

ARTÍCULOS

La filosofía y la actualidad de la revolución. Indagaciones alrededor del «*ethos* barroco» en Bolívar Echeverría *

The philosophy and the actuality of the revolution. Inquiries around the
“baroque *ethos*” in Bolívar Echeverría

Borja García Ferrer

Universidad Complutense de Madrid

borja_co@hotmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6585-4857>

RESUMEN: La pregunta por el sentido de la filosofía ha sido un denominador común desde sus inicios, cobrando una fuerza inusitada con la expansión omnimoda del capitalismo en el «mundo de la vida», hasta el punto de «naturalizarse» como el único mundo posible. Reducida a la mera función de legitimar el imperativo de la equivalencia/acumulación, se impone la necesidad de elevar la filosofía a la altura del acontecimiento, en el afán por vislumbrar e implementar modos de vida alternativos a la dictadura del capitalismo absoluto. En este contexto, exploramos el potencial emancipatorio del «*ethos* barroco» en el pensamiento de Bolívar Echeverría, con el objeto de mostrar, desde esta perspectiva, las condiciones y los límites actuales para trascender lo que denominamos «capitalismo neobarroco», implantando en su lugar una suerte inaudita de «neobarroco postcapitalista».

Palabras clave: Filosofía; capitalismo absoluto; emancipación; *ethos* barroco; capitalismo neobarroco; neobarroco postcapitalista.

Cómo citar este artículo / Citation: García Ferrer, Borja (2022) “La filosofía y la actualidad de la revolución. Indagaciones alrededor del «*ethos* barroco» en Bolívar Echeverría”. *Isegoría*, 67: e18. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.18>

ABSTRACT: The question about the meaning of philosophy has been a common denominator since its inception, gaining unusual strength with the all-encompassing expansion of capitalism in the “world of life”, to the point of “naturalization” as the only possible world. Reduced to the mere function of legitimizing the imperative of equivalence/accumulation, the need to elevate philosophy to the height of the event is imposed, in the eagerness to envision and implement alternative ways of life to the dictatorship of absolute capitalism. In this context, we explore the emancipatory potential of the “baroque *ethos*” in the thought of Bolívar Echeverría, in order to show, from this perspective, the current conditions and limits to transcend what we call “neo-baroque capitalism”, implanting in its place an unprecedented sort of “anti-capitalist neo-baroque”.

Keywords: Philosophy; Absolute capitalism; Emancipation; Baroque *ethos*; Neo-baroque capitalism; Anti-capitalist neo-baroque.

Recibido: 20 septiembre 2021. **Aceptado:** 21 julio 2022.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Este estudio ha sido realizado con una ayuda Juan de la Cierva como fuente de financiación, concedida por la Agencia Estatal de Investigación (Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España).

Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

Karl Marx

I. INTRODUCCIÓN

En contraste con otros campos del saber, uno de los grandes cometidos de la filosofía es precisamente la pregunta acerca de su propio sentido, su utilidad o necesidad. ¿Qué es la filosofía? ¿Para qué sirve? ¿Por qué es necesaria? Este cuestionamiento radical de sí misma constituye un denominador común de la reflexión filosófica ya desde sus orígenes en el mundo antiguo, si bien es cierto que la bibliografía existente al respecto es muy escasa, ya que ha sido plantearse, en líneas generales, de una forma demasiado indirecta, artificial y abstracta; como advierte Gilles Deleuze:

Tal vez no se pueda plantear la pregunta ¿Qué es la filosofía? hasta tarde, cuando llegan la vejez y la hora de hablar concretamente. [...] Se trata de una pregunta que nos planteamos con moderada inquietud, a medianoche, cuando ya no queda nada por preguntar. Antes la planteábamos, no dejábamos de plantearla, pero [...] más que absorbidos por ella, la exponíamos, la dominábamos sobrevolándola. No estábamos suficientemente sobrios. Teníamos demasiadas ganas de ponernos a filosofar y, salvo como ejercicio de estilo, no nos planteábamos qué era la filosofía; no habíamos alcanzado ese grado de no estilo en el que por fin se puede decir: ¿pero qué era eso, lo que he estado haciendo durante toda mi vida?¹

Pues bien, el texto de Herbert Marcuse, titulado elocuentemente “La relevancia de la realidad”², constituye una gloriosa excepción a la norma enunciada por Deleuze. En este texto, el filósofo alemán lleva a cabo una interpretación sumamente reveladora de la muerte de Sócrates, erigiendo a esta como una suerte de poste indicador de la historia de la filosofía («aunque no [matiza el autor], en modo alguno, de toda la filosofía»). Siguiendo a Marcuse, la muerte del filósofo griego representa la sumisión libre e incondicional del pensamiento crítico al poder de la *polis* para imponer el sentido

de las palabras y acciones humanas, sometiendo los derechos individuales a los colectivos como *conditio sine qua non* para la supervivencia de la sociedad. De manera tal que el *logos* filosófico debe limitarse a pensar la «verdad» y definir lo que las cosas realmente *son*, en claro detrimento de su realización práctica; en palabras del propio Marcuse:

Partiendo del análisis de la realidad, la filosofía derivó la devaluación de la realidad. [...] Requería hacer abstracción del mundo abigarrado y doloroso de la experiencia diaria, mejor aún, cerrar los ojos a muchos de los aspectos de ese mundo, para seguir siendo “pura” en el pensamiento. La verdad y la pureza se tornaron en términos que guardaban mutua relación: la vida era sucia —el pensamiento debe ser puro: pura ciencia³.

Desde este prisma, Marcuse trata de salvar semejante abismo entre la filosofía, definida históricamente como «contemplación», «reflexión», «comunicación», o bien, en tiempos más recientes, como «creación de conceptos»⁴, y el orden de la realidad, el ser o, si se prefiere, el acontecimiento, reivindicando en su texto el carácter *normativo* de la verdad, en virtud del cual los conceptos del pensamiento *demandan inexorablemente* un comportamiento moral determinado⁵, más allá de los valores comunes que sustentan, de hecho, el *statu quo*: «Entonces lo particular y no lo universal —las formas y condiciones dadas, y no su Forma, su Idea tienen la última palabra»⁶. La muerte de la ilustre pensadora Rosa Luxemburgo atestigua este punto de vista de forma modélica: frente a la muerte voluntaria de Sócrates, lo que expresa su brutal asesinato a manos del gobierno contrarrevolucionario de la socialdemocracia alemana es precisamente todo lo contrario, a saber: la no rendición de la filosofía

³ Marcuse, H., “La relevancia de...”, *op. cit.*, p. 235.

⁴ «La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos. [...] Con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos. [...] Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía». Deleuze, G., ¿Qué es la filosofía?, *op. cit.*, pp. 8, 11.

⁵ La normatividad de la verdad debe ser entendida, siguiendo a Marcuse, como *prescripción* explícita, con una pretensión *meiorista*, acerca del deber ser. Esta concepción se distingue de la noción de normatividad entendida como *justificación*, en un sentido valorativo, de teorías o afirmaciones aisladas, las normas metodológicas, y hasta los valores y objetivos de la ética. Asimismo, se diferencia de la acepción débil de normatividad como mera *descripción* de alguna porción de la moral. *Cfr.* Rodríguez Alcázar, F. J., *Ciencia, valores y relativismo: una defensa de la filosofía de la ciencia*, Comares, Granada, 2000, pp. 3-7.

⁶ Marcuse, H., “La relevancia de la realidad”, *op. cit.*, p. 236.

¹ Deleuze, G., ¿Qué es la filosofía?, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 7.

