultural de un bloque social hegemónico²⁷. Especialmente próxima a la teoría de Fromm del «carácter social» –mediación sociopsicológica entre infra estructura y supraestructura sociales– suena una concepción del *ethos histórico* de una sociedad que realza su papel como matriz de un modo de vida, con sus valores y normas, con su incidencia en las instituciones y en los mecanismos ideológicos de una sociedad, haciendo posible la consolidación –o el cuestionamiento, en su caso– de un orden social sobre la base de un modo de producción –algo que de ninguna manera olvida Echeverría desde sus exhaustivos análisis sobre la creación de valor–.

Ciertamente, el barroco se expandió como «cultura de la crisis». En los distintos países europeos tuvo manifestaciones diversas, en diferentes momentos. Desde España y Portugal se llevó a América, donde arraigó como cultura del mestizaje y la hibridación, logrando rasgos propios debidos, entre otros factores y como bien se sabe, a la presencia indígena en la producción artística barroca²⁸. La presencia de los vencidos vino a acentuar el carácter de «cultura de la crisis» de un barroco que en el paroxismo de la ornamentación no oculta la desgarrada realidad que late tras ella.

Siendo importante esas incrustaciones barrocas en los resquicios del arte, de la arquitectura, de la literatura..., Echeverría ve todo ello como síntoma de algo más. Es la señal de un *ethos barroco* que se diferencia del *ethos realista* de quienes se situaron en la modernidad (capitalista, imperialista y colonizadora) desde una posición dominante y, por ende, conformistas con ella, y a la vez distinto del *ethos romántico* de quienes no se ajustan a ella y buscan referencias fuera de la realidad con las que expresar su protesta, y del *ethos clásico*, resignado a soportar pasivamente una situación opuesta a su querencia premoderna.

²⁷ Cf. GANDLER, S., «*Ethos histórico*, cuádruple *ethos* de la modernidad y *ethos barroco*. Aportaciones de Bolívar Echeverría para una Teoría Crítica de las Américas», en MUÑOZ DE BAENA, J. L. (Ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar Echeverría*, UNED/Sindéresis, Madrid, 2018, pp. 97-134.

²⁸ Cf. GRUZINSKI, S., *El pensamiento mestizo* [1999], Paidós, Barcelona, 2000.

El *ethos barroco*, por el contrario, visto en y desde las realidades de América –luego denominada Latinoamérica por influjo de un pensamiento que se resituaba en relación al colonialismo español, pero sin dejar de acogerse a la mentalidad colonial francesa que se escondía tras el uso de la «latinidad», para después servir la denominación «América Latina» al tratar de hacer frente al neoimperialismo de EEUU, como ha mostrado Walter Mignolo²⁹–, es *ethos* de resistencia –resistencia para sobrevivir– a un orden social del que no se puede salir y a un aparato político del que no es posible librarse, pero respecto a los cuales se marca una distancia crítica a la espera del momento en que ello sea factible³⁰. Diríase que es muy barroca esa forma de «repliegue». Ese incrustar fragmentos de resistencia a los dominadores en los pliegues de la realidad –del arte, de los edificios, de los textos literarios, del pensamiento, como señaló Gruzinski–, se compadece del todo con el «fetichismo del fragmento» que Benjamin subraya como signo de identidad del barroco, máxime cuando el fragmento se halla cargado de memoria y, el caso que nos ocupa, de memoria de quienes en la historia han sido víctimas de la injusticia, la opresión y la represión.

Si el *ethos barroco* entraña, por parte de miembros de comunidades indígenas y, en menor medida, por parte de mestizos, una estrategia de enmascaramiento para sobrevivir, creando con el distanciamiento, un espacio de protección, desde éste no sólo se ejerce la crítica, sino que también se levanta en muchos casos una expectativa utópica. Puede encontrarse un antecedente en el trato digno a los indios exigido por Bartolomé de las Casas y otros, tanto remitiéndose a fuentes bíblicas y motivos religiosos³¹, como a lo que desde una razón autónoma podía reivindicarse remitiéndose a los planteamientos iusnaturalistas de la época –a diferencia de las interpretaciones del sector que tuvo en Ginés de Sepúlveda la cabeza visible de su intransigencia colonial y duro trato esclavista. En otros casos hallamos exponentes claros que desde los pueblos autóctonos elevaron su voz con clara intención crítica y muy pertinentes propuestas de acción, como fueron las dirigidas por el indio Guamán Poma al rey de España sobre el «buen gobierno»³². Si ello puede tomarse como anticipo del «bien vivir» que ensalza Aníbal Quijano frente a una «colonialidad del poder» que sigue planteando la necesidad de resistencia transformado-

²⁹ Cf. MIGNOLO, W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* [2005], Paidós, Barcelona, 2007, pp. 71 ss.

