

UNA CONVERSACIÓN CON BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Iván Carvajal

Bolívar Echeverría (Riobamba, 1944) realizó sus estudios de filosofía en la Universidad Libre de Berlín y, desde 1972, es docente de la Universidad Autónoma de México (UNAM). Ha sido profesor invitado de la Universidad Libre de Berlín y de otras universidades europeas. Pese a vivir por un período tan prolongado fuera del Ecuador, ha mantenido un vínculo constante con nuestro país, a través de la colaboración en revistas como *Pucuna*, *La Bufanda del Sol*, y *Nariz del Diablo* y de seminarios dictados a lo largo de dos décadas.

Ha traducido trabajos de Marx, Rosa Luxemburgo, Walter Benjamin, Sartre, y ha publicado una serie de ensayos sobre el pensamiento de Marx, Rosa Luxemburgo, Nietzsche, Heidegger, Benjamin. *El discurso crítico de Marx* (México, Era, 1986) recoge la parte fundamental de sus estudios en torno a *El capital* y del marxismo. *Las ilusiones de la modernidad* (México, UNAM/El Equilibrista, 1995), a su turno, testimonia la reflexión sobre la modernidad y la crisis civilizatoria contemporánea. El ensayo «Modernidad y capitalismo» (15 tesis), que cierra la obra, es una exposición brillante de la posición del autor frente a la «condición postmoderna»: una lectura del presente que recupera la personal comprensión que Echeverría tiene de Marx, en diálogo con el pensamiento contemporáneo.

Entre 1991 y 1994 Echeverría dirigió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el proyecto de investigación «Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco». Como resultado del mismo, la UNAM publicó *Conversaciones sobre lo barroco* (México, 1993), en las que participaron Horst Kurnitzky, Echeverría y otros integrantes del grupo de investigación, y luego *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (México, 1995). Los dos libros permiten percibir el giro de la reflexión de Echeverría hacia el estudio de la cultura política de América

Latina, que es —como él mismo declara— el núcleo de sus preocupaciones actuales.

Entre enero y febrero de 1996 Bolívar Echeverría estuvo en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, donde dictó el curso «La modernidad en América Latina» en el Programa de Maestría en Letras, a la vez que asesoró al grupo de investigadores que participa en el proyecto «La lírica ecuatoriana en el siglo XX: estudio sobre el pensamiento poético» (auspiciado por el CONUEP). Una de las conversaciones que sostuvo con el indicado grupo de investigadores, y con otros docentes de la planta de la universidad, cuya temática estuvo vinculada ampliamente al conjunto de las reflexiones de Bolívar Echeverría, se realizó con el propósito de publicarla en esta revista. Es la conversación que publicamos a continuación.

Iván Carvajal (IC): Quisiera comenzar con una pregunta muy general, que tiene que ver con la continuidad y, a la vez, el desplazamiento de tu reflexión teórica, que se podría situar hacia finales de la década de 1980 y comienzos de 1990, a partir de un trabajo muy sostenido realizado en los años anteriores en torno a la comprensión del discurso crítico de Marx y, por lo tanto, del carácter revolucionario que la obra de Marx tiene en esta época, y que va en cierto modo a contracorriente de la doctrina y la ideología dominante dentro del propio campo socialista y comunista. Luego de producidos diversos acontecimientos simbólicos como la caída del muro de Berlín, se afirma una continuidad en tu reflexión, a la vez que se profundiza una orientación hacia el desarrollo de planteamientos sobre la cultura política. Creo que allí se podría situar un punto estratégico fundamental de tu discurso. Entonces, ¿cómo emerge la preocupación por lo barroco en este contexto de tu reflexión teórica?

Bolívar Echeverría (BE): Como sabes, mientras hacía la lectura de *El capital* en los años setenta y comienzos de los ochenta, también me preocupaba por otras formas de aproximación a la problemática social —la semiótica, por ejemplo—; por otro lado, siempre me quedó de la época juvenil el gusto y la preocupación por las cuestiones de arte y literatura. En esa medida, la lectura que hacía de *El capital* estaba jalonada por ciertos aspectos que no eran propiamente los del interés directo de los marxistas —del marxismo oficial o tradicional—, sino que se basaba en una idea del propio Marx: lo que me interesa, decía Marx, es la crítica de la economía política, pero como parte de una crítica global de la sociedad; él la llamaba burguesa, y bien podríamos nosotros llamarla *moderna*. Ese era el horizonte de mi reflexión; yo sabía que la crítica de la economía política era parte de una crítica más amplia que había que emprender de alguna manera para ensanchar el horizonte de la crítica.