² Marcuse, H., “La relevancia de la realidad”, en Ch. J. Bontempo y S. J. Odell (eds.), *La lechuza de Minerva*, Cátedra, Madrid, 1979, pp. 235-247.

al orden estatal, llevando hasta sus últimas consecuencias la lucha por la revolución socialista a la luz de las enseñanzas de Marx y Engels.

Ante la reducción de la filosofía al rango de una mera tarea intelectual, despreocupada cada vez en mayor medida de los problemas *reales* del afuera, las interrogantes que se imponen al pensamiento son, en tal disposición de los términos, las siguientes:

¿Qué valen las sutiles investigaciones epistemológicas cuando la ciencia y la tecnología, no indebidamente preocupadas por la fundamentación de sus conocimientos, aumentan diariamente su dominio de la naturaleza y del hombre? ¿Qué vale el análisis lingüístico que conduce claramente a la transformación del lenguaje (¡del lenguaje ordinario!) en un instrumento de control político? ¿Qué vale la reflexión filosófica del significado de lo bueno y lo malo cuando Auschwitz, las masacres de Indonesia, y la guerra del Vietnam proporcionan una definición que sofoca toda discusión sobre ética? ¿Qué vale aún que la filosofía continúe ocupándose de la Razón y la Libertad cuando los recursos y rasgos de una sociedad racional, y la necesidad de liberación son muy claros y el problema es, no su concepto, sino la *práctica política de su realización*? [las cursivas son nuestras]⁷.

II. EL CAPITALISMO ABSOLUTO: UNA DICTADURA INVISIBLE

Lejos de resolverse definitivamente, el radical auto-cuestionamiento de la filosofía se torna especialmente problemático a raíz del llamado «fin de la historia» (Francis Fukuyama)⁸, por razón del cual la importancia de la realidad se ha vuelto, por decirlo así, demasiado pesada. Con el advenimiento de las tecnologías de la comunicación a mediados del Novecientos, el modo de producción capitalista expande su dictadura extensiva y cualitativamente, constituyéndose no ya como el mejor mundo posible, sino más bien como el único mundo posible, un *factum* injusto y equivocado, pero irredimible e imperfectible. Es lo que Wendy Brown o Mark Fisher han denominado elocuentemente la «naturalización»⁹ del capitalismo o el «realismo capi-

talista»¹⁰, esto es, la consumación definitiva del productivismo febril y nihilista (sin ningún «por qué» ni «para qué») en el horizonte del mercado. En la era de la «unidimensionalidad» (Marcuse)¹¹ del mundo, se impone una suerte de «ideología de lo mismo», *por mor* de una nueva forma de divinización (el monoteísmo idólatrico del mercado) que satura el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) en absoluto, convirtiendo a la humanidad en un rebaño de consumidores pasivos y satisfechos, pero voraces e insaciables al mismo tiempo.

El filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría arroja luz sobre esta perspectiva de forma clarividente¹². En su empeño por revitalizar la tradición marxista y, concretamente, la teoría crítica en América Latina, Echeverría erige la formación y expansión del modo de producción capitalista como el verdadero motor del despliegue histórico moderno, que comienza por ser una nueva modalidad económica en la producción, circulación y consumo de bienes, para terminar revelándose como una forma novedosa de articular las relaciones sociales y como producción de subjetividades, desde la perspectiva de su dimensión cultural. Dicho de otro modo, según la lectura de Echeverría, la modernidad asume una característica específica cuando se encuentra *sobredeterminada* por el hecho capitalista, más allá del papel jugado por la «muerte de Dios» anunciada por Nietzsche, precisamente, en el mercado¹³, y de su otra cara de la moneda, el estricto racionalismo triunfante.

Walter Benjamin ha puesto de manifiesto que el arte y la cultura son dimensiones esenciales para construir una nueva subjetividad histórica, condición necesaria para llevar a cabo la revolución postcapitalista y albergar un nuevo comienzo¹⁴. Pues bien, a

⁷ Marcuse, H., «La relevancia de la realidad», *op. cit.*, pp. 240-241.

⁸ Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

⁹ Brown, W., *Undoing the Demos. Neoliberalism Stealth Revolution*, Zone Book, New York, 2015.

¹⁰ Fisher, M., *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016.

¹¹ Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1971.

¹² Echeverría, B., *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El equilibrista, México, 1995. Para hacerse una idea cabal y panorámica del pensamiento de Echeverría, recomendamos consultar Serur, R. (comp.), *Modernidad y resistencias*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2015.

¹³ «Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos? El más santo y el más poderoso que el mundo ha poseído se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿quién limpiará esta sangre de nosotros? ¿Qué agua nos limpiará? ¿Qué rito expiatorio, qué juegos sagrados deberíamos inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Debemos aparecer dignos de ella?». Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Monte Ávila, México, 1990, p. 115.

¹⁴ Benjamin, W., «La obra de arte en la época de su reproduc-

la luz de la tesis de Benjamin, Adorno y Horkheimer llevan a cabo una reconceptualización de la cultura preponderante en la modernidad capitalista, según la cual el capitalismo se anticipó, digamos, a la propuesta de Benjamin, justamente para impedir que la cultura pudiera desarrollarse como un «espacio de libertad», por decirlo con la expresión de Foucault. Así, la modernidad capitalista asumió como la principal esfera estratégica de su dominación la invasión de la cultura, propiciando lo que Benjamin denominó la «monumentalización de la masa».

En tal disposición de los términos, podríamos decir que la producción no solo tiene lugar durante el tiempo de trabajo, pues también coloniza el ocio aparentemente liberado de la producción industrial para expropiar (vale decir, capitalizar) nuestro «tiempo total de vida», erigiendo la forma-mercancía como principio constitutivo de todo lo óntico y determinación estructural de todo lo que es *en cuanto que es*, en lo que constituye la realización definitiva de la «subsunción real» de la sociedad de marxiana memoria, la consumación capitalista del mundo. De manera tal que la vida asume una función meramente productiva; como advierte Debord en *La sociedad del espectáculo*: «La mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social. No es únicamente que se haga patente la relación con la mercancía, sino que ya no hay otra cosa más que esa relación»¹⁵. En definitiva, el poder del capital no se funda, como quieren los guardianes de la democracia representativa, en un mecanismo contractual; bien pensado, se trata de una máquina «biopolítica», en la medida en que administra la vida desde su interior¹⁶. Bajo la égida del capitalismo, la vida se encuentra destinada a trabajar para la producción y viceversa.

Vistas las cosas así, Echeverría interpreta ingeniosamente la categoría marxista de «valor de uso», saltando de la «crítica de la economía política» a una «crítica del conjunto de la vida moderna». En el pensamiento de Marx, el «valor de uso» hace referencia a la «forma natural» de los objetos que

predomina en el consumo individual, la cual posee, a su vez, dos atributos o consistencias objetivas fundamentales (objetivas en la medida en que determinan la vida social): una consistencia material (relativa a sus cualidades físico-químicas, las cuales rigen la naturaleza), y una consistencia práctica (la funcionalidad de satisfacer una cierta necesidad humana, «ya venga del estómago, o venga de la fantasía», en palabras literales del mismo Marx). Desde esta óptica, Marx opone al «valor de uso» la forma objetiva propia de la vida capitalista, el «valor de cambio», en la que los objetos dejan de ser funcionales (es decir, dejan de satisfacer una necesidad humana, ya no cumplen esa función) para convertirse en objetos de consumo y desecho. Entonces, los objetos se convierten propiamente en «mercancías», posibilitando la creación de «plusvalor» en el proceso de producción.

