

Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía

Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría

Javier Sigüenza

Resumen

Bolívar Echeverría prevé, en los comienzos del siglo XXI, un resquebrajamiento del orden contrarrevolucionario prevaleciente en las últimas décadas, restableciendo la “actualidad de la revolución” aunque de manera diferente a la planteada en la obra de Lukács. Define el concepto de *ethos* barroco como la posibilidad de construir un mundo diferente al del capitalismo, y una modernidad distinta a la modernidad capitalista, donde un proceso revolucionario en América Latina podría tener, según el filósofo, esas características.

Abstract

Bolivar Echeverría foresees, in the beginnings of the 21st century, a cracking of the prevailing counterrevolutionary order in the last decades, re-establishing the “actuality of the revolution” although in a different way to that proposed in the work of Lukács. He defines the concept of baroque ethos as the possibility to build a different world to that of the capitalism, and a different modernity to the capitalist modernity, where, a revolutionary process in Latin America might have, according to the philosopher, these characteristics.

CyE

Año III
Nº 5
Primer
Semestre
2011

Javier Sigüenza

Doctorando en Estudios
Latinoamericanos en la Facultad de
Filosofía y Letras de la Universidad
Nacional Autónoma de México (UNAM).

*PhD student in Latin American Studies
at the Facultad de Filosofía y Letras de
la Universidad Nacional Autónoma de
México (UNAM).*

Palabras clave

1| Capitalismo 2| Modernidad 3| *Ethos* barroco 4| Revolución 5| Autarquía
6| Política

Keywords

1| *Capitalism* 2| *Modernity* 3| *Baroque ethos* 4| *Revolution* 5| *Autharquy* 6| *Politic*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

SIGÜENZA, Javier. Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría. *Crítica y Emancipación*, (5): 79-89, primer semestre de 2011.

Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía

Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría¹

CyE
Año III
Nº 5
Primer
Semestre
2011

Bolívar Echeverría es originario de Ecuador; realizó sus estudios en filosofía en la Freie Universität Berlin en los años sesenta. Allí entabló amistad con Rudi Dutschke y participó en el movimiento estudiantil alemán de esos años, mientras leían y discutían la obra de Marx y Lukács, de Sartre y Franz Fanon. En 1970 se estableció en México en donde continuó sus estudios de filosofía e inició una lectura sistemática de *El capital* de Marx. A partir de la década del setenta, y hasta el día de su muerte ocurrida en 2010, fue profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus investigaciones se centraron principalmente en la lectura del existencialismo de Sartre y Heidegger, la crítica de la economía política de Marx y el desarrollo de la teoría crítica de Frankfurt, así como los fenómenos histórico-culturales de América Latina. A partir de estas investigaciones, formuló su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad, y su concepto de *ethos* barroco, y la peculiar expresión de éste en América Latina, como una crítica a la modernidad capitalista.

Javier Sigüenza (JS): En la actualidad, aparentemente hay una tendencia cada vez mayor a dar por muerto el “discurso crítico de Marx” y, junto con ello, las aspiraciones de construir una sociedad más libre e igualitaria. Desde este punto de vista, ¿cuál sería para usted la actualidad de Marx?

Bolívar Echeverría (BE): Creo que es importante tener en cuenta el sentido del período que va de mediados de los setenta hasta comienzos de este nuevo siglo, que serían 25 años de oscurantismo antimarxista, en donde lo que ha habido es un consistente reposicionamiento de la

|||||

¹ Una primera versión de esta entrevista, notablemente disminuida por razones de espacio, fue publicada en el periódico *Diagonal* de Madrid, el 4 de octubre de 2007, con motivo de habersele otorgado a Bolívar Echeverría el premio Simón Bolívar al Pensamiento Crítico 2007.