Ahora bien, esa insistencia en la obra de Marx venía de una lectura previa —la lectura de Marx no es la primera lectura de materiales filosóficos que he

realizado—; mi primera lectura en verdad fue el existencialismo, y particularmente la obra de Martin Heidegger. Yo era prácticamente un heideggeriano, incluso me fui a Alemania con el exclusivo objeto de conocer a Heidegger y de estudiar con él; fallé totalmente en este propósito, pero por lo menos me quedé en Alemania.

IC: La anécdota es que te encontraste con la noticia de que Heidegger era un viejito que vivía retirado en la Selva Negra, a quien no se lo podía ver.

BE: Lo vi una vez en el Aula Magna de la universidad, lejísimos, no se podía entrar a esa sala y ese fue todo mi contacto personal con Heidegger. En definitiva, yo era heideggeriano, es decir, tenía la idea de que la crítica de la economía política tenía que empatar —como lo plantea Marcuse en su libro sobre la ontología del materialismo histórico— con una crítica ontológica, fundamental, del mundo moderno.

Por lo tanto, la incursión en *El capital* fue para mí una especie de puesta a prueba de la idea de Heidegger; en esta lectura, obviamente, mucho de la terminología y del discurso de Heidegger se transformó, pero, al mismo tiempo, aportó una visión un tanto diferente de la obra misma de Marx; por ejemplo, la idea de que la obra de Marx es una obra estructuralmente crítica, que lo crítico de la obra de Marx se muestra incluso en la forma del discurso, que el énfasis en la discursividad crítica que se plasma en la estructuración de la obra *El capital* en esas tres aproximaciones a la apariencia, a la esencia y a la realidad de la reproducción de la riqueza social: todo eso es algo en lo que se retoman cuestiones de la lectura anterior de Heidegger.

En relación a la pregunta acerca de mi derivación hacia el problema del barroco, creo que tiene que ver con una especie de estrategia de sobrevivencia de una actitud marxista en un medio que abiertamente se desdecía y se separaba del marxismo. Entonces creí, y sigo creyendo, que no se trataba de defender el dogma, de defender a Marx como dogma. Siempre pensé que muchos de los planteamientos y de las cuestiones que se tuvieron por marxistas, o circularon como marxismo, no se sostenían; ciertamente yo nunca tuve ninguna conexión con el marxismo soviético. Con la caída del marxismo junto con el del socialismo real, vi que había que hacer una de dos cosas: o efectivamente subirse en el carro posmoderno —es decir, montarse junto con Baudrillard, o con todos los que siguieron esa línea y saltar sobre la tumba de Marx—, o seguir una estrategia un tanto más barroca. Lo que hice fue precisamente esto último: buscar lo que me parecía central y esencial en el discurso de la crítica de la economía política y aprovechar algo que no había hecho antes para dar el salto hacia la crítica global de la modernidad. Me había quedado, hasta cierto punto, bordeando sobre la problemática de *El capital*, y no había emprendido el proyecto inicial, que era ampliar la crítica hacia la sociedad moderna en su conjunto. Vi entonces que la

única manera de salvar los aspectos que para mí eran —y siguen siendo— centrales de la propuesta de Marx era trasladarlos al escenario de la crítica de la modernidad.

Es en el trabajo sobre la modernidad donde aparece esta idea —que es una idea crítica respecto al planteamiento de Max Weber— de la multiplicidad de los *ethos* históricos modernos; es allí donde vislumbro, a la luz de aproximaciones que por otro lado hacía en la historia del arte, esta conexión entre arte barroco, *ethos* barroco y realidad latinoamericana.

IC: Allí estaría en definitiva el núcleo fundamental de tu propuesta, que en realidad se vuelve enormemente sugestiva como crítica y posibilidad. En este contexto yo quiero preguntarte dos cosas más: creo entrever en la crítica que hace Carlos Espinosa Fernández de Córdova —al final de su ensayo «El cuerpo místico en el barroco andino» en el libro *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*— una preocupación en el sentido de que la propuesta del *ethos* barroco iría más allá de las posibilidades de una comprensión de los procesos y de la diferencia de los procesos que se dan en Europa del sur y América colonizada por los españoles. Así, él llega a plantear que posiblemente esta desviación hacia la comprensión de un *ethos* barroco sería también una ilusión barroca. Esto es significativo, porque si es una ilusión barroca sería interesante trabajarla críticamente. Desearía plantear allí una diferencia entre lo europeo barroco y lo latinoamericano barroco. Por otro lado, toda la reflexión apunta a una inserción crítica respecto de Europa: como que en el posmodernismo también se expresa una especie de cansancio, de fatiga de Europa y de las posibilidades de desarrollo teórico que tú las analizas muy críticamente. Me interesa tu apreciación respecto de esta observación de Fernández de Córdova y sobre la relación de América Latina con Europa, con la idea de Europa. Me parece que incluso en lo teórico tu propuesta contiene una desviación respecto de la idea que se suele tener de la teoría, filosofía, la tradicional sociología o semiología...