Pues bien, en el pensamiento de Echeverría, el «valor de uso» se refiere a la «forma natural» de la vida humana y su mundo (que es en realidad histórica y social, y no remite a ninguna naturaleza humana), a saber, la forma de autoafirmación e identificación del ser humano en aras de determinarse frente a lo otro o la naturaleza, poniendo en vigor de este modo su «sujetividad», su misma condición de ser libre. En este sentido, Echeverría define la «forma natural» en su texto sobre la «americanización» de la modernidad, concretamente en la adenda que lleva por título “Apuntes sobre la ‘forma natural’”, en los siguientes términos:

Es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto cuya libertad se realiza en la autotransformación, en la creación o re-creación tendencialmente “democrática” de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo “otro” o la naturaleza¹⁷.

Aclarando a continuación que en la democracia se verifica la diversidad cualitativa de las formas de vida que confluyen en la realización comunitaria de la autonomía y la autarquía políticas, allí donde se realiza igualmente el propio sujeto en cuanto tal¹⁸. Por consiguiente, el acto de «trans-naturalización» necesario para ejercer la libertad es consustancial a la dimensión social y política del ser humano.

tibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 17-57.

¹⁵ Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 55.

¹⁶ «El poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el ‘cómo’ de la vida, a partir del momento, entonces, en que el poder interviene sobre todo en ese nivel para realizar la vida, controlar sus accidentes, sus riesgos, sus deficiencias, entonces la muerte, como final de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder». Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003, p. 212.

¹⁷ Echeverría, B., “La ‘modernidad americana’ (claves para su comprensión)”, en B. Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, Era, México, 2008, pp. 17-49; p. 45.

¹⁸ Echeverría, B., “La ‘modernidad americana’...”, *op. cit.*, p. 46.

Frente al pensamiento liberal clásico, según el cual seríamos simples átomos aislados que se construyen a sí mismos de forma autónoma, Echeverría advierte que el ser humano no sería tal ni podría desarrollarse fuera de la colectividad, es más, estamos constituidos, en nuestra especificidad, de relaciones sociales, más allá de la necesidad de relacionarnos que imprime el hecho de vivir en sociedad. Para decirlo con Aristóteles, el hombre es *zoon politikón*, esto es, un «animal político». Y el lugar donde la vida colectiva acontece es precisamente, según Echeverría, el mundo de los «valores de uso». Lo cual resulta *prima facie* sorprendente, puesto que el concepto de «valor de uso» se trata de una categoría individualista y utilitaria que el marxismo heredó de la economía política clásica (Adam Smith, David Ricardo, etc.).

A la luz de estas precisiones terminológicas y conceptuales, Bolívar postula que el capitalismo generaliza el *telos* de la valorización del valor a la reproducción de la vida social, de tal suerte que desnaturaliza y reprime el «valor de uso» de la vida humana, subordinándolo a la lógica del «valor de cambio» relativa al mercado; de manera tal que la vida se desarrolla, consecuentemente, como pura «existencia» (*Bestand*), en el sentido de Heidegger¹⁹. Así, la «crisis estructural» del capitalismo de marxiana memoria se revela como una divergencia esencial entre el principio que rige la reproducción social en su «forma natural» y el principio que impera en esta reproducción en cuanto productora/consumidora del valor capitalista o valor que se autovaloriza. Se trata, en otras palabras, de una inversión de la relación de fuerzas entre el ser humano y sus condiciones de reproducción, una «situación límite» donde la reproducción del sujeto social «se torna imposible».

En su texto sobre la «modernidad americana», el autor ecuatoriano-mexicano advierte que semejante contradicción se constituye, a la altura del presente, como una crisis civilizatoria radical y generalizada. A juicio de Echeverría, la expansión del capitalismo se revela como una «americanización» de la existencia, concebida como el «estilo» de organizar la vida social, la «identidad franca» o universal que deben adoptar necesariamente todas las sociedades del planeta, con menoscabo de sus formas de vida tradicionales. Pues bien, dicho proceso de «americanización» se caracteriza fundamentalmente por una *hybris* de desmesura absoluta, anulando por completo la «forma natural» como fundamento del mundo de la vida, *por mor* de su subordinación

a la «forma valor»²⁰. Como resultado, «se estaría [apunta Echeverría] ante la entrada en vigencia de una nueva “naturalidad artificial”, una naturalidad propia del valor de la mercancía-capital. [...] Se trata de un valor de uso monstruoso: útil, sin duda, pero no para alimentar la vida, sino para lograr el suicidio del ser humano»²¹. En este inquietante escenario, la nueva «identidad americana» se sumerge gustosamente en la vida del mercado para consolidar su destino y realizarse como persona, dando lugar a una forma de alienación inaudita: la alienación del consumo.

“Globalizada”, omnipresente, la “modernidad americana” inunda desde todos lados el mercado mundial con mercancías cuyo valor de uso se diseña y se genera desde las necesidades de autovalorización del valor; agobia con bienes que, por esa razón, no se ofrecen a la fruición liberadora —dotada de esa “débil fuerza dionisiaca” que está en todo disfrute determinado desde la “forma natural” de la vida—, sino sólo a la saciedad que viene con el consumo abundante permitido por la disponibilidad de una cierta cantidad de dinero, el representante de cualquier mercancía. La “americana” es así una modernidad que promueve necesariamente el fenómeno del “consumismo”, es decir, de una compensación cuantitativa por la imposibilidad de alcanzar un disfrute cualitativo en medio de la satisfacción; consumismo ejemplificado claramente en el “*give me more!*” de la industria de la pornografía, en la precariedad del disfrute sexual en medio de la sobreproducción de orgasmos²².

²⁰ En su célebre libro *L'Età Neobarocca*, publicado originalmente en 1987, Omar Calabrese ha explicado que «límite y exceso son dos tipos de acción cultural, pero se trata de tipos de acción que una cultura no experimenta siempre. Existen periodos más encaminados a la estabilización ordenada del sistema centrado y periodos opuestos. Épocas o zonas de la cultura en las que prevalece el gusto de establecer normas “perimetrales” y otras en las que el placer o la necesidad es la de romper las existentes. Justamente: la de tender al límite y experimentar el exceso». Calabrese, O., *La era neobarocca*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 66-67. En este orden de ideas, el «fenómeno americano» pertenece, evidentemente, al segundo tipo (lo cual le convierte en un fenómeno eminentemente dionisiaco, como sabemos por Nietzsche). No se trata, empero, de la superación de un límite como salida de un sistema cerrado tras haber sido quebrado, atravesado y superado a través de un paso o una brecha, como sugiere la etimología del término «exceso» (del latín *ex-cedere*, «ir más allá»). En el caso del «americanismo» asistimos, más bien, a un *exceso endógeno*, esto es, fuerzas centrifugas que se producen al interior mismo del sistema.

²¹ Echeverría, B., “La ‘modernidad americana’...”, *op. cit.*, pp. 30-32.

²² Echeverría, B., “La ‘modernidad americana’...”, *op. cit.*,

¹⁹ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

III. FILOSOFÍA Y EMANCIPACIÓN

En este contexto de capitalismo a ultranza, resulta evidente que la filosofía, concebida como un saber crítico y revolucionario (en el sentido de Marx), se ha visto arrojada, para desgracia de Marcuse, a la «superfluidad», con menoscabo de su «poder-de» (*Vermögen*) incidencia en la *praxis* histórico-social²³. En consonancia a cierto oscurantismo antimarxista²⁴, tiene lugar un reposicionamiento de la derecha más recalcitrante en la esfera académica, bajo la égida de teorías aparentemente liberales y progresistas cuya crítica radical acaba siempre, invariablemente, en la obediencia civil. Asistimos, en efecto, al renacimiento del dogma socrático de que el mundo tal y como está es incuestionable, que el capitalismo no es un modo de producción sino la esencia misma de la producción, que resulta a todas luces inconcebible una producción y una vida que no sean cortadas a la medida del capital. Convertida en una actividad desvinculada del mundo, abstracta y absurda, la función de los filósofos se cifra en legitimar el régimen de superproducción y la expansión ilimitada del ritmo de consumo. Es de recibo reconocerlo: como sugiere Pierre Bourdieu, los filósofos se han convertido en la clase dominada de la clase dominante; confinados en la torre de marfil académica, los libros de filosofía ya no interpelan a nadie.