derecha más recalcitrante dentro del mundo académico, bajo el amparo ingenuo de ciertas teorías aparentemente muy de avanzada, como serían las que se disputaron el nombre de posmodernismo. Lo que ha habido es una especie de renacimiento de la idea de que el mundo tal como está es incuestionable, que el modo de producción capitalista no es un modo de producción sino que es la esencia de la producción, que es inimaginable una producción –y por lo tanto una vida– que no sea capitalista. Este dogma ha prevalecido desde mediados de los setenta y sigue vigente hasta nuestros días, aunque ya comienza a resquebrajarse. Ahora bien, lo importante es que desapareció lo que Luckács llama en *Historia y conciencia de clase* “la época de la actualidad de la revolución”. Aunque suene un poco contradictorio con lo que se dice generalmente, esa “época de la actualidad de la revolución” termina en los años sesenta, en el 68 de París. Los movimientos del 68 más que ser el comienzo de algo son el fin de algo: ahí termina toda una época que se inició con la Revolución Francesa, en donde el significado de la palabra revolución era indispensable para cualquier discusión política. Hasta ese momento era impensable hablar de política sin tener en cuenta en el horizonte del pensamiento el concepto de revolución; y este concepto es el que logran erradicar a finales de los años setenta los mundos culturales de occidente. El concepto de revolución pasa a tener un desprestigio total; imaginar que este concepto pudiera servir para algo era una especie de pecado capital, y lo sigue siendo de alguna manera. En este sentido, la obra de Marx, que es una obra fundamentalmente revolucionaria, quedaba fuera del juego. Ahora bien, lo que estamos observando desde comienzos de este nuevo siglo es una especie de fatiga de este dogma procapitalista, y desde hace unos años se ha planteado la idea de que el modo de producción capitalista, no sólo la modalidad “neoliberal” del capitalismo sino el capitalismo en cuanto tal, es cuestionable. Aunque todavía sea muy incipiente lo que se piensa al respecto, ha habido obras teóricas importantes y hay, sobre todo, una conciencia popular muy extendida de que las cosas tal como están funcionando no pueden seguir. En este sentido, creo que estamos ante la posibilidad de un renacimiento de la “época de la actualidad de la revolución”. Pienso que el siglo XX fue el siglo de la contrarrevolución y que el XXI, tal vez, ojalá, pueda ser no el de la continuación de la barbarie sino el de una nueva “época de actualidad de la revolución”, claro, en términos muy cambiados, dado que las circunstancias son muy diferentes.

JS: Ciertamente, el sistema actual parece atravesar por una crisis irreversible, sin embargo, en algún momento usted advertía, a propósito de

la visita del sociólogo Immanuel Wallerstein, que esta crisis no significa necesariamente una apertura de una nueva época de la revolución. Entonces, ¿cuáles serían los hechos que estarían haciendo resurgir esa “época de la actualidad de la revolución” de la que habla?

BE: Yo creo que lo más vistoso y espectacular de esto es el movimiento altermundista, que se reúne de vez en cuando en cualquier parte del mundo; más que estas manifestaciones de alguna manera político-tradicionales de la rebelión contra el capitalismo, la verdadera fuerza de este impulso anticapitalista está expandida muy difusamente en el

Estamos ante la posibilidad de un renacimiento de la “época de la actualidad de la revolución”.

cuerpo de la sociedad, en la vida cotidiana y muchas veces en la dimensión festiva de la misma, donde lo imaginario ha dado refugio a lo político y donde esta actitud anticapitalista es omnipresente; en este sentido, lo estético ha adquirido una importancia inusitada para lo político. La impugnación o el descontento respecto del modo de vida capitalista se está dando en los usos, costumbres y comportamientos de la vida cotidiana y apunta en una dirección por lo pronto muy poco “política”; brotan en muchos sentidos disímbolos, desde la aparición de actitudes fundamentalistas, hasta la fundación de nuevas religiones, nuevos cultos, como el culto a la “Santa muerte”, por ejemplo. Una serie de elementos que aparecen por todas partes del mundo que nos indican que la mentalidad de los trabajadores está cambiando y que están germinando vías inéditas de construcción de una política completamente diferente de la política prevaleciente. Estamos en los comienzos, me parece, de un renacimiento de lo político más allá de la política; ahora es muy difícil decir cuáles van a ser sus vías, sus nuevas manifestaciones políticas. De alguna manera parece que la vieja idea de la posibilidad de construir un ejército popular o una fuerza armada proletaria, capaz de dar cuenta de la violencia estatal establecida, es una idea que ya no parece viable, dada la extinción técnica de los lugares de repliegue que un ejército necesitaría. Lo veo más bien como una

resistencia y una rebelión inalcanzables por el poder establecido, dirigidas a corroerlo sistemáticamente a fin de provocar en él una especie de implosión. Por ahí veo yo la labor del viejo topo de la revolución.

