

## DIÁLOGOS EN TORNO A BOLÍVAR ECHEVERRÍA. ENTREVISTA A JAVIER SIGÜENZA

*La presente entrevista a Javier Sigüenza y que lleva por título 'Diálogos en torno a Bolívar Echeverría', ha sido realizada por Carlos F. Lincopi Bruch de parte del equipo editorial de la revista Marxismo & Revolución, durante el mes de julio del año 2017. Javier Sigüenza es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha realizado estudios en esta misma área en la Universidad Complutense de Madrid; estancias de investigación en la Universidad Libre de Berlín (Freie Universität Berlin) y la Universidad de Friburgo (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg). Actualmente es profesor de filosofía de la historia en la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor de Pensamiento Estético Contemporáneo en el posgrado en Teoría Crítica en 17, Instituto de Estudios Críticos; es también miembro del Seminario Universitario: "La modernidad versiones y dimensiones" de la UNAM, fundado por Bolívar Echeverría y parte del comité editorial de la revista "Calibán. Revista de antropofagia cultural."*

**CL: Cuéntanos un poco, ¿Cuáles son las razones de tu visita a Chile?**

JS: Estoy de visita en la Universidad de Chile, porque el Dr. Alejandro Viveros me invitó para dar un par de charlas, una dedicada a Bolívar Echeverría y la otra a la recepción de Walter Benjamin en México. En la primera hablé particularmente del vínculo de Echeverría con la filosofía y su labor como traductor, comentarista y crítico de la obra de otros autores, y esto se inscribió dentro de un coloquio más amplio que tocó el tema de la modernidad/modernidades/modernidad alternativa, entonces, ese fue el motivo de mi visita, aunque también participé con el profesor Alejandro Viveros y otros profesores y estudiantes de la Universidad de Chile en un par de sesiones en donde discutimos las ideas y la teoría crítica de Bolívar Echeverría en torno a la cultura y el concepto de *codigofagia*, estrechamente vinculado a la idea del mestizaje de las formas culturales, entonces, fundamentalmente ocupamos este tiempo en discutir la obra de Bolívar Echeverría, la otra charla, como dije, estuvo dedicada a hablar sobre la recepción de Walter Benjamin en México, a través de la traducción, el comentario y la crítica de su obra. Entonces, ese fue el motivo de mi visita y en estas dos semanas hemos estado trabajando sobre estos temas que te comento, y aproveché el tiempo libre para hacer una deriva para conocer la ciudad de Santiago, Valparaíso, sus museos, la gastronomía y la vida cotidiana, que encantaron.

**Transitando...**

Deambulando...

***Para nosotros como revista, estudiar a Bolívar Echeverría es una tarea estratégica, pues en su pensamiento existe un mensaje muy potente. Sin embargo, hemos tenido una dificultad para acceder a su obra. Por ejemplo, hay pocos videos en internet y en Chile***

*prácticamente no se venden libros de Bolívar Echeverría. Acceder al pensamiento de Bolívar Echeverría, desde Chile, ha sido una verdadera encrucijada. Por eso, agradecemos tu visita, pues se constituye en un cierto hito de lo que puede ser la recepción del pensamiento de Bolívar Echeverría en Chile. ¿Quién es este pensador? ¿Quién es Bolívar Echeverría? ¿Y por qué surge de pronto con sus reflexiones que realmente asombran al pensar filosófico?*

Bueno, son varias cuestiones las que preguntas. En primer lugar, permíteme sugerirles a tus lectores que visiten la página web de Bolívar Echeverría, que construimos cuando aún vivía este pensador excepcional ([www.bolivare.unam.mx](http://www.bolivare.unam.mx)). Allí, como sabes, podrán encontrar ensayos, entrevistas y textos diversos que Echeverría generosamente compartió para que fueran divulgados de forma libre en la red, siempre y cuando se hiciera sin ánimo de lucro. Muchos de estos ensayos fueron revisados y se publicaron posteriormente en su libro póstumo *Modernidad y "blanquitud"*, editado por editorial ERA el mismo año de su muerte, en 2010. Paso a responder en segundo lugar a tu pregunta. Bolívar Echeverría fue un filósofo latinoamericano, de origen ecuatoriano, que nació en Riobamba y posteriormente, en 1961, se trasladó a Friburgo a estudiar por intereses, fundamentalmente creo yo, filosóficos, y luego a Berlín. Ahí tiene la oportunidad de profundizar en sus inquietudes filosóficas, que ya venía alimentado desde su natal Ecuador, en contacto con la izquierda socialista, el movimiento cultural y poético de Quito. Cuando viajó a Friburgo, él deseaba estudiar con el polémico pensador alemán Martin Heidegger, pero ante la imposibilidad de realizar su proyecto, se traslada a Berlín. Allí vivió de 1961 a 1968, y creo que es un tiempo en el cual tiene la oportunidad de vivir un momento muy importante para el pensamiento crítico y el movimiento estudiantil, se trata de una revolución cultural muy importante que es parte de ese movimiento internacional de la juventud que se da en los años sesenta. Entonces, ahí él entra en contacto con algunos jóvenes radicales como Rudi Dutschke, Bernd Rabehl y Dieter Kinzelmann, que formaron el grupo Viva María; y formó parte de la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos de Alemania (AELA), conformado por otros jóvenes latinoamericanos como el boliviano Leon Bieber, el colombiano Carlos Rincón o el mexicano José María Pérez Gay. En esos círculos se discutían, entre otras cosas, la obra de Georg Lukács, de Frantz Fanon, también discutían la posibilidad de la revolución en el llamado "tercer mundo." Junto con esta experiencia teórico-política, se encuentra también su sólida formación filosófica, que iba desde los griegos, el idealismo alemán, hasta la obra de Lukács, que obtuvo en los seminarios de Hans-Joachim Lieber, y creo que también en los de Peter Szondi, que según tengo entendido, introdujo la lectura de Walter Benjamin en la Universidad Libre de Berlín, con la fundación de la cátedra de literatura comparada. Esos años fueron muy importantes para su formación temprana y cuando él se trasladó en 1968 a México, en donde también tuvo contacto con el movimiento estudiantil, empezó a tener un papel muy activo como traductor, como profesor de filosofía, como profesor de cursos sobre la crítica de la economía-política de Marx, en la Universidad Nacional Autónoma de México, también tuvo ciertos vínculos con el movimiento de