³⁰ Cf. BOLIVAR ECHEVERRÍA, *La modernidad de lo barroco* [1998], Era, México, 2000, pp. 32 ss.

³¹ Cf. FRADES, E., *El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas*, Instituto Universitario Sta. Rosa de Lima, Caracas, 1997.

³² Cf. MIGNOLO, W., *o.c.*, pp. 137 ss., en las cuales, matizando más sobre el *ethos barroco* de Echeverría, Mignolo habla de un *ethos indígena*, del que Guaman Poma sería expresión en el siglo XVI.

ra³³, bien puede dar pie para preguntarnos dónde quedó una imagen de tanta fuerza utópica como la que porta la idea de la «Tierra sin mal» de los guaraníes. En todo caso, lo que sí puede afirmarse es que este *ethos barroco* del que habla Bolívar Echeverría responde, articulando supervivencia y resistencia, a lo que Lezama Lima vio, con extraordinaria agudeza, en el barroco americano: un espíritu de “contraconquista”³⁴.

3. CRÍTICA VS. LEGITIMACIÓN: PISTAS DE *ETHOS BARROCO* EN LA PROTOMODERNIDAD HISPÁNICA PENINSULAR

En el barroco de la península ibérica pesa fuertemente el vector de justificación del orden social y legitimación del poder. Dadas las condiciones sociales en las que se desarrolló la cultura de la época que hemos llamado Barroco en lo que era metrópoli de una estructura imperial, el papel ideológico de su cultura se volcó, incluso como manifestación de una primera «cultura de masas» –así destacado por el ya citado José Antonio Maravall–, hacia esas funciones de encubrimiento, a las cuales no era ajena la espectacularidad perseguida en la arquitectura. El papel del teatro como género literario estelar era decisivo a ese respecto; como también se puede señalar el despegue de la novela como género apropiado para una burguesía incipiente para la cual los procesos de subjetivación comportaban una individualización cada vez más acentuada.

No obstante, cubriendo esas necesidades en un orden social necesitado de cobertura ideológica dados los vacíos legitimatorios en una época de interregno, no todo quedaba atrapado por dichas demandas en un tiempo de crisis. La cultura del Barroco, generando un pensamiento que desplegaba –al modo como ahora ocurre en nuestro neobarroco– una nueva «ontología de la actualidad»³⁵, aunque fuera transmutando categorías heredadas de la metafísica anterior³⁶, daba de sí además para activar, desde la distancia crítica, reservas frente al orden social fraguado en esa primera modernidad, ya atlántica también desde la península ibérica, pero aún no centroeuropea. Tomemos

³³ Cf. QUIJANO, A., «'Bien vivir': entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder», en *Viento Sur*, 122 (2012), pp. 47-56.

³⁴ Cf. LEZAMA LIMA, J., *La expresión americana*, FCE, México, 2005.

³⁵ Cf. DE LA HIGUERA, J., «El barroco y nosotros. Perspectivas del barroco desde la ontología de la actualidad», en VVAA, *Congreso Internacional Andalucía Barroca, IV. Ciencia, Filosofía y Religiosidad*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla, 2007, pp. 105-114.

³⁶ Cf. BARROSO, O., «La metafísica de Suárez en la filosofía barroca», en VVAA, *Congreso Internacional Andalucía Barroca, IV. Ciencia, Filosofía y Religiosidad, o.c.*, pp. 17-26.

como ejemplo dos pensadores relevantes de la época: Francisco Suárez y Baltasar Gracián.