BE: Sí, yo creo que —y esto es algo que desde el principio siempre lo planteábamos a la luz de lo que hacían los existencialistas— nunca logré entender bien la razón de ser de las particiones de las distintas ciencias sociales, de la división del saber sobre lo social y lo humano. Pienso que lo interesante es construir un concepto global de lo humano, con todos los problemas que aparecen en relación a las disimultaneidades o lo disímiles que son las construcciones del concepto de lo humano en las distintas ciencias sociales: uno es el hombre de la antropología, otro es el de la economía, otro el de la sociología, y así. La idea del existencialismo, por el contrario, era entrar por debajo de eso, extender las barreras de las ciencias y plantear una teoría de la condición y de la existencia humana...

IC: Y a la vez una crítica de la antropología.

BE: Claro, implica una crítica de todas las ciencias. Esta pretensión es muy ambiciosa, porque intenta mantener el reto teórico que, a comienzos de siglo, estuvo en toda esta aproximación filosófica. Por supuesto que eso obliga —y esto es interesante de tomar en cuenta— a ser «todólogo», es decir, a incursionar, en la medida de lo posible, en todos los ámbitos de las ciencias sociales, a meterse con la sociología, con la semiología; saber hasta dónde se avanza, hasta dónde uno quiere rescatar o servirse de ciertos conceptos para construir lo que se está haciendo: lo cual es una especie de aventura, creo yo. Se trata de una aventura muy difícil de describir metódicamente...

IC: Es una ruptura de toda metodología y también supone el riesgo de caer en una reducción a un principio ordenador...

BE: Y caer en la charlatanería sería el principal riesgo, sobre todo para nosotros en América Latina. Este diletantismo es una tentación y un peligro, creo que es una especie de convicción o de vocación teórica muy juvenil la que hace tener una especie de pudor respecto del uso de la teoría y usarla con respeto, sin sustituirla en cuestiones de pura conveniencia, sin juntar conceptos porque sí, porque se ve brillante, porque suena bonito. Esto fue algo en lo que sí caía, por ejemplo, Ortega y Gasset, que a veces sin ton ni son conectaba una cosa con otra, brillantemente, pero sin fundamento.

IC: Es el riesgo del ensayo tal como existe en la tradición francesa, española y, por lo tanto, latinoamericana.

BE: La idea es de que si se conectan dos cosas de dos distintos territorios de las ciencias sociales, sea necesario poder sostener la conexión, es decir, poder argumentar respecto de esa conexión para que no sea una asociación libre, y en esto radica precisamente la dificultad. Ahora, todo esto se conectaba en mi investigación también con lo que podría llamarse el problema de la identidad, el descubrimiento de la conexión entre ethos barroco y realidad. Yo hubiera podido quedarme en la consideración del ethos barroco, pero había una especie de reto teórico que venía desde mucho antes y que consiste en pensar sobre lo latinoamericano, sobre la singularidad de nuestra realidad; eso era algo que yo había dejado siempre como en el limbo respecto de los latinoamericanos que buscan siempre una sustancia, un limo latinoamericano...

IC: O de la mera historia de las ideas...

BE: Claro, o la mera historia de las ideas, la de los grandes autores de la talla de tal o cual europeo, o cosas como la filosofía sin más; todas esas cuestiones de la filosofía latinoamericana las había dejado siempre de lado un poco con burla.

Sin embargo, era hasta cierto punto necesario entrar al toro por los cuernos en esto de la identidad, criticar el concepto de identidad...

IC: Donde aflora, por el contrario, el concepto de mestizaje...

BE: Golpear justo allí, porque precisamente en el concepto de mestizaje es donde aparecen las sustancias: la sustancia indígena que se mezcla con otra sustancia; esa mezcolanza, ese cruce de sangre, esa cosa tan biológica, tan de ganado. El propósito es romper con este tipo de aproximación, que se da también con la revisión de la literatura, donde se planteaba la necesidad de poner en claro esto de la singularidad latinoamericana.

IC: Una apreciación sobre la conexión entre la literatura —como expresión de un proceso histórico, de una forma de vida— y la teoría, sobre todo ahora cuando se plantea que se borran los límites entre, por ejemplo, filosofía y literatura.