trabajadores como el Sindicato Mexicano de Electricistas, en donde al parecer, tengo entendido, dio algunas charlas a los trabajadores y, además, editó durante muchos años, desde 1974 a 1989, una revista muy importante, junto con otros intelectuales de México y América Latina que se llamaba *Cuadernos Políticos*, revista que además tuvimos la oportunidad de hacer un archivo electrónico que se puede encontrar en línea ([www.cuadernospoliticos.unam.mx](http://www.cuadernospoliticos.unam.mx)). Ahí confluyó una cantidad muy importante de intelectuales latinoamericanos exiliados en México. Bolívar Echeverría junto con Ruy Mauro Marini, un pensador brasileño igualmente importante, fueron sus principales animadores. Entonces en los años setenta y ochenta Echeverría tuvo todas estas actividades y empezó también a conformar su propio pensamiento crítico, su propia perspectiva crítica, que va, desde mi punto de vista, de un análisis muy minucioso de la obra de Marx, sobre todo de *El Capital*, donde tuvo además la oportunidad de trabajar con otras personas que son conocedores de la obra de Marx en México, sobretodo del ámbito de la economía, y de estos análisis muy profundos que hace de *El Capital* de Marx salió su primer libro conocido como *El discurso crítico de Marx*, que se publicó en 1986, que compilaba ensayos de varios años de intenso trabajo en los años setenta. Ya en los años ochenta él estaba trabajando en algunas investigaciones en torno a la lingüística, la cultura, la semiótica y la antropología. Durante esos años dio un curso muy importante que es sobre economía, filosofía y cultura, que posteriormente rescatan algunos de sus alumnos y que editorial Itaca publica como *Definición de la cultura* en 2001. En este fascinante libro, uno puede observar todo este trabajo bastante profundo de Echeverría sobre la cuestión de la cultura, es decir, una crítica al concepto moderno de cultura, y luego realiza una definición de lo que entiende por cultura, una definición muy rica y precisa, la cultura no es algo endógeno, nos dice, no es algo que se dé a partir de la preservación o de la conservación únicamente de la identidad de una comunidad, sino la cultura es más bien, una existencia en ruptura, una crítica de la identidad, que constituye la forma natural de las culturas, en donde unas culturas van a intentar devorar a otras, al mismo tiempo, dice, que se dejan devorar por ellas. Entonces, estos elementos, esta idea de cultura que resulta muy poderosa, porque además le sirve para posteriormente desplegar su discurso crítico de la modernidad, conocida como el cuádruple *ethe* de la modernidad, que está siendo bastantes discutida, como sabes, sobre todo por el concepto de *ethos barroco* que habría tenido un particular cultivo y arraigo en América Latina. Entonces en los años noventa, concretamente en 1998, se publicó también su importante libro *La modernidad de lo barroco*; en el cual ensaya una serie de reflexiones en torno al carácter moderno del barroco latinoamericano, en el que defiende que lo barroco no sólo es otra dimensión de la modernidad sino que además es otra forma de la modernidad hegemónica. En los años noventa, también publicó otros libros como *Las ilusiones de la modernidad*, con una serie de ensayos sobre Marx, Braudel, Lukács, y las famosas *15 tesis sobre la modernidad*, que es también un aporte importante para pensar no solamente la modernidad occidental, sino la particularidad de la modernidad en América Latina. Posteriormente tenemos otras obras como *Valor de uso y utopía*, que igualmente se publica en 1998 y que lo conforman una serie de ensayos que van de

Benjamin a Nietzsche, y tocan temas tan fundamentales para el discurso crítico, como el mito de la revolución hasta sus estudios sobre el valor de uso y la semiótica. Hay otros libros que él publicó como editor, como *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México, ERA 2005, el mismo año que se publicó su traducción de las tesis sobre El concepto de historia, con las notas, apuntes y variantes del texto. Y de manera póstuma se publicó, como te comenté, su último libro *Modernidad y "blanquitud."* Recuerdo que yo me encargué de compilar los textos, que habíamos publicado en sus versiones preparatorias en su página web, la cual habíamos creado para divulgar los contenidos de sus cursos, sus últimas investigaciones y su obra. Y ese fue un trabajo muy interesante, porque si comparas las primeras versiones de sus textos publicadas en la página web, con las últimas, y muchas veces las versiones intermedias, podemos ver cómo es que se conforma su discurso crítico, desde la preparación de un texto para una conferencia con un claro carácter oral, hasta su última versión para la publicación, en el cual el discurso crítico se despliega en la forma escrita en toda su complejidad y riqueza. Bolívar Echeverría era un autor que volvía constantemente sobre sus textos, a partir de su diálogo con el público, o las discusiones con sus colegas, y si consideraba necesario hacia modificaciones y agregados. Por ejemplo, recuerdo que en la exposición de su texto "La modernidad americana", en un Seminario Universitario: "La modernidad: versiones y dimensiones" en el 2007, hubo una serie de observaciones y cuestionamientos que le hicieron sus colegas al concepto de *forma natural*, concepto que Bolívar Echeverría toma, como seguramente sabes, de Marx, aunque éste no lo desarrolló de forma plena. Ante la incompreensión de este concepto y de la tesis del texto por parte de sus colegas, lo que hizo Echeverría es retrabajar el texto (tenemos hasta cinco versiones del mismo en su archivo) e incorpora un "Apunte sobre la forma natural"; y esa actitud, desde mi punto de vista, es lo que caracteriza el discurso de Bolívar Echeverría como un discurso crítico, pues la crítica, como diría Kant, no sólo se ejerce en el pensar por cuenta propia, de manera pública y libre, sino además en la capacidad de pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro, es decir, pensar de manera ampliada.

De manera muy general, puedo decir esas cosas, podríamos detenernos en cada uno de estos libros, en cada uno de estos periodos de su desarrollo y formación intelectual, y hablar mucho más, pero por el momento allí lo dejo.

