

Bolívar Echeverría

Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI

Luis Arizmendi
Julio Peña y Lillo E.
Eleder Piñeiro
Coordinadores



La Universidad
de postgrado
del Estado

330.122
A7191b

Arizmendi, Luis, coord.

Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina
en el siglo XXI / Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E., Eleder
Piñeiro, coordinadores — 1.ª ed. — Quito: Editorial IAEN, 2014
264 p.; 15 x 21 cm
ISBN: 978-9942-950-42-0

1. ECONOMÍA 2. CAPITAL 3. CAPITALISMO 4. BOLÍVAR ECHEVERRÍA
5. SIGLO XXI 6. AMÉRICA LATINA I. Título

Colección editorial: Memoria Viva 

Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN)

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.

Tel: (593 2) 382 9900

Quito-Ecuador

www.iaen.edu.ec

Información: editorial@iaen.edu.ec

Dirección editorial: Miguel Romero Flores

Corrección ortotipográfica: Roberto Ramírez Paredes

Diseño de interiores: David Rivera y Gabriel Cisneros Venegas

Diseño portada: David Rivera y César Ortiz Alcívar

Impresión: Imprenta Editogran S. A.

Tiraje: 500 ejemplares

© IAEN, 2014



Índice

Prólogo 5

Luis Arizmendi

Julio Peña y Lillo E.

Eleder Piñeiro

Presentación 17

Raquel Serur Smeke

Crítica a la modernidad y la mundialización capitalistas

La trascendencia de la lectura de *El Capital*
de Bolívar Echeverría para América Latina 27

Luis Arizmendi

Una teoría crítica sobre la modernidad capitalista: radicalidad
y originalidad de la propuesta de Bolívar Echeverría 77

Carlos Antonio Aguirre Rojas

Las meditaciones de Bolívar Echeverría sobre ciudad,
historia y capitalismo 99

Jorge Gasca Salas

Lo político y la modernidad

Contrahegemonía posneoliberal y recuperación de los valores
de uso republicanos 125

Julio Peña y Lillo E.

Marxismo y Teoría Crítica: dos voces interpelantes de la
modernidad capitalista 145

Wladimir Sierra

Lo político en tiempo de *experiencias límite* 169

Diana Fuentes

¿Ser moderno, hoy? Lo moderno y su resistencia
en lo político 181

Gustavo García Conde

***Ethos* barroco y mestizaje**

Subversión grotesca de un <i>ethos</i> barroco	203
<i>Armando Bartra</i>	
Marxismo occidental desde las Américas: Bolívar Echeverría y su interpretación de György Lukács	223
<i>Stefan Gandler</i>	
De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y el <i>ethos</i> barroco de Bolívar Echeverría	243
<i>Isaac García Venegas</i>	
Autores	257

Prólogo

SARTRE DECÍA QUE la muerte es una “violencia indebida”, una violencia que no debería ser porque la vida anhela infinitud. Y cuando un ser humano elige hacer de su vida una existencia que lo lleva a ser cada vez más de sí mismo y crea una obra que se vuelve un legado, se siente más aún esa verdad. En este sentido, es imprescindible darle vuelta a la muerte y hacer valer la trascendencia. En un proyecto de ese orden, sin duda, la mejor manera de rendirle homenaje a Bolívar Echeverría residiría en dar cuenta de la trascendencia e impacto de su obra para la América Latina del siglo XXI.

Bolívar Echeverría nació el 31 de enero de 1941, en Riobamba, aquí en Ecuador. Pero eligió absorber esa pertenencia contingente desde una toma de posición cosmopolita, como sujeto ante el mundo, que no hizo más que constituir y robustecer su identidad como latinoamericano y suscitar la emergencia de una de las perspectivas más avanzadas para descifrar la modernidad y la mundialización en nuestra era.

Hay que decirlo con todas sus letras: Bolívar Echeverría es uno de los pensadores más importantes, eruditos y políglotas no solo de la América Latina de las últimas cuatro décadas, sino del mundo. La trascendencia de su intervención en la historia del pensamiento crítico lo coloca a la altura de pensadores como Walter Benjamin, Ernst Bloch, Theodor Adorno o Max Horkheimer.

Eligiendo hacerse a sí mismo a contrapelo, una peculiar triangulación histórica influyó decisivamente en su posición como sujeto en situación ante los desafíos de los que va a nacer su horizonte de intelección: la Revolución cubana de 1959, el movimiento antiautoritario estudiantil de los 60 en Alemania —en el que militó desde uno de sus epicentros, la Universidad Libre de Berlín— y la muerte del Che Guevara en octubre del 67. Una triangulación que lo va a llevar a abrir la perspectiva para mirar la época de la mundialización capitalista sabiendo escudriñarla para descifrar la tendencia de una era.

La Universidad Libre de Berlín constituyó uno de los epicentros políticamente más ricos del 68, que hasta ahora ha conformado el único movimiento social de alcances propiamente mundializados —y que tuvo en las universidades de Nanterre, en Francia, y de Berkeley, en Estados Unidos (EE.UU.), otros de sus epicentros fundamentales—. Desde 1961, Bolívar

Echeverría ingresa a la Universidad Libre de Berlín. Pronto comenzará a participar en el movimiento que desembocará en el 68 alemán.

Un par de años antes de su fallecimiento, él mismo formuló explícitamente una innovadora y certera caracterización del 68 del que su mirador emergió. Rebasando las definiciones reaccionarias, que desprecian el 68 al calificarlo como el “psicodrama callejero” de una “revolución *introuvable* (inencotrable)”¹ o como la “revolución de los hijos de papá” (De Gaulle), pero sin sobredimensionar su significado histórico, como el presunto parteaguas que suscitó una “revolución cultural mundial”, afina una caracterización como la de Hobsbawn, que sostiene que el 68 “no fue una revolución y nunca pareció que pudiera serlo”,² porque define al 68 europeo, en especial en el Berlín de Rudi Dutschke o en el París de los oradores de la *Mutualité*, como una auténtica “revolución lúdica”.³

En medio de la Tercera Guerra Mundial, que con la forma de una “Guerra Fría” en verdad comenzó antes de que concluyera la Segunda, el 68 estalló como una “revolución lúdica” porque, ante la ausencia de *rapport de forces* necesaria y suficiente para enfrentar la mundialización de la modernidad capitalista en su versión americana, configuró un movimiento histórico espontáneo pero con perspectiva que pretendió hacer del *juego*, es decir, de una experiencia que no admite los límites del mundo y elige imaginar para inventar, la vía innovadora y libertaria de apertura e invitación colectiva a la revolución como rechazo y combate contra la combinación de progreso y devastación propia del capitalismo y su mundialización.

Las alianzas de los jóvenes rebeldes alemanes para repudiar el genocidio de EE.UU. en Vietnam —que los llevó a congregarse de un día para otro a más de 2500 estudiantes en el centro de Berlín Occidental para protestar contra esa invasión militar—, su firme rechazo al racismo sudafricano —que hizo estallar las protestas contra el responsable de la muerte de Lumumba, el Primer Ministro del Congo, Moisés Tshombé—, y su toma de posición a favor del antiimperialismo latinoamericano —que los hizo promover el proyecto internacional del Che Guevara, quien postulaba “no siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución”—, son vividas y propulsadas por Bolívar Echeverría desde una perspectiva en la que, a partir de cuestionarse la dinámica de la devastación y la represión sobre Asia, África y América Latina, lo que nace es una poderosa crítica al capitalismo *in toto*.

1 Raymond Aaron, *La revolución estudiantil*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 1970, p. 24.

2 Eric Hobsbawn, *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995, p. 301.

3 “Sobre el 68”. En *Antología Bolívar Echeverría: Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz, Oxfam, pp. 304-306.

Colocado como miembro de la Asociación de Latinoamericanos en Alemania (AELA), desde un mirador geohistórico excepcional, Berlín Occidental, Bolívar Echeverría no va a mirar el siglo xx como un siglo de tres mundos, donde la URSS y el Segundo Mundo presuntamente son la alternativa ante el Primer y el Tercer mundos del capitalismo occidental.

Podía mirar lo que fue el cierre de los *trente glorieuses* en Occidente, reconociendo que el triunfo de los Estados democráticos estaba ahí como un *quid pro quo*, esto es, como una concesión histórica que, después del genocidio desplegado con la Segunda Guerra Mundial, parecía oponerse a la reedición del totalitarismo nazi mientras exnazis eran nombrados miembros del Gobierno en Alemania o habían emigrado para posicionarse en otros países, parecía elevar el estándar de vida apuntando a la generalización del progreso mientras la marcha de la barbarie seguía su paso sin detenerse en el Tercer Mundo. Lo que los *trente glorieuses* propulsaban, pese a Hiroshima y Nagasaki, era —para decirlo en los términos de Marcuse— la “tolerancia represiva” ante la modernidad atómica. Desde esta plataforma geohistórica, Bolívar Echeverría empezó a vislumbrar y descifrar lo que luego será la clave de su crítica a nuestra era: la simbiosis esquizoide, cada vez más radical y amenazadora, de progreso y devastación.

A la vez también podía ver que, en Oriente, lo que se denominaba “socialismo real” había edificado el Muro de Berlín como prueba incontrovertible de la existencia del Estado autoritario en el bloque del Segundo Mundo. De modo que tempranamente identificó en la URSS, lejos de la realización socialista, la imagen de lo que no debe ser. Al lado del Muro de Berlín, la historia de los gulag, la represión de la democracia y las acciones de la URSS para dominar otros Estados y a sus propios ciudadanos, constituían una realidad ineludible e inocultable que le llevó a ver en ella otra figura histórica del capitalismo. Como dirá más adelante: “la presencia invertida, perversamente metamorfoseada, de las mismas leyes del modo capitalista de reproducción social, empeñadas en consolidarse y perseverar”.⁴

Si Marcuse cuestionó incisivamente a la URSS, aunque sin dejar de ver en ella una forma de poscapitalismo, Bolívar Echeverría fue más lejos y nunca cambió de opinión: siempre identificó al “socialismo real” como una reconfiguración histórica del capitalismo. En relación con este representante de la Escuela de Frankfurt, cabe aclarar que fue Rudi Dutschke, el principal líder de los 60 en Alemania, quien sí sostuvo lazos directos con Marcuse. Lazos que, en diversas ocasiones, Bolívar Echeverría señaló explícitamente que nunca sostuvo (dejando claro que nunca fue estudiante suyo).

4 Bolívar Echeverría, *Discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986, p. 5.

La crítica al poder en Occidente y en Oriente, a los genocidios y la represión en Asia, África y América Latina, revelan que, desde un inicio —y esto es decisivo percibirlo—, la crítica a la mundialización constituye una peculiaridad imprescindible del horizonte de conceptualización que construye Bolívar Echeverría. Para él, la crítica a la modernidad capitalista va indisolublemente unida con la crítica a la mundialización capitalista.

No fue casual que, en medio de su militancia en los 60, *Roter Front Bolívar* fuera el elogioso sobrenombre que le atribuyera Rudi Dutschke a Bolívar Echeverría. Algún tipo de función política él cumplía para vincular el anticapitalismo de Europa y América Latina.

En una ocasión en 2008, en medio de su enorme biblioteca, con múltiples libros en alemán, recordando anécdotas sobre su novela *Tu nombre en el silencio* —precisamente la novela que constituye una ventana a la historia del grupo dirigido por Dutschke—, José María Pérez Gay, que formó parte de esa historia, le comentó a Luis Arizmendi: “Bolívar y yo éramos los únicos latinoamericanos aceptados en el doctorado de la Universidad Libre de Berlín. Sin embargo, Bolívar llegó un día y me dijo que regresaba a América Latina. Nunca tuvo problemas con sus documentos. Regresó a apoyar a Régis Debray en lo que requiriera un hombre cuyo nombre fue: Ernesto Guevara de la Serna”.

La muerte del Che y el desenlace del 68 mundial impactaron a Bolívar Echeverría. Constituyen acontecimientos que, ahora en retrospectiva, pueden ser leídos como sucesos que propiciaron que se concentrara en la teoría. Imbatible ante sus principios éticos y sus convicciones, más que un repliegue, fue la toma de posición por un camino diferente, pero siempre irrenunciablemente comprometido en preparar otro porvenir. Ese será el camino que andará en México, país al que arriba a fines de los 60.

Desde principios de los 70, ya estando en México, cuando ingresa a la ENAH ocupando la cátedra que deja al salir Julio Boltvinik y posteriormente, más aún, cuando se vuelve el corazón del Seminario de *El Capital* en la Facultad de Economía de la UNAM, comienza a afinar y desarrollar su poderosa lectura de *El Capital*. Con ella introduce una versión del marxismo que no solo rebasa al marxismo soviético y la lectura de Althusser —que constituyeron las principales vías de difusión del marxismo en América Latina—, sino que comienza un camino que conducirá el marxismo clásico o crítico a una de sus máximas fronteras históricamente.

Dos coordenadas esenciales convergen en el fértil diálogo teórico que despliega al producir su poderosa lectura de *El Capital*. De un lado, los fructíferos debates que, rebasando con mucho la presencia en Europa del

marxismo soviético, propulsó precisamente el grupo en el cual Bolívar Echeverría participó en Alemania, con Dutschke y Pérez Gay, cuando publicaron, primero en mimeo, las célebres obras del marxismo clásico, que después fueron libros sacados a la luz por importantes editoriales. Las relevantes lecturas de *El Capital* contenidas en *Historia y conciencia de clase* de Lukács, *Marxismo y Filosofía* de Korsch, *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista* de Grossmann y, en especial, *La acumulación de capital* de Rosa Luxemburg, entre otras, son obras que Bolívar Echeverría empieza a discutir desde los 60 en Alemania al interior de ese grupo heredero de lo más avanzado del marxismo crítico del siglo xx. Discusión que lleva más lejos y afina, estando en México, al desarrollar su original lectura de *El Capital*. Una lectura en cuya producción converge, desde otro lado, una coordinada regularmente desapercibida: justo su prolífico diálogo, implícito pero vital, con la que hasta ese momento había sido la lectura más avanzada de *El Capital* en América Latina, la lectura de Ruy Mauro Marini. En la producción de la poderosa lectura de *El Capital* que abre Bolívar Echeverría existen, entonces, dos columnas medulares: su diálogo con las lecturas producidas por el marxismo crítico o clásico en Europa, tanto Occidental como Oriental, y su diálogo con la lectura marinista de *El Capital* en América Latina.

Como lo muestra sólidamente, ante todo, en *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* —su obra dedicada a desarrollar los planteamientos del Libro II de *El Capital*—, para Bolívar Echeverría el capitalismo es incomprendible si se le reduce a un *constructo* nacional. Siempre regida por las relaciones de poder centro/periferia, la explotación y la sobreexplotación de la fuerza de trabajo son indescifrables si no se conectan con la dinámica de poder que impone la renta tecnológica, el pago sistemático de un tributo que tienen que rendirle los capitalismo periféricos a los capitalismo metropolitanos por el monopolio que detentan sobre la tecnología de vanguardia en la economía planetaria. Aunque el apéndice de esta obra está concentrado en el diálogo explícito que entabla Bolívar Echeverría con Rosa Luxemburgo, el diálogo implícito pero vital que también rige las conclusiones que ahí formula es justo el que sostiene con Ruy Mauro Marini.⁵ Solo se entienden sus formulaciones si se percibe que lo que él denomina plusvalor extraordinario es, más bien, sobreexplotación laboral. Y que está analizando el funcionamiento de esta en el marco de la mundialización capitalista, lo que significa dentro de los aportes que él pioneramente realiza para comprender su *trend* secular.

5 *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*. Ecuador: Ed. Nariz del Diablo/UNAM, 1994, pp. 87-101.

En *El discurso crítico de Marx*, además de concentrarse en desarrollar los planteamientos del Libro I de *El Capital*, extendiéndose por escrito por primera vez en su incisiva demostración de que el núcleo de la crítica de Marx a la modernidad capitalista lo constituye la contradicción valor/valor de uso, precisamente porque su forma redonda se expresa como contradicción radical entre el proceso de reproducción de la vida de la sociedad y la dinámica devastadora propia de la acumulación capitalista, es también donde, a juego de su balance sumamente original y propositivo acerca de la intervención teórico-política de Rosa Luxemburgo en el marxismo clásico, presenta sus planteamientos en torno a las líneas de acción de la estrategia revolucionaria. Desde un complejo abordaje que escudriña la definición de la estrategia revolucionaria sin jamás perder de perspectiva las relaciones de poder centro/periferia de la economía mundial, Bolívar Echeverría vuelve a plantear ahí lo que, en verdad, había expuesto originalmente desde 1978 en sus Prólogos a las *Obras Escogidas* de Rosa Luxemburgo:⁶ muestra que, con toda claridad para la situación de las naciones de las periferias, la lucha por la autogestión anticapitalista, por principio, no tiene inexorablemente que estar enfrentada con la lucha por la autodeterminación nacional, que entre la primera y la segunda no tiene que existir necesariamente polaridad y que, justo al revés, constituye un reto histórico-político ineludible inventar y producir la dialéctica de su complementariedad para poder enfrentar al dominio capitalista mundial. En otras palabras, muestra que si se trata de llevar consistentemente hasta sus últimas consecuencias sus objetivos históricos, la lucha por la autogestión anticapitalista necesita invariablemente de la lucha por la autodeterminación nacional y que la lucha por la autodeterminación nacional necesita invariablemente de la lucha por la autogestión anticapitalista.

Como puede verse, es una constante en el horizonte tanto conceptual como político de Bolívar Echeverría: la crítica a la modernidad capitalista exige de modo esencial e indispensable la crítica a la mundialización capitalista, tanto para el desciframiento del dominio contemporáneo como para la definición de la estrategia subversiva del contradominio y la soberanía política.

6 Con el objetivo de heredar, enfatizar y desarrollar líneas conceptuales y políticas centrales del marxismo revolucionario de Rosa Luxemburgo, Bolívar Echeverría selecciona y prologa dos tomos, indudablemente complementarios de *La Acumulación del Capital*, donde aborda, además de la crítica al revisionismo bernsteinniano, los fundamentos políticos de la perspectiva estratégica luxemburguista que emergen a juego de analizar la revolución rusa, la huelga de masas y la “cuestión nacional”. Ver Rosa Luxemburgo, *Obras Escogidas*, tomo I. México: Era, 1978; y *Obras Escogidas*, tomo II. México: Era, 1981.

La rica conceptualización que construye al proponer su cuestionamiento al cuádruple *ethe* de la modernidad —compuesto por sus formas realista, romántica, clásica y barroca—, de ningún modo constituye una excepción de esta constante.

Al dar cuenta del modo en que la preponderancia de una u otra forma del *ethos* contemporáneo marca una u otra forma de la modernidad, pasa de hablar del *ethos* barroco a la modernidad barroca, del *ethos* realista a la modernidad realista protestante. De suerte que desde un complejo diálogo simultáneo con Marx y Braudel, demuestra contra Weber que el capitalismo no está unívocamente relacionado con la ética protestante, que existen no solo otras formas de *ethos* sino otras formas de modernidad capitalista distintas a la protestante. Lo que lo lleva a demostrar que la historia del capitalismo no es para nada la de una marcha unilineal ni constituye una trayectoria unívoca. Que existen diversas configuraciones del capitalismo en choque o disputa entre sí, pugnando una por preponderar contra la otra o parándose una para resistir ante la otra. En este sentido, una de las propuestas más innovadoras que abre su rica conceptualización del cuádruple *ethe* contemporáneo reside, justo y ante todo, en contribuir a descifrar la historia de la mundialización capitalista dando cuenta de las configuraciones de su modernidad en disputa y del modo en que se expanden geohistóricamente sobre la sociedad planetaria. Así, muestra que la modernidad protestante propia de la modernidad noreuropea constituye el fundamento de la modernidad americana, que desde ese proyecto de capitalismo esta se edifica desde aquella, pero de tal modo que su principio organizativo, su rigidez represiva, en *terra nova*, al construir la modernidad estadounidense despliega radicalmente la ofensiva de la acumulación del capital contra la legalidad cualitativa del valor de uso hasta llevar a alcanzar la derrota total de la misma. Por esta vía, pese a haber surgido de la modernidad protestante europea, la modernidad americana la rebasa. A la par, muestra que la modernidad barroca propia de la modernidad mediterránea constituye el fundamento de la modernidad latinoamericana, que desde ese proyecto de capitalismo no solo existía la disposición a realizar concesiones al mundo no capitalista para absorberlo con el afán de dominarlo, sino que, ciertamente, que en el siglo XVII Europa dejara a su suerte a América Latina, hizo emerger el proyecto de una contra-Conquista que sigue aquí entre nosotros. En contraste con la modernidad americana, la modernidad barroca de América Latina presenta múltiples resistencias de la legalidad propia del valor de uso que constituyen potencialidades sumamente prometedoras, aunque, por supuesto, para desplegar su potencial anticapitalista requiere asumir

desarrollarse de forma poscapitalista y esto significa necesariamente de forma posbarroca.

Al erigir, así, su conceptualización del cuádruple *ethe* moderno, Bolívar Echeverría construyó un aporte crucial para desarrollar la teoría crítica de la mundialización capitalista. *De te fabula narratur* (¡A ti se refiere la historia!), el apotegma con el que Marx aludiera a que las naciones periféricas tienen en las formas más avanzadas del dominio capitalista en la economía mundial un espejo de su situación futura, es leído haciendo pedazos todas las versiones de la concepción unilineal de la historia moderna: no existe historia unívoca. La modernidad capitalista desarrolla sus formas de dominación mediante diversas configuraciones y formas según su concreción geohistórica. La historia de la modernidad es la historia de la mundialización a través de diversas y hasta contrapuestas formas de modernidad capitalista que, contradictoriamente, se enfrentan pero también se complementan entre sí para lograr que el dominio capitalista sea global. Lo que deja configuraciones históricas de dominio diferentes que requieren ser comprendidas para trazar la estrategia de contradominio. En la América Latina de nuestro tiempo esto significa que, como la modernidad es barroca, la estrategia revolucionaria podría partir del barroquismo para producir su posbarroquismo.

Una formulación como la que realiza Bolívar Echeverría cuando postula que, en la América Latina de la vuelta de siglo, la estrategia político-revolucionaria podría adquirir propiamente una configuración barroca, es decir, que podría ya no girar en torno a la “toma apoteótica del Palacio de Invierno”, sino desplegar en su lugar un conjunto de acciones que suscitaran una “invasión rizomática”,⁷ es incomprensible cuando no se percibe que justo el fundamento de esa propuesta estratégica exige una complementariedad imprescindible entre la lucha por la autodeterminación nacional y la lucha por la autogestión anticapitalista. Un planteamiento estratégico de este orden es irreductible al ámbito microsocioal —como lecturas posmodernas pretenden—. Sin dejar de incluirlo vitalmente pero rebasándolo y absorbiéndolo desde el ámbito macrohistórico, esta propuesta estratégica de Bolívar Echeverría solo se entiende si se percibe que constituye una nueva forma del principio político que siempre considero irrenunciable: el autogobierno nacional es edificable si la autogestión anticapitalista se va abriendo camino gradual pero crecientemente hasta constituirlo.

7 Estos son planteamientos que formuló en su exposición en el Latein-Amerika Institut de la Universidad Libre de Berlín, en noviembre de 2002, y que escribió en Quito en julio del mismo año; véase “La clave barroca de América Latina” en su página web: <http://www.bolivarre.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>.

En síntesis, a lo largo de la trayectoria de Bolívar Echeverría, desde su militancia política, en el desarrollo de su poderosa lectura de *El Capital*, en su crítica original al cuádruple *ethe* moderno y en su evaluación del horizontes estratégico revolucionario para la América Latina de la vuelta de siglo, la crítica a la mundialización capitalista siempre constituye un fundamento imprescindible y vital. Para él, es esencial descifrar al capitalismo como dominio local y mundial para responder estratégica y tácticamente en ambos órdenes.

Si lanzamos una mirada a lo que Bolívar constituyó como ser humano, deberíamos decir que fue un personaje que mantuvo siempre un sentido y una convicción inflexible sobre la crítica a la modernidad capitalista. Sin embargo, a pesar de su riguroso y firme pensamiento, fue también alguien fascinante, cargado de cultura: era erudito su conocimiento del arte, la música y la literatura. Fue portador de una provocadora ironía, entusiasta con el conocimiento, alegre, comprometido y muy curioso. A pesar de todo el cúmulo de conocimiento, cultura y experiencia que poseía, fue siempre una persona cauta, prudente, para nada arrogante. Por el contrario, era una persona muy entregada a la contemplación, al cultivo del disfrute, de la vida, de la familia y de la amistad.

Con su calma y su sonrisa penetrante, con su capacidad lúdica de jugar con los conceptos, nos demostraba cómo se puede vivir de otra manera en la modernidad capitalista, modernidad del sacrificio de la vida y de la acumulación que nos trasquila. En América Latina, a muchos nos enseñó otra vida asociada mucho más con esas formas culturales que derivan, frente a ese Occidente protestante, de los lados más insospechados del mestizaje. Si bien para Bloch el futuro se presenta como una categoría central, para Bolívar, junto con Walter Benjamin, el presente viene cargado de posibilidades redentoras y emancipadoras si se asume la “cita mesiánica” con el pasado. La historia no puede contentarse con la versión de los vencidos, bramaba entre sus escritos, el tiempo no puede reducirse a una cotidianidad homogénea y vacía. Es indispensable recuperar los recursos del pasado que nos ofrecen posibilidades de un futuro diverso, en donde lo que germine sea la vida y el bienestar para todos y ya no tan solo para unos cuantos.

El reconocimiento de la vida contra la muerte, de los valores de uso por sobre los valores de cambio, de ese ser barroco, en su dimensión positiva lúdica y encaprichada con el disfrute, fueron figuras conceptuales que encauzaron y estrecharon nuestros vínculos de parentesco, amistad o admiración para con el autor. Con su *ethos* barroco propio de nuestro mestizaje latinoamericano, comprendimos cómo se puede reconstruir

la vida desde las ruinas, cómo podemos hacer vivible lo invivible, frente y contra el *ethos* realista, que postula reductivamente que la historia no puede más que ser para siempre la realidad actual insoportable.

Leer a Bolívar es recuperar a su vez la voz de los olvidados, de los vencidos del ayer, que pueden resurgir en nuestros días para ayudarnos a combatir ese capitalismo que se ha implantado en la modernidad plácidamente como una segunda naturaleza.

Para Bolívar, es vital la necesidad de llevar a cabo una apuesta, una apuesta obligada e incierta sobre lo posible, que debe presionar y empujar hacia las fronteras de eso que el *ethos* realista y el sistema imperante nos plantea ahora como imposible. Solo con esa imperativa ruptura del *continuum* podremos hacer resurgir la *poiesis* revolucionaria, recuperando las voces y reivindicaciones de los caídos, podremos hacer que lo que parecía infinitamente pequeño, empiece a erguirse para redefinir desde la libertad aquello que se nos presenta como infinitamente grande e inamovible.

Para Bolívar Echeverría los alcances que se planteaba la modernidad siguen pendientes. La modernidad liberal, para citar un ejemplo, hizo del famoso laicismo un trueque poco virtuoso: cambió los fetiches arcaicos y religiosos por el fetiche de la mercancía, el fetiche de la acumulación ciega y el fetiche de esa supuesta mano invisible, deidad que en la actualidad define nuestro destino.

Desde Marx, sabemos que la soledad ética de los seres humanos sin dios debe resolverse socialmente en la esfera de lo político para alterar esa esfera de la política, y que el laicismo no ha terminado de laicizarse del todo, que siguen perdurando dogmas como el neoliberal, que nos mantiene inmovilizados y sometidos.

Bolívar Echeverría fue un investigador riguroso, atento a todo detalle, así como a todas aquellas lecturas y posturas que podían contribuir a fortalecer y enriquecer su perspectiva crítica. Gracias a sus aportaciones teóricas y políticas, los marxistas latinoamericanos contamos ahora con más herramientas para comprender, diagnosticar y confrontar mejor al capitalismo.

Pese a su infatigable lucha con una enfermedad que lo acompañó prácticamente gran parte de su vida, nunca abandonó la sonrisa, una mano extendida y el compromiso constante, propio del intelectual comprometido. Hasta sus últimos días, Bolívar Echeverría insistió en la necesidad de seguir trabajando, investigando, descifrando y militando por una política renovada y emancipadora. El conjunto de su obra es en sí mismo todo un elogio a la resistencia y una contraposición al espíritu que gobierna nuestro tiempo.