Si de Francisco Suárez, filósofo y teólogo granadino que dejó su impronta en el pensamiento del Barroco y más allá, tomamos como referencia obras suyas como *De legibus* o la *Defensio fidei*, encontramos en ellas elementos que nos permiten pensar cómo en el mismo Doctor Eximio encontramos materiales exponentes de cierta reserva no menor frente al poder a cuya justificación él mismo contribuía³⁷. Cabe decir que, desde su voluntarismo teológico y desde la ontología –podemos añadirle el epíteto de «modal» a tenor de sus intérpretes– ampliamente expuesta en sus *Disputationes Metaphisicae*, Suárez desarrolla toda una argumentación a favor de la legitimación del poder (del monarca). Si ésta se remite en última instancia a la divina ley eterna, para encontrar después apoyo en la ley natural que a aquélla se debe, pero sobre la que trabaja la razón con su autonomía, concluye que el poder del monarca, con su capacidad para emitir un derecho positivo, nunca se ejerce en nombre de Dios. Siendo antecesor de teóricos contractualistas como Hobbes y Locke, Suárez entiende el poder como resultante de un pacto entre la comunidad política y el rey, lo cual, si no se presenta al punto de poder decir que es una concepción democrática según nuestros parámetros (transidos de liberalismo), sí podemos decir que responde a una concepción republicana al uso de la época, como bien se muestra en cómo sostiene en la mencionada *Defensio fidei* el derecho de resistencia, confirmando una suerte de *contractualismo negativo*, pues el pacto no obliga cuando el monarca ha faltado a su cumplimiento. Es más, el rey puede ser llevado ante un tribunal, juzgado y ajusticiado, si fuera tal la condena legalmente emitida. Tenemos, pues, en el jesuita granadino, a la postre insigne profesor en Coimbra tras pasar por Salamanca, un claro distanciamiento crítico frente a la monarquía absoluta que en su momento se consolidaba, el cual es calificable como fuente nítida de resistencia frente a los abusos del poder³⁸.

Del aragonés Baltasar Gracián, también jesuita y exponente cualificado del pensamiento barroco, a cuya obra ya hemos hecho reiteradas alusiones, presenta igualmente un claro componente de resistencia frente al poder, siendo así desde su posición de agudo crítico en relación al mismo desde el desengaño. De suyo, Gracián, con su pragmatismo –que siendo tal, dado su «eticismo», tampoco llega a ser la moral acomodaticia que suele atribuirse a Saavedra Fajardo–, está en muchas de sus apreciaciones próximo al mismo

³⁷ Cf. GÓMEZ, J. A., «La noción de Ley de Francisco Suárez a la luz de la concepción del barroco y de la modernidad de Bolívar Echeverría», en MUÑOZ DE BAENA, J. L. (Ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar Echeverría*, UNED/Sindéresis, Madrid, 2018, pp. 135-150.

³⁸ Cf. UTRERA GARCÍA, J. C., «Poder y ley en el pensamiento de Francisco Suárez», en GONZÁLEZ GARCÍA, M. y CASTIGNANI, H. (Coords.), *Filosofías del Barroco*, Tecnos, Madrid, 2020, 204 ss.

Maquiavelo a quien critica³⁹. Sus críticas al florentino las podemos ver reflejadas en la manera como, a través de las «crisis» –en especial, en Crisis VI, «El estado del mundo», y Crisis VII, «La fuente de los engaños»– por las que discurre su pensar analítico a través de la ficción en *El criticón*, se distancia de la «razón de Estado» y sus demás teóricos, como Jean Bodin y Giovanni Botero. Es por ello que parodia tal teorización en lo que tiene de legitimadora de injustificables prácticas políticas hablando de la «razón de establo». El mismo Gracián que ofrece frente al poder ese frente de resistencia es el que no deja de sostener, a partir del *Arte de ingenio* y del *Arte de la prudencia* y otros escritos, su visión del «cuidado de sí» como ejercicio de una recta «razón de Estado» que el individuo se aplica a sí mismo para una trayectoria vital rectamente orientada. Es así práctica moral de un sujeto cuya utopía antropológica se cifra en la *heroicidad* de un comportamiento regido por la prudencia, a la vez que por la audacia necesaria para intervenir en la vida pública cuando estime que las condiciones son adecuadas para ello⁴⁰.

Siendo así que estos insignes representantes del barroco hispano presentan filones de resistencia en su pensamiento, ello nos da pie para poder entender que ese rasgo destacado del *ethos barroco* tal como Bolívar Echeverría lo propone, alguna huella presenta también en el lado peninsular como expresión de un «barroco de resistencia» que da a entender que no todo es «barroco de aceptación»⁴¹. Por ello no es descabellado pretender una reactualización del *ethos barroco* no sólo en el lado del Sur latinoamericano, sino en también en el lado del Sur europeo, haciendo valer el potencial utópico asociado a la crítica como su reverso, de cara, sobre todo, a reflexionar sobre su capacidad para articular en torno a ello propuestas de inclusión democrática, contra las diferentes formas de exclusión que en especial se sufren en las periferias.

4. LA MODERNIDAD EN LA ÉPOCA DE SU CRISIS COMO «ERA NEOBARROCA»

Tras detenernos en el *ethos barroco* y sus componentes de crítica y utopía, al abordar la pertinencia de lo barroco para la actualidad hay que apuntar por qué se justifica no sólo que hablemos de lo barroco como algo históricamente relevante, sino que lo hagamos de nuestra propia época como «era

³⁹ Cf. GONZÁLEZ GARCÍA, M., «Construir la ciudad, construir el individuo: Maquiavelo y Gracián, frente a frente», en GONZÁLEZ GARCÍA, M. y CASTIGNANI, H. (Coords.), *o.c.*, especialmente pp. 86 ss.