BE: Cuando revisaba material sobre el barroco me topé con el libro de Octavio Paz *Las trampas de la fe*, que me desató la necesidad de plantear el problema de la identidad porque efectivamente Paz habla de la singularidad de Iberoamérica, y lo hace brillantemente: no hay duda de que es un libro muy sugerente. Hice también la lectura de *El laberinto de la soledad*, que es el punto más concentrado de su meditación sobre esta singularidad, tratando de buscar el sentido global de esa estetización teórica que hace Paz; así me introduje en la cuestión del barroco, del barroquismo latinoamericano. Pero con respecto a esta manera de hacer teoría, efectivamente es una especie de recurso barroco, porque es una manera miserable de hacer teoría, es una manera de hacer teoría que no está en la vía real de la ciencias, de la filosofía; es una filosofía hecha en la precariedad, es decir, es un discurso que se hace en la periferia, porque la Universidad Autónoma de México —por más que sea una gran universidad— es de todas maneras una universidad del tercer mundo.

IC: ¿Pero no estaría precisamente allí la gran posibilidad de una nueva discursividad?

BE: Ese es justamente el reto y la pretensión. Es al mismo tiempo un discurso hecho desde la periferia, pero muy pretencioso. En verdad lo que yo hago es, hasta cierto punto, aparentemente humilde, pero tiene algo muy de por acá: esa pretensión un tanto exagerada. Creo que soy excesivamente pretencioso en las propuestas, o en el modo de armar distintas ideas, desconociendo —como decía Brecht— la autoría de los autores: agarro de todos lados, entrevero las ideas y les hago decir lo que yo quiero que digan, lo que yo quiero decir.

IC: Es una proyección de lo que somos, en nuestra literatura y en el campo de la teoría.

BE: Efectivamente esta cuestión sí es una cosa barroca que al mismo tiempo es fascinante, porque mientras se está haciendo y pensando en el ethos barroco se va reconociendo que lo que se está haciendo coincide con eso que se está escribiendo y uno se queda fascinado en ese círculo vicioso, porque descubre que está actuando justo como se describe que actúan los barrocos. En ese sentido tienes razón.

IC: A veces los términos no dicen nada, por ejemplo hablar de culturas híbridas. Pero hay una continuidad del barroquismo, como en una serie de manifestaciones de la cultura popular, de la comicidad del grotesco latinoamericano.

BE: Esta perspectiva me causa desobliga, porque hablar de culturas híbridas, como lo hace García Canclini, me parece algo muy pobre teóricamente, aunque en sus aproximaciones al material que él lee a veces dice cosas bien interesantes, pero su planteamiento teórico es muy deficiente. Lo que me interesa es más bien la coherencia del principio que después puede desarrollarse, ampliarse, pero es fundamental que las ideas tengan coherencia.

IC: Hay una tesis tuya muy interesante respecto de los efectos de la extensión planetaria del capitalismo, de las formas de lo que llamas *premodernidad*, *semimodernidad* y *posmodernidad*, y que a mí me parece sumamente importante desde el punto de vista de tu apunte acerca de cómo salir del capitalismo, en que sugieres que es poco lo que se puede obtener de las formas precapitalistas como tales y de los experimentos semicapitalistas para plantear posibilidades alternativas, así como destacar que las formas posmodernas han venido manifestándose a lo largo de la modernidad. Esta reflexión también ubica una posición política, cultural y teórica muy diferenciada con respecto tanto a los modernizantes como a los arcaizantes. Así, lo barroco aparece en cierto modo como una tradición que de algún modo contendría una alternativa, una salida frente al mundo moderno marcado por la enajenación capitalista —un concepto clave en tu propuesta—; ¿en donde radificaría toda su potencia?

BE: Si nos preguntamos en qué medida este ethos barroco podría conectarse con una alternativa frente a lo capitalista, diría que lo que el ethos barroco tiene de anticapitalista —de un cierto tipo de capitalismo, del capitalismo realista— es su fascinación por el valor de uso, su necesidad de rehacerlo, de reconstruirlo donde sea. Esto sí es una resistencia al capitalismo, pero al mismo tiempo es una resistencia integrada al capitalismo; en este sentido es muy ambivalente y muy difícilmente podría decirse que el ethos barroco tiene una carga revolucionaria. Más bien es una manera de reivindicar lo que se pueda hacer vivible en un mundo

invivable y en esta dirección es incluso muy conservador, pues tiene de ambas cosas; por un lado, una gran resistencia ante el impacto del hecho capitalista, pero al mismo tiempo una gran capacidad de mantenerse y de integrarse. De allí que la historia de América Latina no es propiamente la historia de grandes revueltas brutales en contra de formas sociales como en Europa, sino más bien una historia en la que faltan las grandes revoluciones. De hecho, ¿cuáles son nuestras grandes revoluciones?