JS: En sus famosas tesis *Sobre el concepto de historia*, Benjamin escribió que la labor del historiador crítico es la de pasar el cepillo a contrapelo de la suntuosidad de la historia, para descubrir con horror que todo documento de cultura es también un documento de barbarie; al respecto, usted comentaba que esta dialéctica de la mirada también pone al descubierto las culturas de la resistencia. ¿Es posible vincular esta idea con su tesis de la peculiaridad del comportamiento histórico cultural en América Latina al que denomina *ethos* barroco?

BE: Pienso que la época moderna plantea a los seres humanos la necesidad, para sobrevivir, de inventarse estrategias dirigidas a neutralizar la contradicción propia de la época capitalista, que es la contradicción entre la forma natural de la vida y la forma de valor que ella misma ha debido adoptar. Creo que este es el desgarramiento del hombre moderno en el que todo su mundo, su propia personalidad, su comportamiento está obedeciendo a dos lógicas totalmente contrapuestas, una de las cuales es más poderosa que la otra: la lógica cualitativa del mundo de la vida, la siempre vencida, y la lógica abstracta y cuantitativa de la valoración del valor, que es la que “no deja de vencer”. Lo que el ser humano moderno tiene que hacer es vivir dentro de esta contradicción, puesto que no la puede superar, ya que viene con el modo de producción que se impone por su eficiencia. Ahora bien, hay muchas maneras de vivir en esta contradicción. Yo distingo cuatro fundamentales, una de las cuales es la manera barroca.

La manera barroca de vivir en el capitalismo, el *ethos* moderno, es, como otros, un modo de comportamiento que le permite al ser humano neutralizar esa contradicción capitalista, prácticamente insoportable. Lo que hay de peculiar en el *ethos* barroco es que implica, en cierta medida, un momento de resistencia, que está dado, me parece, en el hecho de que defiende el aspecto cualitativo, o la forma natural de la vida, incluso dentro de los procesos mismos en que ella está siendo atacada por la barbarie del capitalismo. Para seguir con la frase de Benjamin, el *ethos* barroco sería una “cultura” que al mismo tiempo es una barbarie, porque lo que él hace es reafirmar la validez o la vigencia de la forma natural de la vida en medio de esa muerte o destrucción de la vida que está siendo causada por el capitalismo. Yo creo que esto es lo esencial del *ethos* barroco. Los otros *ethos* son más barbarie que cultura; son mucho más aquiescentes con el capitalismo.

El *ethos* realista, por ejemplo, es un *ethos* que afirma que esa contradicción simplemente no existe. El *ethos* barroco la reconoce, pero se inventa mundos imaginarios para afirmar el “valor de uso” en medio del reino del “valor de cambio”. En ese sentido, un proceso revolucionario que pudiera darse en América Latina tendría un poco la marca de este antecedente, es decir, de sociedades que han aprendido de alguna manera a defender el valor de uso, que tienen una tradición de defensa de la forma natural. El *ethos* realista malenseña al ser humano, puesto que le hace vivir el mundo capitalista como un mundo que es irrebasable, insuperable, que es el mismo natural, eso es lo terrible que hay en él. El mundo moderno en su forma más pura o realista es el que dice este mundo es tal como es, esto es: capitalista, o simplemente no es. En cambio, el *ethos* barroco dice: el mundo puede ser completamente diferente, puede ser rico cualitativamente, y esa riqueza la podemos rescatar incluso de la basura a la que nos ha condenado el capitalismo.

JS: Desde este punto de vista, entonces, ¿estaríamos diciendo que el proyecto emancipatorio tendría que renovarse a partir de estas formas de resistencia, y la tradición que las acompaña, que vienen al menos desde hace quinientos años?