⁴⁰ Cf. CERESO, P., *El héroe de luto. Ensayo sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2015.

⁴¹ Cf. MARTÍNEZ, F. J., *Próspero en su laberinto. Las dos caras del Barroco*, Dyckinson, Madrid, 2014, p. 277.

neobarroca»” –Omar Calabrese, siguiendo a Sarduy, empezó a utilizar esta denominación–⁴².

Si la modernidad encontró en la cultura del Barroco un traje a medida para sus momentos iniciales, de la cultura que vive la crisis de la modernidad que se ha presentado como posmodernidad bien puede decirse que viste como neobarroca. Recordemos que los diagnósticos sobre la crisis de la modernidad vienen sucediéndose desde la muerte de Hegel. Marx señaló la contradicción entre los objetivos emancipadores de la modernidad, puestos de relieve por el proyecto ilustrado, y las realizaciones de la modernización económica llevada a cabo por el capitalismo moderno⁴³. Su acumulación de capital se asentaba sobre unas prácticas de explotación del trabajo que desmentían como falsas unas conquistas políticas lastradas por una injusticia estructural. Freud puso de relieve el «malestar en la cultura» acentuado por una modernidad que cargaba de represión excesiva la vida de los humanos.

Entre uno y otro de esos «maestros de la sospecha» se alza la figura de Nietzsche señalando donde está el meollo del asunto: la modernidad, con su metafísica humanista, por una parte, con sus desarrollos científico-técnicos, por otra –dos caras de la misma moneda, como mostró Heidegger⁴⁴–, no ha dejado de buscar acomodo a ese «huésped inquietante», el nihilismo, el gran problema de nuestra cultura: la disolución de sus coordenadas de sentido, la «desvalorización de los valores supremos». Es lo que el «filósofo del martillo» remachó con su diagnóstico de la «muerte de Dios»⁴⁵: afirmación de que nos movemos sin un Fundamento último en que basarnos o una Verdad absoluta a la que asirnos.

La mitificación del progreso en la que el pensamiento ilustrado volcó sus energías es intento de escamotear la carencia de fundamento. La hipostatización del futuro reemplaza al sobrenaturalismo de las antiguas concepciones teológicas, pero sigue siendo trampa dualista en la que se sacrifica el más acá. La razón que se autoafirma enfáticamente, el sujeto que se cree soberano, el Estado que se absolutiza, el mercado como instancia suprema..., son las apoyaturas de una humanidad que desde Occidente se veía a sí misma subida al tren de la civilización, acaparando los frutos de su colonización sobre pueblos y culturas.

⁴² Cf. CALABRESE, O., *La era neobarroca* [1987], Cátedra, Madrid, 1989, pp. 31 ss.

⁴³ Cf. BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* [1982], Siglo XXI, Madrid, 1988, pp. 81 ss.

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, M., «Carta sobre el humanismo» [1946], en Id., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-298.

⁴⁵ Podemos remitirnos al pasaje de Nietzsche más destacado sobre la «muerte de Dios» en el párrafo 125 de *La gaya ciencia*.

El «proyecto de la modernidad» no se repondría del golpe que supuso la I Guerra Mundial. El nihilismo empezó a detectarse como la cuestión de fondo: como «anomia» (Durkheim) o como consecuencia del relativismo de las sociedades modernas (Weber). Fascismo y comunismo son respuestas antagónicas que se expanden en el período de entreguerras por sociedades que experimentan cómo la voracidad capitalista desmiente las promesas de la modernidad. La desembocadura totalitaria en los campos de concentración lleva la «muerte de Dios» a su trágico reverso de «muerte del hombre». Horkheimer y Adorno se preguntaron cómo hacer filosofía «después de Auschwitz». ¿Cómo dejar a salvo la esperanza? «Se trata de que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero. No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas»⁴⁶.