IC: ¿Y la mexicana o la cubana?

BE: La mexicana es barroca también; no hay entidad más barroca que el Partido Revolucionario Institucionalizado. Efectivamente es revolucionario, pues en él están presentes las masas, las reivindicaciones y todo aquello por lo que murieron millones de mexicanos, pero al mismo tiempo está vigente la pregunta sobre cómo integrar ese impulso revolucionario, cómo domarlo, cómo someterlo. La cubana demuestra una singular capacidad para adecuarse a formas muy disímiles.

IC: Ya Paz llamaba la atención sobre la enorme contradicción que encierra la propia definición del PRI, revolucionario e institucional. A propósito de esta compleja conjugación de los aspectos conservadores de la vuelta al valor de uso, es interesante la observación en uno de tus trabajos sobre Heidegger y a propósito de su relación con el nacional-socialismo, que destaca justamente en qué punto se puede conjugar la adscripción de un pensador de su talla a un momento conservador, con un movimiento como el nazismo.

BE: Claro, ese es el momento arcaizante, tan fuerte, que aunque no se quiera está escondido en todas estas vueltas fundamentalistas. Esa cosa terrible que dice Heidegger en el discurso sobre el destino de Alemania, en el que plantea que el pasado está delante de nosotros, que estamos metidos en el intento de volver a meternos en ese ciclo y que ya el pasado nos está marcando lo que tenemos que hacer, expresa ese momento arcaizante.

IC: Tu planteamiento sobre el barroco, por lo mismo, no da una vuelta al pasado para encontrar un fundamento que se abra hacia el futuro, sino más bien intenta comprender una diferencia que, por ejemplo, se manifiesta con claridad cuando vemos la imposibilidad de una modernidad capitalista al modo ideal de los planteamientos modernizadores en América Latina.

BE: En efecto, no se trata de evidenciar lo maravilloso que es el ethos moderno, sino que el intento es más bien mostrar el modo en que estamos viviendo, marcados por lo barroco. Vivimos, sin embargo, una forma política que no es barroca, y entonces aparecen entidades monstruosas en la vida política en todos nuestros países. Se supone que perseguimos, que logramos, que fracasamos.

mos, que insistimos en construir la democracia. Ciento y pico de años «construyendo la democracia», cuyo sentido no tiene nada que ver con nuestro modo de ser y que no forma una cultura política.

Creo que de lo que se trata es de depurar y de pensar el modo como efectivamente vivimos y no como quisiéramos vivir. La economía, la política, las relaciones familiares, la legalidad, todo eso lo pensamos con ojos diferentes, nos miramos con ojos que no son propios. Pienso que debemos preguntarnos cómo somos; ciertamente tenemos estructuralmente un predominio de lo barroco: no podemos entonces pensar, ni actuar, ni crear instituciones de otro orden, porque siempre vamos a fracasar. Nos pasamos fracasando, no construimos capitalismo, no construimos modernidad, no construimos democracias, nunca construimos nada que se supone que es lo que estamos construyendo, pero ¿quién nos dijo que estamos construyendo eso? Es una imposición.

IC: ¿En qué estás trabajando en este momento y cuáles son los temas que te preocupan?

BE: Estoy profundizando el tema del barroquismo político, que considera la idea de que en verdad en América Latina históricamente siempre hemos funcionado con una doble legalidad: una legalidad establecida y una legalidad clandestina. La legalidad establecida no ha tenido como contraparte un caos social sobre el cual levantarse, sino que ha tenido como contraparte una legalidad de segundo orden, que trabaja dentro de las fallas de la legalidad establecida. Ese es el momento barroco de la cuestión; es decir, lo que habría en la legalidad establecida es esa legalidad y su fracaso permanente. Como legalidad entiendo toda formatividad, todo orden. Todo el orden en el que hemos vivido es un orden lleno de zonas de fracaso, de momentos de disfuncionalidad. La idea es que esos momentos de fracaso de la legalidad establecida se constituyen en la base de la construcción de una legalidad de segundo orden, y esta es la más efectiva, la más fuerte, la que marca en términos concretos lo que hacemos y lo que dejamos de hacer. Por ejemplo, dentro de la política hablamos de los partidos, del sistema de partidos, de las ideologías políticas, de una cantidad de cosas que sabíamos que están en juego y que están actuando en nuestra política; pero por debajo ¿qué es lo que tenemos? Un tejido de caciques que no tiene absolutamente nada que ver ni con partidos ni con ideologías, que funciona de acuerdo a otra comprensión de lo que es la socialización de los individuos, de acuerdo a otros principios, a otra percepción y a otra comprensión de la realidad, y que sin embargo funciona muy bien. Esta legalidad tiene que ver con lo que se llama la economía negra que, según los datos de muchos países, es inmensa y mueve una cantidad de mercancías que es fabulosa en comparación con las cuentas nacionales en su conjunto.