Se entiende, desde esta perspectiva, el posicionamiento crítico de Bolívar Echeverría contra el «cinismo» que caracteriza a la condición posmoderna. En efecto, el debate surgido a finales del siglo XX acerca del proyecto moderno y su eventual superación por el posmodernismo fracasó rotundamente en el punto de lograr un diagnóstico adecuado y una salida liberadora, cayendo en una apatía e in-

diferencia generalizadas. El discurso posmoderno se plegaba así a la desmovilización promovida por una actitud recusadora hacia las décadas insurgentes de los sesenta y setenta, por citar solamente una de sus consecuencias más destacadas en el plano político. Para más escarnio, Echeverría constata un avance creciente de las políticas neoconservadoras y neoliberales desde la caída del muro de Berlín hasta nuestros días, coincidiendo con el desmantelamiento del Estado de Bienestar y la cancelación de derechos ciudadanos básicos, en beneficio de un sistema transnacional que favorece el predominio de grandes corporaciones económicas y el capitalismo financiero especulativo.

Pues bien, contra el compromiso de no-intervención preponderante, como enseña Marcuse, en la historia de las ideas, consideramos que la filosofía tiene por delante una tarea esencial en el horizonte del capitalismo mundial integrado, esa forma posmoderna del imperialismo donde no existen afueras o exterioridades del capital:

El *Telos* abstracto, universal, de la búsqueda filosófica puede ahora traducirse al Sujeto real de la historia: está emergiendo en la lucha global contra las poderosas políticas de dominación y explotación nacional e internacional, que tienden a converger más allá de fronteras y particularidades; y la rebelión contra estas políticas asume un carácter igualmente universal²⁵.

El reto es rescatar la idea del presente como posibilidad y redimir el futuro, alumbrando nuevas posibilidades de existencia silenciadas hasta el olvido, espacios alternativos al dominio salvaje del capitalismo absoluto y su «mística de la necesidad». Pensar la disrupción, habitar lo discontinuo, no claudicar: «La aventura del pueblo que lucha y de una filosofía que piensa es también la aventura de una percepción vibrátil de lo real, capaz de inaugurar en el presente trayectorias divergentes»²⁶. Un desafío especialmente acuciante en las sociedades periféricas, allí donde tras cien años de integración en el capitalismo global, no ha sido posible generar las condiciones para una reproducción autosustentable de la propia acumulación de capital, mientras que la vida pública no consigue incorporar las bases de la democracia moderna, pese a los indecibles intentos republicanos y populistas de diversa índole

pp. 43-44. En un apéndice de este texto, Echeverría erige la figura del ciudadano Kane como paradigma viviente de la «identidad americana». Echeverría, B., «La 'modernidad americana'...», *op. cit.*, pp. 43-44.

²³ En la concepción de Hannah Arendt, la «superfluidad» significa no pertenecer en absoluto al mundo, o sea, no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004. En este sentido, la «superfluidad» de la filosofía se concibe, a la altura del presente, como una forma de distanciamiento de lo práctico.

²⁴ Jacques Derrida ha puesto de manifiesto que esa suerte de letanía fúnebre que envuelve la figura de Marx en la actualidad se trata, bien pensado, de la forma espectral de un exorcismo, practicado por el dogmatismo capitalista en el afán por borrar su espíritu de una vez por todas en nuestro mundo histórico. Derrida, J., *Espesores de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 2012.

²⁵ Marcuse, H., «La relevancia de la realidad», *op. cit.*, pp. 241-242.

²⁶ Sztulwark, D., *La ofensiva sensible: neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019, p. 19.

a lo largo y ancho de la historia contemporánea. En esta tesitura, la tensión entre posibilidad histórica y proyecto emancipatorio se constituye como el eje de una fundamentación real y plenamente vigente de la filosofía, atenta a la revitalización del pensamiento crítico y revolucionario.

Ahora bien, en la medida en que impregna, como una mancha de aceite, todas las edades del mundo, carece de sentido preconizar un nuevo horizonte utópico de emancipación. Más que ser el comienzo de algo, los movimientos del 68 designan, efectivamente, el final de algo: con ellos termina toda una época que tuvo su origen en la Revolución Francesa, la «época de la actualidad de la revolución» (G. Lukács), y que hoy se vive como una promesa rota. Más allá de toda perspectiva antagonista o dialéctica, hay que empezar reconociendo la necesidad histórica del modo capitalista de reproducir la vida humana y su riqueza, aunque ello suponga poner en la picota el concepto mismo de «revolución». En este sentido, es necesario traicionar a Marx para seguir siendo marxistas. Se trata de elaborar una estrategia cotidiana de supervivencia que permita soportar la enajenación imperante. Una estrategia desarrollada para vivir dentro del capitalismo, por así decirlo, como a regañadientes; donde quepan las coexistencias y hasta las yuxtaposiciones entre devenires de orden y de revuelta.

IV. EL «ETHOS BARROCO» O LA «OTRA MODERNIDAD»

Bolívar Echeverría proporciona claves sumamente importantes para concebir filosóficamente un modo de vida alternativo al «capitalismo *sive natura*» en nuestro presente inmediato. Cuando Max Weber se pregunta en *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*²⁷ por el origen de la mentalidad capitalista moderna²⁸, enemiga y vencedora del tradicionalismo, concluye que dicha mentalidad no tiene su origen en el desarrollo económico capitalista propiamente dicho, sino en el conjunto de valores que hunden sus raíces en la reforma protestante, entre los cuales brilla con luz propia el ascetismo productivista y su esencia sacrificial, en aras de alcanzar en el «más allá» el bien por excelencia: la salvación. Desde este punto de vista, el afán de lucro y la tendencia a enriquecerse en el

mayor grado posible, nada tienen que ver con el capitalismo moderno. Lejos de asimilarse al *pathos* de la ambición, el capitalismo moderno debería ser considerado, antes bien, como la moderación racional de este instinto desmedido de lucro.

Pues bien, en un artículo titulado “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, el autor ecuatoriano-mexicano invierte la tesis de Weber²⁹. En este trabajo, Echeverría subordina la homogeneización forzada con fines de mercantilización al principio de relativismo cultural, subrayando el valor de las diferencias y de las particularidades culturales; de tal suerte que la cultura protestante no es «La Cultura», con mayúsculas, sino únicamente un modo particular o una concreción histórica de ella, una forma más entre otras de interiorizar el capitalismo (de hecho, nuestro autor apunta a este respecto, para reforzar su postura, que el sistema capitalista surge a finales de la Edad Media europea, pero no adoptará la forma protestante hasta varios siglos más tarde).