Bolívar Echeverría encarnaba en sí mismo un marxismo radiante, en el que sin perder de vista las humillaciones del ayer y del ahora, nos preparaba para hacer más vivible esta vida. Lo que decía cuando afirmaba que, de una u otra forma, en todo *ethos* moderno el axioma que lo rige es “vivir en y con el capitalismo”, es el punto de partida de una propuesta de vida que lleva a que, en su lugar, otro principio político-cultural se abra paso: inventar una y otra vez vivir en pero contra el capitalismo.

Hablar de Bolívar Echeverría en nuestros días es hablar de un pensador de talla universal, que a pesar de haber vivido la crisis del pensamiento de la izquierda marxista generada a partir de la caída del Muro de Berlín, no pensó nunca en la posibilidad de una caducidad de la crítica a la economía política capitalista. Por el contrario, fue siempre uno de esos pocos pensadores capaz de demostrar de forma lúcida, sobria y complaciente, en plena época de globalización neoliberal o de americanización de la modernidad, que la relectura de Marx constituye una tarea más que indispensable.

El Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador (IAEN) ha venido realizando una labor sumamente relevante de difusión del pensamiento crítico latinoamericano. Ya editó, en 2012, acompañándola con ciertos ensayos políticos selectos, la autobiografía de uno de los marxistas más importantes en la historia de América Latina: Ruy Mauro Marini.⁸ A fines de 2013 organizó un importante homenaje póstumo: el seminario internacional “Bolívar Echeverría: trascendencia e Impacto para la América Latina del siglo *xxi*”. De este modo, el IAEN ha rendido honores a dos de los pensadores cumbre del pensamiento crítico latinoamericano, vitales para encarar los complejos desafíos de este bello subcontinente en nuestro tiempo.

Esperamos que esta obra, que presenta las ponencias que se expusieron en ese seminario, contribuya a fortalecer y profundizar el reconocimiento, ya en curso, de los enormes alcances que Bolívar Echeverría ha abierto para el relanzamiento del pensamiento crítico en nuestra América Latina del siglo *xxi*.

Luis Arizmendi
Julio Peña y Lillo E.
Eleder Piñeiro

8 Ruy Mauro Marini, *El maestro en rojo y negro*. Quito: IAEN, 2012.

Presentación

Bolívar Echeverría y el *homo legens*

QUISIERA EMPEZAR POR dar las gracias a los organizadores de este encuentro, el que se dieran la tarea de reunirnos aquí en Quito a todos los aquí presentes. La nutrida presencia de colegas mexicanos da cuenta de la huella profunda que dejó Bolívar en el mundo intelectual mexicano. En mi nombre y en el de la familia Echeverría agradezco profundamente la presencia de todos y todas ustedes.

Como es evidente, mi participación en este evento no obedece a la lectura especializada de la obra de Bolívar Echeverría, sino más bien a una apreciación peculiar que proviene del haber sido su compañera de vida a lo largo de 33 años. En tanto que profesores los dos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, puedo decir que el uno era el primer lector del otro. Mi tarea aún no concluye porque todavía hay material inédito y porque cada relectura que hago de lo ya publicado enriquece a la anterior. Su riguroso pensamiento y su inteligencia creativa iluminan siempre un aspecto de la realidad de manera sorprendente.

Desde la publicación del *Discurso crítico de Marx*,¹ Bolívar se dio a la tarea de mirar en clave marxista la modernidad capitalista y de escudriñar teóricamente aspectos relevantes de esta. A Bolívar la lectura rigurosa y no dogmática de las obras de Carlos Marx le permitió desarrollar su propio pensamiento con una originalidad que sigue deslumbrando a viejos y nuevos lectores.

Bolívar escoge el ensayo como forma de expresión y descarta la necesidad de escribir un tratado filosófico a la manera de los “grandes filósofos”, porque como él me decía citando coloquialmente a Benjamin: “Hay que escribir con la izquierda y de pasada”. Lo que él quería decir con esto es que el punto de partida siempre tiene que ser una perspectiva de izquierda que imprima en los textos una necesidad de transformar la realidad, de cuestionar la vigencia del mundo de la modernidad capitalista, de mostrar como “vivir en el capitalismo es vivir en lo invivable”. Y decir “de pasada” no

1 Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.

significa para él escribir con falta de rigor. Por el contrario, significa poner todo el rigor filosófico al servicio de un texto breve. Para él “lo breve y bueno, dos veces bueno”.

Así como T. S. Eliot revoluciona la poesía al mostrar la fragmentareidad de la vida en su *Tierra baldía*, así Bolívar Echeverría intenta replantearse el decir filosófico. Su apuesta es por textos-fragmento que, como ese juego infantil llamado Lego, vinculen una pieza con otra para formar un todo. En este sentido, la obra de Bolívar Echeverría no se deja asir tan fácilmente porque lo que se magnifica en un texto sirve de trasfondo² de otro, que a su vez se vincula con otro en un rico contrapunteo. Como un caleidoscopio, la misma pieza cobra otra dimensión a la hora en que se le da la vuelta y se recoloca al lado de otros cristales que dan un nuevo color a la reflexión. Lo que unifica todo su pensamiento es su obsesión permanente: la de desentrañar, con entera libertad, y subrayo con entera libertad, sin censura alguna, lo que caracteriza a la modernidad capitalista desde la óptica de quien se sabe parte de esa modernidad desde la periferia, desde América Latina.

Lejos de un afán elitista y europeizante propio de las clases medias ilustradas en nuestras tierras, Bolívar vincula su mirada y su pensamiento con aquella parte de la población que, para la modernidad capitalista, podría calificarse de “prescindible”. Por lo mismo Bolívar se hunde en la necesidad de reflexionar sobre conceptos como “el mestizaje” o “la modernidad de lo barroco”, por ejemplo, desde una óptica que provoca y desafía la manera en que estos problemas se tratan en el mundo intelectual. Esto no quiere decir que no ponga a su disposición todo lo que la cultura occidental le ofrece como herramientas para desarrollar su pensamiento. Desde Marx hasta Heidegger peinan su reflexión sin dejar de lado a Nietzsche o a Sartre; desde Alfred Hitchcock hasta los hermanos Cohen, pasando por Pedro Infante o Cantinflas; desde Dante o Víctor Hugo hasta García Márquez o Lezama Lima; desde Leonardo Da Vinci hasta Diego Rivera o Francisco Toledo; desde Beethoven hasta los boleros de Paquita la del Barrio, sin dejar de ver y darle una lectura al grafiti de la esquina, etcétera.

En este afán de cuestionar al mundo moderno nada le es irrelevante y esta enumeración no es para mostrar un anhelo posmoderno de recurrir a todo tipo de referencia, sin ton ni son. Categóricamente no. Su intención tiene más que ver con un recorte que tenía pegado a un costado de su archivero y que decía: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, y que significa: “Hombre soy; nada humano me es ajeno”. Detenerse en esta frase que fue escrita por Publio Terencio, cada vez que su mirada se cruzaba con ella, era una

2 T. S. Eliot, *Tierra baldía*. México: Fontamara, 2007.

suerte de filtro por el que pasaba su pensamiento. Su ávida curiosidad lo llevó a incursionar tanto en la filosofía como en la historia; en la literatura como en la pintura; en la música clásica como en la popular (aquí abro un paréntesis porque yo creo que solo Monsiváis conocía más letras de Bolero que Bolívar, aunque él se sabía de memoria más tangos que Monsiváis); su pasión por el cine era comparable con su pasión por el documental. Le gustaba escuchar la radio, una buena conversación o degustar una copa de vino. 24 horas le parecían insuficientes para saciar su necesidad lúdica de disfrute como forma de resistencia a la represión productivista del mundo moderno. El dolor en Bolívar provenía del núcleo de su pensamiento, de saber que esta modernidad podría ser vivida de otra manera que la capitalista. Este dolor lo acompañó todos los días de su vida.

Algo sí me queda claro y quiero transmitirlo en este foro: lo que escribió y leyó Bolívar lo hizo por el puro gusto de hacerlo, sin el fin ulterior de la fama o de vincularse a la política de los políticos o de ganar una tajada de este o aquel pastel porque para él, el pensamiento crítico solo puede serlo en libertad. Si sirve a algún amo, solía decir, no es pensamiento crítico.

Otra clave del tipo de intelectual comprometido que fue Bolívar nos la da en el ensayo que denominó “*Homo legens*” y que publicó en su libro *Vuelta de siglo*.

¿Qué es el *homo legens*?

No es simplemente el ser humano que practica la lectura entre otras cosas, sino el ser humano cuya vida entera como individuo singular está afectada esencialmente por el hecho de la lectura; aquel cuya experiencia directa e íntima del mundo, siempre mediada por la experiencia indirecta del mismo que le transmiten los usos y costumbres de su comunidad, tiene lugar sin embargo a través de otra experiencia indirecta del mismo, más convincente para él que la anterior: la que adquiere en la lectura solitaria de los libros.³

El *homo legens* requiere de un altísimo potencial intelectual y no tiene otro fin que el del disfrute del entendimiento y, a través de él, del conocimiento y desciframiento del mundo. Para el *homo legens* no existe la dificultad porque está siempre dispuesto a vencerla y dedicarle el tiempo necesario por el puro placer de hacerlo, sin ningún fin ulterior.

Bolívar toma la decisión de ser fiel a su capacidad de pensar y a ella se dedica de por vida. Escribir y pensar, con un compromiso social, la realidad

3 Bolívar Echeverría, *Vuelta de Siglo*. México: Era, 2006, p. 26.

que le tocó vivir es siempre para él una necesidad vital. El hábitat natural de Bolívar era su biblioteca, es ahí donde él proyecta de mejor manera su interior. Cada uno de sus libros es para él una pieza de una pasión que no disminuye con el tiempo sino que, por el contrario, se acrecienta y refina y está por ser descifrada cada vez. Es en el centro de su biblioteca que, como una suerte de araña, teje Bolívar sus hilos invisibles que lo conectan a esa búsqueda del encuentro con el otro, con lo otro y con los otros, en la lectura. Nos dice:

El *homo legens* no lee “para superarse”, como lo hace el lector de la Ilustración, pero tampoco lo hace para matar el tiempo o para curarse algún mal del alma, como el lector “sentimental” o de empatía; el *homo legens* lee “por puro placer”. Para él, la lectura no es un medio que vaya a llevarlo a alcanzar un fin, sino es un fin en sí mismo.⁴

En este escrito Bolívar no solo reflexiona sobre el debate actual que se plantea si hemos llegado a la época en que la muerte del libro es inminente frente a los espacios de la virtualidad, o de la prevalencia de las redes, o del tuit y del retuit, etc., sino que reflexiona sobre asuntos que o bien no se lo hace de manera corriente porque es más “políticamente correcto” autocensurarse, o bien porque ni siquiera se piensa en estos asuntos. Por ejemplo, dice:

El libro ha sido expulsado de la política; para participar en ella ya no se requiere ser un “hombre leído” o “de libros”; por el contrario, el serlo resulta un obstáculo, es un “defecto” que hay que compensar con otras virtudes mediáticas de efectos demagógicos más contundentes. El político-ideólogo es una figura que corresponde irremediamente al pasado.⁵

Cuando alguien como Bolívar, un *homo legens*, plantea que el ser “leído” es un obstáculo o un “defecto” a remontar, el lector no puede menos que percibir la ironía implícita en la observación, al mismo tiempo que constata que lo que nos está diciendo es empíricamente comprobable. Basta como botón de muestra el que hoy en día muchos políticos hagan un despliegue de su ignorancia sin consecuencia alguna. Esta contradicción le sirve a Bolívar también para hacer hincapié en que la degradación que padece el mundo moderno se cuela por todos los rincones y el mundo de la política no es la excepción a la regla.

4 *Ibíd.*, p. 35.

5 *Ibíd.*, pp. 25-26.

Bolívar alude a “la política” y a sus vanas ilusiones, y constata que lo que Aristóteles consideraba como la más alta de las formas de existencia en la tierra, la del político, la del hombre interesado por la polis, se ha degradado y se ha pervertido porque la sociedad capitalista no está al servicio de la sociedad y de su reproducción social, sino que está al servicio del capital, del valor valorizándose que, por su naturaleza, anula al sujeto social.

Bolívar ve cómo el capitalismo se ha ido apropiando de la modernidad. Y cuando la modernidad se presenta de manera capitalista, ella resulta antimoderna o pseudomoderna. El problema de la modernidad capitalista es que todas las formas que se levantan dentro de ella no funcionan a favor de la sociedad, sino en su contra. Lo mismo sucede con los Estados nacionales. El mundo de la política debido a que funciona de acuerdo al capital resulta ser antimoderno.

¿Qué es ser de izquierda?, se pregunta en el ensayo que cierra *Vuelta de siglo*, y responde:

En la base del ser de izquierda se encuentra esta actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada. Esta actitud y la coherencia práctica con ella, que es siempre detectable en la toma de partido por el “valor de uso” del mundo de la vida y por la “forma natural” de la vida humana, y en contra de la valorización capitalista de ese mundo y esa vida, es lo que distingue, a mi ver, al ser de izquierda, por debajo y muchas veces a expensas de una posible “eficacia política” de un posible aporte efectivo a la conquista del poder estatal “en bien de las mayorías”.⁶

Para Bolívar indirecta o directamente, algunas formas de resistencia en contra del *establishment* son formas tendencialmente promodernas. Piensa que la tendencia anticapitalista hay que buscarla en la resistencia singular o colectiva frente al estado de enajenación política, y piensa que el actual campo de acción de lo político está en la fuerza creativa de la sociedad, cuando funciona de acuerdo a ella misma, y no de acuerdo con la política de los políticos.

Bolívar percibe que la resistencia de la sociedad muestra un vasto horizonte de comportamientos afectivos, rebeldía colectiva y posturas auténticamente políticas, cuya tendencia es impugnar la dinámica de acumulación de valor. La resistencia se presenta en rasgos culturales que provienen del trabajo y el disfrute básicos de la vida cotidiana, donde el proyecto ideológico del capital es contradicho desde la dimensión lúdica y festiva de la existencia, en los usos y costumbres o en las identidades tradicionales (reproducidas

6 *Ibid.*, p. 263.

dialécticamente), hasta en los actos espontáneos de resistencia social que no se realizan dentro del mundo de la política.

Este planteamiento sobre la política y lo político es difícil de asimilar porque implica que nosotros, los que vivimos en una democracia moderna, creemos que participamos como sujetos de nuestro propio destino como comunidad. Sin embargo, Bolívar piensa que no, que la reproducción social de la vida en el mundo capitalista está paralizada, pues solo se efectúa si el sujeto social se anula para darle su lugar a una abstracción que es el capital y que es él el que domina todos los aspectos de la vida social y política. Es decir, que bajo este sistema de reproducción social, siempre tendrá prevalencia la necesidad del capital de incrementarse sobre la vida de las comunidades y sus necesidades efectivas en su proceso de reproducción social.

Desde esta perspectiva, seguramente Bolívar se pregunta a sí mismo cómo puede él, en lo individual, tomar distancia de este proceso, no contribuir a la destrucción que, se quiera o no, este lleva consigo. Creo que Bolívar nunca perdió la fe en que, dada la finitud de todo proceso de reproducción, la sociedad pudiera darse a la tarea de romper con el yugo capitalista y adentrarse en una modernidad no capitalista. Siempre comprometido y atento a los momentos históricos en donde lo político pudiera dar paso a este rompimiento con lo capitalista de la modernidad, dedicó su vida a la reflexión filosófica y con una enorme congruencia y libertad, dio respuesta en su obra a preguntas aparentemente sencillas: ¿qué es la modernidad capitalista? ¿En qué consiste su amenaza devastadora? ¿Cuáles son sus alcances? ¿Cuáles son las formas de existencia dentro del capitalismo? ¿Cómo vive la gente dentro de cada una de las distintas formas? Etcétera.

Bolívar fue un *homo legens*, voraz lector de textos y voraz lector de la realidad social y política del mundo y en especial de América Latina, la región que, por obvias razones, le dolía más.

Juan García Ponce decía que la muerte convierte a la vida individual en destino. En términos intelectuales, en la biblioteca de Bolívar se puede trazar un destino intelectual que, en sus inicios, se dio cita en el Berlín de los años 60, el Berlín de Rudi Dutschke y del movimiento estudiantil de 1967; el Berlín interesado en la Cuba revolucionaria y en el Che Guevara, en el destino de los pueblos latinoamericanos; el Berlín herido por la guerra y escindido entre su juventud pensante, autocrítica y los detractores de esta simbolizados por aquel hombre que le dio un tiro en la cabeza a Rudi el Rojo, a Rudi Dutschke. Este golpe de gatillo también dispara en Bolívar una necesidad intelectual que permaneció a lo largo de su vida: la necesidad de explicarse la historia reciente de Alemania que produjo el exterminio de

judíos, homosexuales, gitanos y comunistas en nombre de una pureza racial. Bolívar consideró a este episodio de la historia de Europa como un punto álgido de la modernidad capitalista, no ajeno a ella sino parte integral del programa capitalista: erradicar de su cuerpo social a aquellas personas que le resultan prescindibles. Por eso en su ensayo “El sentido del siglo veinte”⁷ utiliza como epígrafe una pregunta que se hace Carl Amery en su libro *¿No habrá sido Hitler un precursor?*

Por todo lo anterior, me parece que es indispensable hacer una lectura directa de la obra de Bolívar, como la de cualquier otro autor cuya complejidad sea evidente. Los invito a leerlo con detenimiento como lo han hecho cada uno de los participantes en este homenaje. El mejor homenaje que se puede rendir a un autor es leerlo y por ello, termino leyendo para ustedes los últimos dos párrafos del ensayo que he citado:

El *homo legens* no es una especie en extinción, ni lo será por un buen tiempo. Su existencia, como veíamos, depende de la existencia del tipo de individuo singular instaurado por la modernidad capitalista, el de todos los que pertenecemos a la sociedad de masas, y la existencia de esta modernidad, incluso sacudida como está por crisis que la cuestionan radicalmente, parece estar asegurada todavía por abundantes recursos de supervivencia. Aparte de esto, me atrevo a suponer que, incluso si alguna vez el individuo abstracto de la sociedad de masas moderna llega a ser sustituido por otro de algún tipo de individuo social concreto, no arcaico o regresivo, el *homo legens* perduraría, como mutante si se quiere, pero fiel a su arte de hacer del desciframiento de un texto un acto de tránsito al vislumbre de la multiplicidad de mundos posibles.⁸

Raquel Serur Smeke

7 *Ibíd.*, p. 81.

8 *Ibíd.*, pp. 36-37.

Crítica a la modernidad y la mundialización capitalistas

La trascendencia de la lectura de *El Capital* de Bolívar Echeverría para América Latina

Luis Arizmendi

1. Estado autoritario y reconfiguración del *planet management* en la entrada al siglo XXI

“UN OASIS DE horror en medio de un desierto de aburrimiento”. Esta demoleadora cita proveniente de la pluma de Baudelaire con la que un autor tan importante para la historia de la literatura latinoamericana como Roberto Bolaño inicia su novela titulada *2666*, con su implacable cuestionamiento de la tendencia de nuestra era al horror en medio de la insensibilidad o, incluso, del desencanto, igualmente podría haber abierto el primer gran libro de Bolívar Echeverría: *El discurso crítico de Marx*.¹ “En la hora de la barbarie” es el título original del ensayo que ahí aparece solo como Presentación, pero que contiene un incisivo balance global del marxismo como *discurso en situación*, es decir, como discurso que entre diferentes caminos posibles, afirma uno, lo que significa que niega otros, y toma posición ante el siglo XX. Que ha sido definido como el “Tiempo de los Asesinos” por Rimbaud,² la “Edad de la Violencia” por Thomson,³ el “Siglo del Odio” por Moriani⁴ o —para decirlo en los términos de Bolívar Echeverría— como el “Siglo de las Tinieblas”.⁵

Originalmente publicado en la revista *El buscón* n.º 5 en 1983 —no en 1984 como se afirma en este libro—, “una vida cuyo transcurrir fuera (...) ruido y furor carente de todo sentido”, “ausencia de sentido”, constituyen el

1 Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.

2 Arthur Rimbaud, "Matinée d'ivresse". En *Poesías completas*. Madrid: Cátedra, 1996.

3 David Thomson, *The era of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

4 Gianni Moriani, *Il secolo dell'odio: Conflitti razziali e di classe nel Novecento*. Padua: Marsilio, 1999.

5 Bolívar Echeverría, “Benjamin, la condición judía y la política”, ensayo introductorio a su propia traducción de: Walter Benjamin, *Tesis Sobre la Historia y otros fragmentos*. Colombia: Ediciones desde abajo, 2010, p. 12.

contenido o la clave de una compacta pero incisiva definición de la barbarie como peculiaridad de la modernidad y la mundialización capitalistas el siglo pasado. Desde el mirador Bolívar Echeverría, las guerras mundiales como “traslación de la irracionalidad de la vida capitalista a escala planetaria” y Auschwitz como holocausto en el que acontece el “sacrificio excedentario con el que el cuerpo social debía pagar el triunfo de la contrarrevolución anticomunista en la Europa de la civilización burguesa”, de ningún modo constituyen una especie de interregno en la marcha indetenible y certera de la generalización del progreso hacia todas las latitudes, que en todo caso se suspendió de modo temporal para después presuntamente seguir indemne hacia adelante. Más bien, conforman tragedias que sintetizan un horror que nunca se detuvo, ya que, en verdad, en el curso del siglo xx las guerras jamás se interrumpieron, solo cambiaron de lugar. Nunca a lo largo de la historia de las civilizaciones tantos seres humanos muertos en un solo siglo por guerras sin fin. El siglo del triunfo de la planetarización de la técnica propia de la modernidad capitalista, es decir, de la mundialización del “progreso” de su sistema de fábricas automáticas o gran industria, es visto por él, precisamente, como siglo representativo *par excellence* de la modernidad como barbarie.

Para el mirador Bolívar Echeverría, el obstáculo mayor para leer la historia de la mundialización capitalista en el siglo pasado y, desde ahí, en el nuestro, proviene justo y ante todo del *mito del progreso*. Un horizonte de intelección que se caracteriza por leer la marcha del apuntalamiento incesante del poder planetario conforme avanza el siglo xx exactamente al revés, es decir, no como si fuera desarrollo del dominio del capitalismo, que impone una agresiva *hybris* o desmesura a la relación de la sociedad con la naturaleza y el sabotaje a la modernidad como barbarie, sino como mundialización gradual pero ascendente y cada vez más prometedora del progreso tanto económico como político. Asumir que la expansión de la técnica capitalista hasta conformarse como técnica planetaria llevaba consigo el bienestar y el confort a todas partes, tendiendo a elevar cada vez más el estándar de vida de los ciudadanos y las naciones; y, más aún, que la dinámica de ese proceso histórico iba invariablemente acompañada por el oleaje del triunfo de regímenes democráticos en cada vez más Estados; en eso reside propiamente la perspectiva del mito del progreso.

Un mito que, teniendo su expresión paradigmática en la intervención de Hannah Arendt,⁶ se pone a prueba en su abordaje del totalitarismo para desde ahí lanzar una interpretación de la totalidad del siglo xx funcional al discurso

6 Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*. España: Taurus, 1974.

del poder moderno y al encomio de la mundialización capitalista. Atravesada por un importante efecto paradójico, si bien la concepción de Arendt en torno al totalitarismo tiene la virtud de que sabe ver la concreción del “dominio total”, no solo en Occidente con el nazismo alemán, sino también en Oriente con el estalinismo ruso, sin embargo, resulta sumamente conveniente porque trata a este como resultado de una profunda irracionalidad puramente ajena y exterior a la legalidad de la modernidad capitalista. Concibe el totalitarismo como un fenómeno político que presuntamente le llega desde fuera a la modernidad capitalista para desestabilizarla implacable pero solo temporalmente, alterando la marcha de su historia y el *continuum* del progreso. Pero que, después de la Segunda Guerra Mundial, una vez derrotado el mesianismo hitleriano, pudo ser relanzado por el capitalismo especialmente con la modernidad americana.

Frente y contra una lectura de la historia política del siglo xx de este orden, no es nada casual que Bolívar Echeverría contraponga una perspectiva como la que emerge del ensayo “Estado Autoritario” de Max Horkheimer —al que correctamente dota del estatus de Manifiesto Político de la Escuela de Frankfurt—. ⁷ Audaz y sumamente sugerente a la vez, la concepción de Horkheimer no solo constituye una alternativa crítica original ante la visión del totalitarismo de Arendt, en tanto comprende como concreciones del Estado autoritario también al Estado nazi y al Estado estalinista —que caracteriza como distintas configuraciones del “capitalismo de Estado”—, ⁸ sino que lleva la mirada hacia una concepción de la totalidad del siglo xx que sencillamente hace pedazos el mito del progreso. Lejos de ver al Estado autoritario, ahí al nazismo y la barbarie, como una violencia extrema puramente exterior y extraña ante la legalidad de la modernidad capitalista, justo lo que Horkheimer hace es denunciarla y revelarla como forma histórica que, en tiempos de crisis, lanzando por la borda al liberalismo, exacerba y conduce a *la limite* la violencia como fundamento permanente e ineludible del capitalismo y de la

7 Originalmente, Bolívar Echeverría realizó, en 1980, la traducción del alemán de este relevante ensayo de Horkheimer, que era prácticamente desconocido antes en América Latina, para la revista *Palos de la crítica* n.º 1, México, 1980, pp. 112-135. Ulteriormente, se reeditó en el año 2006, con una profunda presentación suya.

8 Refiriéndose a la URSS como economía explotadora de plusvalor, Horkheimer afirmaba:

[...] la forma más consecuente del Estado autoritario, la que se ha liberado de toda dependencia respecto del capital privado, es el estatismo integral o socialismo de Estado... Los países fascistas constituyen en cambio una forma mixta. También aquí, ciertamente, se extrae y se distribuye el plusvalor bajo el control estatal, aunque sigue fluyendo todavía en grandes cantidades, bajo el antiguo nombre de ganancia, hacia los magnates de la industria y los terratenientes... En el estatismo integral [...] los capitalistas privados son eliminados... El capitalismo de Estado es el Estado autoritario del presente (*Estado Autoritario*. México: Ítaca, 2006, pp. 45-46, 31.)

lucha moderna de clases. Para Horkheimer, ante todo es en tiempos de crisis que la modernidad capitalista propulsa el Estado autoritario como causa contrarrestante de aquella.⁹

Viendo en el surgimiento del Estado autoritario la conformación de un *poder metamerchantil*, Horkheimer pone énfasis en que la violencia como fundamento de ese poder impacta agresivamente tanto en la relación capital/trabajo como en la relación capital/capital. Denunciando que en lugar del confort y el bienestar, el “progreso” tecnológico del capitalismo había devenido en devastación, que “las máquinas se han convertido en medios de destrucción”,¹⁰ subrayó que ese “progreso” había producido cada vez mayores masas de pluspoblación o población sobrante, volviendo imperioso e ineludible su dominio hasta el límite a través de la reedición de la *esclavitud antigua*. Desde su óptica, podría decirse que Auschwitz y los gulags fueron la forma más notoria e inocultable de esa reedición que, desactivando la competencia en el mercado laboral, se instala a partir del dominio violento directo de la fuerza de trabajo y de la población nacional. De modo que ya no se retribuye a los trabajadores modernos mediante el salario el valor de su fuerza laboral, más bien, con base en la violencia político-destructiva se les aterra, se les explota y, en todo caso, se deja que se mantengan por sí mismos o se les “subsida”. A la par, la imposición de la violencia político-destructiva como fuerza que despliega el Estado autoritario introduce una drástica diferenciación y polarización entre los capitales, que ya no se distinguen solo como capitales de vanguardia o retaguardia en función de su posición al interior de la dinámica de la innovación tecnológica. Los capitales privados pasan a diferenciarse en función de su posición respecto de la dinámica de la violencia político-destructiva y ante el poder metamerchantil. Aquellos capitales privados que resultan directamente beneficiados por la violencia político-destructiva, disfrutan el acceso monopólico a masas laborales sobreexplotadas, políticamente doblegadas y autoritariamente disciplinadas, a redes tecnológicas expropiadas y a recursos naturales estratégicos sumamente ricos; mientras aquellos capitales privados que no son directamente beneficiados enfrentan el escenario de un mercado al cual ingresan por principio desde una posición desfavorable. Para Horkheimer, así, el Estado que se integra justo como Estado autoritario es aquel que haciendo uso y abuso de la violencia político-destructiva como fundamento de un poder metamerchantil, esto es, de un poder colocado por encima del mercado pero que impacta en él reorganizándolo radicalmente, por un lado, impone una especie de

9 *Ibíd.*, p. 33.