Esa legalidad ¿es incomprensible, es desechable, es repugnante, no hay que tomarla en cuenta? El propósito es comprender por qué los caciques funcionan después de cuatrocientos años, por qué se reproduce una y otra vez el caciquismo (y además no el caciquismo original, sino ese caciquismo de segundo orden que está reintegrado a un capitalismo y unas políticas occidentales y realistas que, a su vez, se sirven de ese caciquismo). Pienso que es un tejido político muy complejo, que las teorías políticas que hemos venido manejando no son capaces de penetrar, justamente porque parten de la idea de que la teoría política o la cultura política moderna es una y única, y que si es una y única todo lo demás es desechable, es decir, que en verdad la única cultura política moderna es la anglosajona representativa.

Como es sabido, Max Weber caracterizaba las formas del poder político en torno de tres ejes: el carismático, el tradicional y el racional. La cultura política moderna le apuesta a uno solo de esos ejes que es el racional, lo que implica que decir política es decir *representación*, que el gobierno representa al pueblo, que es un retrato del pueblo, una proyección del pueblo en la que éste puede mirar sus intereses representados. Sin embargo, si uno ve la política, ve que los otros ejes son mucho más fuertes que el de la representación, por ejemplo el de la identificación, ya sea como entidad comunitaria —como sería el caso de los caciques— o la identificación en sentido carismático —como sería el de los grandes líderes populistas—, por un lado; jefes naturales, por el otro, que están actuando en la política al margen, por encima y sobredeterminando al proceso puro —moderno— de las representaciones. Todos estos fenómenos de la historia política de América Latina en su conjunto son temas muy interesantes para investigar. Hay cosas muy absurdas en nuestra historia, por ejemplo, el peronismo sobreviviendo en la Argentina...

IC: Esto es, en el país aparentemente más europeo...

BE: Así es, el más europeo, el más crítico. Hay que tratar de explicar todo esto.

IC: Otra cosa, a propósito de esto mismo y tomando el caso de dos figuras carismáticas, la de Fujimori y la de Menen. Hoy América Latina tiene una cualidad única en el mundo: Argentina y Perú son dos países gobernados el uno por un descendiente de árabes y el otro por un descendiente de japoneses.

BE: Ese es otro tema interesante: el de la caducidad del proyecto histórico y político criollo. Lo que parece decir la gente en toda América Latina es: «ya ustedes criollos estuvieron cuatrocientos años y fracasaron; entonces ahora que venga quien sea, pero ustedes ya no». Así, aparece un asiático y nos vamos con ése. Esto es bien interesante si se observa la asombrosa cantidad de miembros de la clase política latinoamericana que fueron reclutados de los llamados turcos,

libaneses o lo que sea. ¿Qué sucede, por qué hay esta aceptación, esta sintonía entre las masas y el populismo de este orden? Imagínate un turco ganando las elecciones en Alemania...

IC: ...o incluso un hispano en Estados Unidos...

BE: ...o un francés en España o en Alemania; eso sería algo absolutamente imposible; en cambio aquí no, aquí no hay un deseo de movilidad, la concreción del jefe, de la lengua política, de la sintonía política.

Alicia Ortega: Me pareció interesante tu comprensión de la literatura como una estrategia para construir teoría desde la periferia de la comunidad académica.

BE: Este es un tema muy interesante que compete incluso a la globalidad de la historia literaria occidental. Creo que, junto a la terrible especialización del discurso teórico —un discurso que se vuelve tan críptico y tan esotérico en las grandes elaboraciones filosóficas del siglo XIX y comienzos del XX—, tenemos el discurso literario con características diferentes. Con inmensos tratados, como el de la fenomenología de Husserl, ¿quién puede entrar directa, simple y sencillamente a leer filosofía en esas obras que implicaría un «tour de force» reflexivo muy fuerte? Sin embargo, creo que ante el éxito de esta vía tan prestigiosa de la filosofía también es posible reflexionar dentro del discurso literario.

Asistimos al apareamiento de hombres, de planteamientos o de obras literarias —como es el caso de Tolstoi, Dostoievski, Víctor Hugo o Thomas Mann— que *dramatizan o escenifican la reflexión*. Esta escenificación de la reflexión es lo que me parece muy interesante. Esta característica le da a la novelística, sobre todo de los siglos XIX y XX, una consistencia y un atractivo que son fabulosos. Me parece que se puede reflexionar en medio de la poetización del lenguaje, como lo hace esa literatura inteligente. Tú lees a Robert Musil, a Hermann Broch, Thomas Mann, y las ideas se movilizan: es una literatura que estetiza la reflexión y este hecho me parece realmente crucial.