Más allá de que predomine una determinada forma relacionada con el desarrollo del capitalismo a nivel mundial, a pesar del modo hegemónico de la modernidad capitalista que desemboca en el consabido fenómeno de la globalización, existen otras formas históricas que se han desarrollado con este proyecto, diferentes maneras de adoptar esas pautas en virtud de las circunstancias sociales y culturales de cada lugar, así como otras posibilidades que se abren desde esas modalidades diferentes o, en todo caso, alternativas que pueden vislumbrarse en los entresijos del capitalismo global. En suma, no existe un solo espíritu del capitalismo (moderno), como daba por sentado Weber, ni una sola modernidad (capitalista). Echeverría reelabora la teoría de las dos modernidades³⁰, concluyendo que la modernidad no es dual sino múltiple.

El filósofo ecuatoriano-mexicano ofrece una perspectiva teórica sobre esta circunstancia con su noción de «ethos histórico»³¹, que supone diferentes comportamientos y estrategias de resistencia frente a

²⁷ Weber, M., *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2012.

²⁸ Es de recibo subrayar a este respecto que, como ocurre asimismo en el caso de Echeverría, las investigaciones y conclusiones de Weber versan sobre el capitalismo moderno, ya que para ambos existen otros tipos de capitalismo.

²⁹ Echeverría, B., “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, *Cuadernos políticos*, 59, 1989, pp. 41-62. Una versión corregida de este artículo se encuentra en la revista *Review*, XIV, 4, 1991, pp. 471-516. Además, existe otra versión del trabajo publicada en el libro del autor *Las ilusiones de la modernidad*, *op. cit.*

³⁰ Cerezo Galán, P., *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.

³¹ Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1998, p. 161 ss. Echeverría define la noción de «ethos» como «un principio de construcción del mundo de la vida» que opera a partir de las intenciones de los sujetos. Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, *op. cit.*, p. 37.

la reducción de la existencia humana correlativa a la imposición de la lógica capitalista. En otras palabras, los distintos *ethe* modernos configuran diferentes estratos arqueológicos o de decantación histórica, y son prácticas culturales que resuelven de distinta manera la contradicción entre el valor de uso/«forma natural» de la vida y el mercado, formas básicas de vivir lo invivible de la forma de reproducción social concomitante a la modernidad capitalista en las que puede distinguirse una mayor o menor pervivencia de formas sociales premodernas o precapitalistas.

Desde esta perspectiva, Echeverría distingue hasta cuatro *ethe* históricos en total (cada uno de ellos correspondiente a cuatro grandes regiones diferenciadas de Europa).

1. El «*ethos* realista», dominante por su preeminencia en países del «centro» y del «norte» de Europa, niega la contradicción entre la dinámica del «valor de cambio» y la del «valor de uso», suponiendo que la fijación en «valores de cambio» puede rescatar incluso «valores de uso». Esta negación no es únicamente teórica, sino participativa, comprometida con las relaciones sociales reinantes.

2. El «*ethos* romántico» niega asimismo la tendencia hacia la destrucción de «valores de uso», pero no ya mediante una fijación en «valores de cambio», como el «*ethos* realista», sino con la falsa idea de que la actual reproducción es organizada según las necesidades reales humanas, es decir, según la lógica de «valores de uso», en los cuales se fija.

3. El «*ethos* clásico» se diferencia de los dos primeros por no negar la contradicción entre la lógica del «valor de cambio» y la del «valor de uso», pero implica resignación ante lo existente. Toda actitud a favor o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento aparece como ilusa y superflua.

4. El «*ethos* barroco» percibe contradicciones existentes y vive jugando con ellas refuncionalizándolas. Coexiste con el «*ethos* realista» en América Latina, y consiste en una combinación conflictiva de un sensato recato y un impulso desobediente, una mezcla paradójica de conservadurismo e inconformidad. Es conservador, porque no se rebela abiertamente y porque se opone a la destrucción de posibilidades de goce que antes había, debido a que son parte de una forma tradicional de vida. Y, a su vez, es inconforme por no someterse completamente a la lógica del capital, del sacrificio de la calidad de vida por el bien de las ganancias obtenidas por propietarios de medios de producción. En él persiste el intento de saltar las barreras para la felicidad humana después de haberlas distinguido como insuperables bajo las condiciones actuales,

intentando rescatar el «valor de uso» a través de su propia destrucción³².

De este modo, Echeverría opone el «*ethos* barroco» al «*ethos* realista», y lo concibe como un modo de vida en el que la socialidad vinculada a la «forma natural» de la vida humana se configura como una experiencia de goce estético auspiciada por la ritualidad de la Iglesia contrarreformista, en su condición de instancia identificadora y socializadora; en palabras de Echeverría, la estetización barroca

debió llevarse a cabo dentro del ámbito abierto por el programa de la Iglesia postridentina [...]

³² La visión echeverriana del barroco como un «*ethos*» transgresor del capitalismo moderno, se desmarca claramente de la concepción tradicional del barroco como un periodo histórico o como un estilo artístico. Maravall, J. A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 1975. Wölfflin, H., *Renacimiento y Barroco*, Paidós, Barcelona, 1991. Se trata, en realidad, de una categoría filosófica, liberada de los límites que marcan las disciplinas teóricas y la cronología. Los distintos desarrollos de Echeverría sobre este tema se encuentran diseminados en la totalidad de su obra, no obstante, todos tienen un denominador común: su compromiso (heterodoxo) con el aparato conceptual marxista, y su convicción sobre el carácter irreversible de la crisis civilizatoria que atraviesa Occidente. C. Espinosa traza magistralmente la genealogía del concepto de «*ethos* barroco» en Bolívar Echeverría. En primera instancia, el barroquismo de Echeverría bebe de la visión caribeña del barroco como un resultado de la transculturización y como un estilo artístico y cultural transgresivo de la colonialidad, pero también de la modernidad. Entre sus principales exponentes encontramos a Alejo Carpentier, Severo Sarduy o Lezama Lima. Con todo, Echeverría encuentra en el debate sobre el postmodernismo de los ochenta y noventa el mejor caldo de cultivo para desarrollar su particular visión del barroco. En este contexto, vale la pena destacar las aportaciones de Buci-Glucksmann o Deleuze, para quienes el barroco representa una vertiente heterodoxa que cuestionó las aspiraciones de la razón occidental desde un planteamiento monista, en contraposición al dualismo cartesiano. Otro referente inexcusable es Omar Calabrese, que define el neobarroco en términos de una suerte de estetización a nivel social, en virtud de la unión del arte con la comunicación de masas. Por último, Echeverría se introduce también en el barroco por la obra de Walter Benjamin sobre el drama barroco alemán, concebido como la escenificación de la violencia extrema desplegada por el príncipe en aras de la conservación del Estado, configurando una historia de muerte y melancolía. Espinosa, C., «El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros», *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 43, 2012, pp. 65-80; pp. 68-71. Somos conscientes de la vasta bibliografía existente sobre el concepto de barroco, y que la concepción de Echeverría no agota, ni mucho menos, la profundidad que atesora. Como no podemos detenernos aquí en este punto por motivos de espacio, y dado que no se trata de un trabajo sobre el «estado de la cuestión», recomendamos la siguiente lectura para una aproximación al respecto: González García, M. y Castignani, H. (coords.), *Filosofías del barroco*, Tecnos, Madrid, 2020.

destinado a revitalizar el ritual y la ceremonia desfallecientes del catolicismo. La estetización barroca tiende a ser una estetización de la fiesta religiosa, de sus ceremonias y sus ritos, de los lugares y los objetos de su realización. [...] El proyecto de la Iglesia postridentina, resulta ser, él también (y sobre todo él), un proyecto barroco³³.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender dicha experiencia de goce estético? ¿Se trata de un patrimonio exclusivo del catolicismo, o es también extrapolable a otras dimensiones de la existencia cotidiana?³⁴

V. LA HIPÓTESIS DE UN CAPITALISMO NEOBARROCO

En la que puede considerarse su obra magna, *La modernidad de lo barroco*, Echeverría contempla la experiencia estética correspondiente al «ethos barroco» como una forma privilegiada, simbólica y sacralizada, de cultivar la «forma natural» de la vida. Siguiendo al filósofo ecuatoriano-mexicano, el «ethos barroco» se caracteriza fundamentalmente, entre otras dimensiones de carácter lúdico, como el juego o la fiesta, por llevar a cabo un *descentramiento estético* de la vida pragmática de la producción y el consumo de bienes, más allá del imperativo implacable de la equivalencia/acumulación y del productivismo/consumismo afiebrado que constituye su corolario en el horizonte histórico de la modernidad capitalista.