*Es muy completa la respuesta que nos entregas. A modo de curiosidad te comento que nuestra revista lleva por nombre **Marxismo & Revolución**, que fue justamente la revista que fundó Ruy Mauro Marini en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, y que por lo mismo, siempre hemos realizado un seguimiento de la experiencia de Cuadernos Políticos. Por otra parte, quizás podríamos decir que Cuadernos Políticos tiene el sentido de dar a Bolívar Echeverría un vínculo más militante, pues dicha revista tenía un vínculo muy directo con la resistencia latinoamericana, entre ellas, una serie de documentos que expresan la resistencia que desarrolló el pueblo chileno contra la*

*dictadura de Pinochet, esto como un dato que puede motivar el estudio de Cuadernos Políticos. Bueno, mencionaste el libro ‘El discurso crítico de Marx’, justamente parece ser esta idea del pensamiento de Marx como un discurso crítico, una de las novedades de la interpretación de Bolívar Echeverría en torno a la obra de Marx. Cuéntanos, ¿En qué consiste esa idea del ‘discurso crítico’ y cómo se relaciona dicha idea con el abordaje que realiza Bolívar Echeverría de la obra de Marx?*

Bueno, primero que nada no soy para nada un experto sobre marxismo o El capital, yo leo a Echeverría desde mi propia formación libertaria, autónoma. En ese sentido, yo he descubierto en mi lectura de Echeverría a un Marx no dogmático, sino eminentemente crítico. A mí me parece que lo que hace Bolívar Echeverría en este libro que mencionas, lo que él dice en los apartados introductorios de este libro, como preámbulo a su reflexión crítica, analíticamente hablando, de la obra de Marx, en la cual nos habla de temas tan importantes como el esquema general de *El Capital*, el punto de partido de *El Capital*, el materialismo de Marx, y otros temas, pero lo que él hace al principio es, digamos, deslindar, en primer lugar que no hay ‘un marxismo’, es decir, un marxismo ‘único’, unívoco, sino que tenemos que hablar de una diversidad de manifestaciones e interpretaciones de la obra de Marx y él, hasta donde recuerdo, los divide en los marxismos ortodoxos o dogmáticos y lo que él llama propiamente el marxismo crítico o el discurso crítico de Marx. Entonces, de lo que él se quiere ocupar es de la dimensión crítica de la obra de Marx, y su actualidad, pero esta dimensión crítica la advierte, y esto lo veo como algo muy importante, no solamente está en la medida en que Marx quiere escribir una ciencia, sino construir una ciencia crítica sobre la economía política, es decir, una crítica de la economía política, que además sea una ciencia crítica que sirva, digamos, como arma teórica para la revolución. Entonces, la obra de Marx es crítica para Echeverría en el sentido de que es al mismo tiempo ciencia y revolución, son esas tres dimensiones que están estrechamente vinculadas en el discurso de Marx y que Echeverría trabaja de manera muy profunda en este libro, y otros tantos de sus ensayos. En ese sentido, más que afirmar un ‘ismo’, más que afirmar una doctrina, o el pensamiento de Marx como un pensamiento, diríamos, por así decirlo, petrificado, fetichizado, él piensa más bien en el carácter crítico del discurso de Marx e insiste constantemente, a lo largo de sus reflexiones sobre la obra de Marx, desde *El discurso crítico de Marx* hasta, prácticamente, las últimas conferencias que da sobre el tema los últimos años de su vida, lo que él hace es constantemente insistir en que no olvidemos que *El Capital* no es una obra cerrada, sino abierta y que su principal aportación está en el cuestionamiento corrosivo del discurso de la economía política y por tanto de la forma capitalista de la modernidad. Entonces, cuando él habla del discurso crítico habla de dos grandes momentos del mismo, por una parte, para Echeverría es Marx el que inaugura este discurso, al poner de manifiesto la contradicción fundamental del capitalismo. Por otra parte, Echeverría considera que el discurso crítico fundamental es el discurso filosófico y se refiere entonces a la filosofía griega. Pero no se trata de que niegue otro tipo de sabidurías, sobre todo en las sociedades milenarias de Oriente, en donde por

ejemplo la figura del sabio es tan importante y que es mucho más antigua que la figura del filósofo en Grecia; pero a diferencia del sabio, es decir, el que posee la sabiduría, el filósofo es el que dice no saber, el que desea saber, es decir, el que define la esencia de su quehacer en la ausencia de saber. Y esa definición, dice, es lo que distingue a la filosofía de las sabidurías antiguas, pues implica un momento crítico, ya que con esta actitud lo que se hace es cuestionar el código bajo el cual se explica el lugar del ser humano en el mundo y su vínculo con lo otro (physis), bajo el cual además se organiza la vida social en su conjunto. Entonces, por eso, el discurso crítico fundamental es la filosofía y quien viene a renovar este carácter crítico del discurso en la modernidad es Marx, porque lo que él hace no es un tratado de economía política, sino una crítica del discurso de la economía política, pero además, una crítica de la filosofía idealista, de sus representaciones acerca de la historia, y aún más, una crítica de los modos de aprehender la realidad, de conocerla y determinarla, y propone una otra manera de comprender el mundo, a la que denomina materialismo dialéctico. Y allí es donde veo otra de las aportaciones de Echeverría, cuando ve en el proceso de producción material de la vida humana como un proceso bifacético, por un parte material, evidentemente, por otra, necesariamente simbólico. Y a partir de todo ese complejo proceso que es la producción y reproducción social de la vida humana, que él explica de formas diversas en su obra, nos permite pensar además y sobre todo las posibilidades reales de transformar ese mundo, pues es un hecho que cotidianamente los seres humanos producen y reproducen su mundo, lo preservan y lo transforman de formas diversas, a través del desarrollo de las fuerzas productivas, pero también por otra vía que la historia nos muestra, es decir, la revolución social. Entonces, lo que veo como una aportación de Echeverría a la comprensión del pensamiento de Marx y su actualidad es que subraya la criticidad de su discurso, una criticidad que no sólo nos muestra la contradicción fundamental del mundo moderno capitalista, sino que además intenta articular ciencia, crítica y revolución. De allí la incomoda actualidad de Marx que nos muestra Echeverría.

***Bolívar Echeverría dice, justamente, que lo que hace Marx es des-montar el discurso de la economía política. Entonces, también ahí, tenemos como el filósofo tiene esta tarea que es el des-montar, el des-montarlo todo.***

Claro. Yo en algún momento de las chalas insistía con Walter Benjamin sobre ese carácter destructivo de la crítica, y lo que dice Bolívar Echeverría en *El discurso crítico de Marx*, es precisamente que la intención de Marx no es reformar o mejorar el discurso de la economía política, sino destruirlo o des-montarlo como dices, pero la única manera de hacerlo es desde dentro de ese mismo discurso, corroerlo desde su interior, someterlo a un análisis sistemático para mostrar sus inconsistencias y contradicciones, y minarlo desde dentro.

***Despedazarlo...***

Sí, en ese sentido, creo que esta idea de des-montarlo funcionaría muy bien o deconstruir, aludiendo, creo, a Derrida, que parece no lograron ver ese carácter deconstructivo en Marx,

pero Echeverría sugiere que algo habría de ello, me parece. Aunque esto tendría que ser investigado a qué se refiere cuando escribe que la labor del discurso crítico de Marx es deconstrucción. Por supuesto, no estoy sugiriendo que Marx o Echeverría se puedan inscribir dentro de la llamada posmodernidad, como alguien en los Estados Unidos está intentando leer la obra de Echeverría, lo cual me parece equivoco, en dado caso habría un diálogo crítico de Echeverría con este discurso más contemporáneo.