Pienso que la reflexión dramatizada ocurre también en América Latina, a tal punto que me parece que muchos aspectos de la reflexión dramatizada o novelada han sido muy superiores a la reflexión discursiva directa. Prácticamente podemos decir que no ha habido grandes logros en el discurso reflexivo directo; lo que ha habido es una importación de esquemas, de métodos, de ciencias sociales que se han hecho más o menos bien, que han sido copias más o menos logradas de lo que hace un sociólogo francés, de lo que hace un historiador inglés, etc., pero no ha tenido la fuerza, la potencia, la capacidad reflexiva que, sobre todo, han mostrado obras literarias. Pensemos el mundo indígena como lo ha representado José María Arguedas, que se plantea el problema y lo dramatiza.

Otro ejemplo interesante en esta misma línea es Julio Cortázar: muchos mecanismos del funcionamiento de la sociedad latinoamericana se perciben en su obra. Creo que efectivamente en la literatura —por el *chaquiñán* de la literatura— la reflexión ha dado frutos muy importantes. Me parece que si uno quiere hacer reflexión de otro orden —sin copiar métodos para aproximarse científicamente al material social, sino reflexionar en su conjunto sobre lo social—, la literatura ofrece una cantidad de escenificaciones reflexivas muy ricas y en este sentido me parece que en América Latina el discurso reflexivo tiene que quedar conectado con la literatura sin olvidar su estirpe literaria. No creo que sea necesario independizar totalmente el discurso reflexivo del discurso literario como lo hicieron en Europa. En esta línea, creo que es válido lo que hizo Platón: habría que regresar de Aristóteles a Platón, pues Aristóteles depura todo lo que pueda haber de literario en el discurso reflexivo, empobreciéndolo. Me parece que es preferible mantener toda esa impureza literaria en el discurso reflexivo...

IC: Mantener la imagen dentro del concepto.

BE: Sí, y en primer lugar porque la propia semiología y la historia de la teoría del discurso han demostrado que el discurso teórico más puro, más formalizado, no deja de ser un relato (siempre hay el momento relatante). Si aceptamos este postulado de la teoría del discurso queda clarísimo que todo intento de depurar y de higienizar lógicamente el discurso es un intento de entrada fallido. Muchos de los mejores ensayistas, de las personas que han dicho cosas claves sobre la realidad latinoamericana, por lo general, han sido literatos, por ejemplo Cortázar o Paz.

Fernando Balseca (FB): Yo quisiera retomar el tema del intelectual y cuestionar cómo nuestra academia latinoamericana entra en relación con academias de mayor prestigio como la norteamericana o la europea —que incluso nos estudian— para establecer un diálogo ciertamente en condiciones desventajosas. Me gustaría preguntar por esto que en el pensamiento contemporáneo se denomina lo «post». No se sabe si este post es una continuación de lo anterior, o es más bien una reacción contra lo anterior. En esta perspectiva, quisiera saber bajo qué modalidades es legítima la puesta en discusión de la problemática acerca de lo «post» en América Latina.

BE: Creo que lo «post» en verdad, tal como viene mostrándose en estos últimos diez años, es más bien un «wishfull thinking», un deseo de estar más allá, es la ilusión de saltar por sobre la propia sombra. En esa medida es bien interesante, pero al mismo tiempo no cumple lo que aparentemente plantearía; por ejemplo, en la idea de debilitar el pensamiento, ¿cuál es la estrategia de debilitación del pensamiento? (esta es una cuestión que se podría plantear a Gianni Vattimo). Elaborar una estrategia de debilitamiento ya es un pensamiento

fuerte. Hay allí un problema sumamente difícil. Se dice que ya no hay vanguardias, ¿y qué es lo próximo que se va haciendo? Resulta que los posmodernistas son vanguardia respecto de todos los anteriores; entonces son justo aquello que no quieren ser. Me parece que hay una serie de problemas en la categoría «post» que viene también del hecho de que en verdad es un concepto muy poco trabajado en términos teóricos, es más bien un concepto venido del plano de lo periodístico, o de los exabruptos de artistas que son geniales para inventarse palabras que no se sostienen. Pero lo interesante está en que a todo lo largo de la modernidad ha habido estos intentos «post», es decir, la postmodernidad no se encuentra al final del siglo XX, sino que es un recurso permanente que aparece en ciertas circunstancias críticas de la existencia de la modernidad, en el intento de rebasar los límites, las estructuraciones, las limitaciones, los ordenamientos propios de la modernidad. Pienso que han aparecido muchas veces intentos de postmodernidad, han existido varios posmodernismos; incluso sería muy interesante hacer una historia de los posmodernismos desde la época renacentista. Por ejemplo, creo que el manierismo es un posmodernismo; me parece que en el siglo XVI y XVII aparece el posmodernismo en pintura.