³³ Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, op. cit., pp. 196-197.

³⁴ Es importante notar en este punto la ambigüedad política, tensional y paradójica, del barroco: allí donde Echeverría identifica un potencial crítico frente al capitalismo moderno, en el siglo XVII se constituye como un instrumento de dominación al servicio de la Iglesia contrarreformista. En este sentido, Echeverría pasa por alto el funcionamiento del poder pastoral en el barroco, esto es, las «tecnologías del yo» que buscaban, en el esquema cristiano, masificar la autoconciencia y la disciplina mediante una figura de autoridad que guiaba a sus tutelados hacia el bien moral en el seno de instituciones religiosas. Foucault, M., *Tecnologías del Yo, y otros textos afines*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, pp. 112-113. Y no solo ello, sino que los pliegues que Echeverría reconoce en el barroco eran deudores del imaginario y la organización fáctica de la monarquía española encarnada en el rey como eje simbólico del ejercicio del poder; como apunta Carlos Espinosa: «(En el siglo XVII) el cuerpo social estaba compuesto de múltiples gremios, estratos y grupos étnicos que simbólicamente constituían los miembros del cuerpo del monarca. Asimismo, la representación de este modelo particularista, la llamada “monarquía compuesta”, contribuyó a la proliferación de rituales que desplegaban las artes para legitimarlo». Espinosa, C., “El barroco y Bolívar Echeverría...” , op. cit., p. 76.

Entendida, en este sentido, como una existencia «en ruptura», esta desviación esteticista de la energía productiva acontece, según Echeverría, en los momentos extraordinarios de la existencia histórica, tiene el valor incalculable de poner en tela de juicio la subsistencia misma de la vida social, y se despliega eminentemente en la esfera de la cultura, que es la dimensión del gasto ultra-funcional, del descubrimiento y la exploración del dispendio o el derroche de oportunidades vitales (en el sentido del «gasto improductivo» concebido por Georges Bataille, en contraste con el consumo útil y necesario para la conservación y reproducción de la vida, y para la continuación de la actividad productiva)³⁵. Se trata, en definitiva, de una estrategia propia y diferente de construcción de mundo que, en palabras de Hans Tintelnot, «vuelve fluidos los límites entre el mundo real y el mundo de la ilusión»³⁶, des-realizando el sometimiento del «valor de uso» al mero valor económico, transfigurándolo en la fantasía:

[La estetización barroca es] una conversión sistemática de la serie de actos y discursos de la vida rutinaria en episodios y mitos de un gran drama escénico global; [...] una transfiguración de todos los elementos del mundo de esa vida en los componentes del escenario, la escenografía y el guión que permiten el desenvolvimiento de ese drama³⁷.

Pues bien, según nuestra hipótesis, en el afán por invadir y colonizar el «mundo de la vida», el «americanismo» «fagocita» o «metaboliza» (por expresarlo con la fórmula de Marx, influenciado por la jerga biologicista de su época) la «naturalidad» de la experiencia estética en la vida del mercado. De tal suerte que, en su condición de «naturalidad artificial» el «ethos barroco» se erige, irónicamente, como el principal vasallo del «ethos capitalista» (es decir, como la fuente principal de valor), lejos de construir una resistencia posible y necesaria contra su dominio avasallador. En definitiva, el proyecto civilizatorio del capitalismo resulta ser él también, a la altura del presente, un proyecto neobarroco³⁸.

³⁵ Bataille, G., “La noción de gasto”, en *La parte maldita*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, pp. 23-43.

³⁶ Tintelnot, H., “Annotazioni su l’importanza della festa teatrale per la vita artistica e dinastica nel Barocco”, en E. Castelli (comp.), *Retorica e barocco*, Bocca, Roma, 1954, pp. 233-241; p. 233.

³⁷ Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, op. cit., p. 192.

³⁸ Gilles Lipovetsky y Jean Serroy ofrecen algunas pistas inestimablemente valiosas en este sentido. Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La estetización del mundo. Vivir en la época*

Ahora bien, esto no quiere decir que vivamos alguna suerte de reanudación del barroco histórico. Siguiendo a Severo Sarduy en su libro titulado *Barroco*³⁹, que recoge toda la tradición formalista que va desde Wölfflin a D'Ors, la idea es que existen formas internas específicas que subyacen a las formas de vida, como ilustra fehacientemente el descentramiento estético en el caso del «*ethos* barroco», unas cualidades formales que expresan una actitud general y que poseen un proceder estructural propio. Sobre esta base, Omar Calabrese sostiene en *La edad neobarroca* que nuestro mundo histórico se encuentra marcado por dicha constante formal, el descentramiento estético, la cual evoca claramente al barroco, como ha defendido asimismo la filósofa francesa Buci-Glucksmann; en palabras de esta autora: «Algo así como un paradigma barroco se reivindica y se abre lugar»⁴⁰.

Desde este punto de vista, estamos en condiciones de afirmar que, en la era del «americanismo», el capitalismo «revaloriza» el barroco como constante formal, de manera que el descentramiento estético «reaparece» en el horizonte del mercado, asumiendo un sentido completamente diverso del que tenía en el barroco mediterráneo durante el largo siglo XVII y, ulteriormente, en su versión mestiza latinoamericana. De tal suerte que, si el posmodernismo designa, a ojos de Frederick Jameson, la norma hegemónica del capitalismo avanzado⁴¹, el «*ethos* barroco» se constituye, análogamente, como la estética y la lógica socio-cultural del «americanismo». En otras palabras, el posmodernismo sería *tout court* un neobarroco, al caracterizarse por una estetización de la vida cotidiana⁴², pero también por una tendencia hacia el exceso y por un pensamiento tentativo contrapuesto a las verdades unívocas (tanto especulativas como emancipatorias) de las metanarrativas modernas, como ha señalado Calabrese en su libro de refe-

rencia. En efecto, ¿cómo explicar la abundancia de espectacularidad o el éxtasis sensorial, tan propios del barroco, en el seno de la industria cultural, sino en términos de un capitalismo neobarroco? ¿Y cómo entender si no el relativismo posmoderno, sin remontrarse al desengaño de Baltasar Gracián o Calderón de la Barca?

VI. ¿HACIA UN NEOBARROCO POSTCAPITALISTA?

Llegados a este punto, es de recibo esclarecer con mayor precisión la tarea esencial de la filosofía que solamente llegamos a bosquejar más arriba. Si bien es verdad que existe cierta urgencia intelectual por dilucidar la lógica operativa donde se funda el incipiente capitalismo neobarroco, delimitando sus principales tecnologías o dispositivos en el «mundo de la vida», más importante si cabe es mostrar, sobre esa base, las condiciones de posibilidad para implementar un neobarroco postcapitalista en nuestro mundo globalizado. En palabras del filósofo mexicano Samuel Arriarán:

Conviene detenernos en una cuestión histórica: ¿hasta qué punto es actual dicha definición? ¿Es una alternativa viable y deseable? [...] Estamos ante la tarea de elaborar y desarrollar una [...] filosofía neobarroca [...] que no puede dejar de estar comprometida con el cambio social. [...] No se puede negar la necesidad de revalorar nuestro *ethos barroco* y examinar sus posibilidades de conformar otra racionalidad. [...] Pero no basta con definir la cultura; las ideas por sí solas no cambian nada. El problema es afirmar la posibilidad de su viabilidad histórica. ¿Es el *ethos barroco* una alternativa real frente al capitalismo neoliberal? [...] Frente a este sistema económico y político, hace falta desarrollar una estrategia de resistencia donde el *ethos barroco* encuentre su sentido liberador⁴³.