*Otro punto que quizás sea interesante comentar en torno al pensamiento de Bolívar Echeverría es su relación con la semiótica. Es justamente ese uno de los puntos que nos asombra del pensamiento de Echeverría, es decir, como él observa en la mercancía no solo el objeto banal de la mercancía sino un objeto que está cargado de sentidos, que comunican de alguna manera. Entonces, si nos pudieras introducir en este tema. ¿Cómo se configura esta relación entre semiótica y crítica de la economía política? Fundamentalmente, pues parece que ahí se comienza a tejer la originalidad de Bolívar Echeverría.*

Ese tema es ciertamente muy rico, y también bastante complejo, en la propuesta teórica de Echeverría. Yo considero que Echeverría viene a enriquecer el discurso crítico de Marx introduciendo las teorías de la lingüística y la semiótica, además de la antropología del siglo XX para pensar la riqueza y complejidad de la vida social humana. Su propuesta teórica es interesantísima, pues a partir de la teoría de la reproducción social de Marx, propone pensar que el proceso de producción, distribución y consumo de objetos físicos, al mismo tiempo, y de manera necesaria, como una producción, distribución y consumo de objetivos significativos o simbólicos, sobre el cual se explica no sólo la diferencia específica de la vida social humana respecto a otros seres vivos, sino además, se comprende la dimensión cultural no como algo separado de la vida social, como en el mundo moderno capitalista aparece, sino como algo inherente a la misma, como el discurso antropológico nos muestra. Esto es además importante, porque si el modo de producción determina la vida social, y está vida social es también producción de significaciones, entonces, hay una especie de sub-codificación del lenguaje mismo en el que hablamos en sentido apologético al capitalista, pues al producir y consumir objetos como mercancías, ciframos y desciframos el mundo como un mundo mercantil, como si fuese algo natural y transhistórico, y lo hacemos de manera cotidiana, no sólo al consumir los fetiches mercantiles, sino además en la vida diaria, en la manera en que habitamos nuestro mundo y nos movemos por nuestras ciudades; por eso, afirma Echeverría, las ciudades, los edificios, anuncios publicitarios y aparadores cantan una loa ininterrumpida del mundo capitalista. Entonces, la enajenación del mundo moderno no es algo que se da únicamente en el ámbito de la producción, en el trabajo, sino que se ha extendido al ámbito de la vida diaria, y el lenguaje mismo en el que hablamos cotidianamente. Lo cual puede sonar como algo muy exagerado y determinista, pero Echeverría también sugiere posibilidades de quiebre, pues el ser humano no funciona de manera únicamente aquiescente con el mundo en el que vive,

sino que muchas veces lo hace de manera disfuncional, como la dimensión cultural de la vida social nos muestra, provocando fisuras en este mundo, de las cuales puede emerger la utopía.

*Otro de los aspectos que has comentado durante tu estadía es la relación entre codigofagia y mestizaje, este aforismo que nos presentaste del mestizo como una suerte de personaje propiamente moderno o que se realiza justamente en la modernidad. Es decir, el sujeto moderno es propiamente mestizo y que tiene esta tarea o responsabilidad de dinamizar la cultura moderna. ¿Podrías comentarnos un poco acerca de esa relación? ¿Y acerca de esa tema y el comienzo de ‘La modernidad de lo barroco’ con la figura de la Malinche? Como esa mujer que habita la complejidad de dos mundos y que crea una especie de mal entendido, un mal entendido, sin embargo, cargado de sentido.*

JS: Ese es un tema muy interesante en Bolívar Echeverría, porque aunque él lo remite a ejemplos históricos en México como el de Malitzin, la vida urbana del siglo XVII, el caso del rito mariano que se termina convirtiendo en un rito guadalupano en el siglo XVI, son ejemplos aparentemente un tanto lejanos a nuestro presente, sin embargo creo que para él son una especie de momentos constitutivos de lo que somos en la actualidad, quizás no únicamente en México, sino en América Latina, y que tiene que ver con lo que él menciona en estos ensayos sobre un momento fundamental en el cual hay, más que un sujeto mestizo, un proceso de mestizaje de las formas culturales, un momento codigofágico, en donde ante el avance de la guerra y del colonialismo, de la destrucción de las civilizaciones antiguas, la destrucción y la barbarie que implica este proceso civilizatorio, no obstante ante la imposición de la cultura de los conquistadores, colonizadores y los vencedores, las sociedades originarias de nuestro continente, las sociedades indígenas, ciertamente se ven conminadas a aceptar el código de los vencedores, pero no lo hacen de forma pasiva, sino que al mismo tiempo que lo aceptan, lo transforman con sus propios códigos culturales. Y aquí es donde se da ese complejo proceso codigofágico, al que también denomina el mestizaje de las formas culturales, que determina en gran medida lo que somos y lo que vivimos en la actualidad, no únicamente en México o América Latina, sino que de alguna manera, podríamos decir, de acuerdo a este aforismo que citaba a Julia Kristeva, es un fenómeno global. El fenómeno del mestizaje cultural es un fenómeno global, pues el proceso de globalización nos ha puesto en un escenario mundial en el cual necesariamente estamos interactuando con otras tantas culturas, la pregunta que él nos formula es si esta interacción es resuelta en el apartheid de la intolerancia a los otros, a partir de esta modernidad nor-europea, blanca, que tiende a homogenizar lo Otro, a tolerarlo, pero no a respetarlo, o si asumimos esa vieja estrategia que, de alguna manera asumieron, de manera espontánea y una situación tremendamente represiva, los indígenas en América, es decir, abrirse a los otros y lanzar el reto a que los otros también se abran, dejarse devorar por ellos al mismo tiempo que los devoran, lo cual implica necesariamente un momento de reciprocidad que es también constitutivo de lo humano. Creo que Echeverría ve en este



proceso fundamental de lo humano, la codigofagia, la posibilidad de conformar una modernidad distinta, una modernidad no-capitalista. Esto es algo que para Bolívar Echeverría no está en un futuro más o menos deseable, sino que de alguna manera ya se han dado experiencias históricas ejemplares, como el caso que mencionas de la figura histórica de Malitzin, o los indígenas en el siglo XVI, que resignifican el rito mariano y lo transfiguran en el rito guadalupano, o del siglo XVII con la reconstrucción de la Ciudad de México, por parte de los indígenas, negros, mestizos y criollos, aunque este proceso se da en estos casos en una sociedad tremendamente represivas; por otra parte, estos ejemplos, desde mi punto de vista, no deben ser vistos como modelos que respondan a la complejidad de nuestro mundo, sino experiencias ejemplares en las cuales se pone en juego la forma natural de las culturas, o codigofagia, por la que preguntas.