10 *Ibíd.*, p. 29.

retorno a la esclavitud antigua en medio de la acumulación capitalista, como forma híbrida funcional a ella, a la par que, por otro lado, en la esfera de la competencia entre capitales, impone las ventajas derivadas de la violencia político-destructiva a favor de un delimitado conjunto de grandes capitales.

Después del holocausto, con el triunfo de las “democracias occidentales” sobre el proyecto del *planet management* hitleriano e, incluso, después de la Guerra Fría, con el fracaso del régimen de partido único y el derrumbe del Segundo Mundo, un diagnóstico como el de Horkheimer parecería no tener vigencia y haber entrado en un tiempo de inactualidad. Sin embargo, un planteamiento como el de Horkheimer resulta altamente fértil para la crítica de nuestra era si es objeto de una reconceptualización como la que realiza sobre él Bolívar Echeverría.

Aunque no cabe duda de que percibió un fenómeno real, su concepción, en el tránsito del siglo xx al siglo xxi, solo puede adquirir vigencia si se le actualiza y se le cambia la forma. En este sentido, heredando la criticidad de la intervención de Horkheimer, Bolívar Echeverría introdujo una doble reconceptualización de la violencia propia de la modernidad capitalista.

Para empezar, frente y contra el mito del progreso, demostró que es sencillamente imposible la existencia histórica del capitalismo sin violencia. Que incluso cuando no hay confrontación bélica o armada entre Estados o guerra civil al interior de ellos, un simulacro de paz, un falso escenario de alto al fuego o, lo que es lo mismo, un estado de *pax*, constituye el fundamento *sine qua non* para el funcionamiento de la modernidad capitalista. Demostró que en la medida en que existe a partir de expropiar medios de producción y por lo mismo medios de consumo a los dominados modernos, el capitalismo vive de poner en peligro de muerte al grueso de la sociedad contemporánea. Solo sobre esa situación límite direccionalizada específicamente contra el proceso de reproducción vital de los dominados modernos, es que el capitalismo consigue que el grueso de la sociedad admita la mercantificación de sí misma como fuerza laboral. Lo que empieza siendo una violencia económico-anónima exterior, la puesta en peligro de muerte de los expropiados, se interioriza o introyecta en el momento en que el sujeto social expropiado, negando otras posibilidades como rebelarse o morir, toma posición y opta por asumirse como mercancía fuerza de trabajo autoconduciéndose a la explotación laboral. Desplegando espontáneamente, así, como estrategia elemental de sobrevivencia, es decir, como plataforma histórico-material del *ethos* moderno, una peculiar

complicidad e integración de los dominados contemporáneos con la modernidad capitalista.¹¹

Sobre este atrevido desciframiento de la violencia económico-anónima como plataforma permanente del sistema de convivencia global capitalismo, Bolívar Echeverría desarrolló su conceptualización crítica del *trend secular*, es decir, de la *tendencia histórica de largo plazo*, que deriva de la modernidad capitalista. En este sentido, subrayó que la dinámica epocal de la mundialización capitalista atraviesa por formas liberales en las que el Estado interviene de modo efectivo como contrapeso ante la violencia económico-anónima estructural de la acumulación, pero que, en la medida en que el capitalismo desde la combinación cada vez más esquizoide de progreso y devastación, desde el entrecruzamiento de modernización continua de la técnica planetaria y destrucción creciente de los fundamentos social-naturales de la vida, apunta no solo a generar crisis económicas cíclicamente más agudas, sino que ha conducido estas a desembocar ya en una crisis civilizatoria sin precedentes, tiende a llevar la violencia capitalista *à la limite* reeditando al Estado autoritario aunque bajo formas reconfiguradas que no operan como la modalidad que Horkheimer denunció para el siglo anterior.

Percibiendo que la esclavitud antigua no necesariamente debe estatuirse como su condición imprescindible, reconfiguró la incisiva conceptualización de Horkheimer al dar cuenta del Estado autoritario de la vuelta de siglo como aquel que, dejando definitivamente atrás las veleidades keynesianas,

11 No es casual que sea en su obra dirigida precisamente a cuestionar el mito del progreso, *Las ilusiones de la modernidad*, donde Bolívar Echeverría introduce esta radical reconceptualización de la violencia como fundamento permanente de la modernidad capitalista. Lo que en la versión de 1989 de sus “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo” (publicada en *Cuadernos Políticos* n.º 58) constituía la tesis 11, en la versión publicada en su obra *Las ilusiones de la modernidad* constituyó la tesis 10, demostrando que la *differentia specifica* en la violencia como fundamento de la esclavitud antigua y la esclavitud moderna reside, precisamente, en que mientras aquella conforma una violencia política-concreta, donde es inmediatamente identificable el dominador que la ejecuta y ejerce, esta última adquiere forma y singularidad como violencia económico-anónima. Lo que le permite dotarse a sí misma de un dispositivo de “invisibilización” u ocultamiento porque en tanto no la ejerce nadie sino el mercado, en tanto no tiene rostro, pero surge una y otra vez de la estructura económica del capitalismo, pareciera no existir. En palabras de Bolívar Echeverría:

[...] la paz generalizada es imposible dentro de una sociedad construida a partir de las condiciones históricas de la escasez... La creación de la zona pacificada (el simulacro de paz interna generalizada) sólo puede darse cuando —además de los aparatos de represión— aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo... En el esclavo antiguo [...] la violencia implícita en su situación sólo estaba *relegada o pospuesta*; la violación de su voluntad de disponer de sí mismo estaba siempre en estado de inminencia... A la inversa, en el esclavo moderno [...] la violencia implícita en su situación está *borrada* (*Las ilusiones de la modernidad*. México: El Equilibrista/UNAM, 1995, pp. 177 y 179).

asume que de ningún modo procede anhelar alcanzar una nueva *belle époque* porque el progreso tecnológico del capitalismo global ya solo podrá aspirar al bienestar y al confort si admite que no son universalizables. Si admite que no podrán ser para todos y, más aún, que para que unos cuantos puedan acceder a ellos y disfrutarlos debe, más que consentirse, propulsarse el dolor y la muerte de muchos más con el objetivo de garantizar el control de la riqueza en unas manos. Sin necesidad imprescindible de reedición de la esclavitud antigua, el Estado autoritario es el que admite sin reparos el cercenamiento del cuerpo social, o sea de todos aquellos lanzados a ser parte de las filas de los “condenados de la tierra”. Es aquel que, sin pretender ninguna intervención como contrapeso, permite que la violencia económico-anónima desde la economía mundial defina millones de heridos y muertos que arroja asumir cínicamente sin reparos la maximización de las ganancias capitalistas.

Aún más, percibiendo que el capitalismo neoliberal constituye la plataforma para la reedición contemporánea del Estado autoritario —aunque este no se queda ahí y cada vez más dimensiones suyas impulsan tendencialmente configuraciones neonazis del sistema económico-político—, al revés del planteamiento de Horkheimer, Bolívar Echeverría pone énfasis en que, lejos de tender a suprimir a los capitales privados o pretender circunscribir su poder económico, el Estado autoritario del siglo *xxi* es precisamente aquel que, lejos de ser Estado mínimo o no interventor, despliega y ejerce la violencia político-destructiva como complemento potenciante de la violencia económico-anónima para garantizar un ofensivo posicionamiento ascendente de los capitales privados, ante todo transnacionales, como centro de mando de la economía planetaria. En consecuencia, abandonando todo compromiso con su nación o sus nacionalidades, el Estado autoritario del siglo *xxi* constituye un Estado antinacional. Es aquel que se mueve abierta y cínicamente como cómplice de que los capitales privados transnacionales avancen en la imposición de la mundialización de la sobreexplotación laboral y en la creciente monopolización neoliberal de los recursos naturales excepcionalmente ricos.

En palabras de Bolívar Echeverría:

El triunfo de las “democracias occidentales”, primero, sobre la versión nazi del capitalismo de Estado y, después, con la “guerra fría” (que comenzó curiosamente con el fuego atómico de las explosiones en Hiroshima y Nagasaki y en la que no faltaron otros momentos de “alta temperatura”) sobre la versión soviética del mismo, pareció haber clausurado definitivamente esas vías posibles del Estado autoritario... Corregida después de los sucesos, la proyección

de Horkheimer puede resultar válida. Puede decirse que, en esta vuelta de siglo, después de la bancarrota catastrófica de la época “neoliberal” del capitalismo —cuando éste recobró su antiliberalismo profundo, despidiéndose de la respuesta keynesiana [...]—. Es innegable que la imposición arbitraria de una diferenciación del “valor del trabajo” en el “mercado globalizado” en detrimento de los trabajadores “no civilizados” se acerca a su manera a la “superación” del mercado de trabajo...”.¹²

El Estado neoliberal, el Estado autoritario “occidental”, es el resultado de una sociedad civil cuya escisión constitutiva —entre trabajadores y capitalistas— está sobredeterminada por la escisión entre capitalistas manipulados por la circulación mercantil y capitalistas manipuladores de la misma: es el Estado de una sociedad civil construida sobre la base de relaciones sociales de competencia mercantil en tanto que son relaciones que están siendo rebasadas, acotadas y dominadas por otras, de poder meta-mercantil... En la nueva esfera neoliberal, el capital despidió al Estado nacional de su función de vocero principal suyo... Esta transformación estructural de la sociedad civil ofrece la clave para comprender la complementariedad conflictiva que hay entre la versión nacional y la versión trans-nacional de la entidad estatal contemporánea.¹³

Cada vez más autores coinciden en la idea expuesta por Carl Amery [...],¹⁴ de que Hitler, el vicario de la escasez, habrá sido el verdadero “precursor” del siglo XXI.¹⁵

Si damos el paso que sigue desde esa óptica, debería decirse que, subordinando al grueso de Estados del orbe, sin todavía conformarse redondamente en un conjunto de instituciones que lo identifiquen como tal, pero marchando cada vez más en esa dirección, el Estado autoritario del siglo XXI rebasa su versión nacional para configurarse como Estado transnacional, es decir, propiamente como una especie de *proto-Estado global o planetario*. Integro con el Banco Mundial, el FMI, la ONU y el G8 como su plataforma básica, constituye la estructura institucional mediante la cual los grandes capitales privados transnacionales de la mundialización capitalista gobiernan la economía global de nuestro tiempo, definiendo y administrando el ejercicio y el despliegue sobre ella tanto de la violencia económico-anónima como de la violencia político-destructiva.

Imprimiéndole nueva configuración al proyecto de la dominación tecnocrático-autoritaria del planeta en la entrada al siglo XXI, dos son las concreciones inocultables de la mundialización de la violencia económico-anónima,

12 Presentación a *Estado autoritario*, pp. 19-20.

13 “Violencia y Modernidad”. En *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998, pp. 104-105.

14 Carl Amery, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?: Hitler como precursor*. Madrid: FCE/Turner, 2002.

15 *Estado autoritario*, p. 20.

con su concomitante mutilación social, que asume y propulsa este proto-Estado global: el *planet management* de la pobreza global y el *planet management* del “cambio climático”.

El siglo *xxi*, *mutatis mutandis*, no ha aprendido nada del profundo dolor del siglo pasado. Constituyéndose como el tiempo más avanzado en la marcha del progreso tecnológico no simplemente en la historia de la modernidad sino en la historia de las civilizaciones, con la informática, la robótica, la ingeniería genética y la nanotecnología, el siglo *xxi* cuenta con la técnica planetaria más desarrollada, pero trágicamente, a la vez, constituye el tiempo del mayor alcance en la devastación capitalista en curso de los fundamentos tanto sociales como naturales del mundo de la vida.

Aproximándose, desde un mirador consistentemente liberal, al carácter cínico de la economía mundial contemporánea, es decir, a la denuncia de la combinación irrestricta de progreso y devastación que la rige, el principal crítico del Banco Mundial desde EE.UU., Thomas Pogge —economista de la Universidad de Yale—, ha demostrado que la “pobreza masiva y extrema coexiste con una prosperidad extraordinaria y creciente en otras partes”. Cuestionando duramente al Banco Mundial, Pogge ha probado que, entre 1990 y 2005, las muertes asociadas a la pobreza suman 300 000 000: cerca de 20 000 000 por año, lo que significa más del doble anual de muertes que en la Segunda Guerra Mundial (donde la media anual fue de 8 000 000), y seis veces más que el total de muertos en esa guerra (que fue de 50 000 000).¹⁶ Convenir sin reparos que, con base en la revolución informática, para el capitalismo global es abierta y estructuralmente innecesario un amplio porcentaje de la población y, por eso, consentir una devastación que arroja más muertos que la Segunda Guerra Mundial, hace que el Banco Mundial, por primera vez en la historia de los organismos internacionales, desde 1990, haya tenido que reconocer y administrar la pobreza global como un problema de orden estratégico. La enorme magnitud de su impacto masivo acarrea una desestabilización que maneja canalizando programas que únicamente como simulación están diseñados para el combate contra la pobreza, debido a que su objetivo genuino es el combate contra los pobres. Buscando no la superación de la pobreza global, sino la contención estratégica del potencial político explosivo que con los pobres extremos se juega, dirige hacia ellos recursos que, reduciéndolos a una dimensión puramente animal, brutalmente apuntan a garantizar solo su acceso a alimentos crudos. La función que la línea de pobreza extrema trazada

16 En este sentido, el abordaje de Thomas Pogge de la pobreza mundial como un problema de derechos humanos es indudablemente certero justo porque ubica que es la vida misma de los pobres la que está realmente en peligro. Cfr. *Hacer justicia a la humanidad*. México: FCE, 2009, p. 526.

en USD 1,25 por el Banco Mundial cumple, más que escamotear demagógicamente el auténtico reconocimiento de la pobreza global —escamoteo que, por supuesto, efectúa—, reside en indagar el reconocimiento geohistórico sobre la economía planetaria justo de aquellos focos rojos que conforman los pobres extremos para canalizar hacia ellos programas de contención político-estratégica. El *planet management* de la vuelta de siglo administra, de este modo, la definición de los heridos y muertos que arroja la pobreza global.¹⁷

A la par, lejos de plantearse medidas estratégicas para superar la crisis ambiental, desde una administración tecnocrática autoritaria del sobrecalentamiento de la Tierra, el capitalismo del siglo XXI integra y propulsa lo que cabe denominar el *planet management* del “cambio climático”.¹⁸

2008-2012 va a pasar a la historia del siglo XXI como el periodo en el que el cinismo histórico ha logrado preponderar derrotando delicadamente a un de por sí moderado liberalismo ambientalista, en la disputa por la toma de posición frente al sobrecalentamiento planetario. Contraviniendo el compromiso pactado, 2008-2012 se convirtió en un quinquenio con el que 35 países desarrollados, que se plantearon alcanzar la reducción al menos 5% en sus emisiones de gases invernadero en referencia a las de 1990, eligieron hacer de Kyoto un simulacro e incumplir. Con todo y que sus compromisos para reducir la emisión de gases invernadero, con el objetivo de impedir que se rebase el límite de incremento de la temperatura global por encima de los 2 °C porque superarlo detonaría el desbocamiento termal, estaban lejos de la reducción del 40 o hasta 60% planteada por científicos como James Hansen o Brian Huntley, la posición de EE.UU., Rusia, Canadá y Japón fue desvincularse formalmente. El “Acuerdo de Copenhague” (2009) formalizó la muerte del Protocolo de Kyoto cerrando la historia de una serie de postergamientos que se dieron sucesivamente al interior de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático: el “Mandato de Berlín” (1995), el “Plan de Acción de Buenos Aires” (1998), la “Hoja de Ruta de Bali” (2007), en verdad, constituyeron mediatizaciones a través de las cuales

17 Luis Arizmendi y Julio Boltvinik, “Autodeterminación como condición de desarrollo en la era de mundialización de la pobreza”. En revista internacional *Mundo Siglo XXI* n.º 9, CIECAS, IPN, México, 2007, pp. 32-53. Luis Arizmendi, “Concepciones de la pobreza en la fase del colapso del capitalismo neoliberal”. En *Mundo Siglo XXI* n.º 21, CIECAS, IPN, México, 2010, pp. 31-45.

18 Esta es la expresión que una *lead author* del Quinto Informe del IPCC de la ONU, Asuncion Lera St. Clair —investigadora de la Universidad de Oslo, Noruega—, formuló explícitamente en la conferencia “Pobreza y cambio climático: Perspectivas para una visión integral”, impartida en el Colegio de México, en marzo de 2010, y de la cual tuve el gusto de ser su comentarista. Véase la semblanza en *Mundo Siglo XXI* n.º 20, CIECAS, IPN, México, 2010, pp. 22-25; o la dirección web: <http://www.mundosisigloxi.ciecas.ipn.mx/pdf/nov/01.pdf>.

logró preponderar la persistencia cínica del capitalismo fosilista con sus intereses estratégicos. Lo que se conoce como la “Puerta Climática de Doha” (2012), aplazando una vez más la aplicación de medidas que deberían asumirse con carácter de urgentes, retrocedió incluso respecto del limitado carácter vinculante de Kyoto: hizo de lo que algunos llaman la “segunda parte de Kyoto” o “Kyoto II” un acuerdo en el que los países firmantes quedan libres para fijar de forma *puramente voluntaria* la reducción de sus emisiones hasta el año 2020. “Kyoto II” no contiene ni compromisos internacionales obligatorios ni asume fechas de reducción de emisiones de gases invernadero a la altura de los desafíos del siglo XXI. Con “Kyoto II”, la crisis ambiental mundializada se encuentra en marcha sin la menor existencia de algún acuerdo consistente para contrarrestarla en el sistema internacional de Estados. Lo que, al revés, significa que el acuerdo silencioso pero efectivo reside en que con tal de obtener las ganancias extraordinarias que derivan del crecimiento económico capitalista basado en el patrón tecnoenergético de petróleo y gas, el grueso del sistema de Estados en el siglo XXI admite los heridos y los muertos que la persistencia antiecológica de ese patrón acarreará.

Las zonas de alta vulnerabilidad no están por definirse, con base en los informes del IPCC ya están reconocidas: son zonas de países pobres. Según reconoce el IPCC, entre 1970 y 2008, 95% de las muertes derivadas de consecuencias del “cambio climático” han sucedido en los países en desarrollo.¹⁹ Y se espera que, en un periodo pequeño, experimenten un aumento dramático. Sin embargo, aunque los principales desequilibrios apuntan a vulnerar al Sur, para nada hay que suponer el Norte quedará indemne. La ola de calor que, en el año 2003, suscitó el fallecimiento de 14 000 ancianos en Francia, estimuló el proyecto del *planet management* del “cambio climático”. Desde ahí el proyecto de poner sombrillas artificiales en el cielo. La geoingeniería o ingeniería del cambio climático se ha planteado la manipulación intencional del clima a gran escala como supuesta medida para contrarrestar el sobrecalentamiento planetario. La siembra de nubes o el empleo de aerosoles estratosféricos para reducir la radiación solar que alcanza la superficie terrestre, sin embargo, especula con los riesgos que podría acarrear la geoingeniería incrementando la acidificación de los océanos, destruyendo la capa de ozono, alterando la fotosíntesis por oscurecimiento artificial, pero, ante todo, propiciando sequías

19 IPCC y ONU, *Informe especial sobre la gestión de los riesgos de fenómenos meteorológicos extremos y desastres para mejorar la adaptación al cambio climático*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 8. Puede verse en la dirección web: https://www.ipcc.ch/pdf/special-reports/srex/IPCC_SREX_ES_web.pdf.

sobre enormes extensiones de la tierra.²⁰ Es en este sentido que la mundialización capitalista viene propulsando una dinámica tecnoenergética que no niega al fosilismo, sino que pretende complementarlo mediante la manipulación ambiental con el proyecto del *planet management* del “cambio climático”.²¹

En consecuencia, si se desarrolla la mirada crítica para escudriñar panorámicamente la historia económico-política del siglo xx y la entrada al siglo xxi partiendo del mirador Bolívar Echeverría, derrumbándose la ilusión de que la modernidad capitalista es sinónimo irreversible del progreso, sobresale de modo inocultable que el Estado liberal efectivamente estuvo ahí como contrapeso ante la violencia económico-anónima en las fases de auge de la acumulación mundial. No por filantropía, sino por administración estratégica, tanto en el Norte como en el Sur, de la dominación moderna y su lucha de clases. Pero, invariablemente, puede verse que de ningún modo el Estado autoritario y el proyecto de *planet management* constituyen desestabilizaciones pasajeras del pasado, ajenas a la legalidad de la mundialización capitalista. Ya que en la medida en que su marcha conduce a una combinación cada vez más esquizoide de progreso y devastación, como lo constata el inicio de este siglo, tienden a reeditarse una y otra vez aunque bajo nuevas configuraciones a través de las cuales al actualizarse se metamorfosean.

2. La trascendencia de la lectura praxeológico-concreta de *El Capital* de Bolívar Echeverría

Leer el siglo xx como el “Siglo de la Barbarie”, como un siglo en el que como nunca “tantas posibilidades sociales y técnicas de felicidad, de armonía entre los hombres y entre éstos y la naturaleza, fueron convertidas de manera tan sistemática en compulsiones a la desgracia y la destrucción”,²² ofrece la llave de acceso para descifrar a lo que aludía Bolívar Echeverría cuando,

20 Para mostrar la complejidad de la fase de transición en que estamos insertos, dando cuenta de la existencia de un choque de proyectos tecnológicos al interior de EE.UU., traduje la crítica, elaborada desde la perspectiva naciente en el debate ecológico mundial de la seguridad humana, de Stephen Gardiner, investigador de la Universidad de Washington, al Premio Nobel de Química Paul Crutzen, quien acríticamente formula la falsa disyuntiva tecno-ajuste con geoingeniería o catástrofe climática. “¿La geoingeniería es el ‘mal menor?’”, *Mundo Siglo XXI* n.º 23, CIECAS, IPN, México, 2010-2011.

21 Para la crítica del *planet management* del “cambio climático” en el marco de una periodización de la historia de la dominación capitalista de la naturaleza y sus encrucijadas para el siglo xxi, ver mi ensayo “Crisis ambiental mundializada y encrucijadas civilizatorias”, en Luis Arizmendi (coord.), *Crisis Global y Encrucijadas Civilizatorias*. México: Fundación Heberto Castillo, 2014.

22 “En la hora de la barbarie”. En *El Buscón* n.º 5, México, julio-agosto, 1983, p. 116.

al realizar su evaluación de la historia del marxismo como discurso en situación ante la marcha incólume de la modernidad como barbarie, denunció la “crisis del marxismo”. Aquello que Maurice Merleau-Ponty, llevando más lejos el planteamiento que había formulado en *Humanismo y Terror*, trazó al hablar de *Las aventuras de la dialéctica*, esto es, aventurarse hacia un marxismo en el cual “lo que está caduco no es la dialéctica, es la pretensión de terminarla en un fin de la historia”, o dicho de otro modo atreverse al viaje de un marxismo que rompe con toda “hipótesis progresista”;²³ desde el mirador Bolívar Echeverría, lleva a que la “crisis del marxismo” vuelve imprescindible la *crítica del marxismo progresista*, lo que de ningún modo es sinónimo de convocatoria al abandono del *proyecto crítico del progreso*. De un proyecto en el cual —por contraste con Merleau-Ponty— la “eliminación del sin sentido” si exige la producción consistente, si no de uno solo, sí de “sentido en la historia”.

Negarse a asumir, pese a todas las masacres y las catástrofes, un diagnóstico tan contundente y condenatorio del siglo xx como siglo de la barbarie, insistir en voltear a ver desde la ceguera ante la devastación la historia económico-política contemporánea como una flecha que puede tener oscilaciones pero va hacia adelante, eso es, precisamente, lo que define al marxismo progresista. Nacido de su integración y derrota bajo las ilusiones del mito del progreso, en el curso del siglo xx, el marxismo progresista se desdobló en dos versiones, desafortunadamente preponderantes y mediante las cuales el marxismo se mundializó desfigurándose: el marxismo socialdemócrata y el marxismo soviético.

Mientras el marxismo socialdemócrata emanó específicamente del *Bernstein Debate*, antes de la “época de la guerra total” (1919-1945) —como la denomina Hobsbawm—,²⁴ pero luego de ella no solo no retrocedió en sus ilusiones, sino que las propagó con mayor amplitud, más que solo por Europa, además por EE.UU., América Latina y Asia —volviendo a plantear que la modernidad capitalista había dejado atrás, en su historia decimonónica, la inevitable repetición cíclica de las crisis para entrar en una era de progreso económico *ad infinitum*, que en todo caso requiere del diseño de la política económica más *ad hoc* desde los Estados nacionales para ser irreversible—; el “marxismo soviético” —para usar la expresión de Marcuse— desfiguró el marxismo al hacer de él un discurso oficial funcional al Estado autoritario estalinista y, justo por eso, persistió en una postura que combinó ceguera y amnesia ante los múltiples horrores y atrocidades derivados del despliegue histórico de la violencia político-destructiva ejercida por este. Uno y otro se

23 Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*. París: Gallimard, 1955, pp. 58-59, 285.

24 *Historia del siglo xx*. Buenos Aires: Ed. Crítica, 1998, pp. 29-61.

caracterizan como discursos en situación ante la historia del siglo xx. Como discursos teórico-políticos que, ante la marcha de una forma u otra de la barbarie, toman posición por evadir su reconocimiento y asumir que *la historia es destino*, que un único camino hacia el porvenir la constituye y que, pese a los vaivenes, el progreso económico-político está determinísticamente garantizado y es inquebrantable. Porque en un tiempo de muerte el marxismo progresista no tomó posición por los fundamentos de la vida social-natural generó la “crisis del marxismo”.

Sin embargo, ahí donde el marxismo progresista conducía la historia del marxismo hacia su desfallecimiento y hasta casi su extinción, al mismo tiempo, *a contrario sensu*, lo empujaba hacia la vitalización de su criticidad radical el que cabe denominar *marxismo crítico o clásico*. “Crisis del marxismo”, entonces, de ningún modo es una expresión con la que el mirador Bolívar Echeverría aluda al marxismo *tout court* en general. Su denuncia se dirige, precisamente, a las dos versiones del marxismo integradas y vencidas por el mito del progreso. Frente y contra el marxismo progresista, como discurso en situación, negándose a admitir el autoritarismo y la barbarie, rechazando atravesar por un tiempo de muerte a partir de mistificarlo, sosteniendo siempre posiciones por la vida y la autogestión, estuvo ahí el marxismo crítico. Un marxismo que denunció, una y otra vez, la unidad inextricable de crisis y mundialización en la historia capitalista, que nunca cayó en las ilusiones de una *belle époque* interminable y que jamás renunció a su compromiso con el proyecto anticapitalista de la revolución.

Porque *El Capital* abre el horizonte de intelección a partir del cual puede hacerse pedazos al discurso del poder contemporáneo y el mito del progreso en todas sus configuraciones, permitiendo descifrar la legalidad de la modernidad y la mundialización capitalistas, es que a lo largo de su historia el marxismo crítico o clásico siempre colocó como eje vertebrador de su criticidad y sus debates en torno a nuestra era las diversas lecturas que desarrolló del *magnum opus* de Marx.

Si atravesamos y desactivamos el pernicioso obstáculo epistemológico que constituyen para acercarse a Marx en el siglo xxi, las infortunadamente preponderantes lecturas desvirtuantes de *El Capital* en el curso del siglo pasado, lecturas impactadas y sustancialmente absorbidas por uno u otro tipo de encomio al capitalismo desde el marxismo progresista y el influjo que este interioriza de la *mainstream economics*, es decir, si rebasamos la lectura positivista —que reduce *El Capital* a mero estudio de caso, mutilándolo como análisis de la economía inglesa del siglo xix, lo que significa lanzar por la borda su amplia y compleja crítica a la mundialización capitalista—, la lectura historicista —que

reduce la obra de Marx al siglo XIX, cercenando su crítica a la legalidad de largo plazo de la acumulación global para así poder reevaluarla desde el mito del progreso—, y la lectura modular —que pretende hacer de Marx una especie de anti-Marx, o sea un autor que con sus esquemas de reproducción presuntamente daría la prueba de verdad de un crecimiento *ad infinitum* en equilibrio del capitalismo—, entramos en el universo de las lecturas poderosas de *El Capital* que produjo el marxismo crítico o clásico.