En definitiva, una filosofía comprometida con el cambio social tiene el deber de examinar las posibilidades actuales de revalorizar el concepto de «*ethos* barroco» en el presente, a fin de conformar una racionalidad diferente a la razón neoliberal (esto es, otro tipo de modernidad, una modernidad no realizada o «por-venir»), estableciendo las fuerzas y los movimientos sociales disponibles para hacerle frente. Porque pensar el barroco implica necesariamente repensar, de un modo más general,

del capitalismo artístico, Anagrama, Barcelona, 2015.

³⁹ Sarduy, S., *Barroco*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1974.

⁴⁰ Buci-Glucksmann, Cr., *La raison baroque*, Galilée, Paris, 1984, p. 189.

⁴¹ Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1991.

⁴² Este fenómeno tiene su correlato en la «plebeyización» experimentada por el arte, restringido tradicionalmente a las élites privilegiadas y cultas. En efecto, el arte posmodernista, ecléctico y populista, encarnado de forma paradigmática por Andy Warhol y el arte *Pop*, exalta por encima de todo la imagen masiva y estandarizada de la mercancía consumista, hasta el punto de que todo (literalmente) puede ser una obra de arte. Vaskes Santches, I., «Posmodernidad estética de Frederick Jameson: pastiche y esquizofrenia», *Praxis Filosófica*, 33, 2011, pp. 53-74; p. 59 ss.

⁴³ Arriarán Cuéllar, S., «Una alternativa socialista al *ethos barroco* de Bolívar Echeverría», *Diánoia*, XLIX, 53, 2004, pp. 111-124; pp. 115, 117-118.

la pertinencia de este concepto en la filosofía y en nuestra época en particular. He aquí, a nuestro juicio, uno de los grandes desafíos de toda filosofía crítica que se precie de serlo, la enseñanza más valiosa del legado marxista.

Pues bien, a pesar del tono pesimista que atraviesa, en líneas generales, las reflexiones de Echeverría sobre una eventual revalorización del «ethos barroco»⁴⁴, es posible bosquejar en su obra algunos atisbos de esperanza a este respecto, ciertos fulgores neobarrocos en el ocaso de la modernidad capitalista. No es nuestra intención desarrollar aquí estas aportaciones, pues ello excedería los límites del artículo. La idea es más bien presentarlas a grandes rasgos, con vistas a desarrollarlas detenidamente en un trabajo ulterior. Por ejemplo, en el texto de 1994 “El ethos barroco”, parte integrante del libro colectivo *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*⁴⁵, Echeverría responde del siguiente modo a la interrogante de si es acaso posible, realmente, una modernidad alternativa:

Débiles son los indicios de que la modernidad que predomina actualmente no es un destino ineluctable (un programa que debemos cumplir hasta el final, hasta el nada improbable escenario apocalíptico de un retorno a la barbarie en medio de la destrucción del planeta), pero no es posible pasarlos por alto. Es un hecho innegable que el dominio de la modernidad establecida no es absoluto ni uniforme; y lo es también que ella misma no es una realidad monolítica, sino que está compuesta de un sinnúmero de versiones diferentes de sí mismas (versiones que fueron vencidas y dominadas por una de ellas en el pasado, pero que, reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente). Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos barroco* [...] obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad postcapitalista como una utopía alcanzable. [...] No es verdad que no sea posible pensar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo

capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social⁴⁶.

Paralelamente, en una entrevista concedida algunos años más tarde a Javier Sigüenza, publicada con el título “Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía” en 2011 de forma póstuma⁴⁷, Echeverría reconoce «una especie de renacimiento», amparado por el posmodernismo, «de la idea de que el mundo tal como está es incuestionable, que el modo de producción capitalista no es un modo de producción sino que es la esencia de la producción, que es inimaginable una producción (y por lo tanto una vida) que no sea capitalista». Siguiendo a Echeverría, «este dogma ha prevalecido desde mediados de los setenta y sigue vigente hasta nuestros días, aunque ya comienza a resquebrajarse». En efecto, lo que termina con Mayo del 68 es, para el filósofo ecuatoriano-mexicano, lo que Lukács denomina en *Historia y conciencia de clase* «la época de la actualidad de la revolución»; de tal suerte que el concepto de «revolución» (y, por ende, la filosofía de Marx) experimentan desde entonces un declive que se torna aparentemente irreversible. No obstante, Echeverría vislumbra en la vuelta de siglo, tanto a nivel teórico como en la conciencia popular, la posibilidad de un «renacimiento de la política más allá de la política», en la medida en que se pone en cuestión el modo de producción capitalista en cuanto tal, y no simplemente su actual versión neoliberal. En este sentido, afirma:

Pienso que el siglo XX fue el siglo de la contrarrevolución y que el XXI, tal vez, ojalá, pueda ser no el de la continuación de la barbarie sino el de una nueva “época de la actualidad de la revolución”, claro, en términos muy cambiados, dado que las circunstancias son muy diferentes⁴⁸.

Con todo, si todavía persistiese alguna duda sobre la esperanza, para nada infundada, de vivir una nueva «actualidad de la revolución» en el pensamiento de Echeverría, sirva como testimonio fehaciente la siguiente reflexión en *La definición de la cultura* para zanjar la cuestión:

Más o menos logradas en cada caso, las diferentes modernidades que ha conocido la época moder-

⁴⁴ El estado de ánimo que atraviesa, en líneas generales, la obra de Echeverría, hunde sus raíces en la visión apocalíptica de Horkheimer y Adorno acerca de la razón y la ciencia como pura racionalidad instrumental con fines de dominación, o sus ideas maniqueístas sobre la manipulación ejercida por la industria cultural. Por otro lado, resulta evidente a este respecto la influencia ejercida por la crítica heideggeriana de la técnica en el pensamiento del filósofo ecuatoriano-mexicano. Arriarán Cuéllar, S., “Una alternativa socialista...”, *op. cit.*, pp. 115-116.

⁴⁵ Echeverría, B., “El ethos barroco”, en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994, pp. 13-36.

⁴⁶ Echeverría, B., “El ethos barroco”, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁴⁷ Sigüenza, J., “Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, *Crítica y Emancipación*, 5, 2011, pp. 79-89.

⁴⁸ Sigüenza, J., “Modernidad, *ethos* barroco...”, *op. cit.*, p. 82.

na, lejos de agotar la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez más diferentes de autoafirmación y han reavivado la necesidad de ese trance, cada cual a su manera. Las muchas modernidades, las que se generaron en siglos anteriores y las que siguen apareciendo, son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos singularizados de formación de una materia que aún ahora, en tiempos que quisieran ser posmodernos, no acaba de perder su rebeldía⁴⁹.

Ahora bien, la pregunta es: ¿a qué tipo de figuras o intentos singularizados se está refiriendo Echeverría en el texto? ¿Cabe interpretar esas formas concretas de rebeldía como fulgores neobarrocos? ¿Asistimos a un renacimiento del «*ethos* barroco» en nuestro presente?