***Tiene relación con esa idea de ‘universalidad concreta’ de la cual habla Bolívar Echeverría***

Yo creo que sí, tiene que ver con ello, Echeverría, que era un excelente lector de Benjamin, retoma de éste sus reflexiones sobre el lenguaje, y también del romanticismo alemán, en concreto, de Wilhem von Humbolt, como clave para pensar la universalidad concreta de lo humano, pero a diferencia de buena parte de la tradición judío-cristiana de occidente, de Benjamin mismo, para los cuales la diversidad de lenguas sería una maldición, un castigo divino debido a la caída edénica, como expresa Benjamin en su ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, con lo cual surge el carácter instrumental del lenguaje, Echeverría en cambio sugiere que ese universalismo de lo humano no existe a pesar de la diversidad de lenguas, sino gracias a esa diversidad, es decir, la riqueza de lo humano está en su diversidad y, desde esta perspectiva, se puede decir que no existen lenguas mayores o menores, como diría Georg Steiner, sino que cada una las lenguas, por ínfimo que sea el número de sus hablantes, posee el secreto infinito de la significación, de la simbolización. En ese sentido, Bolívar Echeverría nos dice que si pensamos al ser humano y su carácter lingüístico o semiótico, entonces podemos observar ese universalismo de manera concreta. Pues el lenguaje no es algo abstracto, sino algo concreto, que se pone en juego en cada acto del habla, en los usos cotidianos de una lengua, el cual a su vez pone en juego a una lengua determinada en su conjunto (el español, alemán o nahuatl) y al lenguaje humano en general. Si vinculamos esto a la tesis de que la reproducción social de la vida social humana es al mismo tiempo una producción de significaciones, entonces me parece que se puede ver mejor el carácter concreto del universalismo de la humano por el que me preguntas.

***Se visualiza también, quizás, un acercamiento a Heidegger y una distancia al mismo tiempo, en el sentido de que el ‘ser’ ‘habita’ ‘en el’ ‘lenguaje’, pero que de igual manera se encargaba de señalar que el mejor tipo de lenguaje sería el alemán. Bolívar Echeverría, en el carácter de ser un pensador lanzado al abismo, toma el sentido de lo que significa el lenguaje en la experiencia humana, pero en su dimensión múltiple.***

Yo conozco poco a Heidegger, pero sin duda es un tema que habría que explorar. De manera muy general, podría decir dos cosas. Una, que Bolívar Echeverría ciertamente tenía una especie de fascinación por la obra de Heidegger, al cual veía como un pensador radicalmente profundo, y eso seguramente se relaciona con sus consideraciones sobre el lenguaje, pero al mismo tiempo, y esto es lo otro que también quisiera advertir, en su ensayo *Heidegger y el ultra-nazismo*, Echeverría también hace una crítica a la filiación política de Heidegger con el Nacionalsocialismo que para él tuvo repercusiones en su pensamiento y que se expresa en afirmaciones como esta que dices, de que la mejor lengua para cultivar la filosofía es alemán o el griego. Echeverría en otro de sus ensayos agrega que esto le parece una exageración de Heidegger, pues si se considera la historicidad del discurso filosófico, lo que observamos es que ciertamente la revolución que implica el proyecto de la Ilustración –en el cual el idealismo alemán conmina a la filosofía a un proceso de secularización, y por tanto, a un cultivo crítico del discurso más apegado a la ciencia– ciertamente se entiende que este “origen” del discurso filosófico moderno tiene un despliegue particularmente importante en el norte de Europa, en donde impacta el proyecto de la Reforma, y particularmente en Alemania, pero esto no significa de ninguna manera que otras lenguas u otras sociedades tengan un rango menor, sino que el carácter crítico de sus discursos no se da tan apegado a la ciencia, sino que quizás estén más cercanos al discurso poético, literario e incluso teológico y que, por lo tanto, es distinto al que se conformó en la llamada época de la luz; en ese sentido, toma distancia de esa aseveración que le parece sospecha de Heidegger de que la mejor lengua para la filosofía sería el alemán, pero al mismo tiempo, si la pensamos históricamente, es ahí ciertamente donde se origina y tiene un despliegue particularmente importante la filosofía moderna, lo cual no quiere decir que sea la única, sino que tendríamos más bien que pensar en otro tipo de configuraciones en la se despliega, en otras lenguas y comunidades humanas. Por eso él dice, si hablamos de modernidad, tenemos que pensar que no hay una modernidad única, sino múltiples versiones y dimensiones de la misma, entonces tendríamos que pensar que quizás hay otras formas en las que se cultiva el carácter crítico del discurso filosófico, que no es necesariamente el que se configura en las sociedades del norte de Europa, como la alemana.

***Otro de los puntos que has presentado y que quizás sea central para pensar una izquierda contemporánea es esta idea del ‘mito de la revolución’, es una posición bastante radical de Bolívar Echeverría, en el sentido de decir existe algo así como el ‘mito de la revolución’. ¿De qué manera este concepto interpela a las y los revolucionarios del mundo contemporáneo, y no solo interpela, sino que hace autoconsciente lo que quizás sea la práctica recurrente de lo que ha sido la izquierda latinoamericana y mundial?***