La lectura de Bolívar Echeverría no solo significó, en los 70 y 80 del siglo XX, una vía de acceso al marxismo muy superior y contrapuesta al althusserianismo y el marxismo soviético, tan contrarios a la teoría crítica de la enajenación y que tan preponderantes resultaron en América Latina. Más aún, desde su avanzada lectura de *El Capital*, no solo significó una vía de acceso al marxismo clásico, logró alcances superiores a los efectuados por las perspectivas sustentadas en la teoría de la enajenación en nuestro subcontinente: rebasando la gran contribución de Adolfo Sánchez Vázquez —debido a que su crítica a la enajenación contemporánea en la mundialización capitalista no cae en ninguna medida de acriticidad ante la URSS—,²⁵ o el horizonte político de José Revueltas —debido a que su crítica a la enajenación política contemporánea está fundamentada en una concepción de la ambivalencia de la modernidad capitalista que no se hunde en el desencanto—.

Dentro del gran universo del marxismo clásico tanto en Occidente como en Oriente, a la hora de compararla con la lectura estructuralista de Althusser y Balibar,²⁶ las lecturas epistemológicas de Ilienkov,²⁷ de Kosík²⁸

25 Combinando su profundo antiimperialismo gestado como latinoamericano crítico con su militancia en el movimiento estudiantil de los 60 en Alemania, Bolívar Echeverría, desde el Grupo del Tercer Mundo en el que trabajaba con Rudi Dutschke en Berlín, contaba con la plataforma geohistórica adecuada para ver la barbarie que provenía desde Occidente y Oriente. Por eso, desarrolló un incisivo cuestionamiento a la URSS que definió como un “capitalismo subdesarrollado” cómplice de la barbarie. Véase: Luis Arizmendi, “Bolívar Echeverría o la crítica a la devastación desde la esperanza en la modernidad”. En Diana Fuentes, Isaac García y Carlos Oliva (compiladores), *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*. México: Ítaca, 2012, pp. 142-154.

26 Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1985; Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1985.

27 E. V. Ilienkov, “Elevarse de lo abstracto a lo concreto” en Pedro López (coord.), *El Capital, Teoría, estructura y método*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1985, pp. 27-83; *Lógica dialéctica, ensayos sobre historia y teoría*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978.

28 Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1967.

o de gigantes como Grossmann²⁹ y Rosdolsky,³⁰ la lectura genético-estructural de Zeleny,³¹ la lectura crítica de la enajenación global de Lukács³² o las lecturas histórico-concretas de Rosa Luxemburgo³³ y Ernest Mandel,³⁴ la lectura de Bolívar Echeverría emerge como una desde la cual pueden forjarse múltiples diálogos luminosos profusos y profundos con todas, pero, sin duda, a la hora de evaluarla ante la complejidad del siglo XXI, la suya consigue posicionarse como la más avanzada.

En la entrada al nuevo siglo, sencillamente es imposible valorar en todos sus alcances el mirador Bolívar Echeverría si no se coloca por delante como plataforma vital de la totalidad de sus contribuciones en historia, economía, sociología política, filosofía, antropología, cultura, semiótica y arte, su innovadora y radical lectura de *El Capital*. Que constituye la llave epistemológica *sine qua non* para aprehender su crítica a la crisis civilizatoria de nuestra era.

Dentro del universo del marxismo crítico o clásico, quizás *lectura praxeológico-concreta* sea la expresión conceptual más adecuada para caracterizar y definir la lectura echeverriana de *El Capital*.

A la hora de introducir la praxis como fundamento de la *Crítica de la economía política*, es decir, al indagar el profundo choque entre el sentido del proceso de reproducción social, dirigido a la afirmación de la vida social-natural, y el contrasentido que impone el proceso de acumulación del capital, instaurando una legalidad abstracta en la cual la producción está al servicio de la explotación productivista ininterrumpida e incesante de plusvalor internacional —la legalidad de “la producción por la producción misma” de la que hablaba Marx y que desemboca en la *hybris* del *progresismo*, del progreso

29 Henryk Grossmann, *La Ley de la Acumulación y del Derrumbe del Sistema Capitalista*. México: Siglo XXI, 1984. El comentario, poco conocido, publicado por Bolívar Echeverría para evaluar el alcance la lectura grossmanniana de *El Capital*, “La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossmann y la teoría del derrumbe”, se encuentra en Pedro López Díaz (coord.), *La crisis del capitalismo*. México: Siglo XXI, 1984, pp. 173-193.

30 Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*. México: Siglo XXI, 1978.

31 Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital de Marx*. México: Grijalbo, 1978.

32 György Lukács, *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969. Aunque no se concentra en evaluar la lectura lukácsiana de *El Capital*, el diálogo crítico de Bolívar Echeverría con la perspectiva estratégica de esta obra puede verse en “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 97-110.

33 Rosa Luxemburgo, *La Acumulación del Capital*. México: Grijalbo, 1967. La evaluación realizada por Bolívar Echeverría de la lectura luxemburguista de *El Capital* se encuentra en el apéndice del libro en cuya preparación tuve el honor de apoyarlo: *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, Ecuador: Ed. Nariz del Diablo/UNAM, 1994, pp. 63-102.

34 Ernest Mandel, *El Capital, Cien años de controversias en torno a la obra de Marx*. México: Siglo XXI, 1981.

por el progreso económico en sí sin importar los fundamentos de la vida de la sociedad y de la naturaleza—, Bolívar Echeverría llevó hacia su frontera más avanzada la conceptualización praxeológica en la historia del marxismo crítico o clásico, justo y ante todo, porque posicionó como núcleo totalizador del horizonte de intelección de *El Capital* la contradicción valor/valor de uso.³⁵ Al posicionar la praxis en clave de valor de uso como plataforma de la crítica de la economía política, fundó un horizonte radical que permite cuestionar en todos sus alcances la combinación esquizoide de progreso y devastación que despliega la mundialización capitalista en nuestra era.

En sus magníficas obras *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas*,³⁶ Deleuze y Guattari fueron los primeros, en las fronteras del marxismo crítico, en formular y explorar la compleja dialéctica entre capitalismo y esquizofrenia. Sin embargo, aunque su perspectiva indaga de modo audaz el impacto que desde la producción suscita la “máquina capitalista” en la psique subjetiva individual y colectiva generando esquizofrenia, por contraste con el neurótico —que se entrapa en los códigos establecidos— y el perverso —que crea territorios artificiales—, ven en la esquizofrenia una experiencia confusa de desestabilización y fracaso, pero también y ante todo una “línea de fuga”. Una línea psicosocial que denominan “desterritorialización”, puesto que asume llevar hasta sus últimas consecuencias la pérdida del supuesto “mundo verdadero”, que admite llevar a límite volver todo inválido para presuntamente así poder reinventarlo. En este sentido, su exploración de la dialéctica capitalismo/esquizofrenia no puede dejar de multiplicar las incertidumbres y propiciar un delicado *cul de sac*: en lugar de andar una vía por la cual la producción de esquizofrenia sea cuestionada como la dinámica de una catástrofe en la que se juega acumulación explosiva de condiciones desestabilizadoras de la subjetividad, andan la vía de un *quid pro quo* desde el cual insisten en que constituye una rebeldía que “desterritorializa”. Pese a su precaución por definir al esquizo como “alguien que ha intentado algo y ha fracasado”, es inocultable que deslizan una escisión insostenible entre el proceso de producción de esquizofrenia y el esquizo como su resultado, debilitando sobremanera su crítica a la relación entre capitalismo y esquizofrenia.

35 Frente a la excelente contribución de Adolfo Sánchez Vázquez, que coloca la praxis como núcleo del marxismo clásico o crítico en América Latina —véase su *Filosofía de la praxis*, México: Grijalbo, 1967—, Bolívar Echeverría efectuó un enorme paso adelante al conceptualizar la praxis desde el valor de uso como fundamento de la crítica a la historia económica y política de la modernidad y la mundialización capitalistas.

36 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *El Anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 1985; *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, Valencia: Pre-Textos, 1998.

Pionero en otro camino, al posicionar el valor de uso como fundamento, Bolívar Echeverría edifica un mirador crítico-materialista desde el que explora la legalidad esquizoide del capitalismo de forma sumamente innovadora y radical. Construye una reflexión que no va de la producción capitalista a la esquizofrenia, sino que, profundizando esa interconexión, descifra la presencia de la esquizofrenia en la estructura interna de la producción y la economía capitalistas. Desde ahí es que, a contrapelo del mito del progreso, consigue desocultar la tendencia epocal que deriva de la dualidad o ambivalencia histórica propia de la modernidad capitalista: la tendencia hacia una crisis civilizatoria cada vez más amenazadora y propulsora de la barbarie, justo porque emerge del incesante entrecruzamiento de progreso y catástrofe.

Nosotros, sujetos colocados en el siglo *xxi*, vivimos una era que constata como nunca la vigencia de esta conceptualización crítica. A la vez que conforma la era del mayor desarrollo en la historia de las civilizaciones, poniendo a descubierto la complejidad de la relación entre capitalismo y esquizofrenia, el siglo *xxi* constituye el tiempo de mayores peligros para el mundo de la vida social-natural. Producir una modernización cada vez más avanzada de la técnica planetaria, pero conducirla por trayectorias que niegan otras trayectorias alternativas —ecológicas y autogestivas— enteramente viables y posibles, bloqueándolas, cercenándolas o cerrándolas, con el fin de garantizar que las trayectorias que se andan sean funcionales al apuntalamiento continuo del poder planetario, sin detenerse en la devastación del proceso de reproducción vital de la sociedad humana y de la naturaleza, es lo que hace que una *hybris* o desmesura cada vez más ominosa norme la relación del capitalismo con la modernidad. Vivir de un *sabotage* que hace que la modernidad realmente existente multiplique los peligros de muerte, justo cuando mayores potencialidades contiene la técnica planetaria para ser dirigida por trayectorias alternativas que afirmaran la vida de la humanidad, en eso reside conducir a situaciones límite la legalidad esquizoide del capitalismo en el siglo *xxi*.

La lectura praxeológico-concreta de *El Capital* de Bolívar Echeverría —haciendo pedazos todas la interpretaciones provenientes del marxismo progresista que pretenden reducir aquella a una obra decimonónica—, constituye la lectura más avanzada en la historia del marxismo crítico o clásico, justo porque al posicionar la contradicción valor/valor de uso como su fundamento totalizador permite descifrar, como no puede lograrse desde ningún otro mirador contemporáneo, la radical ambivalencia que, entrecruzando progreso y devastación, viene rigiendo los complejos y urgentes desafíos históricos de la mundialización en el siglo *xxi*.

3. Las lecturas de *El Capital* de Bolívar Echeverría y Ruy Mauro Marini: crítica a la mundialización capitalista y su *trend* secular

Lanzada al debate internacional desde su presentación como ponencia en la Conferencia Afro-Latinoamericana que se reunió, en 1972 en Dakar, convocada por el Instituto de Desarrollo Económico y Planificación de la ONU dirigido por Samir Amin, y, pocos años después, más aún con sus traducciones al alemán, italiano, holandés y portugués, *Dialéctica de la Dependencia* de Ruy Mauro Marini constituye un pequeño gran libro que sintetiza la lectura más poderosa de *El Capital* realizada hasta ese tiempo en América Latina. Junto con su muy poco conocido ensayo de título “Plusvalía extraordinaria y acumulación de capital” —que Marini mismo calificaba como “complemento indispensable” de *Dialéctica de la Dependencia*—,³⁷ al que cabría sumar “La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo”, se conforma la tríada que integra el núcleo de la lectura marinista de *El Capital*. Una lectura que, sentando un enorme precedente, abrió una novedosa perspectiva debido a que fue la primera en desarrollar la teoría de la mundialización contenida en *El Capital* para reconceptualizar la historia y las encrucijadas de América Latina.

A contrapelo del mito del progreso en todas sus versiones, desde el comienzo mismo de su intervención histórica, Marini siempre sostuvo que América Latina se encontraba imposibilitada estructuralmente para acceder a convertirse en el doble de los capitalismo y los Estados metropolitanos europeos. La imagen de que el “subdesarrollo” constituye una fase ineludible pero trascendible dentro de un proceso histórico-económico que puede arribar al “desarrollo” si se aplica la política correcta, insistía Marini, es pura ilusión. El “subdesarrollo” no es la fase previa al “desarrollo”, constituye su polo permanente en la economía mundial.

Desde su conformación, la relación de poder entre los capitales de vanguardia concentrados en los capitalismo de la metrópoli y los capitales de retaguardia concentrados en los capitalismo dependientes ha girado en torno al rendimiento estructural de un tributo. Una y otra vez, cada ocasión en que se conectan a través del mercado planetario, el intercambio desigual —según lo conceptualiza Marini— o la *renta tecnológica* —según la conceptualiza Bolívar

37 *Dialéctica de la Dependencia*, México: Era, 1973. Con total acierto, el IAEN ha propulsado la obra de dos de los pensadores críticos más destacados en la historia de América Latina: Ruy Mauro Marini y Bolívar Echeverría. En este sentido, el IAEN ha editado las memorias de Marini, acompañadas por otros ensayos políticos suyos, donde él mismo explora su biografía intelectual en conexión con su biografía política. Ruy Mauro Marini, *El maestro en rojo y negro*. Quito: IAEN, 2012, pp. 82, 92 y 102.

Echeverría— han servido de vehículo para que los capitalismo dependientes o subdesarrollados cedan y transfieran un porcentaje nada menor de su plusvalor nacional a los capitalismo de la metrópoli o “desarrollados”. La supremacía que detenta el monopolio en la vanguardia de la innovación tecnológica, dota a los capitalismo que la ejercen de una posición de poder sumamente ventajosa para ellos e insalvable para los demás.

En este sentido, recuperando un planteamiento original de Marx, Marini ve que la esfera *par excellence* de violación continua de la ley del valor la constituye el mercado mundial.

Pero a partir de ahí va más lejos. Formula que inserta y enfrentada a las relaciones de poder de la economía planetaria, América Latina se encuentra atrapada en una “dialéctica de la dependencia” que constituye eso, precisamente, porque agrega a la primera una segunda violación de la ley del valor, que no resuelve aquella sino que la complementa desarrollando el dominio capitalista global. Lo que comienza siendo una confrontación entre capitalismo, sin dejar de serlo, se vuelve un medio esencial para el apuntalamiento del dominio que cada uno de ellos ejerce. Buscando compensar el tributo que rinden a los capitalismo metropolitanos, los capitalismo dependientes, sin remitirse a explotar solo plusvalía absoluta y sin dejar de propulsar su desarrollo tecnológico para apropiarse de plusvalía extraordinaria,³⁸ e incluso (en ciertos casos como Brasil)³⁹ planteándose convertirse en un poder subimperial regional,⁴⁰ instalan como mecanismo compensatorio estructural la duplicación de la violación de la ley del valor, pero canalizándola al interior de sus propios Estados nacionales contra su propia población trabajadora. Lo que empieza como confrontación económica entre capitalismo en la economía planetaria, según su posición en la estructura jerárquica de la técnica, desemboca agudizando la ofensiva económico-política de los capitalismo dependientes a nivel de la relación capital/trabajo. La *sobre-explotación* —esto es, que sobre la *explotación* de plusvalor se instale un mecanismo de otro orden, el de *expropiación* de relevantes porcentajes de valor al salario, que en lugar de dirigirse al fondo de consumo de los dominados modernos, son cercenados y recanalizados violentamente para acrecentar el fondo capitalista de acumulación— se convierte, así, en un proceso permanente o estructural de los capitalismo dependientes.

38 “Plusvalía extraordinaria y acumulación de capital”, en *Cuadernos Políticos* n.º 20, México, D. F.: Era, abril-junio de 1979, pp. 18-39.

39 “Estado y Crisis en Brasil”, en *Cuadernos Políticos* n.º 13, México, D. F.: Era, julio-septiembre de 1977, pp. 76-84.

40 “La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo”, en *Cuadernos Políticos* n.º 12, México D. F.: Era, abril-junio de 1977.

Bolívar Echeverría siempre tuvo en alta estima esta poderosa lectura de *El Capital* y sostuvo con ella un diálogo no escrito pero profundo, que marcó de modo decisivo la lectura que él mismo edificó.

En el marco de la escritura del libro *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* —libro en cuya preparación tuve el honor de apoyarlo—, intercambiamos evaluaciones al respecto de la interrelación de fondo entre su lectura de *El Capital* y la de Ruy Mauro Marini, que resulta sumamente importante volver públicas para ubicar los innovadores alcances de la lectura echeverriana. Bolívar Echeverría afirmó en ellas que lo que había otorgado el estatus clásico a la lectura de Marini de *El Capital* era haber abierto el camino que lleva desde la teoría de la mundialización de Marx a descifrar el funcionamiento del capitalismo latinoamericano, pero que la gran carencia que restaba cubrir correspondía al camino inverso: desarrollar los descubrimientos marinistas en torno al capitalismo latinoamericano para descifrar la dinámica de largo plazo y la tendencia histórica de la mundialización capitalista. En este sentido, cabría decir si Marini hizo de la lectura de *El Capital* plataforma para descifrar el capitalismo latinoamericano, Bolívar Echeverría asumió esa herencia para llevar más lejos la lectura de *El Capital* y la teoría de la economía mundial.

En esa dirección, dos son los aportes fundamentales que se juegan en el diálogo implícito pero vital de Bolívar Echeverría con Ruy Mauro Marini.

El primer aporte, convirtiéndose en pionero en explorar la tendencia epocal de la sobreexplotación de la fuerza de trabajo mundial por el capital —a partir de desarrollar un planteamiento que tuvo su expresión genética, en 1978, con su ensayo “Clasificación del Plusvalor”, y que se redondeó, en 1994, cuando publicamos *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*—, Bolívar Echeverría sostuvo que, aunque a lo largo del siglo xx, la sobreexplotación se había convertido en un dispositivo estructural de los capitalismo subdesarrollados o periféricos, apuntando crecientemente a destruir o derribar su carácter histórico de monopolio defensivo de los capitales de retaguardia, para finales de ese siglo tendía cada vez más a convertirse en una forma de dominio económico ejercida sin mediaciones y aprovechada por los capitales de vanguardia.

Lanzando, como presentación de *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, un planteamiento que ahora no puede menos que emerger como demoledor, Bolívar Echeverría afirmó:

[...] hasta hace unos cinco años [...] el énfasis que estas páginas ponen en la explotación de plusvalor y en las exigencias de la propiedad rentista tenía que parecer, si no obsoleto, sí al menos extemporáneo. Tal vez sea de esperarse que en

el futuro próximo deje de parecerlo... La victoria ahora incuestionable de la renta tecnológica sobre la renta de la tierra es un hecho histórico que viene acompañado de otro no menos importante: la ruptura ya indetenible de las barreras nacionales que obstaculizaron durante todo un siglo la planetarización efectiva del mercado de trabajo. Burlados y sometidos por el monopolio de la tecnología, los viejos monopolios —las viejas “soberanías”— nacionales sobre el uso de determinadas características naturales de los medios de producción y de la fuerza de trabajo ven desvanecerse en el aire su capacidad...⁴¹

La renta tecnológica ha vencido ya a la renta de la tierra, y la explotación de la fuerza de trabajo excepcionalmente barata o explotable no es ya monopolio de ningún conglomerado particular de capitalistas.⁴²

Si Marini descifró la sobreexplotación laboral como peculiaridad estructural del capitalismo latinoamericano, Bolívar Echeverría abrió la perspectiva para descifrar el *trend* secular, esto es la tendencia epocal, de la sobreexplotación laboral en la mundialización capitalista: insistió en que apuntando a derrotar los monopolios defensivos de los capitalismo periféricos, el poderío de la renta tecnológica la ha convertido en una fuerza económica sumamente ofensiva que impulsa la mundialización de la sobreexplotación masiva directa de la fuerza de trabajo por los capitalismo metropolitanos y sus corporaciones transnacionales, tendiendo a cancelar el reparto del valor derivado de esa sobreexplotación entre ellos y los capitalismo periféricos. Manteniendo formalmente “desglobalizado” el mercado laboral, o sea perseverando múltiples límites que trazan los Estados al movimiento migratorio de la fuerza de trabajo, sin embargo, la ofensiva de la renta tecnológica impone realmente su “globalización” efectiva, justo en la medida en que instala el dominio directo del capital de punta sobre la sobreexplotación de la fuerza laboral de las periferias capitalistas. Llevando más lejos su poder, la renta tecnológica ha devenido en un arma que busca arrebatarle a los capitalismo periféricos el monopolio de la sobreexplotación laboral. La tendencia hacia la mundialización del acceso sin restricciones “nacionalistas” de los capitalismo metropolitanos y sus capitales de vanguardia a la sobreexplotación de la fuerza de trabajo dentro de los capitalismo subdesarrollados, constituye un resultado inocultable de la victoria de la renta tecnológica.⁴³

41 *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, Ecuador: Ed. Nariz del Diablo/UNAM, 1994, pp. 1-2 y contraportada.

42 “Clasificación del Plusvalor” (originalmente publicado como “Cuadernos del Posgrado de la Facultad de Economía”, México: UNAM, 1978), incluido en *El discurso crítico de Marx*, p. 136.

43 Heredando la lectura echeverriana de *El Capital*, me planteé dar el paso imprescindible siguiente y desarrollé la periodización crítica de la sobreexplotación laboral en la historia de la mundialización capitalista.

El segundo aporte, abriendo una perspectiva que resulta de primer orden para conceptualizar lo que acontece actualmente en América Latina, Bolívar

Si se lanza una mirada panorámica a la marcha de la interrelación entre sobreexplotación laboral y mundialización en la modernidad capitalista, podría decirse que se desdobra en tres fases.

Entre 1735 y 1870, puede identificarse el periodo de la sobreexplotación concentrada en el capitalismo de la metrópoli. Cuando la fundación de la modernidad industrial en Occidente, en lugar de la “tierra de la gran promesa”, entrecruza progreso y devastación integrando la gran industria como plataforma de las ciudades modernas en Europa y, dentro de ellas, un enorme ejército industrial de reserva. Ejército multitudinario que presionó al ejército en activo llevando hacia una desvalorización de la fuerza de trabajo en tal magnitud que empujó hacia la incorporación de las mujeres y los niños al trabajo asalariado e, incluso, para estos últimos, propició hasta su esclavización. En este sentido, 1848 constituye una fecha simbólica que revela la legalidad capitalista de la modernidad europea en el siglo XIX: la tendencia a pagar masivamente salarios por debajo del valor de la fuerza de trabajo nacional.

Entre 1870 y 1970 puede identificarse una segunda fase: el periodo de la sobreexplotación concentrada en el capitalismo de la periferia. Cuando la modernidad europea y la modernidad americana se lanzan hacia su *belle époque*, elevando los estándares de vida de sus poblaciones nacionales para proveerse de mercados internos dinámicos, mientras la sobreexplotación laboral se cancela sobre sus trabajadores nacionales, aunque de ningún modo sobre los migrantes, a la vez que se traslada espacialmente hacia los capitalismo de la periferia. El siglo XX como siglo de mundialización de la gran industria capitalista, concentra la sobreexplotación de la fuerza de trabajo en los Estados de sus periferias, que van a ver bloqueados y cerrados todos sus intentos por convertirse en el doble de los Estados más avanzados.

De 1971/1980 en adelante ingresamos en una tercera fase: *el periodo de mundialización de la sobreexplotación laboral*. La informatización del proceso de trabajo planetario fue convertida en un arma económica del capitalismo cínico, propiciando que, pese a mantener formalmente desglobalizado al mercado laboral, se impusiera la globalización de la sobreexplotación laboral ejercida por el capital de vanguardia. Sin necesariamente emigrar, aunque a la vez los oleajes migratorios han crecido como nunca en esta vuelta de siglo, los trabajadores de un Estado u otro, de un continente u otro, han agudizado la confrontación entre sí mismos por el acceso al empleo disputándose los lugares que los capitales de vanguardia tecnológica extremadamente volátiles les otorgan. Como estos capitales fácilmente emigran, en la insaciable búsqueda por minimizar las tasas salariales para maximizar la tasa de ganancia internacional, la mundialización de la sobreexplotación no solo ha significado la derrota de lo que era monopolio de los capitalismo periféricos. Desbordando la victoria de la renta tecnológica sobre los capitalismo periféricos, la nueva fase de la sobreexplotación laboral ha traído consigo su reedición y expansión ofensiva al interior de los Estados de las metrópolis sobre los conglomerados de sus propios trabajadores nacionales.

En este sentido, después de haber estado de uno u otro modo concentrada geohistóricamente en las fases anteriores, la especificidad de la nueva fase reside, precisamente, en golpear el proyecto del Estado liberal en todos lados e imponer la mundialización de la sobreexplotación laboral. Constatándola, en la vuelta de siglo, puede verse no solo en Burkina Faso sino en el Bronx, no solo en Rocinha sino en Sachsen-Anhalt, no solo en Bangalore sino en San Petersburgo. Ha impactado en el ex tercer, pero también en el ex segundo y en el ex primer mundo. Véase: Luis Arizmendi, “Concepciones de la pobreza en la fase del colapso del capitalismo neoliberal”, en *Mundo Siglo XX* n.º 21, CIECAS, IPN, México, 2010, pp. 31-46; o la dirección web: <http://www.mundosisigloxxi.ciecas.ipn.mx/pdf/v06/21/06.pdf>.

Echeverría insistió en que la tendencia hacia la victoria de la renta tecnológica llevaba más allá: puso énfasis en que conduce hacia la derrota radical de la renta natural como fundamento de las resistencias que históricamente han hecho valer los Estados de las periferias.

Expuesta como conferencia que presentó no por casualidad en el Fernand Braudel Center de la Universidad de Binghamton, en 1998, denominó conceptualmente *trend* sistémico a esa tendencia que rige la marcha centenaria de la mundialización capitalista a polarizar la renta tecnológica y la renta de la tierra, para luego embestir crecientemente esta desde aquella.⁴⁴ Inconformes con el reparto ventajoso pero al fin y al cabo reparto del valor y el plusvalor mundial entre los capitalismo metropolitanos y periféricos, aquellos han hecho uso y abuso del poder de la renta tecnológica para tender a derribar y destruir las barreras que integran los monopolios defensivos de los capitalismo periféricos sobre sus recursos naturales excepcionalmente

44 En la traducción de su *magnum opus*, Fernand Braudel insistió en que se mantuviera la expresión original diseñada por él para conceptualizar la tendencia que rige la larga duración en la economía-mundo capitalista: *trend* secular. Aunque rebasa con mucho los estrechos alcances de ciclos como el *Kitchin* (de 3 a 4 años), el *Juglar* (ciclo intradecenal), el *Labrousse* (ciclo interdecenal) y hasta el *Kondratieff* (que es más del doble de la temporalidad del Juglar), a la hora de conceptualizar el *trend* secular, es decir, la tendencia que rige la dinámica global del capitalismo visto a lo largo de los siglos de su historia, pese a haber colocado el valor de uso como fundamento en su perspectiva, debilitando ese horizonte e incluso haciéndolo a un lado, Braudel redujo el *trend* secular formalistamente a mera dinámica de los precios a largo plazo. Cfr. *Civilización material, economía y capitalismo*, tomo III. Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 50-65.

Immanuel Wallerstein, buscando implícita pero notoriamente acercar la conceptualización braudeliiana del *trend* secular a la visión marxista de la tendencia descendente de la tasa de ganancia, reconceptualizó el *trend* secular llevándolo más lejos al desdoblamiento en tres tendencias: el *trend* secular ascendente de los salarios reales, el *trend* secular ascendente de los costos ambientales y el *trend* secular ascendente de los impuestos. Aunque su concepción explora sugerentemente el acercamiento entre Marx y Braudel, pesa mucho que coloca como soporte de estos tres *trends* lo que, más bien, era el fundamento ricardiano de la tendencia descendente de la tasa de ganancia: la inexistente tendencia ascendente de la tasa salarial. Cfr. la traducción que realicé de su profundo ensayo “¿Globalización o Era de Transición?”, en *Eseconomía* n.º 1, ESE, IPN, México, 2002, pp. 11-17.

