

Occidente, modernidad y capitalismo. Entrevista con Bolívar Echeverría

Carlos Oliva

Quien piensa no cae nunca en la ira. Como quien piensa no tiene que dañarse, tampoco quiere dañar a los demás. La felicidad que surge ante los ojos de quien piensa es la felicidad de la humanidad. [...] Lo que fue pensado correctamente tiene que ser pensado por otros en algún otro lugar.

Adorno

Hace dos años, a petición de Mariflor Aguilar, entonces secretaria académica de la Facultad de Filosofía y Letras, le pedí a Bolívar Echeverría que me concediera una breve entrevista. Hicimos la entrevista y por la terrible dinámica de la vida cotidiana, no había publicado el texto hasta el tardío día de hoy. Bolívar murió el pasado 5 de junio, en él teníamos a uno de los más importantes pensadores contemporáneos. A una personalidad fascinante, cálida, bondadosa, alegre en medio de los terribles problemas que él comprendía de manera fulgurante. Los estudios críticos de la modernidad y del atroz fenómeno del capitalismo, pierden a una voz sin par; el español, a un ensayista y pensador que enriqueció y enriquecerá nuestra forma de comprender el mundo.

Carlos Oliva: *Déjame iniciar con una provocación, ¿qué es la modernidad?*

Bolívar Echeverría: La modernidad es un esquema civilizatorio que se genera en Occidente y por lo tanto tiene mucho que ver con lo que sería la identidad occidental, que, para mí, comienza desde la época de los griegos, ya como un pequeño germen y que se despliega sobre todo a partir del siglo XVI y XVII, completándose, llegando a cumplir su esencia, como decía Hegel, en el siglo XVIII con la Revolución industrial y a desplegarse desde entonces en lo que conocemos como el Occidente contemporáneo.

C. Oliva: *Si pensamos a la modernidad como un periodo de larga duración, ¿crees que hay una ruptura entre el cristianismo y la filosofía patristica con la filosofía griega?*

B. Echeverría: Yo creo que sí, sobre todo porque el esquema de la modernidad tal como se planteaba desde la época de los griegos, una combinación de la *techné* griega y de la lógica del mercado, va a sufrir un correctivo muy fuerte cuando aparezca el mestizaje con la identidad judía, que es lo que va a

fundar propiamente todo lo que es Europa, en verdad. Va a convertir el Occidente en el Occidente europeo. Es decir, es la impronta del cristianismo.

C. Oliva: *¿Por qué si la historia judía es tan importante en la modernidad aparece siempre como combatiendo y marginada de la modernidad? ¿Por qué no aparece como una línea guía de la modernidad?*

B. Echeverría: Porque habría las dos formas de presencia de lo judío, lo judío mestizado a partir de san Pablo. Formando ya parte consustancial de la modernidad europea. Y lo otro que sería la permanencia del pueblo judío de la diáspora, como acosando desde afuera a este esquema civilizatorio que ya tiene al judaísmo dentro de sí mismo.

C. Oliva: *En este sentido, de acoso permanente, ¿se puede hablar de una historia fuera de la modernidad? ¿Existe la idea de historia fuera de la modernidad?*

B. Echeverría: Es una pregunta difícil, porque implica la noción de progreso, de la ruptura del tiempo cíclico. Ahora bien, esa ruptura del tiempo cíclico, creo yo, se da solamente de manera real y consistente en Occidente. Y tiene sus raíces desde la época homérica, en plena época arcaica Prometeo funda la idea de la historia al decir que él puso la esperanza en el corazón de los hombres. La esperanza de que el tiempo que viene será mejor que el tiempo anterior.

C. Oliva: *Y también con Teseo, ¿no? Tú has escrito también sobre esto: la fundación de la ciudad.*

B. Echeverría: De la ciudad, sí. Diríamos, pues, la secularización de la legitimación.

C. Oliva: *¿Tú crees que el filósofo o la filósofa que piensa en estos temas es una especie de ser anacrónico?*

B. Echeverría: Por un lado podría decirse eso. Pero por otro lado podría decirse que es el ser más actual, más contemporáneo que uno pueda imaginarse, ¿no? Porque lo que estamos viviendo es justamente el descalabro de toda esta historia de la modernidad. En ese sentido, aunque sea una especie de lamento, de un pensar como lamento, tiene justamente la actualidad de que hay de qué lamentarse.