Yo creo que él lo llama el ‘mito de la revolución’ porque de alguna manera la modernidad nos heredó una idea de lo que es y debe ser una revolución, basada en el hecho histórico

que aconteció en Francia en 1789, a partir del cual habría empezado un tiempo nuevo, en el que el ser humano habría sido capaz de conformar una socialidad nueva, moderna, no sólo diferente a las tradicionales, sino contrapuesta a ellas, y en la cual el ser humano finalmente se habría liberado de la tutela de la naturaleza, gracias a los avances técnico-científicos, por lo cual, él estaría llamada a dominar sobre ella como muestra de su superioridad racional. Se trata de un mito, porque cree que en verdad es posible no sólo hacer tabula rasa de toda la historia pasada de la humanidad, sino además, conformar de la nada, *ex-nihilo*, al ser humano y su sociedad, y su relación con la naturaleza, como una especie de Dios omnipotente y todo poderoso. Pero lo que en realidad hace es secularizar la escatología cristiana del Juicio Final, pero además, y sobre todo, esta concepción de la revolución tiene un profundo carácter antropocéntrico, pues la relación con la naturaleza no es sino una relación de dominio, como afirmaban los autores de la Dialéctica de la Ilustración. Esta idea mítica de la revolución, también fue reivindicada por las izquierdas, y parece ser confirmada en un acontecimiento histórico como el de la Revolución Rusa de 1917. Según esta concepción, la revolución proletaria tiene como objetivo llegar a un gran día glorioso en el cual los trabajadores tomarían el poder y una especie de paraíso terrenal se extendería sobre la faz de la tierra. Entonces, Echeverría, aleccionado por la experiencia histórica, comienza a reflexionar críticamente sobre esto, desde diversas perspectivas, y no sólo desde la crítica de la economía política, sino también desde el ámbito de la cultura. Así, se plantea la cuestión acerca de cómo es que una Revolución como la rusa tuvo lugar en un país que en términos económicos se encontraba en condiciones semi-feudales, y responde que si miramos desde una perspectiva no únicamente política sino también cultural, pues hacía ya decenios que la cultura rusa exigía una Revolución, o mejor aún, que la revolución había sido puesta en marcha en el ámbito de la cultura hacía ya mucho tiempo. Piensa en toda la producción literaria que antecede a la Revolución de octubre, conocida como la época de oro de la literatura rusa. Algo semejante podría afirmarse de la Revolución Francesa, pues aun antes de que aconteciera ya se había puesto en marcha toda una cultura política que había empezado a desplazar a la del antiguo régimen, una nueva cultura política que conformaron al menos tres generaciones de franceses a lo largo del siglo XVIII, a través de la circulación de libros, mediante la cual circulaban las ideas filosóficas, artísticas y científicas de la época, y mediante la cual se dio la construcción del espacio público y la crítica que se conforma en él, con lo cual minaron las bases del trono y el altar. Entonces, desde mi punto de vista, esta sería otra forma de desmitificar ese mito de la revolución del que hablas, por una parte, por la otra, nos muestra que la dimensión cultural de la vida social puede ser tan determinante para la historia, e incluso más, como lo que acontece en el escenario de los grandes acontecimientos de la vida política, es en este ámbito en donde empieza a haber una especie de resistencia silenciosa en contra la cultura establecida que es fundamental para la transformación social. Entonces, en ese sentido, para Echeverría la revolución no sería ese gran momento mítico, como el de la revolución francesa o la rusa, en el que estallido social toma la Bastilla o el palacio de invierno, para instaurar un nuevo tiempo y una nueva sociedad, sino una transformación social que viene

dándose, o no, en el ámbito de la vida diaria, en las relaciones sociales cotidianas. Desde esta perspectiva, la revolución no sería ese gran día al que tendríamos que llegar, sino que más bien él apunta a la necesidad de pensar toda acción cotidiana como un acto revolucionario.

***Tiene ese vínculo con Benjamin en el sentido del tiempo-ahora, como una responsabilidad frente a cada momento de la vida, a cada instante y a cada segundo, de la vida cotidiana finalmente.***

Yo creo que sí, él ve que Benjamin reivindicó de la tradición utópico-mesiánica no sólo su fuerza crítica respecto al mito del progreso técnico-ciéntifico, sino también la potencia de los aquí y ahora, es decir, la idea de que el Reino mesiánico o la sociedad sin clases no es algo que está al final de los tiempos, sino algo que puede vivirse desde ahora, esto implica cambiar la perspectiva tanto de la temporalidad como de la experiencia vital misma, pues se trata de una experiencia cualitativa del tiempo, del disfrute, del goce, que nos ofrece, por ejemplo, las relaciones amorosas o amistosas, o la experiencia estética del arte, el juego o la fiesta. Creo además que esto se vincula a la propia experiencia de Echeverría en el movimiento estudiantil de los años sesenta, en el cual, como sabes, se hablaba de la revolución en el ámbito de la vida cotidiana, cambiando nuestras relaciones interpersonales, amando libremente, respetando las diversas preferencias sexuales, cuidando a la naturaleza, etcétera. Quizás a eso es a lo que Echeverría se refería como modernidades alternativas, que fueron vencidas pero que nos legaron el imaginario de un mundo distinto.

***La actualidad de la revolución...***

En ese mismo sentido, la actualidad de la revolución podría ser pensado en el ámbito de la vida cotidiana, allí en donde se afirma o se niega el código de los dominadores, podríamos decir que más que una gran revolución lo que está aconteciendo son muchas y múltiples resistencias, que pueden conformar una cultura política diferente a la que prevalece en la actualidad. Una cultura política otra que se pueda convertir en una verdadera alternativa social, en la medida en que muestra que estas relaciones sociales basadas en imperativos económicos, de explotación de otros seres humanos y de la naturaleza no sólo no son naturales, sino que se encuentran en una crisis irreversible. La cuestión consiste para Echeverría si esa crisis nos conducirá a una sociedad emancipada o a una nueva barbarie. De allí la importancia de la labor crítica y la izquierda revolucionaria, que debe aplicar la crítica a sus propias concepciones de la revolución o la política, pero sin renunciar a su deseo emancipatorio.

***No hemos hablado mucho de los cuatro ethe de la modernidad y quizás una de las ideas fascinantes que tiene el propio concepto 'ethos', en el sentido de ser una especie de resguardo, una morada en la cual básicamente podemos hacer soportable algo que es básicamente insoportable y que es el mundo de la valorización del valor. En ese sentido,***

*me gustaría que nos explicaras, a juicio tuyo, cuál es el rol que juega esta teoría en el pensamiento de Bolívar Echeverría.*