Desde su poderosa lectura de *El Capital*, Bolívar Echeverría descifra la tendencia epocal de la mundialización capitalista colocando como fundamento no solo la sección 6.^a del Libro III, dedicada a la renta de la tierra, sino una conceptualización total del *magnum opus* de Marx, en la cual la dinámica global de la sobreexplotación laboral juega un papel decisivo: así surge lo que denomina la tendencia a la victoria de la renta tecnológica contra la renta natural. Que expuso sintéticamente, en inglés, como la Conferencia “Renta Tecnológica y Capitalismo Histórico”, en el Fernand Braudel Center. Y que, en colaboración de Vianey Ramírez, traducimos y publicamos en *Mundo Siglo XXI* n.º 2, CIECAS, IPN, México, 2005, pp. 17-21. Puede verse en la dirección web: <http://www.mundosigloxxi.ciecas.ipn.mx/pdf/v01/02/02.pdf>.

ricos y su renta natural. Convertida en plataforma para su resguardo ante el poderío de los *domini modernos*, esto es de los capitales de vanguardia tecnológica, los *domini antiguos*, basados en el monopolio sobre recursos naturales extremadamente ricos, han hecho históricamente uso de la renta natural porque constituye la vía más rápida de acceso a recursos financieros y a una cierta ganancia extraordinaria.

Un doble monopolio de autosostenimiento, frente y contra el tributo a cubrir para los capitalismo metropolitanos mediante la renta tecnológica, mantuvo al grueso de los Estados periféricos los últimos cien años: el monopolio en la sobreexplotación de una fuerza de trabajo extremadamente barata y el monopolio sobre la renta natural derivada de sus yacimientos naturales excepcionalmente ricos. Precisamente, ese es el doble monopolio que el *trend* sistémico que propulsa la victoria de la renta tecnológica apunta a hacer estallar.

La tendencia histórica centenaria de la renta tecnológica a crecer a costa de la renta de la tierra [...] apunta a sustituirla como principal receptora de esa parte de la ganancia capitalista... Un hecho histórico de larga duración parece prevalecer a lo largo de la historia del sistema económico mundial... Consiste en un *trend* sistémico que ha cambiado gradualmente la posición principal en la apropiación de la renta, llevándola del campo de los señores de la tierra hacia el campo de los señores de la tecnología. Un *trend* dentro de la difícil y larga batalla entre estos dos campos que muestra muy nítidamente la decadencia de la renta de la tierra y el consecuente ascenso de la renta tecnológica.⁴⁵

45 Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 19. Para poder sacar a flote todos estos planteamientos pioneros de Bolívar Echeverría en torno al *trend* sistémico que rige la sobreexplotación laboral y la renta tecnológica, una polémica respetuosa pero fina y precisa tiene que desplegarse asumiendo como objetivo desarrollar el marxismo clásico para la crítica del capitalismo del siglo *xxi*.

En ese campo constituye un obstáculo aquella visión que trata su concepción de la plusvalía extraordinaria reduciéndola a “concepción circulacionista”. Consciente de que el plusvalor extraordinario puede adquirir una de dos modalidades en función de su apropiación, siendo directo cuando se lo queda el capitalista que lo extrae e indirecto cuando se transfiere de unos capitalistas a otros (cfr. *Circulación capitalista...*, p. 98), para Bolívar Echeverría, “en el terreno real de la historia moderna y contemporánea, la ganancia extraordinaria de unos capitalistas no proviene principalmente de la disminución de la ganancia media de los demás capitalistas, sino de la existencia efectiva de una substancia de plusvalor extraordinario” (cfr. *El discurso crítico de Marx...*, p. 134). Esto significa que, para él, el plusvalor extraordinario sí constituye una explotación fuera de lo común impuesta por el capital a los trabajadores al interior de la producción moderna.

Si se reduce la concepción echeverriana del plusvalor extra a “concepción circulacionista”, se integra un obstáculo en triple banda: no se accede a lo que sí es su planteamiento de la plusvalía extra pero, además, se bloquea captar sus contribuciones para el desciframiento de la sobreexplotación y la renta tecnológica.

En conclusión, Bolívar Echeverría desarrolló lo que hemos denominado la lectura más avanzada en la historia del debate internacional sobre *El Capital*, teniendo como una de sus influencias más decisivas su diálogo inédito y prácticamente desconocido con Ruy Mauro Marini.

Desde el mirador Bolívar Echeverría, puede verse que la América Latina de inicios del siglo XXI se ha convertido en la única región que, como ninguna otra en la mundialización capitalista, sintetiza y proyecta el choque contemporáneo entre la renta tecnológica y la renta natural.

Dos tendencias de sentido profundamente contrapuesto, emergen de los proyectos de Estado basados en una u otra de estas fuentes de la renta.

Si desarrollamos el horizonte echeverriano para cuestionar la mundialización contemporánea, debería decirse que la tendencia que propulsa la victoria de la renta tecnológica, invariablemente, va acompañada por la tendencia hacia la conformación de un proto-Estado global. Tendencia que aquella suscita para luego potenciarse desde esta. Lejos de replegarse sobre sí mismo para constituir una especie de Estado mínimo, esto es un Estado que lleva al límite o a casi cero su intervención en la economía, el Estado del capitalismo neoliberal se caracteriza justamente por intensificar de modo violento su intervención en la economía. *Laissez faire laissez passer* constituye un apotegma que de ningún modo es sinónimo de Estado mínimo, más bien corresponde a una inversión de la realidad histórica que denomina como “libertad” (de mercado) lo que es garantizar transferir a los capitales privados, ante todo transnacionales, el dominio directo del sistema de naciones para desarrollo del poder planetario. Embestir y arrebatar su soberanía

Desde aquí cabría afirmar, en consecuencia, que lo polémico viene de que juxtapone o sobrepone dos modalidades diferentes de sustracción capitalista de valor a los dominados modernos, ya que asume como plusvalor extraordinario lo que es sobreexplotación laboral. “La tasa extraordinariamente elevada de plusvalor [...] a menudo es lograda mediante la sobreexplotación de la fuerza de trabajo” (*op. cit.*, p. 135).

Si se percibe que lo que Bolívar Echeverría denomina plusvalor extraordinario constituye, más bien, sobreexplotación laboral —sin dejar de ser relevante que la dinámica propia del plusvalor extra viene de la ventaja estratégica que, desde la imposición del trabajo potenciado, aprovecha una y otra vez el capital de vanguardia en la modernidad capitalista—, emerge que, precisamente, él fue pionero en avanzar hacia el desciframiento de la interrelación entre sobreexplotación y mundialización capitalista.

Y no solo, ya que, entonces, puede verse que la punta de lanza de su conceptualización crítica del poder que emana del monopolio capitalista de la innovación tecnológica viene de su poderosa concepción de la renta tecnológica.

Si se rebasa la juxtaposición entre sobreexplotación laboral y plusvalor extraordinario, emergen las profundas contribuciones que pueden identificarse y desarrollarse desde el mirador Bolívar Echeverría para descifrar el *trend* sistémico de la sobreexplotación laboral y el *trend* sistémico de la renta tecnológica.

a los Estados periféricos tan solo es la premisa para lo que termina siendo su refuncionalización como instituciones al servicio del apuntalamiento de la ofensiva del capital transnacional globalizado. La tendencia a la derrota de los monopolios defensivos de los Estados nacionales periféricos desde la vanguardia de las revoluciones tecnológicas en la economía mundial, no solo significa que los Estados periféricos, erosionados y vencidos se abren al control directo de sus plataformas productivas excepcionalmente ricas y la sobreexplotación multitudinaria directa de su fuerza de trabajo excepcionalmente barata por el capital global. Significa que se abre camino la tendencia a convertir el sistema de Estados periféricos en un medio subordinado funcional a la conformación, inestable pero implacable a la vez de un proto-Estado planetario.

El cimbramiento y derrumbe de la soberanía de los Estados nacionales, lejos de responder a la extinción del Estado, se incrusta dentro de un proceso de transición, contradictorio pero creciente, hacia la conformación de la estructura básica del proto-Estado global que *hic et nunc* integran, como ya habíamos señalado, el FMI y el BM, complementándose con la ONU y el G8 (EE.UU., Alemania, Francia, Italia, Japón, Reino Unido, Canadá y Rusia).⁴⁶

Aunque la ofensiva de la tendencia a la victoria de la renta tecnológica va ganando sobremano terreno en la vuelta de siglo, frente y contra ella, exclusivamente desde América Latina, se viene desplegando una tendencia de sentido contrapuesto: la tendencia al ejercicio de la contrahegemonía desde el uso de la renta natural como renta nacional.⁴⁷

46 Aunque no acaba de configurarse formalmente como un Estado global, puesto que no existe como una única institución formal planetaria que se encargue de legislar normas y aplicar un derecho que determine sanciones para todas las naciones, su principal proyección se da en el ejercicio de lo que se ha dado en llamar *global governance*. Cuando se definen acuerdos de libre comercio que dotan a sí mismos de un estatus por encima de las leyes constitucionales de los Estados periféricos, se establecen normas jurídicas que apuntan a subordinar el sistema de Estados a la *global governance*. La *global governance* avanza imponiendo normas informales o “blandas”, para luego impulsar modificaciones en las normas formales o “duras”, y a partir de ahí, introducir modificaciones en las constituciones que consoliden una reconfiguración en la dominación que ejerce el capital mundial sobre el sistema de Estados.

La política informal también puede *ampliar* la formal respecto de los desafíos de la globalización. Ésta trae aparejada una necesidad de regulación no satisfecha ni por las *national jurisdictions* ni por el derecho internacional... Como el derecho formal internacional no es suficiente [...], “emergen” legislaciones jurídicas en el ámbito global que son luego adoptadas en parte por las instituciones estatales formales... La informalidad incluye la *emergencia de sistema de reglas* que primero son “blandas” y básicamente privadas, pero que luego son formalizadas... Integrando regulaciones al derecho formal del Estado nacional. Elmar Alvaer y Brigit Mahmknopf, *La globalización de la inseguridad*. Buenos Aires: Paidós, 2008. p. 266.

47 Contrastando la victoria radical de la renta tecnológica, cuyo triunfo ha integrado en México quizás la forma más avanzada en la relación de poder centro-periferia en la historia de

No pueden evaluarse adecuadamente los alcances y los límites históricos, las potencialidades y los desafíos anticapitalistas, de los proyectos de Estado contrahegemónico en América Latina, si se miran exclusivamente de modo endógeno o, lo que es lo mismo, al margen de la estructura económico-política de poder del capitalismo planetario y de la lucha mundializada de clases. Lo vigoroso del mirador Bolívar Echeverría reside en que permite escudriñar los proyectos de Estado contrahegemónico desde una profunda conceptualización crítica de la mundialización capitalista y su *trend* de largo plazo. Visto desde esa perspectiva, puede vislumbrarse que, en la medida en que la renta tecnológica y la renta de la tierra conforman concreciones geohistóricas en las que se territorializa como proyectos de Estado no solo diversos sino contrapuestos la polaridad centro-periferia, cuando los Estados de la periferia pretenden intervenir a contrapelo del agresivo *trend* de la renta tecnológica, es imposible que puedan contar con viabilidad histórico-material y política para enfrentarlo sin recurrir al uso de la renta natural. El campo de la lucha mundializada de clases y, ahí, la *global governance* con el poder del proto-Estado global, instalan adversidades infranqueables.

Hacer uso de las diversas fuentes de la renta de la tierra (derivada del petróleo, del gas o de la renta de minerales estratégicos) es lo que, ante todo, les permite a los Estados contrahegemónicos obtener recursos con mayor rapidez para contrarrestar el *trend* de la sobreexplotación laboral, derramando la renta natural como renta nacional para impulsar la defensa y el mejoramiento del proceso de reproducción de su nación o, mejor aún, de sus diversas nacionalidades.⁴⁸

A la par, contrarrestar el *trend* de la renta tecnológica lleva a que el Estado contrahegemónico deba intentar avanzar, paso a paso pero en la mayor

América Latina —forma que denominó subordinación global—, ante las diversas formas que pugnan por abrir paso a la defensa de la renta natural como renta nacional, construí una propuesta de clasificación del posneoliberalismo latinoamericano desdoblándolo en Estados de posneoliberalismo específico (Ecuador, Venezuela y Bolivia), Estados de posneoliberalismo circunscrito (Brasil, Argentina y Uruguay) y Estados de posneoliberalismo ambiguo (como Guatemala y El Salvador). Desarrollé esta tipología para el ensayo que elaboré junto con Gordon Welty, “Latin America and the Epochal Crisis of Capitalism”, en Berch Berberoglu (ed.), *The Global Capitalist Crisis and Its Aftermath*, Ashgate, 2014.

48 Es en esta perspectiva, como medidas funcionales a contrarrestar la sobreexplotación laboral, que deben evaluarse líneas de acción estratégicas empleadas por los Estados específicamente posneoliberales como el rechazo a firmar tratados de libre comercio con EE.UU., propulsión de proyectos de seguridad y soberanía alimentaria, bonos que se conceden sin exigir la venta de la fuerza de trabajo como mercancía, control a la especulación de precios por las transnacionales, reorganización estatal del mercado alimentario, subsidios a la gasolina que derraman una baja general en el sistema de precios frente a la media internacional, etc.

medida de lo posible en cada coyuntura según la *rapport de forces* en el enfrentamiento con el proto-Estado global, para arrebatárle el dominio de la renta natural al capital transnacional, impulsando su canalización estratégica hacia proyectos de desarrollo tecnoenergético alternativos, mejor aún de modernidades alternativas. Los Estados contrahegemónicos no pueden contar con posibilidades sólidas para edificar marcos para el ejercicio efectivo de su soberanía económica, sin aprovechar estratégicamente la renta natural para propulsar gradual pero crecientemente su soberanía tecnológica, la soberanía en sus recursos naturales, su soberanía alimentaria, su soberanía educativa, su soberanía en salud, etc. El avance multidimensional de su soberanía económica constituye el fundamento *ab initio* de la construcción creciente de su soberanía política y, por tanto, de su resistencia contra el proto-Estado global y el *trend* de la renta tecnológica.

En la economía mundial del siglo *xxi*, sencillamente, serían proyectos imposibles los proyectos de Estado contrahegemónico desde la periferia latinoamericana sin colocar como uno de sus soportes estratégicos la renta natural. Puede identificarse que en la era de la tendencia hacia la victoria mundial de la renta tecnológica y la tendencia hacia la radicalización mundial de la sobreexplotación laboral, Ecuador, Venezuela y Bolivia encabezan las iniciativas de la *contratendencia* que propulsa el avance de la autodeterminación del Estado periférico nacional y, más aún, plurinacional. El posneoliberalismo contrahegemónico, claramente, se dirige a contrarrestar las mutilaciones crónicas impuestas por el capitalismo global al proceso de reproducción vital de sus sociedades. Resiste, dentro de los marcos que va logrando conquistar, contra la dinámica de la sobreexplotación laboral y la subordinación global de la nación periférica bajo el capital metropolitano que empuja por llevar cada vez más lejos el proto-Estado planetario.

Es sobre y dentro de este escenario que emerge la contradicción histórica, hasta cierto punto inevitable, entre la *tendencia contrahegemónica* —personificada por el Estado— y la *tendencia anticapitalista* —personificada por los movimientos sociales autogestivos—.

Una polaridad ante la cual el mirador Bolívar Echeverría podría auxiliar para el reconocimiento de principios guía en el diseño y la propulsión de una estrategia que requiere ser antiimperialista y anticapitalista a la vez.

Firme heredero de uno de los proyectos político estratégicos más radicales y aleccionadores en lo que concierne a la interrelación entre lucha por la autogestión anticapitalista y lucha por la autodeterminación nacional, justo el de Rosa Luxemburgo, Bolívar Echeverría es uno de los marxistas latinoamericanos que mejor ha demostrado que, para asumir los

desafíos de encarar al poder planetario, la lucha por la autodeterminación nacional requiere reconocer y apoyarse en la lucha anticapitalista, a la vez que la lucha por la autogestión anticapitalista no tiene posibilidades de triunfar sin asumir la lucha por la autodeterminación nacional. La polaridad entre la lucha por la autodeterminación nacional y la lucha por la autogestión anticapitalista no puede más que conducir al debilitamiento de ambos frentes. Justo cuando el reto parte de reconocer que la lucha por la autodeterminación nacional —que se despliega, ante todo, desde el Estado— lucha contra el poder del capitalismo mundial, mientras la lucha por la autogestión anticapitalista —que se despliega desde los movimientos sociales— lucha contra el capitalismo en cuanto tal. Como proceso en situación, la encrucijada que, bajo una u otra forma histórica, estas dos luchas frecuentemente encaran es justo la de tomar posición y tener que elegir entre su polarización debilitante o la gestación de pactos que permitan producir la dialéctica de un fortalecimiento contrahegemónico y anticapitalista recíproco.

Subrayando los descubrimientos de Rosa Luxemburgo, Bolívar Echeverría escribió:

¿Qué significa autodeterminación de las naciones? ¿Cómo se conectan éstas con las necesidades de autodeterminación revolucionaria? ¿Cómo se distinguen las necesidades de autonomía de las de autodeterminación de las naciones?... Son dos los puntos de contacto... El primero [...] sería un lugar de coincidencia plena... Defender la autonomía nacional no significa frenar la autodeterminación revolucionaria en provecho de intereses ajenos a ella, sino al contrario continuarla bajo la forma de una reivindicación de aquel contenido “histórico-moral” que Marx reconoció... El desarrollo de las fuerzas productivas y el perfeccionamiento de las instituciones democráticas [...] son favorables para la transición hacia el reordenamiento comunista...⁴⁹

Complejo y profundo en su evaluación, desde el mirador Bolívar Echeverría puede percibirse que la lucha por la autogestión anticapitalista y la lucha por la autodeterminación nacional por principio están convocadas a reconocer una convergencia esencial: para alcanzar sus metas ambas deben revertir la sobreexplotación laboral.⁵⁰ Ambas requieren defender y desarrollar la

49 Bolívar Echeverría, "Prólogo", en Rosa Luxemburgo, *Obras Escogidas*, tomo II. México: Era, 1981, pp. 17, 22 y 19.

50 De ningún modo deben exacerbarse o confundirse las precauciones que Bolívar Echeverría tiene ante una expresión como “socialismo del siglo XXI” —que califica como resultado alcanzado lo que constituye una meta por alcanzar mediante una lucha de largo plazo, que se adelanta denominando socialismo lo que es una reconfiguración del capitalismo—, tratándolas como

“dimensión histórico-moral” o “histórico-cultural” del proceso de reproducción social, esto es, proyectos que garanticen la afirmación y el mejoramiento de la reproducción de la vida de la nación o sus nacionalidades.

Para Rosa Luxemburgo y, desde ella, para Bolívar Echeverría, la interrelación entre la lucha por la autogestión anticapitalista y la lucha por la autodeterminación nacional, convierte a esta en un obstáculo para aquella —y este sería, precisamente, su segundo punto de contacto— cuando, a partir de degradar regresivamente la lucha por la autodeterminación nacional, el Estado propulsa y justifica que un conjunto determinado de capitalistas logren “circunscribir violentamente un ámbito social y físico adecuado para el cumplimiento óptimo del ciclo de acumulación de su capital”. Pero esto significa —y aquí es de suma importancia la precisión— hacer uso de la renta natural contra la nación a favor de un conjunto de capitalistas locales. Cuando en lugar de mejoramiento cualitativo del proceso de reproducción social nacional o plurinacional, y en lugar de combinación de la “democracia formal” con multiplicación de “gérmenes” o “núcleos de democracia real”, se impone de modo violento una dinámica propiamente represiva y político-destructiva de todo proyecto de autogestión social.⁵¹

En conclusión, los Estados contrahegemónicos, en el marco de la mundialización capitalista del siglo *xxi*, constituyen los únicos que pugnan por una resistencia efectiva al *trend* secular que impulsa la renta tecnológica hacia su victoria contra la renta natural. Su desafío proviene de la polaridad, hasta cierto punto inevitable, entre la tendencia contrahegemónica y la tendencia anticapitalista. De persistir e incluso agudizarse, esa polaridad no podrá más que conducir hacia el debilitamiento tanto del Estado contrahegemónico como de los movimientos autogestivos en su lucha contra el capitalismo

sinónimo de que fuera irrelevante la lucha contra la sobreexplotación laboral y la renta tecnológica. En la medida en que la lucha anticapitalista no puede triunfar inmediateamente —como pretende la herencia de la Revolución francesa que significa el “mito de la revolución”—, la reconfiguración del capitalismo para mutar y producir otro terreno de lucha, favorable y fértil para las diversas dimensiones de la lucha anticapitalista, es estratégicamente esencial: ahí es donde la lucha por la autogestión anticapitalista y la lucha por la autodeterminación nacional están convocadas a asumir el desafío de crear sus pactos.

Por su inculcable relevancia en la lucha contra el poder planetario, Bolívar Echeverría siempre valoró —como me lo expresó en múltiples ocasiones— la red de alianzas geoestratégicas que podía forjarse al interior de América Latina para propulsar la tendencia contrahegemónica regional. Nunca vio en los Estados posneoliberales proyectos que no hubiera que valorar.

51 *Landesselbstverwaltung*, es decir, *autogobierno del país*, es el nombre que, en alemán, Rosa Luxemburgo atribuyó al proyecto que, propulsando la autogestión comunista mediante diversas formas políticas como fundamento del gobierno nacional, reconoce y legitima la autodeterminación de las comunidades espontáneas de productores y consumidores como una forma política convergente con el consejismo anticapitalista; *ibíd.*, pp. 19-23.

neoliberal y el proyecto de multiplicación del Estado autoritario que propulsa el proto-Estado global. O bien, paradójicamente, podría ser en sumo enriquecedora si se consiguiera avanzar hacia una interpenetración recíproca que lograra crear fértiles convergencias al explorar los caminos de edificación de pactos histórico-políticos contra la tendencia neonazi del *planet management* del siglo XXI.

4. El desafío de (re)pensar la dialéctica capitalismo/precapitalismo y el barroquismo

Ahora que la obra de Bolívar Echeverría enfrenta el desafío de su trascendencia póstuma, por principio, es sumamente positivo que se esté leyendo desde múltiples y muy diversas perspectivas teórico-políticas. La riqueza de ese caleidoscopio y multiplicidad constata la estatura del mirador Bolívar Echeverría para las ciencias sociales y el pensamiento político del siglo XXI. Sin embargo, un debilitamiento profundo e inocultable puede identificarse cada vez que —ante todo, desde un horizonte posmoderno, poscolonial o desde la teología de la liberación— su poderosa lectura de *El Capital* abiertamente se hace a un lado. No posicionar como plataforma en la herencia de sus contribuciones su lectura praxeológica-concreta de *El Capital*, suscita un debilitamiento del que deben prevenirse otros miradores afines al marxismo. Sin duda, es en el debate en torno al barroquismo donde más puede verse ese debilitamiento, paradójicamente, en el marco del inapelable triunfo de la intervención de Bolívar Echeverría, constatable por su vasto y creciente reconocimiento como referente ineludible del debate internacional sobre lo barroco. En este sentido, una convocatoria imprescindible e impostergable es la que abre su prolífica e innovadora conceptualización: para descifrar tanto el *ethos* como la modernidad regidos por el barroquismo es vital que la crítica a la modernidad capitalista como totalidad que puede edificarse desde *El Capital* vaya por delante.

Lejos de ser culturalista —o sea, de pretender estudiar la cultura por la cultura misma o, en otro plano, la religión por la religión en cuanto tal—, aunque siendo sumamente innovador al abordar la crítica a la cultura y la religión, la concepción radical de Bolívar Echeverría en torno al *ethos* barroco solo puede hacer emerger todos sus alcances para asumir la “historia como descubrimiento”⁵² si se identifica que está construida en la dirección de una crítica total a la mundialización y la historia global de la modernidad capitalista en América Latina.

52 Bolívar Echeverría, “La historia como descubrimiento”, en *Contrahistorias* n.º 1, México, 2003.

La “cita mesiánica” con el pasado de la que tan fuertemente hablaba Walter Benjamin, esto es, ir a la historia acontecida haciendo pedazos toda empatía con el vencedor para poner al descubierto el dolor y la muerte de las múltiples tragedias que en las derrotas de los vencidos se jugaron, con la perspectiva esperanzadora de despertar una fuerza irrenunciable en su compromiso por crear en la historia por definirse hacia el porvenir otro acontecer, constituye una cita que, en la crítica echeverriana al barroquismo latinoamericano, entrecruza todo el tiempo cuestionamiento radical de la visión de los vencedores con cuestionamiento radical de la historia del capitalismo en América Latina. En Bolívar Echeverría, no hay crítica factible al *ethos* barroco sin crítica al capitalismo.

Podría decirse que desde su concepción del *ethos* y la modernidad barrocas, dos son las coordenadas esenciales que articulan su rico desarrollo del principio de la totalidad para la crítica de la modernidad capitalista.

La primera, contraponiéndose a los dualismos con los que siempre se manejó el “marxismo soviético” entre estructura/sobreestructura, economía/cultura o sujeto/objeto —dualismos de consecuencias políticas sumamente perniciosas—, e introduciendo una concepción de la cultura que rebasa con mucho la noción althusseriana de “ideología”, esto es, revolucionando el horizonte político que introdujeron las versiones principales de difusión del marxismo en América Latina, la concepción echeverriana del *ethos* introduce una conceptualización muy novedosa de la economía, la política, la ética y la cultura que con un solo término denota su unidad interior e inextricable haciendo valer el principio de la totalidad. No se alude a cada una de ellas como dimensión singular, exterior y dicotómica respecto de las otras, de suerte que, al abordarlas como totalidad emerge que, en su realidad histórica, conforman un mundo unitario que cabe llamar precisamente *ethos*. En consecuencia, *ethos* no es sinónimo de economía/política/ética/cultura, es eso justo y más porque no es una suma sino una unidad que integra un todo irreductible.

Notoriamente, el significado de *ethos* como “modo de ser” o “carácter” convertido en “costumbre” o “hábito”, es decir, en comportamiento inercial o automático —lo que corresponde, sin duda, con la raíz etimológica de la palabra ética—, está presente en la concepción de Bolívar Echeverría. Pero no emplea el término *ethos* en lugar de ética. Sin dejar de estar ahí, la presencia de ese significado se encuentra inserta y desbordada por el énfasis que pone en que solo puede ser tal justo porque denota la presencia de “morada” o “refugio”. Lo que abre la mirada completamente hacia otra perspectiva, puesto que *ethos* refiere una totalidad que puede ser ubicada “lo

mismo en el objeto que en el sujeto”. Es decir, como “estrategia elemental” económico-política de sobrevivencia alude a una forma de organizar el proceso de reproducción vital individual y social, que hace de una modalidad de producción del valor de uso o bien, fundamento de un principio cultural de “construcción del mundo de la vida” y, con eso, invariablemente, de los criterios normativos de la noción de bien de un conjunto social —ya que no existe cultura alguna sin principios éticos o, lo que es lo mismo, no existe modo de producción de bienes que no propicie nociones de bien normativas de la convivencia humana—. Así como estrategia elemental económico-política de sobrevivencia vuelta costumbre o hábito cultural, permite que el sujeto social se proteja de la necesidad de tener que descifrar el mundo “a cada paso”. En tanto opera como principio cultural organizativo de las formas sociales de convivencia y se plasma en la estructura material de valores de uso que ellas crean y en la que se soportan, *ethos* es un término cuyo fundamento es la *unidad histórico-material sujeto-mundo*.⁵³

No se logra valorar a cabalidad el núcleo que articula el origen de la concepción echeverriana del *ethos* histórico, sí sin más se asume que *ethos* no es ética. Ciertamente, no son sinónimos, pero eso no significa que no guarden relación entre sí. El riesgo de escindirlos reside en que se obstruye la vía de desciframiento a las modernidades desde el cuádruple *ethe* contemporáneo. No se valora el complejo diálogo que Bolívar Echeverría desarrolla entre Marx y Weber desde su concepción del *ethos*.

En este sentido, tiene razón Roger Bartra, aunque no lleva la formulación hasta sus últimas consecuencias, cuando afirma que con su conceptualización del cuádruple *ethe* de la modernidad:

Bolívar Echeverría propone su tipología de las diversas maneras de sobrevivir en el capitalismo como una respuesta crítica a la idea de Max Weber, según la cual habría una relación biunívoca entre el “espíritu del capitalismo” y la “ética protestante”. En realidad, habría por decirlo así cuatro espíritus del capitalismo.⁵⁴

Tiene razón porque, ciertamente, Bolívar Echeverría está demostrando que la historia de la cultura política de la modernidad capitalista es irreducible al protestantismo, que podría decirse solo se constituyó como primera forma histórica del *ethos* realista.⁵⁵ Al abrir el abanico e incluir, junto al *ethos*

53 Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México: UNAM/El Equilibrista, 1994, p. 18.