En la mencionada entrevista con Javier Sigüenza, las reflexiones de Echeverría parecen apuntar en esta dirección. Así, ante la pregunta sobre cuáles serían los hechos que estarían haciendo resurgir esa «época de la actualidad de la revolución» en cuestión, Echeverría hace especial hincapié en el movimiento altermundista, advirtiendo que la verdadera fuerza de este movimiento no radica tanto en las manifestaciones políticas tradicionales erigidas contra el capitalismo, sino que se expande difusamente en los usos y costumbres de la vida cotidiana, y sobre todo en su dimensión festiva, como pone de manifiesto la irrupción de nuevas religiones y nuevos cultos en los últimos tiempos. En este sentido, reconoce que «lo estético ha adquirido una importancia inusitada para lo político»⁵⁰. Si bien se trata en este caso de una política muy diferente a la política tradicional; como sentencia el propio Echeverría, asistimos a «una resistencia y una rebelión inalcanzables por el poder establecido, dirigidas a corroerlo sistemáticamente a fin de provocar en él una especie de implosión. Por ahí veo yo la labor del viejo topo de la revolución»⁵¹.

La propuesta de Echeverría no es baladí desde el punto de vista de la filosofía política, en la medida en que implica la superación de lo que Efraín León denomina acertadamente el «fetiche estatal»⁵².

Como reconoce el propio Echeverría, uno de los grandes equívocos de la filosofía contemporánea es asimilar la política *tout court* a la *praxis* de los Estados (esto es, a los técnicos de la política). Contra este prejuicio generalizado, lo que el filósofo ecuatoriano-mexicano reivindica es precisamente el «ejercicio periférico de la actividad política», es decir, la centralidad de lo «im-político» frente a la política convencional («pura»), a saber, la política enfocada a reformar el sistema sin poner nunca en jaque el núcleo que vertebra el capital; una política, por cierto, cada vez más desacreditada por la izquierda en su particular empeño por reconstruirse y escapar de una vez por todas a su maldición histórica. Y es que, como enseñaron Hobbes o Locke inequívocamente, quien se sitúa al margen del Estado, se sitúa asimismo *en contra* del Estado. Pues la única forma posible de imaginar esa revolución «microfísica» (Foucault) o «molecular» (Deleuze) que representaría, a ojos de Echeverría, el movimiento altermundista, es bajo la forma de una insurrección, dado que persigue objetivos que no son traducibles al lenguaje (macrofísico o jurídico) del poder establecido (el cultivo de la «forma natural» de vida, frente a la lógica del valor que se valoriza indefinidamente), y por lo tanto no puede dialogar con él.

Hoy sabemos gracias a Schiller de la potencialidad que encierra lo estético para transformar el sistema. Reconocemos que la «impolítica neobarroca» de Echeverría atesora esa potencialidad, si bien se encuentra en estado naciente o «por-venir», como ha quedado claro. Lo que no parece razonable es, a tenor de la flagrante debacle sufrida por la izquierda en los últimos tiempos, si sería deseable prescindir del aparato estatal a la hora de plantear formas de resistencia al capitalismo neobarroco del presente, como si el Estado y sus órganos institucionales no fueran la manifestación de la capacidad política de la sociedad (es decir, de las relaciones de poder que entretejen el *bíos* social, en el sentido de Foucault). Porque una «política sin Estado», sin programa, sin objetivos y sin estrategias, se encuentra abocada inevitablemente a una «huida hacia lo privado», como atestigua la última obra de Foucault (aunque esto también es discutible). El peligro es que el «neobarroco postcapitalista» se configure como una gigantesca esfera privada en revolución permanente, impidiendo la formación de un contrapoder capaz de cuestionar y de trascender el orden establecido, adquiriendo así rasgos totalitarios.

⁴⁹ Echeverría, B., *La definición de la cultura*, Ítaca, México, 2001, p. 256.

⁵⁰ Sigüenza, J., “Modernidad, *ethos* barroco...”, *op. cit.*, p. 83.

⁵¹ Sigüenza, J., “Modernidad, *ethos* barroco...”, *op. cit.*, pp. 83-84.

⁵² León, E., “Geopolítica de la lucha de clases: Una perspectiva desde la reproducción social de Marx”, *Revista Geográfica de América Central*, 2, 2011, pp. 1-18.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004.
- Arriarán Cuéllar, S., “Una alternativa socialista al *ethos barroco* de Bolívar Echeverría”, *Diánoia*, XLIX, 53, 2004, pp. 111-124. <https://doi.org/10.21898/dia.v49i53.400>
- Bataille, G., “La noción de gasto”, en *La parte maldita*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, pp. 23-43.
- Benjamin, W., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 17-57.
- Brown, W., *Undoing the Demos. Neoliberalism Stealth Revolution*, Zone Book, New York, 2015.
- Buci-Glucksmann, Cr., *La raison baroque*, Galilée, Paris, 1984.
- Calabrese, O., *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Cerezo Galán, P., *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.
- Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 2003.
- Deleuze, G., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Derrida, J., *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 2012.
- Echeverría, B., “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, *Cuadernos políticos*, 59, 1989, pp. 41-62.
- Echeverría, B., “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, *Review*, XIV, 4, 1991, pp. 471-516.
- Echeverría, B., “El *ethos barroco*”, en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994, pp. 13-36.
- Echeverría, B., *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El equilibrista, México, 1995.
- Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1998.
- Echeverría, B., *La definición de la cultura*, Ítaca, México, 2001.
- Echeverría, B., “La ‘modernidad americana’ (claves para su comprensión)”, en B. Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, Era, México, 2008, pp. 17-49.
- Espinosa, C., “El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 43, 2012, pp. 65-80. <https://doi.org/10.17141/iconos.43.2012.349>
- Fisher, M., *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016.
- Foucault, M., *Tecnologías del Yo, y otros textos afines*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, pp. 112-113.
- Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003.
- Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
- González García, M. y Castignani, H. (coords.), *Filosofías del barroco*, Tecnos, Madrid, 2020.
- Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.
- Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1991.
- León, E., “Geopolítica de la lucha de clases: Una perspectiva desde la reproducción social de Marx”, *Revista Geográfica de América Central*, 2, 2011, pp. 1-18.
- Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Anagrama, Barcelona, 2015.
- Maravall, J. A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 1975.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1971.
- Marcuse, H., “La relevancia de la realidad”, en Ch. J. Bontempo y S. J. Odell (eds.), *La lechuga de Minerva*, Cátedra, Madrid, 1979, pp. 235-247.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Monte Ávila, México, 1990.
- Rodríguez Alcázar, F. J., *Ciencia, valores y relativismo: una defensa de la filosofía de la ciencia*, Comares, Granada, 2000.
- Sarduy, S., *Barroco*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
- Serur, R. (comp.), *Modernidad y resistencias*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2015.
- Sigüenza, J., “Modernidad, *ethos barroco*, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, *Crítica y Emancipación*, 5, 2011, pp. 79-89.
- Sztulwark, D., *La ofensiva sensible: neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019.
- Tintelnot, H., “Annotazioni su l’importanza della festa teatrale per la vita artistica e dinastica nel Barocco”, en E. Castelli (comp.), *Retorica e barocco*, Bocca, Roma, 1954, pp. 233-241.
- Vaskes Santches, I., “Posmodernidad estética de Frederick Jameson: pastiche y esquizofrenia”, *Praxis Filosófica*, 33, 2011, pp. 53-74. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i33.3404>
- Weber, M., *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2012.
- Wölfflin, H., *Renacimiento y Barroco*, Paidós, Barcelona, 1991.