BE: Ese es un tema muy actual, candente y polémico, porque de alguna manera implica el tratamiento de ciertas posiciones que uno podría llamar “fundamentalistas”, que hacen referencia a una bondad intrínseca de las culturas tradicionales de los indios de América Latina o de los negros que vinieron como esclavos. Sin embargo, creo que el problema es más complejo; es importante tener en cuenta que en América Latina hubo dos tipos de mestizaje: el primer mestizaje es el que hacen los indios cuando se dejan devorar por los conquistadores, y al dejarse devorar, transforman a los conquistadores. Es el de los indios de las ciudades, el de los indios de los márgenes de las ciudades, de la mano de obra en la construcción o en los servicios, etc. Pero hay también un mestizaje que es al revés, que es el de los indios que son expulsados de las ciudades a las regiones más inhóspitas del continente. Estos indios no se dejan devorar, aunque estén golpeados y sus culturas sean irreconstruibles o estén prácticamente muertas. De todas maneras, defienden ciertos elementos, ciertos escombros de sus viejas culturas, muchas veces al amparo de la supervivencia de sus lenguas antiguas. Pero lo interesante de esto es que ellos tampoco son indios puros, es decir, los indios vencidos y expulsados no son indios que permanezcan intocados por lo europeo, que guarden como en hibernación sus viejas formas y culturas, y que estas culturas estén ahí para ser reactivadas y

servir de gérmenes de una nueva sociedad. Lo que estos indios hacen es un intento de devorar las formas españolas o europeas. Hay así un proceso de mestizaje a la inversa. Indios que, en lugar de dejarse devorar, intentan devorar, se apropian de la religión cristiana de los europeos, se apropian de ciertos elementos técnicos de sus procesos de producción, de ciertos animales, de ciertas formas de construcción y de urbanización, etc., es decir, son indios que se autorreconstruyen, incluyendo en ello ciertos elementos de la cultura europea que no los ha aceptado.

Cuando hablamos de los indios en América Latina, tenemos que hablar de dos tipos de ellos: los indios que están en el mestizaje criollo y los que están en el mestizaje autóctono. Cuando hablamos de que son pueblos que nos han estado guardando los elementos de una relación arcádica con la naturaleza, de una organización social ancestral precapitalista o premercantil, y que estarían listos para reconstruir una sociedad más justa y una relación más “armónica” con la naturaleza, yo no creo que vaya por ahí, a no ser que la historia de la modernidad capitalista nos lleve a tal extremo de devastación que debamos comenzar todo de nuevo. Creo que estamos todavía ante la posibilidad de construir una modernidad, pero una modernidad no capitalista, y que en ese proceso, tanto del mestizaje criollo de los indios que se dejaron devorar, como del mestizaje autóctono de los indios que pretendieron devorar las formas y la técnica europea, ambas experiencias son, sin duda, esenciales pero no en el sentido fundamentalista de que son pueblos que pueden enseñarnos cómo vivir, sino en el de que pueden colaborar en la invención de nuevos modos de vivir. A lo que hay que añadir que esas culturas ancestrales eran culturas igualmente autoritarias e igualmente enfrentadas a la naturaleza, como las occidentales, en los puntos más fundamentales. Eran culturas que se basaban también en el sacrificio del individuo, tanto como la cultura cristiana, que construían sus mundos maravillosos sobre la base de una represión muy radical. Entonces, reconstruir las formas de usos y costumbres ancestrales no es sólo volver a formas de una “democracia” comunitaria, sino también volver a formas de convivencia autoritarias. Hay que aprender de la experiencia de estos dos tipos de mestizaje y construir algo completamente diferente. Construir una nueva asociación de hombres libres, una sociedad plenamente moderna, es decir, que esté más allá de la época de la escasez, más allá de la época de la necesidad del sacrificio, que es una época a la que pertenecen tanto la cultura occidental como las culturas ancestrales indígenas.

JS: Si no se trata de caer en la ilusión de que todavía existe el buen salvaje que puede iluminar el camino pervertido de la civilización, ni

tampoco se trata de caer en la ilusión liberal que piensa que es posible humanizar el capitalismo mientras sacrifica a los individuos en beneficio del capital; entonces, ¿cómo y a partir de qué se construiría la modernidad alternativa de la que usted habla? ¿En qué se distinguiría ésta de la modernidad realmente existente?