54 Roger Bartra, “Romanticismo y Modernidad. Variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación...*, p. 104.

55 Bolívar Echeverría, “Imágenes de la *blanquitud*”, en *Modernidad y blanquitud*, México: Era, 2010, p. 57.

realista, los *ethe* romántico, clásico y barroco, Bolívar Echeverría rebasó a Weber demostrando que el *ethos* protestante solo es una forma del *ethos* realista y que existen otros tipos de *ethe* que desbordan el binomio weberiano. Dicho en otros términos, desde su origen mismo el capitalismo cuenta con otros “espíritus” distintos del realismo protestante.

Pero esta formulación solo puede ser efectiva si se observa que Bolívar Echeverría no solo está planteando que existan otros “espíritus del capitalismo” y, por tanto, otras éticas además de la protestante.

En tanto el fundamento de su concepto de *ethos* es la unidad sujeto-mundo, lo que está abriendo Bolívar Echeverría es enorme: a contrapelo del mito del progreso y de la visión lineal de la historia capitalista presente en Weber, pone al descubierto que las diferentes formas de *ethos* proyectan diferentes configuraciones históricas de la modernidad y por tanto del capitalismo. Bolívar Echeverría cuestiona a Weber no simplemente por no abrir el abanico y no identificar mínimo el cuádruple *ethe* de la modernidad. Lo cuestiona por ser uno de los principales ponentes de una concepción de la historia de la modernidad capitalista que la reduce a una sola línea, a una única trayectoria en acuerdo a la cual se define y “avanza” el “progreso”.⁵⁶ Llevando más lejos a partir de Marx una perspectiva que enriquece con Braudel, para Bolívar Echeverría, la historia del capitalismo es la historia del choque de diversos proyectos o configuraciones históricas de capitalismo, que se enfrentan entre sí, para prevalecer una cancelando las trayectorias de las otras, en medio de un conflicto en el que sin embargo la mundialización capitalista se origina y desarrolla sobre la presencia de múltiples modernidades capitalistas.

Afinando un planteamiento original de Marx en *El Capital* —justo el que denuncia que lo que distingue a la “esclavitud antigua” de la “esclavitud moderna” es la presencia en esta última de una “complicidad” que deriva de que, una vez expropiado de medios de vida, el sujeto introyecta la violencia capitalista al admitir coexistir con ella y, por tanto, asumir la cosificación de su humanidad, esto es, la mercantificación de su fuerza de trabajo—, la

56 “En la nota preliminar a sus Artículos escogidos de sociología de la religión, Max Weber dejó planteada la idea de que la capacidad de corresponder a la solicitud ética de la modernidad capitalista, la aptitud para asumir la práctica ética del protestantismo puritano, puede tener un fundamento étnico y estar conectada con ciertas características raciales de los individuos. Las reflexiones que quisiera presentarles intentan problematizar este planteamiento de Max Weber a partir del reconocimiento de un “racismo” constitutivo de la modernidad capitalista, un “racismo” que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que en casos extremos [...] pasa a exigir la presencia de una *blancura* de orden étnico, biológico y cultural” (*ibid.*, p. 58).

conceptualización echeverriana del cuádruple *ethe* contemporáneo desoculta los diversos modos de esa “complicidad” para vivir en y con el capitalismo que despliegan los dominados modernos. E, incluso, va más allá porque con ese cuádruple *ethe* también da cuenta de las estrategias histórico-culturales que pueden desplegar para organizar su reproducción los dominados modernos. Así, el cuádruple *ethe* contemporáneo descifra las formas histórico-culturales de reproducción que pueden compartir tanto dominados como dominadores en la modernidad capitalista.

Explicadas todas las configuraciones del *ethe* moderno desde la contradicción entre el sentido vital del proceso de reproducción social y el contrasentido explotador de la acumulación capitalista, para Bolívar Echeverría, mientras al *ethos* realista lo caracteriza la asunción de que la modernidad no puede tener realidad histórica más que siendo capitalista, por tanto que no procede más que entregarse abiertamente al poder del dinero como capital y a la lógica de la insaciable explotación abstracta que impone; al *ethos* romántico lo define la identificación con la modernidad capitalista, pero a partir de la ilusión de que constituye el fundamento imprescindible del bienestar y el progreso que llegará tarde o temprano para todos. Complementándolos, al *ethos* clásico lo caracteriza no identificarse con el capitalismo en su dimensión de valor —como hace el *ethos* realista— o en su dimensión de valor de uso —como hace el *ethos* romántico—, pero sí asumir al capitalismo como un hecho ineludible e intrascendible a la vez, respecto del cual no procede más que su admisión pasiva o, mejor aún, puramente el despliegue de compensaciones, ante todo filantrópicas.

Rebasándolos, pero también partiendo de imprimirle una forma a la complicidad con el dominio moderno, el *ethos* barroco se caracteriza por una combinación o entrecruzamiento inestable aunque promisorio entre resistencia e integración ante la modernidad capitalista. Una dialéctica histórica que establece una doble marca, por un lado, de la integración desde la resistencia y, por otro, de la resistencia desde la integración, para generar una forma que no se remite a ser su suma, puesto que se sustenta en “pactos” o concesiones en las que el capitalismo para prevalecer debe admitir la persistencia de principios no capitalistas que, sin embargo, no lo dejan indemne, constituye el fundamento del barroquismo. Esto significa que el *ethos* barroco es tal, precisamente, porque en su surgimiento al entrecruzar la cultura de los vencedores con la cultura de los vencidos para fundar una nueva forma histórica instala como su núcleo una cierta mixtura entre capitalismo y precapitalismo. No puede ser de otro modo porque en su origen, al entreverse la modernidad capitalista con lo no capitalista, así sea para

subsumirlo formalmente con alcances limitados pero efectivos, justo con lo que se entrecruza es con el precapitalismo.⁵⁷

Sin darse nunca la presencia de uno solo de estos *ethos*, su coexistencia ineludible es irreductible a su simultaneidad. Para Bolívar Echeverría, porque tiende a darse la preponderancia de una u otra forma del *ethos*, e incluso la necesaria traducción hacia una de ellas de los códigos culturales de las otras, es que sucede la integración de una u otra configuración histórica de la modernidad capitalista. De ahí que Bolívar Echeverría mismo explícitamente hable de “modernidad protestante” para referirse a la modernidad realista, de “modernidad romántica”, “modernidad clásica” y “modernidad barroca”. Tenía que ser así justo porque la preeminencia en una cierta sociedad de un *ethos* denota la decantación histórica de la elección vuelta costumbre cultural por una modalidad de organización de la interrelación del proceso de reproducción social con la acumulación capitalista. Solo no se ve que la elección de preeminencia de un *ethos moderno* desemboca en la definición de *proyectos de modernidad capitalista*, cuando el concepto de *ethos* se empobrece al mirarlo culturalistamente, de suerte que se le reduce al ámbito microsocioal o en el ámbito macrohistórico se le limita seriamente.

En palabras de Bolívar Echeverría:

[...] ninguno de estos cuatro *ethe* que conforman el sistema puro de “usos y costumbres” o el “refugio y abrigo” civilizatorio elemental de la modernidad capitalista se da nunca de manera exclusiva; cada uno aparece siempre combinado con los otros... Puede, sin embargo, jugar un papel dominante en esa composición, organizar su combinación con los otros y obligarlos a traducirse a él para hacerse manifiestos. Sólo en este sentido relativo sería de hablar, por ejemplo, de una “modernidad clásica” frente a otra “romántica”... Provenientes de distintas épocas de la modernidad, es decir, referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centro-europeo—, los distintos *ethe* modernos configuran la vida social contemporánea

57 Revela una palmaria incompreensión del concepto *ethos moderno* pretender cuestionar a Bolívar Echeverría por dejar un presunto vacío al no construir la definición de un quinto tipo de *ethos*: el *ethos* revolucionario. En la medida en que el carácter inercial o automático es condición *sine qua non* para la presencia de una estrategia elemental histórico-cultural de sobrevivencia, que deviene como tal precisamente para no tener que descifrar el mundo a cada paso, constituye una *contradictio in adjecto* una expresión como *ethos* revolucionario. Porque el adjetivo revolucionario nunca constituye una acción de orden automático o irreflexivo, porque para revolucionar el mundo subjetivo y objetivo el sujeto está enfrentado al reto de descifrar y producir un nuevo mundo a cada paso, es que jamás podría condensarse como ningún tipo de *ethos* histórico. Al asumir reinventar la relación sujeto-mundo, la acción revolucionaria se constituye a sí misma porque hace estallar la esencia de todas las formas del *ethos moderno*. Incluso, tratándose del *ethos* barroco, para radicalizar su poder de autodeterminación inventiva revolucionariamente tendría que adquirir la forma de un comportamiento posbarroco.

desde diferentes estratos “arqueológicos” o de decantación histórica. Cada uno ha tenido así su propia manera de actuar sobre la sociedad y una dimensión preferente de la misma desde donde ha expandido su acción.⁵⁸

En la medida en que, entre los siglos *xvi* y *xviii*, “la modernidad europea protestante o noroccidental presentaba [...] un alto grado de cristianización debido a que se había gestado en un proceso de evangelización cuyo efecto devastador había avanzado sin grandes obstáculos sobre las ruinas de las identidades y culturas noreuropeas (celtas y germánicas)”, logrando imponerse “sin necesidad de hacer ninguna concesión de principio y sin entrar en las complejidades del mestizaje”,⁵⁹ para Bolívar Echeverría es a ella a la que le corresponde ser la cuna del *ethos* realista y de la “modernidad protestante”.

Es en la configuración de la modernidad de la Europa noroccidental del siglo *xvii*, donde ubica el proyecto de capitalismo que inicia la tendencia hacia la derrota total del valor de uso, que llevará hasta sus últimas consecuencias la modernidad americana en el siglo *xx*.

La modernidad “americana”, como prolongación de la particular modernidad noreuropea, viene a culminar algo que el cristianismo pareciera haber tenido el encargo de preparar: una socialidad dotada de un “*ethos*” que la vuelva capaz de dar una respuesta positiva, “realista”, aquiescente y dócil, al “espíritu del capitalismo”... El capitalismo radical no tiene en principio ninguna preferencia identitaria en su realización histórico concreta; sin embargo, dado que una actualización de este orden es única e irrepetible y que las poblaciones cristianas noroccidentales fueron de facto, accidental o casualmente, las que lo actualizaron de la manera más limpia y potente [...] la forma se hizo fondo...”⁶⁰

En la medida en que “la modernidad europea católica o mediterránea presentaba un grado de cristianización relativamente bajo debido a que provenía de un proceso de evangelización cuyo efecto destructivo sobre las identidades y las culturas paganas [...] se encontró con fuertes resistencias”, en tanto solo pudo dominar porque fue “cediendo a estas resistencias” aplicando “una estrategia peculiar de tolerancia ante las idolatrías, de integración o mestizaje de las mismas en una identidad y una cultura cristianas relativizadas y

58 “Modernidad y Capitalismo (Quince Tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, tesis 7, p. 166.

59 Bolívar Echeverría, “La modernidad americana (claves para su comprensión)”, en *La americanización de la modernidad*. México: Era, 2008, p. 22.

60 *Ibid.*, p. 23.

aflojadas”,⁶¹ Bolívar Echeverría ve en ella la que le corresponde ser la cuna del *ethos* y de la modernidad regida por el barroquismo.

Así, mientras la modernidad noroccidental constituye la génesis de la modernidad realista protestante, que posteriormente se expandirá hacia Norteamérica dando pie a la modernidad americana; la modernidad mediterránea constituye la génesis de la modernidad barroca católica, que se expandirá hacia la modernidad latinoamericana.

Desde esta óptica puede verse que, partiendo de *El Capital* para llevarlo más lejos, entre lo más profundo que Bolívar Echeverría está haciendo desde su teorización del cuádruple *ethe*, es descifrar desde la teoría crítica de la cultura la acumulación originaria del capital mundial. Desdobla geohistóricamente la acumulación originaria de capital en Europa, ante todo, en estas dos modernidades, la modernidad noroccidental y la modernidad mediterránea, para desde ahí descifrar el desdoblamiento geohistórico de la acumulación originaria de capital en el continente americano.

Al llegar aquí emerge que, si bien la primer coordenada del uso del principio de la totalidad como fundamento del *ethos* lleva de este como forma total histórico-cultural a las configuraciones de la modernidad capitalista en la historia europea y su mundialización, la segunda coordenada lleva del *ethos* barroco a repensar, de modo sumamente innovador, la historia total de la modernidad capitalista en América Latina.

Contra poniéndose de modo frontal al mito del progreso, el poderoso horizonte de intelección de la historia capitalista que abre el cuádruple *ethe* moderno y, en especial, la visión echeverriana del barroquismo, colisiona y derrumba la concepción que mira la historia del capitalismo europeo y de América Latina como una historia unívoca y unilineal. Sumamente conveniente para el mito del progreso resultó ser la perspectiva del marxismo progresista que tanto insistió en que lo que hubo en América Latina, en los siglos XVI a XVIII, fue feudalismo. Reduccionista y esquemático, puesto que trata la economía capitalista —como dice Wallerstein— como un “constructo nacional”, el marxismo progresista es impotente para descifrar el “*performance sin fin del mestizaje*” no solo racial sino civilizatorio que se ha desplegado en América Latina. Desde el mito del progreso abre un gran *hiato* con el cual, así sea de modo tácito, los horrores del genocidio y del ecocidio que trajo consigo la acumulación originaria del capital mundial con la conquista de América Latina quedan adjudicados al feudalismo. Lo propio del marxismo progresista, en nuestra región, siempre ha sido leer la historia

61 *Ibid.*

de América Latina en clave de una u otra forma de desmundialización del concepto capitalismo.⁶²

Ya sea que se lea desde la visión del “constructo nacional”, la teoría de la “articulación de los modos de producción”, la noción del “modo de producción latinoamericano” o, incluso, desde la “desacumulación originaria del capital”, siempre se impone una u otra forma de desmundialización del concepto capitalismo y, consecuentemente, se integra un obstáculo infranqueable que bloquea descifrar el peculiar y complejo modo en que la mundialización capitalista generó una configuración entreverada de la modernidad capitalista en América Latina destinada a ser el doble imposible de la modernidad europea.

Posicionándose, por principio, desde su poderosa lectura de *El Capital*, que asume que la relación entre capitalismo y mundialización es permanente, desde la concepción echeverriana del barroquismo, la acumulación originaria en América Latina jamás es vista desde la desmundialización del concepto capitalismo. América Latina no tiene que esperarse hasta los siglos XIX o XX para entrar en la modernidad capitalista, ingresa desde los siglos XVI y XVII, pero con una configuración sumamente peculiar: quizás justo la que constituye la configuración más representativa de la modernidad barroca.

Aquí se da una interesante convergencia de la fina conceptualización de Wallerstein en torno a lo que denomina el primer y el segundo siglo XVI, con la sólida formulación de Bolívar Echeverría de la situación cuasi de “civilización cero” en que la Conquista hunde a América Latina.

62 Cuando efectúa el balance del debate internacional que desató la publicación de su *magnum opus*, *El moderno sistema-mundial*, Wallerstein cuestiona directamente a Ernesto Laclau por desmundializar el concepto capitalismo. Aunque Laclau —en “Feudalismo y Capitalismo en América Latina” (incluido en *Política e Ideología en la Teoría Marxista*, Ed. Siglo XXI, 1978, pp. 10-52)— pretende que es a través del capital comercial que se vinculan el capitalismo europeo y el feudalismo latinoamericano, paradójicamente, al cuestionar por circulacionista la visión de Wallerstein, que según él no se da cuenta de que las relaciones de producción de América Latina son precapitalistas, es él mismo Laclau quien proyecta su visión circulacionista. Incapaz de descifrar el impacto que desde la circulación el capital tiene en las formas productivas y de explotación en América Latina, Laclau está lejos de entender la mixtura entre capitalismo y precapitalismo que, a nivel del proceso de producción y reproducción social, se constituye con la modernidad barroca. La crítica de Wallerstein a Laclau se expone en *El moderno sistema-mundial*, Tomo I, México: Ed. Siglo XXI, 1999, pp. 178-179. Traduje su balance global de la polémica internacional que suscitó su *magnum opus*, donde cuestiona la reducción del capitalismo a “constructo nacional”, en “Debate en torno a la economía política de *El moderno sistema-mundial*”, en revista *Mundo Siglo XXI* n.º 24, CIECAS, IPN, México, 2011, pp. 5-12; puede verse en la dirección web: <http://www.mundosisigloxxi.ciecas.ipn.mx/pdf/v06/24/01.pdf>

Desarrollando el planteamiento original de Braudel sobre el “largo siglo XVI” —un siglo que no se define cronológicamente, sino por el acontecimiento histórico esencial que lo articula: el origen del sistema-mundo capitalista—, Wallerstein lo desdobra, en el “primer” (1450-1557) y el “segundo siglo XVI” (1557-1640), con el objetivo de dar cuenta del ascenso y el derrumbe del proyecto del imperio-mundo español. Wallerstein demuestra que es una contradicción sumamente peculiar la que caracteriza a España en el nacimiento del sistema-mundo moderno. Rebasando a Portugal como cabeza de la expansión ultramarina de Europa, España se convierte en puntal del origen del sistema-mundo capitalista, pero justo al plantearse integrarse como un imperio-mundo para posicionarse como naciente hegemón, lo que provoca paradójicamente es su declive histórico. Embarcada en la expansión militar de su poder en América Latina, al mismo tiempo que en las ofensivas militares a los Países Bajos, intentando posicionarse como hegemón dentro de Europa, España se plantea un proyecto de dimensiones insostenibles: ni con todo el oro y la plata americanos que sustrajo podía financiar y sostener el gasto militar que exigía el proyecto de semejante imperio-mundo. Luego de detonar el origen del sistema-mundo moderno en el “primer siglo XVI”, por la magnitud geohistórica de su proyecto, España tuvo necesariamente que fracasar y venirse abajo en el “segundo siglo XVI”.⁶³

En cercano paralelismo con esta periodización, Bolívar Echeverría da cuenta de la convergencia en una auténtica situación límite tanto de la civilización dominante ibero-europea como de la civilización indígena, producto de una combinación de la devastación impuesta por la Conquista y el abandono de América Latina a su suerte, una vez que se viene abajo el imperio-mundo español. Situación límite que lleva ambas a estar cerca del grado cero de civilización.

La crisis en que estaba sumida la civilización dominante, ibero-europea, después del agotamiento del siglo XVI —cuando casi se había cortado el circuito de retroalimentación que la conectaba con el centro metropolitano—..., (y) la crisis de la civilización indígena, después de la catástrofe político-religiosa que trajo para ella la Conquista, (donde) los restos de la sociedad prehispánica no estaban en capacidad de funcionar nuevamente como el todo orgánico que habían sido..., (desembocaron ante el desafío de una salida) que ninguna de las dos podía construir sola o independientemente.

63 Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema-mundial*, tomo I. México: Ed. Siglo XXI, 1999, pp. 233-316.

Ambas experimentaban la imperiosa necesidad de mantenerse al menos por encima del grado cero de civilización...⁶⁴

En estas condiciones, la estrategia del *apartheid* tenía sin duda unas consecuencias inmediatamente suicidas... Inadecuado y desgastado, el esquema civilizatorio europeo era de todos modos el único que sobrevivía... El otro, el que fue vencido [...], pese a no haber sido aniquilado ni sustituido, no estaba en condiciones ya de disputar esa supremacía...⁶⁵

Dispuesta por ser la expansión de la modernidad mediterránea propensa al barroquismo, pero, más aún, conducida ineludiblemente por imperiosa necesidad de sobrevivencia hacia él, la modernidad capitalista nació en América Latina con base en una entreverancia ineluctable e indispensable con formas premodernas precapitalistas para evitar caer en el grado cero de la civilización. Así, un doble entreveramiento complejo la constituye: el entreveramiento entre europeos vencedores e indígenas vencidos, pero asimismo el entreveramiento entre formas originarias del capital y formas precapitalistas.

Dando cuenta del complejo modo en que ese entreveramiento surge embistiendo y erosionando, germinal pero efectivamente, la legalidad cualitativa del valor de uso desde la legalidad abstracta del valor-capital, Bolívar Echeverría demuestra que, entre 1595 y 1635, tres metamorfosis esenciales se abren paso para fundar el barroquismo latinoamericano. Constata, junto a la necesaria presencia de una recomposición demográfica basada en el mestizaje que tiene un crecimiento sostenido a partir de 1630, una doble recomposición económica basada en una curva comercial y otra curva expoliadora. Mientras la curva comercial proyecta el tránsito de la función de América Latina en el mercado mundial como proveedora de minerales (para fungir como dinero mundial) y esclavos (como fuerza de trabajo funcional a la acumulación originaria, no a la reedición del esclavismo como sistema histórico), hacia un nuevo lugar que se dota a sí misma al empezar a desarrollar la producción de manufacturas y productos agropecuarios; la curva expoliadora constata como fundamento de las nuevas funciones productivas de América Latina para el mercado mundial, el tránsito de formas de explotación productivistas que entreveran principios feudales con principios capitalistas, pero de tal modo que estos últimos se vuelven cada vez más prominentes. Poniendo claramente al descubierto la encomienda y la hacienda como formas *in nuce* de la subsunción capitalista del trabajo, para

64 Bolívar Echeverría, "La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina", en *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1998, p. 82.

65 Bolívar Echeverría, "El *ethos* barroco", *op. cit.*, p. 34.

Bolívar Echeverría, mientras la encomienda es propia de un régimen de “feudalismo modernizado”, es decir, de una forma feudal que tiene una impronta capitalista puesto que “asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador”; la hacienda corresponde a un régimen de “modernidad afeudalada”, esto es a una forma capitalista que tiene una impronta feudal puesto que “burla la igualdad mercantil de propietarios y trabajadores mediante recursos de violencia extraeconómica”.⁶⁶ Nada de que lo que existe en América Latina en los siglos XVI y XVII es sin más feudalismo. Nada de lecturas unilineales de la historia latinoamericana, funcionales a los servicios que el mito del progreso rinde al discurso del poder contemporáneo.

Para Bolívar Echeverría, desde los siglos XVI y XVII, no hasta los siglos XIX y XX, América Latina está de lleno inserta en la modernidad capitalista pero bajo una forma peculiar: a las complejas formas de dominación capitalista originarias —que se integran con el “feudalismo modernizado” o, más aún, con la “modernidad afeudalada”—, los sujetos vencidos y dominados responden haciendo valer como estrategia elemental de sobrevivencia, como forma dirigida a hacer vivible lo invible, precisamente, con el *ethos* barroco. Desde el siglo de la Contraconquista en adelante, el siglo XVII, la modernidad barroca constituye la configuración permanente de la modernidad en América Latina. Porque aunque, por supuesto, puedan suscitarse y de hecho se suscitan efectivamente las otras modalidades del *ethos* moderno —la realista, la romántica y la clásica—, la historia económica-política y cultural de esta región del orbe sería sencillamente imposible sin la marca y la premienencia del *ethos* barroco.⁶⁷

Para demostrar que el barroquismo da forma no solo al *ethos*, sino a la modernidad en el mirador Bolívar Echeverría, cito sus propias palabras:

La modernidad barroca como estrategia para soportar el capitalismo [...] pervive entre nosotros con efectos en un cierto sentido positivos, por aligeradores de

66 “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, pp. 30-31.

67 En nítido contraste con una intervención tan erudita como la de Gilberto Argüello, que definió su posición planteando que la acumulación originaria del capital mundial, justo porque benefició a Europa a partir de imponer una enorme devastación sobre los recursos naturales y la población indígena, suscitó que se conformara, como su polo opuesto pero complementario, una ineludible desacumulación originaria en América Latina, el mirador Bolívar Echeverría afirma lo inverso, permitiendo percibir que la devastación sucedió pero que de ningún modo bloqueó que la acumulación originaria de capital aconteciera en esta latitud. Lleva a comprender que lo que se fundó fue un *ethos* y una civilización configuradas de forma barroca. Cfr. Gilberto Argüello, “La acumulación originaria en la Nueva España”, en *Historia y Sociedad* n.º 2 (2.ª época), México, 1974, pp. 39-69.

la vida, pero en otro sumamente dañinos, por promotores de conformismo... La modernidad alternativa como “negación determinada” que sería, tendría matices barrocos, si sale de la América Latina, pero siendo necesariamente una modernidad post-barroca...⁶⁸

Ahora bien, si desarrollamos los planteamientos de las dos lecturas más avanzadas de *El Capital* en América Latina, la de Bolívar Echeverría y la de Ruy Mauro Marini, podría decirse que desde fines del siglo XIX comenzó una metamorfosis que en el siglo XX se consolidó, llegándonos esencialmente así al siglo XXI: la transición hacia formas de subsunción real capitalista más avanzadas con la gran industria y las ciudades basadas en fábricas automáticas —dejando atrás los entrecruzamientos entre formas capitalistas y formas feudales—, lejos de cancelar la existencia del *ethos* barroco, solo llevó a la reconfiguración de su fundamento económico. Dentro de la modernidad latinoamericana, el impacto de la renta tecnológica como tributo que rinden los capitalismo de la región, ha propulsado que la preminencia del *ethos* barroco por encima de las otras modalidades del *ethe* nunca desaparezca. Resultado ineludible del poder de la renta tecnológica, porque los capitalismo latinoamericanos compensan con la imposición de la sobreexplotación laboral como dispositivo estructural de sus economías, porque pagan la fuerza de trabajo tanto rural como urbana con salarios por debajo de su valor, es que la modernidad capitalista en América Latina impone como violencia estructural pagar salarios que no cubren la reproducción de la fuerza de trabajo nacional. Sobre este escenario, es que los dominados modernos en los capitalismo latinoamericanos deben defenderse desplegando, espontánea pero ineludiblemente, estrategias mixtas de reproducción vital de la fuerza de trabajo nacional. El entrecruzamiento de capitalismo y precapitalismo, es decir, de mercantificación de la fuerza de trabajo y procesos de autorreproducción comunitaria como complemento de aquella, constituye un entrecruzamiento imprescindible que define y marca la peculiaridad de la modernidad contemporánea en América Latina.

Esto significa que —a contrapelo de las ilusiones del mito del progreso acerca de la tendencia a la extinción de los indígenas y los campesinos—, las comunidades indígenas han llegado hasta pleno siglo XXI por una combinación de resistencia, integración y funcionalidad histórica. Porque resisten contra la modernidad capitalista persisten, pero, a la vez, cada que caen en una “complicidad inevitable” con la mercantificación de su fuerza de trabajo se integran. Sin embargo, también persisten no solo por resistencia sino

68 “Barroco y Modernidad Alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría”, entrevista publicada en la revista *Íconos* n.º 17, Flaco, Quito, septiembre de 2003, p. 106.

por funcionalidad al capitalismo. Porque la modernidad capitalista en América Latina, contradictoriamente pero de modo inevitable, debe abrir cauces a otras formas no mercantificadas de reproducción social o sencillamente la fuerza de trabajo nacional no subsiste.

En nuestro tiempo, así, en su plano económico, el *ethos* barroco sigue siendo el fundamento histórico del proceso de reproducción social de los dominados dentro de las modernidades de América Latina. Confirma y afirma la validez de sus estrategias, necesariamente mixtas de reproducción social en medio de la amenaza generalizada de muerte, actualizándose a sí mismo al imprimirle forma completa al mundo a través de sus formas histórico-culturales. Sin embargo, el entreveramiento de resistencia e integración en la esencia de la dialéctica ambigua del barroquismo, constituye un reto que convoca a trascenderlo hacia el posbarroquismo, si se quiere que sus fundamentos autogestivos y ecocomunitarios sirvan de soporte a la edificación de modernidades poscapitalistas.⁶⁹

En este sentido, los fundamentos autogestivos del barroquismo latinoamericano, cuyo potencial transcapitalista valoraba Bolívar Echeverría al grado de postular que podrían llegar a convertirse en soporte de una nueva estrategia revolucionaria que ya no se planteara la “toma apoteótica del Palacio de Invierno”, se encuentran históricamente convocados a propulsar formas de reproducción social-nacional —no puramente formas de reproducción circunscrita o local—. A la vez, que la tendencia que pugna por la autodeterminación nacional está convocada a abrir espacios que permitan la edificación, gradual pero ojalá creciente, del autogobierno nacional. Pero eso nos lleva de frente al reto histórico ineludible de nuestra América Latina en el siglo XXI: asumir el desafío de inventar pactos que desarrollen y lleven más lejos, contra la amenaza del *planet management*, las luchas por la autodeterminación nacional y las luchas por la autogestión anticapitalista. Ahí reside la potencialidad revolucionaria para convertir la crisis global del capitalismo del siglo XXI en un tiempo de oportunidad.