Tras la II Guerra Mundial, los años de bonanza económica y de pacto social en lo que se llamó Primer Mundo dieron pie a que se retomaran los afanes modernizadores. La caída del muro de Berlín en 1989 y, tras él, de los regímenes comunistas europeos, marca un nuevo hito en el ahondamiento de la crisis, toda vez que el «experimento soviético» respondía a parámetros de la modernidad⁴⁷. Los atentados del terrorismo yihadista en distintas ciudades –Nueva York, Madrid, Londres, París, Bruselas, Barcelona, Kabul...–, se convierten en la señal de que estamos en una época en la que a la crisis de la modernidad se añade una globalización en la que el mercado mundial posibilitado por las tecnologías de la información y la comunicación tiene su otra cara en la globalización de las amenazas y en la vulnerabilidad de nuestras sociedades. Y así hasta comprobar nuestra vulnerabilidad en la crisis pandémica desatada en 2020. ¿Cómo afrontarla en lo que parece presentarse como nueva divisoria entre dos épocas?⁴⁸

Si antes, cuando emergió la cultura del Barroco, se trató de reconstruir el sentido con los retazos de la cosmovisión teológica del pasado, ahora tenemos los fragmentos de las ideologías de la modernidad con los que cubrir los múltiples huecos que se nos abren en una realidad fluida⁴⁹. Los individuos ya no encuentran el sostén de una transmisión de sentido que todavía en el Barroco se podía resolver. Hoy vivimos en el laberinto de una combinatoria inabarcable de datos: es el reino de los algoritmos en una época neobarroca.

⁴⁶ HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* [1944], Trotta, Madrid, 2006, p. 55.

⁴⁷ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., «Cayó el Muro, quebró la socialdemocracia... y construyeron nuevos muros», en ARTAL, R. M., VALENZUELA, J., PÉREZ TAPIAS, J. A. y otros, *Derribar los muros. Desde el Muro de Berlín demolido, contra los nuevos muros levantados*, Roca, Barcelona, 2019, pp. 61-85.

⁴⁸ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., «Alternativa: O 'común-ismo republicano' o tanatopolítica», en TOMÁS CÁMARA, D. (Comp.), *Covidiosofía. Reflexiones filosóficas para el mundo pospandemia*, Paidós, Barcelona, 2020, pp. 406-427.

⁴⁹ Cf. BAUMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos* [1997], Akal, Madrid, 2001.

Lo que el barroco sembró llega en nuestro *neobarroco* a su máxima expresión. Si volvemos sobre la primacía concedida por la cultura barroca al teatro, ésta encuentra su continuidad en una sociedad respecto a la cual es plenamente válida la calificación de Guy Debord como *sociedad del espectáculo*: «La vida de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo experimentado se ha convertido en una representación». ⁵⁰ Es necesidad del capitalismo: «el espectáculo es el reverso del dinero» (capital) ⁵¹, presentando la imagen invertida de lo que ocurre en un mundo donde las relaciones humanas están mercantilizadas al máximo. La dinámica del mercado reduce todo a valor económico y se instala en la mentira, con el agravante de que «la mentira no contradicha se torna locura» ⁵².

El barroco ya entrevió la «locura del mundo» y para evitarla se enfrentó al escepticismo y trató de mantener unas verdades sobre las que reconstruir su sentido. Nuestro neobarroco responde al nihilismo cultural de la modernidad capitalista en profunda crisis, que configura la realidad en los términos de *gran simulacro*. Jean Baudrillard lo sintetiza así: «el deseo de sentido, cuando falta, el deseo de realidad, cuando se echa a faltar por todas partes, no pueden ser colmados y son un abismo definitivo» ⁵³.

La política queda en un espacio desfondado, sometida a la «apoteosis de la simulación», en un contexto en el que ni se siente la carencia de sentido. El hilo que conecta el teatro barroco con el espectáculo de nuestra sociedad acaba en los cabos sueltos de un simulacro donde el «espíritu de la mentira» genera la *posverdad*. Un «capitalismo cínico» se enseñorea sobre el mundo que él unifica como global ⁵⁴.

5. CRÍTICA QUE SE PROLONGA Y UTOPIA QUE SE ABRE DESDE EL ETHOS BARROCO (TRANSITANDO DESDE ECHEVARRÍA A DUSSEL)

¿Cómo dotar de potencia universalista a la pretensión de reconocimiento de la dignidad? ¿Cómo plantear relaciones entre sociedades y culturas en una «postmodernidad globalizada» que encierra altas cotas de desigualdad? Unos están en posiciones ventajosas, con recursos para capear la pérdida de sentido

⁵⁰ Cf. DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo* [1967], Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 37.

⁵¹ *Ib.*, par. 49, p.58.

⁵² *Ib.*, par. 105, p. 100.

⁵³ BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro* [1978], Kairós, Barcelona, 2005, pp. 134-135.