BE: Lo fundamental, y ahí sí volveríamos a Marx, es la gran diferencia que habría y que estaría en la enajenación o la liberación del sujeto, porque el sujeto nefasto de la modernidad, al que tanto criticaron gentes como Foucault, por ejemplo, el sujeto devorador y destructor de la

Lo que hay de peculiar en el ethos barroco es que implica [...] un momento de resistencia, que está dado [...] en el hecho de que defiende el aspecto cualitativo, o la forma natural de la vida, incluso dentro de los procesos mismos en que ella está siendo atacada por la barbarie del capitalismo.

naturaleza, aniquilador de sí mismo, ese sujeto no es el sujeto humano sin más, sino el sujeto humano en tanto que enajenado bajo la forma de “valor que se autovaloriza”, es decir, bajo la forma del capital. Entonces, lo fundamental de una modernidad alternativa es eliminar esta necesidad de la enajenación que se dio históricamente cuando la modernidad “decidió” tomar el camino del capitalismo, es decir, replantear la idea de que se puede construir una modernidad que no se base en la organización capitalista del proceso de trabajo y, por lo tanto, en la organización capitalista de la producción y reproducción de la riqueza. Lo fundamental sería esto: un proceso de reproducción social en el que persista la autarquía del sujeto humano y no la entrega de esa autarquía, o la claudicación de esa autarquía cediendo la capacidad política del sujeto a las cosas, es decir, al capital. Este es el punto distintivo fundamental.

Hace poco leí que Rossana Rossanda decía que la izquierda lo primero que tiene que ser es anticapitalista, y yo estoy totalmente de acuerdo con eso. Lo primario y lo fundamental es que en todas las posibilidades de acción que pueda tener la sociedad que se rebela, lo que tiene que salir a relucir es justamente esa actitud o tendencia anticapitalista. En ese sentido, la obra de Marx es importantísima, porque es la que plantea justamente esta idea de que el modo de producción

capitalista es un modo que implica fundamentalmente la enajenación, que parte del cercenamiento de lo principal que tiene el sujeto humano, que es su autarquía, es decir, su capacidad de autodefinirse, de autorrealizarse, de autoproyectarse, y que entrega esta capacidad, que es lo más íntimo y fundamental del sujeto humano, al mundo de las cosas, a la acumulación capitalista de la riqueza abstracta.

JS: ¿Es posible vincular la idea de autarquía que menciona con la exigencia de autonomía de los movimientos sociales en América Latina, como el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que pugnan por decidir sobre sus espacios, sus tiempos, el producto de su labor, etcétera?

BE: Creo que la necesidad de un gobierno único y total, o sea, totalitario, es algo que emana de la necesidad de la acumulación del capital; es decir, la idea de que no puede existir una organización de la producción a nivel planetario, por ejemplo, si no hay una coordinación estricta, un sujeto único que esté organizando todo este proceso a la manera en la que quería Stalin, o en la medida en la que quiere el Fondo Monetario Internacional, que serían dos versiones de un mismo totalitarismo. En cambio, la autonomía lo que quiere es replantear y retomar ciertos momentos de la teoría y la práctica de Bakunin y de Kropotkin, acerca de que es posible efectivamente la construcción de un mundo en el cual exista la autonomía, es decir, la capacidad de sujetos concretos de autodeterminarse, idea que no está necesariamente peleada con la posibilidad de coordinar un proceso mucho más amplio de armonización de la producción y consumo de los bienes. Pienso que la eliminación de una modernidad como modernidad del capital abre las posibilidades de un tipo de organización social y política en el cual la autonomía sea lo fundamental, porque lo que estaría reconquistándose sería justamente la capacidad del sujeto de autodeterminarse, autodefinirse, autorrealizarse. Y este sujeto no es un sujeto abstracto o monumental, que se llame Humanidad, sino un sujeto concreto, y la concreción implica limitación, delimitación; implica lo que podríamos llamar la construcción de mundos, dentro de los cuales cada uno de los individuos tiene una perspectiva y una visibilidad del todo total a través del todo parcial, dentro de las alcances propios del cuerpo y la mente de un individuo singular. Es decir, pues, que lo que ya no podría existir serían justamente los grandes conglomerados nacionales en los cuales el destino de la nación se decide completamente al margen o por encima del horizonte de posibilidades de actividad de los individuos concretos. En ese sentido, el concepto de autonomía es un

concepto muy importante, esencial, bajo el cual se particulariza la idea de la reconstrucción o la reconquista de la autarquía del sujeto humano sobre el proceso de producción. Porque un proceso de producción no enajenado implica la idea de construir sujetos autónomos, es decir, no un sistema autoritario de sujetos pseudoautónomos como los Estados nacionales, sino una miríada de sujetos autónomos que entrarían en conexión plenamente libre los unos con los otros; ahí estaríamos en el terrero de la pura autarquía.