69 Aunque el término *pathos grotesco*, que brillantemente formula Armando Bartra, capta ampliamente el *collage* y el carnaval de formas que entrecruzan resistencia e integración, no cabe tratarlo como término que podría sustituir mejorándolo el horizonte histórico que abre el concepto *ethos barroco*. *Pathos grotesco* constituye una forma que por igual puede encontrarse en cualquier lugar del mundo. En este sentido, denota una realidad diferente al barroquismo, aunque tenga ciertos cruces con ella. *Ethos barroco*, aunque puede encontrarse en todos los lugares en donde surge la modernidad capitalista cada vez que construye acuerdos, silenciosos pero efectivos, con principios no capitalistas de organización del mundo humano de la vida, en cambio, para recordar una expresión sartreana, es un término totalizador en tanto abre una reconceptualización global de la modernidad y su historia en América Latina.

5. Bibliografía

- Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1985.
- Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1985.
- Alvater, Elmar y Mahmnkopf, Brigit, *La globalización de la inseguridad*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Amery, Carl, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?: Hitler como precursor*. Madrid: FCE/Turner, 2002.
- Arendt, Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1974.
- Argüello, Gilberto, “La acumulación originaria en la Nueva España”, en *Historia y Sociedad* n.º 2, (2.ª época), México, 1974.
- Arizmendi, Luis y Boltvinik, Julio, “Autodeterminación como condición de desarrollo en la era de mundialización de la pobreza”, en revista internacional *Mundo Siglo XXI* n.º 9, CIECAS/IPN, México, 2007.
- Arizmendi, Luis y Welty, Gordon, “Latin America and the Epochal Crisis of Capitalism”, en Berch, Berberoglu (ed.), *The Global Capitalist Crisis and Its Aftermath*. EE.UU.: Ashgate, 2014.
- Arizmendi, Luis (coord.), *Horizontes de la vuelta de siglo*. México: CIECAS/IPN, 2011.
- , “Bolívar Echeverría o la crítica a la devastación desde la esperanza en la modernidad”, en Fuentes, Diana; García, Isaac y Oliva, Carlos (compiladores), *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*. México: Ítaca, 2012.
- , “Concepciones de la pobreza en la fase del colapso del capitalismo neoliberal”, en *Mundo Siglo XXI* n.º 21, CIECAS/IPN, México, 2010.
- , “Crisis ambiental mundializada y encrucijadas civilizatorias” en Arizmendi, Luis (coord.), *Crisis Global y Encrucijadas Civilizatorias*. México: Fundación Heberto Castillo, 2014.
- Bartra Roger, “Romanticismo y Modernidad. Variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*. México: Ítaca, 2012.
- Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo*, tomo III. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *El Anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 1985.
- , *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Echeverría, Bolívar, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina”, en *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1998.
- , “Violencia y Modernidad”, en *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998.
- , “Barroco y Modernidad Alternativa”, entrevista publicada en la revista *Íconos* n.º 17, Flacso, Quito, septiembre de 2003.
- , “Benjamin, la condición judía y la política”, en Benjamin, Walter, *Tesis Sobre la Historia y otros fragmentos*. Colombia: Ediciones desde abajo, 2010.
- , “Clasificación del Plusvalor”, en *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.
- , “Comentarios sobre el punto de partida de *El Capital*”, en *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.
- , “Discurso de la revolución, discurso crítico”, en *Cuadernos Políticos* n.º 10. México: Era, 1976.
- , “El *ethos* barroco”, en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- , “En la hora de la barbarie”, en *El Buscón* n.º 5, México, julio-agosto, 1983.
- , “Imágenes de la *blanquitud*”, en *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- , “La crisis estructural según Marx”, en *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.
- , “La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossmann y la teoría del derrumbe”, en López Díaz, Pedro (coord.), *La crisis del capitalismo*. México: Siglo XXI, 1984.
- , “La historia como desencubrimiento”, en *Contrahistorias* n.º 1, México, 2003.
- , “La modernidad americana (claves para su comprensión)”, en *La americanización de la modernidad*. México: Era, 2008.

- _____, “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*. México: El Equilbrista/UNAM, 1995.
- _____, “Modernidad y Capitalismo (15 Tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*. México: El Equilbrista/UNAM, 1995.
- _____, “Renta Tecnológica y Capitalismo Histórico”, (traducción: Vianey Ramírez y Luis Arizmendi), *Mundo Siglo XXI* n.º 2, CIECAS/IPN, México, 2005.
- _____, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*. Ecuador: Ed. Nariz del Diablo/UNAM, 1994.
- _____, *Definición de la cultura*. México: Ítaca, 2001.
- _____, "Prólogo" en Luxemburgo, Rosa, *Obras Escogidas*, tomo II. México: Era, 1981.
- Gardiner, Stephen, “¿La geoingeniería es el ‘mal menor’?”, en *Mundo Siglo XXI* n.º 23, CIECAS/IPN, México, 2010-2011.
- Grossmann, Henryk, *La Ley de la Acumulación y del Derrumbe del Sistema Capitalista*. México: Siglo XXI, 1984.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo xx*. Buenos Aires: Ed. Crítica, 1998.
- Horkheimer, Max, *Estado Autoritario*. México: Ítaca, 2006.
- Ilienkov, E. V., “Elevarse de lo abstracto a lo concreto”, en Pedro López (coord.), *El Capital, Teoría, estructura y método*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1985.
- Ilienkov, E. V., *Lógica dialéctica, ensayos sobre historia y teoría*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978.
- IPCC y ONU, *Informe especial sobre la gestión de los riesgos de fenómenos meteorológicos extremos y desastres para mejorar la adaptación al cambio climático*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1967.
- Laclau, Ernesto, “Feudalismo y Capitalismo en América Latina”, en *Política e Ideología en la Teoría Marxista*. Ed. Siglo XXI, 1978.
- Lera St. Clair, Asuncion, “Pobreza y cambio climático: Perspectivas para una visión integral”, en *Mundo Siglo XXI* n.º 20, CIECAS/IPN, México, 2010.
- Lukács, György, *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969.

- Luxemburgo, Rosa, *La Acumulación del Capital*. México: Grijalbo, 1967.
- Mandel, Ernest, *El Capital: Cien años de controversias en torno a la obra de Marx*. México: Siglo XXI, México, 1981.
- Marini, Ruy Mauro, “Estado y Crisis en Brasil”, en *Cuadernos Políticos* n.º 13, Era, México, julio-septiembre 1977.
- _____, “La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo”, en *Cuadernos Políticos* n.º 12, Era, México, abril-junio 1977.
- _____, “Plusvalía extraordinaria y acumulación de capital”, en *Cuadernos Políticos* n.º 20, Era, México, abril-junio 1979.
- _____, *Dialéctica de la Dependencia*. México: Era, 1973.
- _____, *El maestro en rojo y negro*. Quito: IAEN, 2012.
- _____, *Humanismo y terror*. Buenos Aires: La Pléyade, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialéctique*. París: Gallimard, 1955.
- Moriani, Gianni, *Il secolo dell'odio, Conflitti razziali e di classe nel Novecento*, Marsilio. Padua:, 1999.
- Pogge, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*. México: FCE, 2009.
- Rimbaud, Arthur, “Matinée d’ivresse”, en *Poesías completas*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Rosdolsky, Roman, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*. México: Siglo XXI, 1978.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo, 1967.
- Thomson, David, *The era of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- Wallerstein, Immanuel, “¿Globalización o Era de Transición?”, en *Eseconomía* n.º 1, ESE/IPN, México, 2002.
- _____, “Debate en torno a la economía política de *El moderno sistema-mundial*”, en revista *Mundo Siglo XXI* n.º 24, CIECAS/IPN, México, 2011.
- _____, *El moderno sistema-mundial*, tomo I. México: Siglo XXI, 1999.
- Zeleny, Jindrich, *La estructura lógica de El Capital de Marx*. México: Grijalbo, 1978.

Una teoría *crítica* sobre la modernidad capitalista: radicalidad y originalidad de la propuesta de Bolívar Echeverría*

Carlos Antonio Aguirre Rojas

El único cambio que puede actualmente tener efectos reales, y no ser sólo una contribución más en el camino a la catástrofe, es un cambio que tiene que ser radical, de orden y profundidad civilizatorios, no solo económicos, sociales y políticos...

Bolívar Echeverría,
“Lejanía y cercanía del *Manifiesto Comunista* a ciento cincuenta años de su publicación”, 1998

1. Introducción

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE ha sido, a lo largo de toda su vida, no solo un agudo y excepcional pensador crítico de los diferentes temas que fue abordando, sino también un hombre de una clara y explícita radicalidad política implacable, la que mantuvo desde los días de su juvenil activismo político en Ecuador, hasta el final de su existencia. Por eso resultan inaceptables e incluso contradictorios con los propios hechos, los esfuerzos posteriores a su desaparición que intentan asociarlo con posturas políticas reformistas, sea de distintos Gobiernos sudamericanos hoy llamados “progresistas”, sea de ciertos movimientos sociales mexicanos actuales, desvirtuando así decenas de contundentes afirmaciones, incluidas en múltiples textos de su autoría, como la que encabeza este mismo ensayo.

* Este texto es la versión escrita, ligeramente modificada, de la conferencia impartida sobre este mismo tema, en el Coloquio Internacional “Bolívar Echeverría. Trascendencia e Impacto para América Latina en el Siglo XXI”, el 5 de noviembre de 2013, en la ciudad de Quito, Ecuador. El autor agradece aquí públicamente, las discusiones que sobre la obra y los aportes de Bolívar Echeverría ha tenido con la doctora Fabiola Jesavel Flores Nava y con el doctor Carlos Alberto Ríos Gordillo, que alimentaron de distintas maneras las reflexiones aquí presentadas.

Radicalidad profunda de sus posturas políticas, pero también de todo su rico trabajo teórico y analítico, que se proyecta en prácticamente todos sus escritos, y que es perceptible e identificable en todo el conjunto de sus diversos aportes y contribuciones al pensamiento social contemporáneo, constituyendo así un trazo evidente de su entera personalidad intelectual. Lo que, entre otras razones, explica no solamente el importante impacto, que se incrementa día con día, de su obra dentro de las ciencias sociales latinoamericanas e incluso más allá, sino también el estatuto que hoy guarda la propia figura intelectual de Bolívar Echeverría.

Pues es posible afirmar con bastante certeza que Bolívar Echeverría ha sido no solo el filósofo crítico, sino incluso el pensador social crítico más importante de toda América Latina durante la segunda mitad del siglo xx cronológico. Pensador crítico declarada y orgullosamente marxista,¹ cuya estatura intelectual solo es comparable a la de José Carlos Mariátegui, o a la de José Revueltas, por mencionar tan solo a otros dos autores igualmente marxistas y también latinoamericanos, como lo fue el propio autor de *El Discurso Crítico de Marx*.

Y a tono con esta inmensa medida de la figura de Bolívar Echeverría, se proyectan también el conjunto de sus distintos textos, los que siempre funcionan como muy originales y fundamentales “intervenciones” dentro de los distintos campos problemáticos y dentro de los específicos temas en los que incursiona su propio autor. Textos marcantes y de muy altos vuelos teóricos

1 Por eso son igualmente falsas y desencaminadas las absurdas posturas que quieren emparentar hoy el trabajo de Bolívar Echeverría con el pensamiento posmoderno latinoamericano o con el posmodernismo en general, o también aquellas que lo asocian con las débiles e insustanciales posturas decoloniales o poscoloniales, igual que las que lo califican, desvirtuándolo, como el representante de una “teoría crítica no-eurocéntrica”, cuando es bien sabido que Bolívar criticó *explícitamente* a ese pensamiento posmoderno y cuando sabemos que despreciaba enormemente a dichas posturas poscoloniales o decoloniales, entre muchas otras razones, precisamente por su antieurocentrismo fundamentalista e irracional (que niega en bloque todo lo europeo, incluido Marx, calificándolo de “pensamiento dominante” o de pensamiento crítico “débil”). Y es también ampliamente conocida su radical crítica a las absurdas y ridículas posturas del antieurocentrismo en general, frente al cual reivindicaba más bien la inteligente tesis de que igual en Europa que en América Latina o en todo el mundo, lo que hay simultáneamente son tradiciones y pensadores *críticos*, o de otra parte, pensadores y tradiciones conservadores y reproductores de la ideología dominante, y que lo que hay que hacer entonces es recuperar todas las tradiciones del pensamiento *crítico*, sean europeas, como Carlos Marx, Michel Foucault, Jean-Paul Sartre, Walter Benjamin o la Escuela de Frankfurt, o latinoamericanas, como el pensamiento del Che Guevara o el de José Carlos Mariátegui, o africanas, como los trabajos de Frantz Fanon, entre muchos otros autores que Bolívar conoció y recuperó seria y críticamente. Sobre estos puntos, y por citar solo dos ejemplos de entre los muchos posibles, cfr. “Definición del Discurso Crítico”, en *El Discurso Crítico de Marx*, México: Era, 1986; y “La actualidad del discurso crítico”, en *Contra-historias* n.º 19, México, 2012.

y analíticos, que proyectan en sus principales contenidos los también muy amplios horizontes culturales de Bolívar Echeverría Andrade, quien construye lo mismo un complejo y riquísimo esquema propio de interpretación del entero andamiaje argumental de *El Capital* de Marx, que una muy original y sofisticada teoría crítica y materialista de la cultura, pasando además, entre otros temas fundamentales del pensamiento crítico actual, por la recuperación creativa y heurística de la teoría marxista de la forma natural y del valor de uso, o por la elaboración también propia de las líneas generales de un posible modelo para la explicación global de la modernidad y del capitalismo específicamente latinoamericanos.²

Temas mayúsculos de la reflexión social contemporánea, que al ser abordados por Bolívar Echeverría lo son a partir de una interlocución crítica y de iguales, en la cual nuestro autor dialoga con los teóricos y con los autores más relevantes en torno a cada tema elegido, para, desde esa confrontación dialógica con sus teoremas e hipótesis, ir edificando sus propias tesis y argumentos esenciales respecto de dicho tema seleccionado. Trazos entonces reiterados en los diversos acosos intelectuales a los que él somete los problemas que investiga, que igualmente se hacen presentes en otro de los vastos campos que también abordó, y que es el de la construcción también personal y original, aunque enormemente deudora del legado de Marx, de su propia Teoría Crítica sobre la Modernidad Capitalista.

Teoría de la modernidad capitalista, que una vez más nos refrenda la inmensa estatura intelectual de Bolívar Echeverría, al incluirlo dentro de esa muy breve lista de autores que, en los últimos dos siglos, se han atrevido a abordar y a intentar explicar en términos generales lo que *es* esa modernidad capitalista que la humanidad ha padecido desde hace ya 500 años y hasta el día de hoy. Muy pequeña lista de pensadores, que arrancando y no casualmente con el propio Carlos Marx, incluye solo también a Werner Sombart, Max Weber, Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein. Y quizá, si flexibilizamos un poco los criterios, también a Norbert Elías y a Michel Foucault.

Reducida lista de grandes teóricos y pensadores, que desde observatorios muy diversos han osado abarcar el vastísimo problema de explicar las claves principales de acceso a la comprensión y explicación de la historia de la humanidad en sus últimos cinco siglos de vida histórica, y en la que se incorpora, en igualdad de importancia de sus aportes, y de riqueza y complejidad de sus propuestas y explicaciones, el autor del célebre ensayo titulado primero

2 Aludimos naturalmente a los libros de Bolívar Echeverría, *El Discurso Crítico de Marx*, ya citado; *Definición de la Cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2010; al ensayo "Valor de Uso: Ontología y Semiótica", incluido en el libro *Valor de Uso y Utopía*, México: Siglo XXI, 1998; y a *La Modernidad de lo Barroco*, México: Era, 1998.

“Quince Tesis sobre Modernidad y Capitalismo” y más adelante “Modernidad y Capitalismo (15 Tesis)”.

Y es precisamente en torno de este excepcional texto de las 15 tesis sobre la modernidad capitalista, y respecto de solo algunos de sus principales aportes para la comprensión de nuestro más actual presente, que queremos reflexionar en este breve ensayo.

2. (Re)Pensando la modernidad y el capitalismo

Si tratamos de ubicar al ensayo de las “Quince Tesis sobre Modernidad y Capitalismo” dentro del conjunto global de la obra de Bolívar Echeverría, podremos reconocer fácilmente que se trata de uno de los dos ensayos *más importantes* que él redactó a lo largo de toda su vida, y quizá, aunque esto podría ser motivo de polémica, el ensayo más importante de todos. Porque junto al también muy brillante texto “La forma natural de la reproducción social” (luego retrabajado y rebautizado como “Valor de Uso: Ontología y Semiótica”), no hay duda de que estos dos textos son escritos que Bolívar Echeverría apreciaba y valoraba particularmente, considerándolos como dos condensaciones conspicuas de sus principales aportes y descubrimientos personales.

En cualquier caso, y si observamos el itinerario intelectual completo de Bolívar Echeverría, también es claro que este artículo sobre modernidad y capitalismo funciona como un artículo gozne o bisagra que une y articula otros dos campos problemáticos abordados por nuestro autor, antes y después de las sucesivas redacciones y reelaboraciones de este complejo e importante ensayo.

Porque es claro que durante el periodo de 1970 a 1986, aproximadamente, Bolívar concentra lo principal de sus esfuerzos teóricos y reflexivos en la construcción cuidadosa y extremadamente rica de su personal esquema de interpretación de *El Capital* de Marx, y más en general, de su recuperación específica de todo el vasto legado marxista de la Crítica de la Economía Política, lo que habrá de plasmarse en los incisivos ensayos reunidos en su primer libro, publicado en 1986, *El Discurso Crítico de Marx*, y más adelante en su pequeño libro publicado en 1994, *Circulación Capitalista y Reproducción de la Riqueza Social*. En la primera obra, hoy completamente agotada, y de modo inexplicable nunca reeditada, encontramos no solamente ese “Esquema de *El Capital*” que, en nuestra opinión, es todavía hoy, en 2014, la más compleja y rica interpretación a escala mundial del esquema argumental de la gran obra de Marx, sino también sutiles explicaciones de varias secciones enteras del tomo I de *El Capital* (y en el texto de *Circulación Capitalista y Reproducción de*

la *Riqueza Social*, también de Secciones de los tomos II y III de esa misma obra de *El Capital*), explicaciones hasta hoy no superadas por nadie, junto a muy brillantes incursiones sobre lo que es la *dimensión crítica* del discurso marxista, sobre el materialismo de Marx, sobre los complejos temas de la crisis, la nación o lo político, o sobre la dimensión realmente *revolucionaria* de los movimientos de masas en ciertos periodos de la historia capitalista.³

De otra parte, sabemos que desde aproximadamente mediados de los años 90 del siglo XX y en adelante, Bolívar comenzó a concentrarse más, primero en su teorización del mestizaje cultural y del *ethos* barroco como claves de explicación de la historia del capitalismo y de la modernidad latinoamericanos, y después, en sus últimos años, en la redefinición de una teoría materialista de la cultura y en la caracterización, desde su concepto de la “blanquitud”, de la modernidad “americana” estadounidense, lo que, entre otras obras, se plasma en sus libros *La Modernidad de lo Barroco*; *Valor de Uso y Utopía*; *Vuelta de Siglo*; *Definición de la Cultura* y en su texto póstumamente editado *Modernidad y Blanquitud*, obras cuyos enormes aportes no es posible abordar aquí sin exceder los límites razonables de este mismo ensayo.⁴

Y si en una primera etapa Bolívar se concentra en su lectura y reconstrucción de *El Capital* y de la crítica de la economía política en general, y en una tercera y cuarta etapas profundizará en la caracterización del capitalismo y de la modernidad barrocos latinoamericanos, y después en una teoría crítica y materialista de la cultura junto a la caracterización de la modernidad estadounidense; en un segundo momento de su periplo intelectual, que cubre aproximadamente desde 1986 hasta 1995, su atención principal estará dirigida a edificar su propia teoría crítica de la modernidad capitalista, cuyo ensayo central es el de las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo, y cuyos resultados en general se reunirán, en su mayoría, en su libro publicado en 1995 y titulado *Las Ilusiones de la Modernidad*.⁵

3 Ya hemos citado antes el texto de Bolívar Echeverría, *El Discurso Crítico de Marx*, al que ahora agregamos la referencia del libro *Circulación Capitalista y Reproducción de la Riqueza Social*, Bogotá: UNAM/Editores Unidos Nariz del Diablo, 1994.

4 Ya hemos referido los libros de Bolívar Echeverría, *La Modernidad de lo Barroco*, *Valor de Uso y Utopía* y *Definición de la Cultura*. Agregamos ahora *Vuelta de Siglo*, México: Era, 2006; y *Modernidad y Blanquitud*, México: Era, 2010. Sobre los vastos aportes que todos estos libros contienen, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Bolívar Echeverría: *In Memoriam*”, y “Bolívar Echeverría, el Discurso Crítico y el *Ethos* Barroco”, ambos incluidos en *Contrahistorias* n.º 15, México, 2010; y Carlos Alberto Ríos Gordillo, “Dialéctica del Siglo XX. A Propósito de *Vuelta de Siglo* de Bolívar Echeverría”, en *Contrahistorias* n.º 11, México, 2008; y “Un momento intelectual. Bolívar Echeverría (1941-2010)”, en el libro de Bolívar Echeverría, *Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos Escogidos*. Bogotá: Desde Abajo, 2011.

5 Cfr. Bolívar Echeverría, *Las Ilusiones de la Modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995.

Si nos acercamos ahora con cuidado a este texto de las 15 tesis, nos daremos cuenta de que se trata de un ensayo al que su autor le atribuye un estatuto *excepcional* dentro de su propia obra, en la medida en que lo piensa, lo elabora, lo discute, lo retrabaja y modifica durante prácticamente una década, legándonos así de este ensayo cinco diferentes y sucesivas versiones, además de una sexta versión muy ligeramente retocada y una traducción al inglés no demasiado lograda, en la medida en que es muy literal, pero también publicada en vida de su propio autor. Y vale la pena señalar que en un libro cuyo contenido fue organizado total y libremente por el propio Bolívar Echeverría, como libro que intentaba dar al público colombiano una visión *panorámica* del conjunto de toda su obra, él decidió que la quinta o última versión trabajada de sus 15 tesis sobre modernidad y capitalismo, fuese el artículo inicial, que abriera el conjunto de dicha compilación panorámica de su trabajo intelectual en general.⁶

Así, este ensayo sobre la modernidad y el capitalismo que Bolívar elabora y reelabora varias veces durante años, recoge y condensa las lecciones principales de todo su trabajo desplegado en el campo de la crítica de la economía política, para luego proyectarlas y utilizarlas como marco general de su ulterior esfuerzo de caracterización de la modernidad y del capitalismo latinoamericanos primero, y luego estadounidenses, funcionando de este modo como una suerte de puente o de bisagra entre esos dos o tres campos temáticos mencionados. Lo que explica, entre otras razones, esa preocupación especial

6 La lista completa de estas versiones es la siguiente: un primer borrador, presumiblemente de 1986, titulado “Tesis Sobre la Modernidad (1) y (2)”, de cinco páginas, texto hoy inédito; un segundo borrador, quizá también de 1986, titulado “Diecinueve Tesis Sobre Modernidad y Capitalismo”, de once páginas y también hasta hoy inédito; un tercer texto de 1987, titulado idénticamente “Diecinueve Tesis Sobre Modernidad y Capitalismo”, de 23 páginas, publicado en los Cuadernos de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM, en un tiraje de quizá solamente 200 o 300 ejemplares, y hoy difícilmente conseguible; una cuarta versión de 1989, titulada “Quince Tesis Sobre Modernidad y Capitalismo”, de 22 páginas del formato de la revista en que fue publicado, en *Cuadernos Políticos* n.º 58, 1989; y finalmente una quinta versión, de 1995, titulada “Modernidad y Capitalismo (15 Tesis)”, de 65 páginas del libro *Las Ilusiones de la Modernidad*. A lo que agregamos otra versión muy ligeramente retocada y prácticamente idéntica a la cuarta, publicada en español en la revista *Review* n.º 4, vol. xiv, Binghamton, 1991; y la versión en inglés hecha sobre la base de esta versión de *Review* y editada en la revista *Theomai* n.ºs 11-12, Buenos Aires, 2005. El libro organizado por el propio Bolívar y que lamentablemente solo apareció de manera póstuma es *Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos escogidos*. La editorial Contrahistorias de México, pequeña editorial independiente, publicará pronto un libro con las dos versiones inéditas, la tercera versión difícilmente accesible, y la quinta versión, definitiva, de este ensayo para mostrar el verdadero laboratorio de trabajo del propio Bolívar Echeverría, y su *Work in Progress*, su particular modo de trabajar y de ir perfeccionando y profundizando un ensayo al que él mismo consideraba como especialmente importante dentro de la totalidad de su producción intelectual.

de Bolívar Echeverría por retrabajar, en varias ocasiones, este importante escrito salido de su propia pluma.

Sin entrar aquí a un análisis filológico más detenido de las sucesivas variaciones que este ensayo va conociendo, sí es importante señalar, sin embargo, que no se trata de un simple proceso que iría de menos a más, de versiones más simples a versiones más complejas, o de versiones menos desarrolladas a más desarrolladas de un esquema idéntico y que permanecería incambiado a lo largo del tiempo, sino más bien de un complejo proceso de sucesivas reelaboraciones y redefiniciones de ese mismo esquema general, y de parte de los diversos contenidos que incluye, en el cual a veces se pierden ciertas tesis que parecían muy interesantes, o se abandonan enfoques inicialmente adoptados, a la vez que cambian los énfasis o los modos de aproximación a tal o cual tema o problema específico abordado en las diversas variantes de este importante ensayo.

Por ejemplo, en la primera versión del texto, la Tesis II es sobre “Modernidad y Temporalidad”, la Tesis III sobre “Modernidad y Espacialidad” y la Tesis IV sobre “Modernidad y Personalidad”, enfoque o acercamiento que Bolívar va a abandonar ya en la segunda versión. Y si bien los temas mencionados reaparecerán en las versiones sucesivas de otra manera, lo harán desde otro encuadre, claramente diferente al de esta aproximación inicial. Pero también en el paso de la primera a la segunda versión se va a perder una brillante Tesis, la VIII, que ya no será recuperada en ninguna versión ulterior, y que es una reflexión relativa a la modificación profunda que el valor de uso sufre cuando nace la modernidad capitalista, modificación que avanza en el sentido de su claro “empobrecimiento” radical y de la pérdida general de las anteriores y múltiples funciones y significaciones que ese valor de uso tuvo durante la larguísima etapa del periodo precapitalista de la vida social humana.⁷

7 La idea a la que aludimos constituye el texto de la Tesis VIII de esta primera versión, que dice literalmente:

El valor de uso de los bienes de consumo inmediato se depura. Tiende a eliminar las asociaciones o nexos tanto connotativos —paradigmáticos o representativos, y sintagmáticos o concatenantes—, como de resimbolización; tiende a reducir al mínimo la significatividad protolingüística de los objetos prácticos. A reducir su mensaje a su función; a relevarles de su papel de mensajeros en las relaciones interhumanas (que hacía, por ejemplo, de la preparación de un alimento algo especialmente sabroso, solo por provenir de una aldea de recuerdo entrañable). El bien debe satisfacer realmente y no ser solo objeto de satisfacción ceremonial (“obras son amores y no buenas razones”). La felicidad depende de la fortuna (y no de “lo poco compartido con cariño”), el amor del bienestar (y no de las caricias), el convivir del cohabitar, del coposeer (y no del “entenderse”). (Texto “Tesis Sobre La Modernidad (I) (ii)”, aún inédito).

Porque es claro, como afirma Bolívar, que en la etapa capitalista todos los valores de uso reducen el vasto conjunto de sus múltiples significaciones posibles, y también todas aquellas que se actualizaron a lo largo de la historia, a una sola función, que es su función práctico-instrumental. Con lo cual, esos valores de uso dejan de ser objetos con significado ritual, o mítico, o festivo, o lúdico, o erótico, o mágico, o propiciatorio, o convocante, o de contagio, o de transmisión, para limitarse ahora a cumplir su sola y única función instrumental, como un cuchillo que solo sirve exclusivamente para cortar, o una silla que solo funciona para sentarse, o una flor que existe solamente para venderse o para regalarse, mecánicamente y vaciamente, el día de tal o cual celebración externa y totalmente indiferente para el que la regala.