C. Oliva: *Dices en tu último libro, Vuelta de siglo, que vivimos en una nueva época. ¿Tú crees que después de la caída del muro de Berlín se inaugura una nueva época?*

B. Echeverría: De alguna manera sí. Porque yo lo que percibo es que —para hablar en términos muy marxistas— las fuerzas productivas, es decir, la gente

y los instrumentos, han comenzado a desarrollar formas de funcionamiento que son totalmente disfuncionales respecto de lo que sería el funcionamiento requerido por la dinámica del capital, por la modernidad establecida, etcétera. ¿Qué ofrecen estos fenómenos de disfuncionalidad que son muy incoherentes todavía, muy desperdigados, digamos, que no tienen ninguna conexión entre sí, pero que de alguna manera apuntan hacia lo que podría ser “la vida después del diluvio”?

C. Oliva: *¿Y las formas de resistencia?*

B. Echeverría: Claro, justamente ésas serían las formas de resistencia. Es decir, estas anomalías como formas de resistencia.

C. Oliva: *¿Y ahí el marxismo todavía aporta elementos para entender cómo se resiste o...?*

B. Echeverría: Cómo se resiste. Yo creo que da una indicación general, en el sentido de que apunta cuál es el punto de fracaso de la modernidad capitalista. Y que en ese sentido, por lo tanto, apunta hacia aquello que no debería regresar, sobre lo que no se debería reincidir.

C. Oliva: *Porque, pensaba ahora, en teóricos como Benjamin y Adorno, ya no queda claro que haya sujetos de resistencia, ¿no?, sujetos que puedan entrar en una dinámica dialéctica.*

B. Echeverría: Ya no. Ya ese es un marxismo pos-proletariado, podríamos decir. Esto es, un marxismo “para después de la época de la actualidad de la revolución”, de la que hablaba Lukács, ¿no? Para después de eso.

C. Oliva: *Bolívar, qué es esta idea de la indefinición de sentido, que ahora has estado mencionando en tus textos. Pese a que estamos en una nueva época hay una indefinición de sentido. Esto es raro, porque la modernidad siempre que inaugura una nueva época parece que hay un excedente de sentido. Como en el Renacimiento, en el cristianismo...*

B. Echeverría: Claro, estamos, creo yo, justamente en el momento en que la modernidad ya no ha podido generar —yo creo que todo el modernismo es un síntoma de esto— nuevas propuestas, no ha podido mostrar salidas, justamente, hacia lo *post*, hacia lo que viene después. Y en esa medida, todos estos gérmenes de sentido totalmente desperdigados, balbuceantes, que hay, pues conforman, podríamos decir, esa situación.

C. Oliva: *Hay dos categorías que últimamente veo que utilizas. Una que has recreado, blanquitud. ¿Qué es la blanquitud?*

B. Echeverría: La *blanquitud* es un concepto que, me parece a mí, puede servir para explicar las razones de la selección genocida del mundo contemporáneo: por qué entregamos a ciertas poblaciones al sacrificio, por qué las condenamos a morir. Y entonces yo creo que la idea es una idea que se conecta con la de Max Weber, es decir, hay un tipo de ser humano que está siendo requerido, exigido, por lo que llama “el espíritu del capitalismo”. Y ese tipo de ser humano es un tipo de ser humano que históricamente se conformó adoptando o adaptándose a ciertas características étnicas del Occidente europeo. Y, en ese sentido, el ser blanco pasó a ser casi consustancial del ser moderno; el ser moderno implicaba un cierto grado de “raza blanca”, para hablar entre comillas.

C. Oliva: *Aunque se puede ser negro y operar...*

B. Echeverría: Claro, por eso hay un primer y breve ensayo que tengo sobre eso. Pongo como ejemplo a Condoleezza Rice, que es una Doris Day.

C. Oliva: *La otra categoría, yo siempre he tenido muchísimas dudas sobre ésta, es la de mestizaje. Porque, sobre todo en Latinoamérica, es una categoría que sirve para justificar cualquier inserción, pero falla en el momento de asumir una identidad y entrar a la historia... no sé.*

B. Echeverría: Claro, es un concepto muy peligroso. Porque —y justamente por eso insisto en él, porque es necesario meterse en la *melée*— sí es un concepto ideológico, un concepto que ha servido para fundar la ideología de los Estados nacionales latinoamericanos, todos ellos de alguna manera se afirman como mestizos... de muchas maneras. Pero lo interesante es que para mí el concepto de mestizaje es un concepto que está muy lejos del concepto de *melting pot*, por ejemplo, de los estadounidenses: no es un lugar en donde se funden razas o culturas o esas cosas, sino es un punto de conflicto en el que los códigos se devoran los unos a los otros.