⁵⁴ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, cap. 1: «Nihilismo cultural y globalización capitalista»; HINKELAMMERT, F.J., *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, LOM, Santiago de Chile, 2001.

o los estragos de mercados desregulados, mientras otros andan desvalidos y con escasa capacidad de resistencia. De ahí los millones de naufragos de nuestro mundo, arrojados a las cunetas de la marginación, cuando no hundidos en el transcurso de una migración forzada por los hechos. Cuando atrapa la crisis de la modernidad con poca modernidad detrás se hacen más evidentes las contradicciones entre los procesos de modernización (tecnoeconómicos, políticos, culturales) y los objetivos de la modernidad. Si la postmodernidad tropieza con los límites de su atadura a la modernidad sobrepasada, hay que pensar, como propone Dussel, en términos de *transmodernidad*, es decir, de una herencia de la modernidad asumida a través de la crítica de sus contradicciones: crítica y autocrítica para superar la modernidad con los vectores de la emancipación y el reconocimiento⁵⁵.

Ubicados en un «postmodernismo de oposición»⁵⁶ podremos hacer girar el neobarroco de la postmodernidad globalizada hacia lo mejor de sí, en vez de dejarlo correr como gran comparsa de un espectáculo que puede acabar en tragedia. El barroco vivía del empeño de reconstruir el sentido de la existencia individual y colectiva. Hoy lo tenemos más difícil, pero no es menos necesario. Por ello mismo, a nuestra época no es extraño lo barroco; es más, si con ello nació la modernidad, eso mismo aflora en el momento de su crisis como «neobarroco». La analogía, por tanto, entre el barroco de siglos atrás y el neobarroco actual no es epifenoménica, limitada a unas determinadas «formas», sino que se trata de un vínculo profundo que conecta épocas. Por ello nos podemos permitir retomar en la actualidad la herencia del *ethos barroco* para hacerla valer, desde las resistencias, en el diálogo antiexcluyente de las periferias.

En medio de una posmodernidad que se puede entender como neobarroca, la pervivencia de un *ethos barroco* tendrá la prueba para su confirmación en la crítica a la modernidad capitalista –tal como ha resultado hegemónica a partir de la consolidación de la segunda modernidad en Centroeuropa, con su punto de partida filosófico en el *Discurso del método* cartesiano, mientras que tiene el arranque político en la Paz de Westfalia que, poniendo fin a la Guerra de los Treinta Años, da paso a lo que serán los Estados nacionales modernos–, así como en la capacidad de pergeñar al menos actualmente otra modernidad *no-capitalista*. Eso es lo sugerido por Bolívar Echeverría al retomar el hilo con-

⁵⁵ Cf. DUSSEL, E., «Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación», en FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 123-160. En relación a la crítica de la modernidad en la postmodernidad, para proponer una *transmodernidad*, son también pertinentes obras de Dussel como *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, y *Política de la liberación*, Trotta, Madrid, 2007.

⁵⁶ Cf. SANTOS, B. de Sousa, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 97 ss.

ductor de la tradición que quedó postergada por la segunda modernidad, la capitalista del Norte, la de los nuevos imperios cuyas metrópolis desplazarían a las peninsulares, y cuyos procesos de acumulación gracias al par extractivismo-esclavismo darían lugar a la industrialización que impulsaría el modo de producción capitalista.

Sin duda, para avanzar desde y con ese *ethos barroco* reactualizado a partir de su herencia en sus vectores de resistencia crítica e intención utópica hay que abordar la cuestión filosófica sobre lo que desde el pensamiento de la posmodernidad se ha puesto entre interrogantes: con qué modelo de razón, con qué concepción del sujeto, con qué idea de progreso, desde qué memoria... Es insoslayable la cuestión política relativa a qué hacer con el Estado nacional, con la idea de soberanía (mitificada) que desde él se esgrime, con un concepto de ciudadanía que ha de ser ensanchado para que sea inclusivo y profundizado para que sea radicalmente democrático⁵⁷. E ineludible es la cuestión económica relativa a qué hacer con un capitalismo globalizado que, además de sembrar desigualdades, es voraz y depredador en extremo hasta poner en peligro los recursos naturales y condiciones de vida que el cambio climático muestra ya amenazadas.

El filósofo Enrique Dussel, por su parte, en diálogo con Echeverría en su obra *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad* –muy importante esa conjunción del subtítulo–, retoma favorablemente la teorización de Echeverría sobre el *ethos barroco*. Obrando de tal manera trata a renglón seguido de prolongar su análisis y ofrecer líneas complementarias a través de las cuales se vea reforzada la crítica y planteada con nueva precisión la propuesta. Dussel enfatiza sobremanera que el *ethos barroco* nace en esa primera modernidad atlántica que ya es modernidad, por más que la cultura moderna posterior la haya apartado de su campo de visión como aún premoderna. Es en la primera modernidad ibero-americana cuando el actual sistema-mundo comienza a estructurarse y ello con una dinámica eurocéntrica y de consolidación de periferias colonizadas que llega hasta nuestros días⁵⁸.