Quizás lo primero que habría que recordar es que Bolívar Echeverría conforma su concepto de un *ethos barroco* por la insatisfacción que le produce la tesis de Max Weber de que la mejor de las modernidades es la que se conforma en torno a la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Para Echeverría en cambio la modernidad no es algo único ni unívoco, sino que hay una modernidad real y otra potencial, es decir, una modernidad realmente existente, que es la capitalista, y otras tantas versiones y dimensiones de la modernidad que han sido reprimidas o deformadas. Entonces esta modernidad que vivimos nosotros, que es la capitalista, no sólo se considera como la mejor de las modernidades posibles, sino además no reconoce contradicción alguna en el mundo moderno. Por el contrario, Echeverría considera que hay una contradicción fundamental al mundo moderno capitalista; tal contradicción consiste en que la modernidad no puede desarrollarse sin sacrificar el fundamento que la hace posible, es decir, el trabajo humano, y que al desarrollar las fuerzas productivas al mismo tiempo las reprime y al explotar a la naturaleza la destruye. Esta contradicción determina la vida social en el mundo moderno, aunque esta vida social, que es diversa, no sobrelleva de la misma manera tal contradicción, sino que existen diferentes actitudes frente a la misma. Echeverría ubica cuatro actitudes básicas, a la que corresponde un *ethos*, es decir una manera de sobrellevar esa contradicción. El *ethos* realista se caracteriza entonces porque no reconoce tal contradicción, y por el contrario, considera que no sólo no existe, sino que la mejor manera de desarrollar las fuerzas productivas es la capitalista; el segundo *ethos* es el clásico, que aunque reconoce tal contradicción se suma a él de forma aquiescente; el *ethos* romántico en cambio, reconoce tal contradicción pero cree que es posible solventarla realizándola en favor de la forma natural de la vida social; finalmente el *ethos* barroco no sólo reconoce la contradicción del mundo moderno capitalista, sino que se resiste a ella, aunque su resistencia no es necesariamente revolucionaria, sino también puede ser conservadora. Aunque el hecho de que exista una actitud que se resista a la forma capitalista de la modernidad, nos permite pensar o imaginar no sólo que el capitalismo no es el mejor de los mundos posibles, sino que es posible y necesario otro mundo. Ahora bien, con el concepto de *ethos* barroco Echeverría no está proponiendo encontrarle el lado bueno a lo malo, sino que nos permite pensar la posibilidad de construir lo bueno en medio de lo malo. Para algunos “críticos” de Echeverría no es posible una modernidad otra, pues modernidad y capitalismo están estrechamente vinculados, para Bolívar Echeverría, si miramos los múltiples fenómenos que ya se expresan como modernos, muchos de ellos nos indican que otra modernidad es posible. Es decir, si pensamos que hay una dimensión potencial y una efectiva de la modernidad, pues, a lo mejor hay elementos de esta modernidad potencial que nos pueden ayudar a configurar un imaginario de un mundo diferente, no capitalista. Pero también debemos advertir que la intención de Echeverría más que salvar a la modernidad, es más bien trascender el capitalismo, es decir, pensar críticamente las contradicciones del capitalismo para

trascenderlas. Yo creo que lo que nos permite pensar tanto el concepto de *ethos* barroco como la teoría del cuádruple *ethe* de la modernidad es comprender las diversas experiencias sociales que no solo son aquiescentes con el capitalismo, sino que también aquellas que se resisten y se inconforman con la tendencia a la instrumentalización y homogenización del mundo por parte del capitalismo. No se trata tampoco de buscar un modelo de una sociedad futura; parafraseando a Walter Benjamin podríamos decir que nada es un modelo en este mundo, pero sí que hay experiencias ejemplares que están allí y que es posible y necesario rescatar del olvido, pues nos hablan de otras formas de organización social que nos pueden ayudar, por lo tanto, a configurar, o a imaginar otro mundo. Pienso en la experiencia del neo-zapatismo en México, que con todos los problemas que tienen que enfrentar por el asedio constante del Estado, y a pesar sus mismas contradicciones, que como todo ser humano tienen, pero que pocos como ellos son capaces de enfrentar, siguen construyendo una sociedad autónoma, una pequeña llama de esperanza que podría iluminar el mundo.

***Interesante esa idea de una modernidad realmente existente, porque cuando el marxismo crítico criticaba a los llamados ‘socialismos del Este’ o ‘reales’, se respondía habitualmente de que no hay más socialismo que el realmente existente. Entonces, también es interesante como, de alguna manera, a través del ethos realista, pueden ser pensadas las sociedades estalinistas, que justamente negaban la presencia de contradicciones en sus sociedades, al tiempo que realizaban una especie de culto al acto de producir por el producir mismo.***

Yo creo que sí, algo de eso es posible de reconocer en esa experiencia histórica nefasta del socialismo estalinista, que se encaminó por la vía del productivismo y el sacrificio de los trabajadores para supuestamente liberar a las generaciones futuras, conformando una especie de capitalismo de Estado. En este sentido, creo que sí habría mucho del *ethos* realista en esa experiencia histórica fallida del socialismo soviético, aunque también me parece que si recordamos ese carácter ambivalente del término de *ethos* del que hablabas, por una parte ser morada y resguardo, por otra parte, carácter o arma, entonces el concepto de *ethos* nos remite no únicamente al mundo social y político, sino también a la dimensión cultural de la vida social. Entonces la cosa se vuelve más compleja, porque por una parte es verdad que el socialismo soviético tendría mucho de realista pues intenta mediante el revolucionamiento de las fuerzas productivas y el sacrificio de los trabajadores, supuestamente, la construcción de una sociedad futura, no capitalista, lo cual en realidad no lo distingue del espíritu del capitalismo y lo hace entrar en empatía con la moral del protestantismo, como ya lo había cuestionado Benjamin en sus tesis *Sobre el concepto de historia*. Por otra parte, tendría también algo del *ethos* romántico, porque piensa que en verdad es posible la realización de una sociedad emancipada de los imperativos económicos a pesar del sacrificio cotidiano de los trabajadores. Por eso creo que hay algo del *ethos* romántico en este caso histórico, pues al mismo tiempo que reconoce la contradicción capitalista, no obstante piensa que puede superarla en beneficio de la forma natural de la vida social.

***Walter Benjamin lo decía muy claramente en las tesis sobre filosofía de la historia, es esa idea de querer transformar el mundo remando a favor de la corriente, esta idea de que no hay peor mal que se le haya provocado a la clase trabajadora que esta idea del producir por el producir, del sacrificio en el trabajo con el cual finalmente se producirá algún cambio, es como esa ambivalencia de creer que se está transformando el mundo cuando en realidad se le está afirmando.***

Exacto, sí, yo estaría de acuerdo con ello. Walter Benjamin puede servir para pensar críticamente eso, porque en el fondo tanto la socialdemocracia como el marxismo soviético lo que piensan es que con sacrificio del presente y de los trabajadores sería posible construir el futuro. Lo que diría Bolívar Echeverría es que eso tiene algo del *ethos* romántico pero no se da cuenta que por esa vía no es posible superar al capitalismo.