C. Oliva: *Entonces, ¿no es una categoría de resistencia, que nos proponga un nuevo sujeto mestizo o algo así?*

B. Echeverría: No, para nada. Es una descripción de lo que acontece como procedimiento de la historia de la modernidad.

C. Oliva: *Y tiene que ver con toda la filosofía barroca de Latinoamérica.*

B. Echeverría: Claro, y eso es lo que importa.

C. Oliva: *Una última cosa, al respecto. Pensado en esas dos categorías, la de blanquitud y mestizaje, ¿cómo se piensa desde América Latina? ¿Cómo acontece el pensamiento desde aquí? ¿Hay un “pensamiento propio” o ese es un “pseudoproblema” o...?*

B. Echeverría: Pues yo creo que sí es... Bueno, planteado como se plantea tradicionalmente en esto que conocemos como la “filosofía latinoamericana” o todo esto que se planteó en torno a Zea y a todo ese tipo de discursos, yo creo que es un pseudoproblema. Porque yo creo que sin duda que hay una peculiaridad del uso reflexivo del lenguaje en América Latina, pero que esa peculiaridad es lo que, en realidad, corresponde más bien a las sociedades de identidad católica, es decir, a las sociedades que no hicieron la revolución de la reforma protestante. Es decir, que su discurso reflexivo incluye todavía la noción de Dios. Esto es, un discurso teológico, todavía. Yo creo que hay una gran diferencia entre la modernidad del norte de Europa y la mediterránea, en la medida en que ésta hace una revolución *dentro* de la teología y no *fuera* de la teología, como hace la filosofía moderna. En ese sentido, pues, somos pueblos que no tenemos las armas ni los dispositivos como para hacer filosofía moderna, porque usamos todavía un código de reflexión que incluye una teología revolucionada, sin duda resultante de una revolución tal vez más radical que la propia revolución que produce la filosofía moderna. Pero que se mueve por otros caminos, otros principios de acción.

C. Oliva: *Se mueve, existe en la sociedad, ¿no es así?*

B. Echeverría: Existe en la sociedad. Y existe en la sociedad, creo yo, tal vez no de la manera tan perfecta, organizada y especializada, como ha sido la de la filosofía moderna, tan sistemática, pero, digamos, mucho más enraizada en la vida cotidiana.

C. Oliva: *Y eso condena un poco a la filosofía institucional en América Latina, ¿no lo crees?*

B. Echeverría: A ser un poco una filosofía de prestado. Es decir, nosotros hacemos filosofía inglesa o filosofía alemana o filosofía francesa, con nuestro... ¿cómo diríamos?, pues con nuestro toque folclórico, digamos. Que a veces es fuerte, a veces es débil. Claro que mientras más débil es, más efectivo, hasta el punto que los verdaderos filósofos latinoamericanos quisieran hoy escribir en inglés.

C. Oliva: *Una última cosa. Acabo de regresar de estar un mes en Ciudad Juárez y me comentaron que habías estado ahí, impresionado con la calle de Juárez —la que da al Paso. Entonces pensé ¿qué implica vivir en una ciudad como la ciudad de México? Pensando también un poco en toda ciudad como frontera. ¿Qué se te ocurre?*

B. Echeverría: Pues a mí se me ocurre que nosotros vivimos en el D. F. en una frontera también, en una frontera histórica, de lo que fue la gran creación de la modernidad, que fue la gran ciudad. Como con todos los ejemplos que

conocemos. Y que también tuvo su realización aquí en México, porque la ciudad de México fue una gran ciudad en los años cuarentas-cincuentas. Pero lo curioso, lo interesante del D. F., es que nosotros estamos haciendo la experiencia de la destrucción de la gran ciudad, y la sustitución de esa gran ciudad por este conglomerado que no tiene, en verdad, nombre que es el D. F. Entonces el D. F. es aquí ya un conglomerado urbano que viene después de la gran ciudad de México y que tiene de esta ciudad de México ciertos restos, ciertos residuos, ciertos destellos, pero nada más. Y que se constituye en una novedad histórica que, pues, seguramente va a ir apareciendo en el resto del mundo también; yo creo que París o Londres actualmente se están “defeizando”, ¿no?

C. Oliva: *Bueno, pues muchas gracias Bolívar.*