El *ethos barroco* se configuró en América en situación de dependencia colonial; y cuando España y Portugal se vieron resituados en la semiperiferia europea padeciendo nuevas formas de poder neocolonial –hoy en día en la misma Unión Europea–, el *ethos barroco* peninsular pasó a tener en época neobarroca nuevos motivos de resistencia contra la sumisión. Dussel pone el acento en cuestiones que complementan de manera importante la aportación de Echeverría, como es la necesidad de que un marxismo crítico como el de éste,

⁵⁷ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*, Trotta, Madrid, 2019, pp. 174 ss.

⁵⁸ Cf. PIKETTY, T., *Capitalismo e ideología* [2019], Deusto/Planeta, Barcelona, 2019, pp. 308.

enraizado en condiciones autóctonas de América Latina siguiendo la estela de Mariátegui, se haga cargo de lo que significó la teoría de la dependencia con sus pretensiones explicativas anticolonialistas y su intención contraria a las nuevas formas de imperialismo –de EEUU en especial-⁵⁹. En esa misma dirección, Dussel recoge la crítica del pensamiento decolonial a todas las formas en las que se presenta la «colonialidad del poder» destacada por Quijano, clave de la perduración de estructuras coloniales de dominio y de la reproducción de las mismas en modos de colonialismo interno que siguen dándose en países aun con más de un siglo de independencia política⁶⁰. Puesto de relieve todo ello, Dussel, fiel a su filosofía de la liberación, insiste en la correlación teoría-praxis –[la undécima tesis marxiana sobre Feuerbach!– como algo de todo punto irrenunciable para un pensamiento emancipador.

Desde la perspectiva de Dussel, avanzado ya el siglo XXI, se comprueba como insuficiente quedarse en la pretensión de una «modernidad otra» no capitalista. Si es no capitalista deja de ser esa modernidad cuyo lastre bloquea sus mismos potenciales utópicos, dado el peso de todo que lleva a la espalda: imperialismo, colonialismo, racismo, esclavitud..., y patriarcalismo. En todo caso, una modernidad no-capitalista, por lo que aún tendría de modernidad, habría de ser *transmodernidad*.

6. POTENCIAL UTÓPICO DE LA TRANSMODERNIDAD DESDE UN “ETHOS BARROCO” REACTUALIZADO EN LA VOZ DE LAS PERIFERIAS. (ENTRE ENRIQUE DUSSEL Y BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS)

Dussel, como crítico de la modernidad en la época de su crisis, insiste en la crítica en tanto la modernidad que seguimos conociendo sigue estando atrapada en las negatividades que la han acompañado. Continúa siendo occidentalocéntrica bajo el paradigma neoliberal en el que se enmarca el capitalismo actual. Por ello, es incapaz de afrontar la herencia colonial que ha dejado, esto es, la «herida colonial» que sufren quienes en la modernización de los siglos anteriores quedaron excluidos en las periferias del sistema-mundo que se conformó. El neocolonialismo de hoy, con lo que conlleva de nuevas formas de racismo⁶¹, se afirma como *via regia* del capitalismo global, siendo así aun en las nuevas circunstancias de un mundo multipolar en el que nuevas

⁵⁹ Cf. DUSSEL, E., *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, México, 2015, pp. 295 ss.

⁶⁰ Cf. QUIJANO, A., «Colonialidad del poder y clasificación racial», en SANTOS, B. de Sousa y MENESES, M.P. (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, o.c., pp. 67-108.

⁶¹ Cf. MBEMBE, A., *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, NED, Barcelona, 2016.

instancias de poder global se disputan la hegemonía, al menos en sus respectivas zonas de influencia (EEUU, China y Rusia, con una Unión Europea muy descolocada).

En este contexto, el Dussel que acoge la reflexión de Echeverría sobre el *ethos barroco* es el que lanza su idea de *transmodernidad* como vía inclusiva de salida de una modernidad que, si no está agotada, no presenta condiciones de posibilidad para seguir siendo con su bagaje solución a nuestras crisis, menos aún con las crisis llevadas a la alternativa crucial que hoy se nos presenta en las condiciones impuestas por la pandemia mundial que padecemos.