***Pasando a otro tema, hay un ensayo de Bolívar Echeverría que se titula ‘Imágenes de la blanquitud’, que está en ‘Modernidad y blanquitud’, de alguna manera Bolívar Echeverría traza un código cultural de la blanquitud, pero también dice que en el nacional socialismo, la blanquitud cultural, que está presente en el capitalismo, coincide con una pretensión de la blancura de la piel. Otro aspecto interesante de ese ensayo es el uso de la imagen, el recupera afiches y otras cosas, y si hay algo que me llama la atención de los afiches nacional socialistas es su similitud con los afiches estalinistas. Es decir, una blanquitud que se expresa en ambos regímenes, el soviético también crea un culto de lo blanco, del hombre fuerte, musculoso, un culto a lo masculino blanco. Entonces, me gustaría que me comentas un poco sobre la idea de la ‘blanquitud’ y su relación con lo romántico, para luego pasar a preguntarte por el tema de la blanquitud propiamente tal.***

Respecto al texto que mencionas, *Imágenes de la “blanquitud”*, es un texto en el que Bolívar Echeverría postula una tesis provocadora, en abierta polémica con algunas ideas de Max Weber, una tesis según la cual el racismo no sería una expresión accesoria a la modernidad capitalista, sino inherente al despliegue histórico de la misma. El término de “blanquitud”, como lo denomina Echeverría, sería una especie de comportamiento aquiescente con la forma capitalista de la modernidad, un comportamiento que surge a partir del encuentro entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, como lo postula Weber, en las sociedades noroccidentales de Europa, y que se extiende hasta los Estados Unidos de América. Por “blanquitud” Echeverría se refiere no tanto a la blancura de piel, sino sobre todo de una interiorización del *ethos* histórico del capitalismo, del que en principio pueden participar todos, blancos y no blancos, siempre y cuando se asimilen al comportamiento que exige la forma capitalista de la modernidad, a la que también llama Echeverría el *ethos* realista. Entonces, Echeverría ubica en este *ethos* una especie de idea de lo que debe ser el hombre, un comportamiento, racionalizador y progresista, de autorepresión sublimada al productivismo bajo el imperativo de la acumulación de capital. Un comportamiento social que habría sido cultivado en las sociedades noroccidentales, y al

que otras tantas sociedades estarían llamadas a sumarse si no quieren verse excluidas de este proceso de modernización. Para Echeverría entonces se trata de un proceso de homogenización no únicamente de los procesos de producción a la forma capitalista de la modernidad, sino también del comportamiento social humano y sus múltiples formas que a lo largo y ancho del planeta se habrían desarrollado en la historia de la humanidad. Así, la “blanquitud” exige a las otras tantas versiones de lo humano que dejen sus diferencias identitarias y se traduzcan a ese comportamiento que solicita la forma capitalista de la modernidad, que según Weber es la mejor de las modernidades posibles. Esto implica entonces un racismo inherente a la modernidad realmente existente pues considera que el comportamiento social que hizo posible esa modernidad es el modelo de lo que debe ser el ser humano, un comportamiento que Echeverría llama entonces “blanquitud.” Se trata además de un racismo que ha tenido su expresión más extrema en el fenómeno histórico del nacionalsocialismo, que afirmaba abiertamente que la mejor de las versiones de lo humano era la de la blancura de la piel, la del hombre ario. Pero la “derrota” del racismo abiertamente excluyente del nacionalsocialismo significó a la vez el triunfo de ese otro racismo de la “blanquitud”, que hoy domina el mundo. Quizá si ampliamos la reflexión de Echeverría al mundo histórico de América Latina, este racismo de la “blanquitud” sea posible ubicarlo en la conformación de los estado-nación latinoamericanos, en los que las otras tantas identidades que conforman las comunidades reales latinoamericanas, negras, indígena, no sólo han sido negadas por la identidad artificial nacionalista, criolla o mestiza, sino reprimidas o muchas veces exterminadas. En este sentido, Echeverría habla del riesgo siempre latente de nuevos genocidios mientras prevalezca la forma capitalista de la modernidad.

*Eso nos permite pensar ciertas paradojas del mundo moderno, como que el primer presidente negro de Estados Unidos era, sin embargo, blanco. Esa complejidad que es capaz de crear Bolívar Echeverría es muy interesante, complejiza todos los aspectos de la vida cotidiana, las dimensiones ética, política, cultural, económica, etc.*

El caso que pones me parece muy interesante, porque en el fondo lo que él está diciendo es que hay una especie de modelo de lo humano en la modernidad capitalista que muchos intentan alcanzar, incluida la gente no-blanca o de cualquier procedencia, que tiene ver con este comportamiento aquiescente con el capitalismo. Es un comportamiento que además es una promesa ideológica en torno a cómo debe ser un hombre realmente moderno. En este sentido la figura de Obama resulta emblemática pues se suma militantemente a ese comportamiento de la “blanquitud.”

*Bueno, queríamos agradecer tu disposición para esta entrevista, muy rica en contenido, reflexiva y que potencia un pensamiento crítico. Algunas palabras de cierre....*

Primero gracias por esta oportunidad para conversar sobre el pensamiento crítico de Bolívar Echeverría, que es el motivo principal de mi estancia en Chile. Yo creo además que la obra



de Echeverría se está convirtiendo en un referente del pensamiento crítico en América Latina porque su pensamiento es radicalmente crítico, al mismo tiempo que heterodoxo y no dogmático. La lectura de Echeverría de Marx, de Benjamin o de otros tantos autores no sólo es rigurosa y creativa, sino además resulta ser una invitación a meterle mano a los textos de estos autores y pensar por cuenta propia. Incluso me atrevería a decir, que Echeverría es capaz de actualizar algunas de las tesis de los autores sobre los que reflexiona. Por ejemplo en su texto de La religión de los modernos, Echeverría actualiza la crítica de Marx del carácter fetichista de la mercancía, pero para pensar críticamente que el supuesto renacimiento de los fundamentalismos religiosos del que tanto se habla en los últimos años se da no únicamente en las zonas menos modernizadas del planeta sino que el fundamentalismo religioso persiste en el centro mismo de la vida moderna. Se refiere a que la supuesta secularización moderna de lo político no sólo no se cumplió de forma plena, sino que se ha recaído en un nuevo tipo de religiosidad, aunque moderna, pues sólo se ha desplazado los viejos fetiches mágico-religiosos por los fetiches fríos y profanos del mundo de las mercancías, por lo cual la actualización religiosa de lo político persiste también. La radicalidad del pensamiento de Echeverría está entonces en que su pensamiento crítico no es sólo un ejercicio teórico que nos muestra que la modernidad capitalista no es el mejor de los mundos posibles sino también un deseo utópico para su posible y necesaria transformación revolucionaria.

*Muchas gracias...*