FB: Que son los modelos de los pintores llamados posmodernos de la década de los ochenta; que aparece como una reescritura —o re-pintura— de la imagen.

BE: Sí, es el eclecticismo posmoderno en el que todo es válido, como si se dijera: «usted pinte lo que quiera, agarre usted las escuelas que quiera, los estilos que quiera en la medida en que se adecuen a una cierta exigencia singular, concreta de experiencia estética». Yo vería el posmodernismo en arte bajo el lema de «haga usted lo que quiera»; no hay orden temporal, no hay sucesión, no hay estilos que rebasen o superen al anterior. Pero al mismo tiempo esta propuesta de actitud se convierte a su vez en una camisa de fuerza porque, por ejemplo, planteamientos funcionalistas en arquitectura quedan totalmente descartados, quedan planteados como absurdos.

IC: Es decir: hagan todo menos lo que hicieron las vanguardias de los veinte y treinta.

BE: Nuevamente aparece la idea del posmodernismo como *vanguardia antivanguardista*. Está planteada la idea de que la modernidad sistemáticamente genera posmodernidades, es decir, incursiones en el futuro que son siempre incursiones que necesariamente fallan, fracasan y son reabsorbidas. Al mismo tiempo la modernidad genera sistemáticamente premodernidades, trabaja sobre formas sociales y culturales del pasado, y las refuncionaliza sin integrarlas, las somete a su legalidad, las hace girar en torno a ella y las convierte en premodernas.

Los indios en los Andes son premodernos, porque fueron premodernizados y no porque existieron antes de la modernidad, sino porque la modernidad los

integró bajo la forma de premodernos: la modernidad les adjudicó la función y el papel de premodernos, de lo Otro (la aceptación del Otro —algo que nosotros vemos aquí, por ejemplo, en los otavaleños—, la presencia de lo Otro aquí, junto a nosotros, como si la cosa no fuera explosiva). Estamos conviviendo con lo considerado semimoderno, con quienes viven la modernidad a su manera, pero ¿cuál es esa modernidad y qué sentido tiene?

FB: Hay un aura trágico y dramático en relación a la modernidad: se habla de los «desencuentros» de la modernidad, de las «ilusiones» de la modernidad en América Latina. ¿Qué relación guarda esta dramatización de la idea de modernidad con el cumplimiento o no de las utopías en general?, ¿es una ilusión del proyecto alcanzar las utopías?, ¿es un desencuentro con esas utopías?, ¿cuál es la relación entre ese sino dramático de la modernidad y el fracaso de las grandes utopías?

BE: Ese es un tema fascinante, porque en verdad cuando se habla de que se dramatiza esta crisis de la civilización moderna, se habla del fin de la modernidad y de su fracaso. Lo que está en juego es una gran decepción respecto de una utopía que se creía que estaba realizándose. La modernidad en sí misma es una utopía que pretendía realizarse, es la utopía de la mercancía, la utopía de la universalización a través del mercado, la utopía de la relación entre los hombres a través de equivalentes; en suma, la utopía de este terreno, de este escenario sobre el cual podía construirse cualquier otro orden social, el del tejido mercantil. Pienso que la utopía de la mercancía es la de construir un hombre universal y concreto, un hombre que no tiene fronteras y que se mueve de acuerdo al código de lo humano en general, pero que, al mismo tiempo, es muy concreto, no es un mero ejemplar de una especie, sino que tiene su identidad, una universalidad que junta lo absolutamente general con lo absolutamente concreto.

Esta fue la utopía de la modernidad y es la que está haciendo crisis. El mercado en cuanto tal fue refuncionalizado por el mercado capitalista, metió a la humanidad en una universalización de la que el hombre concreto ha salido muy maltratado. A mi modo de ver esa es la primera utopía que fracasa; ahora, las otras utopías, de alguna manera, se sustentaban o se basaban en esta utopía elemental y básica, muy inocentemente si se quiere. La utopía del socialismo, la utopía del comunismo, todas las utopías religiosas de alguna manera partían del hecho de que parecía que la utopía del mercado estaba ya realizándose, que no había problemas de fondo que le impedían realizarse. ❖