Una pregunta nos venía rondando acerca de cómo ser posmodernos, en la crisis de la modernidad, quienes nos vimos orillados en la modernidad –en la segunda modernidad de Centroeuropa–, bloqueados los potenciales en su día inaugurados en aquella primera modernidad que quedó atrás. Santiago Castro-Gómez ya abordaba desde Colombia esta cuestión en su *Crítica de la razón latinoamericana*.⁶² Dussel avanza sobre eso al delinear el perfil de la *transmodernidad* de la que habla como un horizonte (utópico) de un proceso de crítica y propuesta que «atraviesa» la modernidad –también desde la parte colonizada, protagonista de la modernidad por más que desde posición subalterna–, para recoger su herencia asumible y llevarla a un diálogo intercultural anamnético, promovido y realizado desde una memoria irrenunciable. Ahí, el legado de Benjamin es insustituible. Tal diálogo, distinto de lo que cabe hacer desde estrategias multiculturalistas bajo sello liberal, lo concibe Dussel en la doble coordenada de «diálogos de Sur a Sur» y «diálogos Sur-Norte»⁶³.

La *transmodernidad* es así proyecto surgido desde las periferias con voluntad de dejar de ser periféricas, transformando el marco global en el que nos movemos, hoy por hoy muy asimétrico, es decir, injusto.

También España, periférica hoy en el contexto europeo –semiperiférica, si se quiere–, siendo así desde la mentada segunda modernidad, presenta todas las condiciones para ubicarse en esos diálogos entre los Sures y con el Norte, apuntando a un proyecto que trasciende lo que hemos conocido como modernidad. Esta cuestión, a mi parecer crucial, es algo que no se ha llegado a abordar en el reciente debate entre la profesora Roca Barea con su obra *Imperiofobia*⁶⁴ y el filósofo José Luis Villacañas respondiéndole con su libro *Imperiofilia*⁶⁵.

⁶² Cf. CASTRO-GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona, 1996.

⁶³ Cf. DUSSEL, E., *Filosofías del Sur*, o.c., pp. 81 ss.

⁶⁴ Cf. ROCA BAREA, M. E., *Imperiofobia y la Leyenda Negra*, Siruela, Madrid, 2016.

⁶⁵ Cf. VILLACAÑAS, J. L., *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, Lengua de Trapo, Madrid, 2019.

Para insertarse con voz propia en los diálogos en los que Dussel insiste es para lo que la herencia del *ethos barroco* presenta apoyos de gran fecundidad, toda vez que nos permite recoger una tradición de resistencias frente a los poderes dominantes, de crítica –hoy frente a un capitalismo cínico y una cultura nihilista– y de nuevos *despliegues* epistémicos, tal como Boaventura de Sousa Santos propone con sus «epistemologías del Sur»⁶⁶. Recoger las formas de saber y la riqueza cultural que quedaron marginadas en procesos con fuerte componente de etnocidio –incluyendo epistemicidio– entronca después de todo con las reflexiones de Severo Sarduy acerca del neobarroco como un barroco *retombée*, recuperado, podemos decir, y ello desde un lenguaje propio que desde él mismo resiste a la «colonialidad del poder» que en la misma lengua se enquista.

La *transmodernidad* de Dussel catapulta así el *ethos barroco* a un nuevo universalismo dialógico, no impositivo, no eurocéntrico, un universalismo desde las diferencias que podemos denominar, no sin connotaciones paradójicas, como «universalismo pluriverso». A él se puede asociar una utopía no mitificada⁶⁷, consciente de la *posibilidad real*, que diría Bloch, haciéndole hueco desde los «pliegues» de la realidad (Deleuze); utopía para la cual pasan a ser líneas fundamentales de aproximación a metas «volantes» suyas la defensa de derechos para todos y *todas* (meta antipatriarcal), la promoción de relaciones simétricas entre pueblos (objetivo de justicia), las relaciones dialógicas entre culturas (finalidad anamnética y anticolonial) y la consecución de una relación *otra* con la Tierra (pretensión de un modo de producción no extractivista). Con esas líneas de actuación puede pensarse la fusión de horizontes entre *ethos barroco* y *transmodernidad* como la propia de la humanidad auto-comprendida como *humaniterra*, es decir, como la humanidad capaz de un cosmopolitismo ecológico que supone una nueva relación con la tierra, más allá de los excesos de una razón instrumental, capaz de moverse desde lo que el antropólogo colombiano Arturo Escobar entiende como «sentipensar». La herencia del *ethos barroco* da para eso y más⁶⁸.

⁶⁶ Cf. SANTOS, B. de Sousa, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*, o. c.

⁶⁷ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., «Cambio de paradigma en el pensar utópico», en Id., *Del bienestar a la justicia*, o. c., pp. 339 ss.

⁶⁸ Cf. ESCOBAR, A., *Sentipensar: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencias*, UNAULA, Medellín, 2014.