Esta brillante idea ya no será retomada en las versiones posteriores con esta claridad y centralidad de la primera versión, aunque una de sus posibles derivaciones marginales hacia el tema del lenguaje y de lo escrito, se desarrollará muy ampliamente en la Tesis 11 de la quinta y definitiva versión de este mismo ensayo. Como tampoco reaparecerán, en las versiones cuarta y quinta, varias Tesis solo prometidas en la tercera versión, sobre los importantes temas de “El Eros moderno”, o “Sobre la fiesta y el arte de los modernos”, o también “Sobre la modernidad asiática”, aunque felizmente las problemáticas de las dos primeras Tesis mencionadas, estarán ampliamente desarrolladas en el libro *La Definición de la Cultura*.

3. Dialogando y debatiendo con otras teorías sobre la modernidad capitalista

Cuando nos acercamos a estas agudas tesis sobre modernidad y capitalismo planteadas por Bolívar Echeverría, llama la atención el hecho de que a pesar de ser un texto que fue trabajado y retrabajado por su autor en sucesivas ocasiones, es un texto que prácticamente carece de notas de pie de página, pues no posee ninguna en la versión publicada en 1989 en *Cuadernos Políticos*, y solo cuenta con cuatro notas, todas ellas limitadas a referencias muy puntuales de textos solamente de Marx, en la última versión de 1995. Algo que resalta aún más cuando lo comparamos con el otro ensayo más

Vale la pena aclarar que si yo poseo estas dos versiones inéditas y preparatorias de las posteriores versiones publicadas, fue porque Bolívar Echeverría me las comunicó personalmente después de escribirlas, pidiéndome que las leyera atentamente y las discutiéramos, lo que hicimos en varias reuniones personales de aquellos años. También pude asistir a la Sesión del Seminario de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía en la que Bolívar presentó y discutió, frente a un grupo de unos doce o trece colegas, la tercera versión de este ensayo, publicada poco después, precisamente por la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía en 1987.

importante de nuestro autor, “La forma natural de la reproducción social”, luego titulado “Valor de Uso: Ontología y Semiótica”, el que en esta última versión cuenta con 40 notas de pie de página, que dan cuenta puntual de los autores en los que se apoya, de los que discrepa, o con los que dialoga de distintas formas su propio autor.

Pero si revisamos el texto de las 15 tesis que estamos comentando, a la luz del conjunto de la obra de Bolívar Echeverría y de su entero periplo intelectual, nos es posible establecer sin demasiado problema quiénes son los autores, las obras y los textos principales que funcionan como sus fuentes, sus interlocutores y sus referentes más importantes. Y estos no solo nos permiten confirmar una vez más la inmensa estatura intelectual del autor de estas tesis críticas sobre modernidad y capitalismo, sino también la enorme riqueza de argumentos, ideas e hipótesis movilizadas y recuperadas críticamente, para la paciente construcción de estas mismas tesis críticas.

Y si recordamos que uno de los rasgos que caracterizaron a la personalidad intelectual de Bolívar Echeverría Andrade fue el de poseer una erudición impresionante y fuera de serie,⁸ entonces podemos afirmar que si bien es seguro que en la elaboración de estas tesis está implícita la revisión de todos los autores relevantes anteriores que incursionaron en este mismo tema, al mismo tiempo es clara una abierta selección de algunos de ellos, que funcionan como los elementos referentes principales con los que se dialoga para la edificación de este texto sobre la modernidad y el capitalismo.

8 Vale la pena recordar aquí el excepcional placer intelectual que representaba consultar a Bolívar en su propia biblioteca, sobre cualquier tema específico, pues de inmediato comenzaba a citar a los autores más importantes en torno de ese problema, mostrando sus obras en ediciones diversas publicadas en varios idiomas, y también sugiriendo pistas, artículos, materiales y trabajos que eran mucho más raros y más especializados, y que revelaban esa extraordinaria erudición aquí mencionada. En este sentido, recuerdo en particular la ocasión en que Bolívar y yo proyectábamos organizar una materia optativa sobre el tema de la caracterización del tiempo y la temporalidad, y nos reunimos en su estudio-biblioteca para discutir ese proyecto de posible curso. Entonces Bolívar sugería ciertos textos clásicos sobre este tema, de Heidegger, o de Kant, o de Norbert Elias, y yo los textos bien conocidos de Bergson, de Braudel, de Hegel, o de Walter Benjamin. Pero después Bolívar sugirió incorporar, por ejemplo, un texto de Husserl, *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*, que él tenía en español, editado por la Ed. Nova (Buenos Aires, 1959), y otro de Hedwig Conrad-Martius, *El tiempo* (Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1958), además de proponerme que revisáramos los textos de Alexander Kojève, *Le concept, le temps et le discours* (París: Ed. Gallimard, 1990), y de George Kubler, *The shape of time* (Connecticut: Ed. Yale University Press, 1962), para decidir juntos si valía la pena incorporar sus argumentos o no en las exposiciones de ese posible curso optativo, el que lamentablemente y a fin de cuentas, por otros compromisos de Bolívar y míos, no llegó nunca a concretarse.

En primerísimo y obvio lugar central está la obra crítica de Carlos Marx. Porque Bolívar Echeverría fue siempre un declarado marxista, admirador orgulloso y lector asiduo, atento y permanente de Marx y de las mejores tradiciones del marxismo crítico, e íntimamente convencido de la necesidad de prolongar ese análisis marxista crítico hacia el estudio de nuestro más actual presente, y de todo el conjunto de las sociedades modernas actuales, incluidas, naturalmente, las sociedades latinoamericanas. Pues Bolívar abreva todo el tiempo en los textos de Marx, para incursionar en todos los problemas que aborda a lo largo de su vida, recuperando lo mismo la crítica marxista de la economía política o la concepción materialista de la historia, que los diversos teoremas del conjunto de la obra y la teoría de Marx en general.

Por eso, y muy lejos del despropósito que lectores superficiales y apresurados de su obra le han atribuido de haber “superado” a Marx, lo que Bolívar Echeverría hace es más bien recuperar el núcleo del legado intelectual del gran autor de *El Capital*, para tratar de prolongarlo y enriquecerlo con algunos aportes centrales de las ciencias sociales del siglo xx, en el esfuerzo de su aplicación como herramienta explicativa de los distintos temas del mundo contemporáneo que él acomete. Lo que es fácilmente reconocible en el argumento de estas 15 tesis sobre modernidad y capitalismo.

Pues dichas tesis simplemente no se entienden sin el previo conocimiento de varios conceptos y categorías marxistas importantes, que aquí reaparecen y son utilizadas de modo central, pero también sin la asimilación precedente de varios temas cardinales contenidos en las obras de Marx. Por ejemplo, la distinción entre modo de producción capitalista y sociedad burguesa moderna, de la que muy posiblemente deriva Bolívar Echeverría su propia distinción entre capitalismo y modernidad, y avanzando por esta misma vía, sobre todo la sugerente tesis de la posibilidad de existencia de *modernidades alternativas no capitalistas*. O también la distinción entre valor de uso y valor, de la que se desprenden múltiples argumentos de estas 15 tesis, entre otros, el de la modernidad como revolución civilizatoria de impacto en absolutamente todos los órdenes de lo humano social, o también la caracterización del fallido “socialismo” de la URSS, como permanencia en la lógica capitalista de la valorización del valor, o la tematización crítica de la reducción y el empobrecimiento de la personalidad y hasta del cuerpo humanos, por su conversión en “simple fuerza de trabajo”, o también la tesis de la violencia autoagresiva implícita que está en el corazón mismo del capitalismo, y que es la verdadera fuente de las guerras, la miseria, la aniquilación por hambre, o la explotación indiscriminada hasta la extenuación, fenómenos todos que genera y reproduce el capitalismo durante toda su vida histórica.

O también la importante tesis de Marx de concebir al capital como “la contradicción en acción”, como el permanente desgarramiento entre la reiterada promesa de la abundancia, de la libertad, de la vida plena y la cruda realidad de una nueva escasez ahora artificial, del sometimiento del ser humano al sujeto-valor, y de la vida miserable, explotada y empobrecida espiritualmente, que todavía padecemos la mayoría del género humano hasta los tiempos más recientes. Desgarrada “contradicción en acción” que nos lleva cada día más hacia una catástrofe civilizatoria de grandes proporciones, pero que también, al hacer más y más insoportable esta modernidad específicamente capitalista, genera con fuerza, en la humanidad actual, la necesidad urgente de frenar esta catástrofe, de eliminar al capitalismo, y de intentar buscar las vías de otras modernidades posibles, no capitalistas y no antagónicas con el propio desarrollo libre de los seres humanos.

Impronta entonces clara y omnipresente de Marx y del marxismo original, sobre estas tesis en torno a la modernidad y el capitalismo, pero también en todos los textos salidos de la pluma de Bolívar Echeverría, que demuestra lo absurdo de querer emparentarlo con las posturas posmodernas actuales, o también con el precario y muy limitado pensamiento poscolonial o decolonial latinoamericano, vertientes ideológicas muy pobres y muy limitadas, además de muy lejanas del marxismo genuinamente crítico al que realmente se adscribe permanentemente nuestro autor.

Por eso un segundo referente teórico fuerte, reconocible claramente en estas tesis, es el del legado de los autores centrales de la Escuela de Frankfurt, y especialmente de las contribuciones de Walter Benjamin, autor al que Bolívar admiraba enormemente, y cuya obra conocía y dominaba como nadie más en toda América Latina, e incluso como pocos en todo el mundo. Presencia fuerte de la herencia frankfurtiana en este texto de las tesis, que nos remite por ejemplo a la distinción y a los complejos vínculos, todavía hoy en discusión, entre la razón instrumental capitalista, la razón moderna europea y la razón occidental; distinción y vínculos planteados en el fundamental texto de la *Dialéctica de la Ilustración*, que son también otra posible fuente de la crucial distinción entre modernidad y capitalismo, la que es una de las ideas centrales de las tesis aquí comentadas. Pero que también se proyectan en la reflexión que ellas contienen entre el vínculo privilegiado que se establece entre la modernidad en general, y luego la modernidad capitalista, específicamente con la civilización europea y con la propia historia de Europa.⁹

9 Sobre la postura de Bolívar Echeverría frente a esta Escuela de Frankfurt, cfr. “Una Introducción a la Escuela de Frankfurt”, en *Contrahistorias* n.º 15, México, 2010; y “Acepciones de la Ilustración”, en *Contrahistorias* n.º 9, México, 2007.

Legado de la Escuela de Frankfurt que seguramente hubiese estado también muy presente en una eventual tesis sobre la modernidad y el eros moderno, la que se anunció en el tercer texto de las “Diecinueve Tesis Sobre Modernidad y Capitalismo”, pero que ya no reaparece en la versión sucesiva, la cuarta, “Quince Tesis sobre Modernidad y Capitalismo”. Y que a la luz de la “Tesis 11” de la segunda versión, todavía inédita, de este texto, recupera claramente todas las agudas e implacables reflexiones de Theodor Adorno, en su *Mínima Moralía*, sobre los límites y las miserias del “amor burgués”, de la familia burguesa, y del supuestamente maravilloso “amor occidental”.¹⁰

Pero también es muy evidente la presencia de Walter Benjamin a lo largo de este texto comentado, por ejemplo, en los desarrollos que hará Bolívar en varias tesis, apoyándose en las distinciones que Benjamin plantea en su texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, entre técnica mágica o lúdica y técnica capitalista o neotécnica, (en donde Bolívar también recupera los brillantes aportes de Lewis Mumford), y entre arte precapitalista y arte capitalista. Distinciones que incluso seguirán siendo profundizadas y retrabajadas por Bolívar Echeverría, mucho después de redactar la versión definitiva de sus tesis sobre modernidad y capitalismo.¹¹

Igualmente es muy evidente la filiación de estas tesis sobre modernidad y capitalismo con las llamadas *Tesis sobre la Historia* de Benjamin, hasta el punto de que podríamos considerar estas tesis de Bolívar Echeverría como un

10 Dado que Bolívar Echeverría no ha desarrollado este importante punto en las sucesivas versiones del ensayo aquí comentado, pensamos que vale la pena reproducir aquí ese texto de dicha Tesis 11, aún inédita, el que a la letra dice:

Tesis 11. La diversificación y agudización de la conflictualidad en las relaciones interindividuales, que trae consigo, necesariamente, la mercantificación del proceso social de producción/consumo, y la consecuente ruptura generalizada de todas las normaciones particulares de la lengua —fundamento de los distintos discursos excluyentes: clerical vs. profanos, noble vs. vulgar, etc.— que experimenta la vida lingüística, se hace evidente de mejor manera en la relación entre lo masculino y lo femenino. La noción misma de instrumentalidad es, por naturaleza y tradición civilizatoria, heterogénea en los dos comportamientos productivo/consuntivos; la destrucción de la homogenización imaginaria lograda mediante la protocolización comunitario colectivista, tanto práctica como discursiva, de su encuentro/desencontro, enfrenta a los hombres y mujeres individuales a ‘arreglárselas por sí solos’, a partir de lógicas prácticas y discursos, hechos el uno para la negación del otro. Esta es la clave del ‘amor occidental’, del amor entre iguales, entre ‘almas gemelas’.

11 Por ejemplo, en su ensayo “Un Concepto de Modernidad”, publicado en *Contrahistorias* n.º 11, México, 2008; texto que muy bien podríamos considerar como un complemento importante y muy rico de las *Quince Tesis Sobre Modernidad y Capitalismo* que aquí analizamos. Sobre estas distinciones mencionadas en los trabajos de Walter Benjamin, cfr. Bolívar Echeverría, *Siete Aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Ed. Desde Abajo, 2010; y Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Walter Benjamin, el cine y el futuro del arte”, en la revista *Cine Cubano* n.º 180, La Habana, 2011; y “Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a ‘contrapelo’”, en *De Carlos Marx a Immanuel Wallerstein. Nueve Ensayos de Historiografía Contemporánea*, Santiago de Chile: Ed. Universidad Católica Silva Henríquez, 2010.

muy logrado y excepcional ejemplo del reclamo benjaminiano de “pasar a contrapelo el cepillo de la historia”, para, en este caso concreto, hacer emerger sobre la superficie falsamente tersa y homogénea de la modernidad capitalista dominante, los rugosos, afilados, hostiles, difíciles y aún difusos perfiles de las otras modernidades no capitalistas y no burguesas, vivas, presentes y potenciales, aunque aún claramente no dominantes dentro de la historia humana contemporánea.

Un tercer diálogo, rico y recurrente, que podríamos reconocer en estas tesis sobre la modernidad, es el que se entabla con la brillante obra de Fernand Braudel, la que Bolívar recupera con gusto dentro de una parte de sus perspectivas o teoremas principales, distanciándose de ella en otros puntos, pero también prolongándola a veces más allá de sus propias formulaciones braudelianas iniciales, y enriqueciéndola en torno de algunas de sus tesis principales. Ilustremos esta idea con solo algunos ejemplos, de entre los muchos posibles.¹²

El primero y muy evidente es el de la recuperación de la perspectiva de la larga duración histórica, visión que encuadra prácticamente todos los argumentos históricos contenidos en las tesis sobre capitalismo y modernidad que estamos examinando aquí. Hasta el punto de que podríamos decir también que estas tesis de Bolívar Echeverría son un muy buen ejemplo de aplicación de ese enfoque braudeliano, que atiende especialmente a las estructuras de los tiempos largos de la historia, construyendo con cuidado su específica influencia y operatividad históricas. Algo que, por lo demás, no es para nada sorprendente si recordamos que fue el propio Fernand Braudel quien afirmó que Marx es admirable, entre otras muchas razones, también por haber sido un brillante cultivador de esta larga duración histórica, lo que explica que

12 Sobre este diálogo de Bolívar Echeverría con Fernand Braudel, cfr. “Braudel y Marx: la comprensión y la crítica”, en *Las Ilusiones de la Modernidad*. También sobre este punto vale la pena recordar el hecho de que Bolívar recomendó con entusiasmo, muchas veces, en sus legendarios seminarios sobre *El Capital*, la lectura del libro de Braudel *Civilización Material y Capitalismo* (tomo 1 de la posterior obra *Civilización Material, Economía y Capitalismo. Siglos xv-xviii*). Y también el hecho de que él promovió enérgicamente, en el Comité de *Cuadernos Políticos*, la publicación de mi ensayo, Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Hacer la Historia, Saber la Historia: Entre Marx y Braudel” (cuyo título es además de su autoría), *Cuadernos Políticos* n.º 48, México, 1986; ensayo que él y yo discutimos varias veces, hasta concretar la versión finalmente publicada. Igualmente, podemos recordar que durante varios años, Bolívar y yo impartimos juntos primero un Seminario del Posgrado de la Facultad de Economía, que comparaba las Teorías del Capitalismo, de un lado de Marx y del otro de Fernand Braudel; y después varios cursos optativos en la Facultad de Filosofía y Letras, en los que revisamos críticamente la hipótesis braudeliana de concebir a América Latina como “Una Europa fuera de Europa”. Sobre la riqueza en general de esta obra de Fernand Braudel, cfr. también Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Fernand Braudel y las Ciencias Humanas*. México: Ed. Instituto Politécnico Nacional, 2010.

Bolívar Echeverría haya podido rescatarla doblemente, tanto de Marx como del propio Braudel.

Junto a esto está también la clara recuperación del concepto de la “civilización material”, a la que Bolívar emparentaba y conectaba con los conceptos de “valor de uso” y de “forma natural de la reproducción social”, reivindicando así, desde esta reinterpretación marxista de ese concepto braudeliano, una buena parte de los desarrollos contenidos en el libro *Civilización Material y Capitalismo*, los cuales reaparecen aquí y allá en varias de estas tesis sobre modernidad y capitalismo.

También es el caso de las reflexiones braudelianas sobre la singularidad de Europa, como el espacio por excelencia en donde nacen tanto la modernidad como el capitalismo, tema igualmente abordado por Marx en su momento, y que Bolívar va también a acometer por su cuenta, no solo asumiendo por su propia vía la distinción entre la Europa mediterránea y la Europa nórdica teorizada por Braudel (aunque también, desde otros horizontes, por Georg Simmel o por Norbert Elías), sino además agregándole otra división posible entre la Europa occidental y la Europa oriental, junto a todo el rol histórico de la *Mittleuropa*, para complicar así, aún más, su propia explicación del vínculo entre esa Europa múltiple y la modernidad, y en segundo término con el capitalismo.

Y es de esta prolongación, enriquecimiento y complicación de la original bipartición braudeliana del mundo europeo, que Bolívar desprende también las premisas o primeras claves que, más adelante y agregando aún otros nuevos elementos, van a desembocar en su propuesta de los cuatro *ethos* históricos característicos del capitalismo, desarrollados en la importante Tesis 7 de la versión definitiva o última de las Tesis, y ausentes en todas sus versiones anteriores.

De este modo, si la construcción de estas tesis sobre la modernidad capitalista deja traslucir, muy claramente, estos tres diálogos explícitos e implícitos con Marx, con la Escuela de Frankfurt y Walter Benjamin, y con Fernand Braudel, también es claro que esos diálogos no se agotan aquí, pues aunque en una menor medida también comparecen dentro de este ensayo comentado, los aportes y trabajos de Mircea Eliade, de André Gunder Frank e Immanuel Wallerstein, de Jean-Paul Sartre, de Max Weber, de Karl Polanyi, o de los ya mencionados Norbert Elías, Georg Simmel o Lewis Mumford, por referir solamente aquellos que consideramos los más evidentes y los más fundamentales, dentro del argumento de este profundo ensayo analizado.

4. La actualidad crítica de las tesis sobre modernidad y capitalismo

Más allá de ubicar el ensayo “Modernidad y Capitalismo (15 Tesis)” dentro del conjunto del legado de Bolívar Echeverría Andrade, de reconstruir su evolución por medio de las sucesivas versiones que de él conservamos, o de restablecer los autores, las obras y las ideas-fuerza con las que él dialoga y debate, es también importante preguntarnos ahora acerca del potencial *radical* y de la vigencia analítica *crítica*, que encierra esta rica y singular teoría sobre la modernidad capitalista; lo que, en nuestra opinión, no solo implica una lectura más política de este texto, sino también una fidelidad profunda a las intenciones centrales de su propio autor, en el momento de elaborarlo y reelaborarlo en sucesivas ocasiones, pero también en general.

Porque Bolívar Echeverría no teoriza sobre la modernidad y el capitalismo, ni tampoco sobre ninguno de los otros temas que aborda a lo largo de su vida entera, por simple curiosidad intelectual o por meras razones académicas o profesionales de su actividad como investigador y profesor, sino más bien, y de un modo explícitamente declarado, por su permanente preocupación política, que lo acompañará toda la vida, de contribuir desde su propia trinchera teórica y filosófica a edificar las premisas reales que hagan posible combatir y eliminar completamente al capitalismo, borrándolo de la entera faz del planeta Tierra, para entonces poder construir una nueva sociedad, libre, autónoma y sin explotación, despotismo o discriminación de ningún tipo.¹³

Entonces, y compartiendo totalmente esa siempre asumida vocación política radical de todo su trabajo intelectual, vamos a retomar, brevemente, solo unas pocas derivaciones de estas 15 tesis, que constituyen claves fundamentales para entender tanto ciertos fenómenos importantes de la América Latina actual, como también del rol presente de los nuevos movimientos antisistémicos latinoamericanos.

Así, en la Tesis 9 de la versión definitiva, que Bolívar titula “Lo Político en la Modernidad: Soberanía y Enajenación”, nuestro autor va a redefinir de un modo totalmente diferente a “lo político”, retomando para ello algunas ideas de Aristóteles, de Hegel y de Marx, en particular el texto de la *Miseria de la Filosofía*, y también su compleja teoría de la enajenación y el fetichismo, con lo cual va a enfatizar que la “capacidad política” del sujeto social, no se reduce ni a la acción del Estado ni tampoco a lo que acontece en toda

13 Por eso y en particular en lo que se refiere a este texto que aquí comentamos, Bolívar Echeverría declara explícitamente que estas tesis “intentan detectar, en el campo de la teoría, la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista”, en el libro *Las Ilusiones de la Modernidad*, op. cit., p. 137.

la esfera de la política moderna, con sus partidos, sus clases políticas, sus elecciones, sus parlamentos y su democracia delegativa y derivativa, sino que abarca una mucho más vasta dimensión global, presente a todo lo largo y ancho del entero tejido social, y que es la de la capacidad de decidir “su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia”.¹⁴

Definición totalmente novedosa y original de la “capacidad política” o de “lo político humano”, que más allá de su carácter polémico o discutible, alude directamente a la propia capacidad de autarquía o de soberanía globales del sujeto social, en todo el vasto abanico de sus posibles manifestaciones. Y que entonces, de manera no tan sorprendente, va a coincidir en gran medida con la noción de “autonomía” o de “libertad” que defienden y sostienen los neozapatistas mexicanos, y a la que poco a poco parecen irse aproximando, cada vez más, todos los movimientos antisistémicos de México, de América Latina e incluso del mundo entero, tal y como lo demostraron, por ejemplo, las importantes rebeliones del año 2011.¹⁵

Pues cuando superando las limitadas nociones jurídicas, políticas o hasta antropológicas de la autonomía que defienden diversos autores, los neozapatistas definen a la autonomía como la capacidad de decidir por ellos mismos y sin ayuda o intervención de nadie externo a sus comunidades, el tipo de vida y el tipo de sociedad que ellos quieren vivir y construir, o también cuando definen a la libertad como el ejercer el derecho de construirse uno mismo un destino, sin que nadie los mande y les diga lo que sí hacer y lo que no, lo que los dignos compañeros indígenas rebeldes del sureste mexicano están planteando, es una noción de autonomía y de libertad —nociones que para ellos son prácticamente idénticas—, muy similar y cercana a la idea de lo político como la capacidad de decidir y definir la figura deseada de su propia socialidad elegida, desarrollada en esta Tesis 9 por Bolívar Echeverría.¹⁶

14 Cfr. *Las Ilusiones de la Modernidad*, op. cit., p. 174. Para comprender mejor esta Tesis 9, es útil revisar también el artículo de Bolívar Echeverría, “Lo Político en la Política”, en revista *Chiapas* n.º 3, México, 1996; artículo que habiendo sido escrito en 1996, bien puede considerarse una versión más desarrollada de la misma Tesis 9 que acabamos de mencionar.

15 Sobre estas vastas e importantes rebeliones populares de 2011, y su vínculo con las demandas que el movimiento neozapatista mexicano ha enarbolado desde hace 20 años, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Las revueltas populares de 2011 en perspectiva histórica”, en *Contrahistorias* n.º 18, México, 2012; y también *Antimanual del Buen Rebelde*, México: Ed. Contrahistorias, 2013.

16 Estas definiciones neozapatistas de la autonomía, que como decimos, ellos conciben como equivalente a la idea de la libertad, están en los textos del entonces Teniente Coronel Insurgente Moisés, y hoy Subcomandante Insurgente Moisés, “Palabras del Teniente Coronel Insurgente Moisés” (discurso del 3 de enero de 2007), en *Contrahistorias* n.º 8, México, 2007;

De modo que cuando Bolívar Echeverría reclama en esa Tesis 9 la urgente necesidad de recuperar la teoría de la cosificación y del fetichismo de Marx, para fundar una nueva teoría política realmente revolucionaria, y con ella una nueva política genuinamente radical, ese reclamo encuentra ahora una clara y adecuada respuesta en esta concepción neozapatista de la libertad y la autonomía, hacia la que tienden, como ya hemos dicho y en mayor o menor medida, todas las luchas y todos los movimientos realmente antisistémicos de América Latina y de todo el mundo, en los tiempos más recientes.

Otra sugestiva tesis es la Tesis 15, “Socialismo Real’ y Modernidad Capitalista”, en la que Bolívar Echeverría pone bajo examen lo que realmente fueron las experiencias que intentaron construir el socialismo a todo lo largo del siglo xx, desde la Unión Soviética y algunos países de Europa Oriental, hasta los casos de China, Vietnam o Corea del Norte, entre otros. Y a partir de toda la compleja caracterización que ha hecho a lo largo de su ensayo, de los trazos esenciales definitorios de la modernidad capitalista, lo que nuestro autor encuentra es que en todos esos casos mencionados, lo que terminó imponiéndose, más tarde o más temprano, fue el fracaso de esos esfuerzos encaminados a crear mundos y modernidades no capitalistas, y sociedades modernas pero también no capitalistas, dado que en todos estos intentos resultó al final imposible trascender el modelo de la modernidad capitalista dominante a nivel planetario, el que por distintas vías y complejos procesos, terminó por reinstalarse y reproducirse nuevamente en todos los países mencionados.

Entonces, más allá del heroísmo y la lucidez extraordinaria de Lenin (y Bolívar ha sido, simultáneamente, un leninista inteligente, como también un agudo luxemburguista), o de la agudeza e indudable vocación revolucionaria de Mao-Tse-Tung, o de la entereza moral ejemplar y de la entrega absoluta del Che Guevara (y Bolívar ha sido, igualmente, un abierto y radical admirador del Che), e igualmente más allá de la rica experiencia de la República rusa de los soviets, o de la profunda Revolución cultural china, o de la abnegada y heroica lucha de décadas del pueblo cubano, aún no ha sido posible crear y consolidar, según Bolívar Echeverría, en ninguna parte del mundo, una verdadera modernidad alternativa y no capitalista.¹⁷

y del Subcomandante Insurgente Marcos, “Votán II. L@s Guardian@s”, del 30 de junio de 2013, consultable en el sitio de Enlace Zapatista: <http://www.ezln.org.mx>. Sobre las ricas y múltiples implicaciones de este concepto neozapatista de la autonomía global integral, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Mandar Obedeciendo. Las Lecciones Políticas del Neozapatismo Mexicano* (5.ª ed.). México: Ed. Contrahistorias, 2010.

17 Para comprobar estas filiaciones políticas, profundamente radicales y genuinamente revolucionarias de Bolívar Echeverría, que ignoran quienes quieren adscribirlo hoy a posiciones reformistas, vinculadas a movimientos sociales emergentes mexicanos, o a tibios gobiernos “progresistas” de América del Sur, nos basta citar sus textos, “El aporte político de Rosa

Revaloración profunda de ese “socialismo real” del siglo xx, hecha desde la distinción entre la modernidad y el capitalismo, y desde la caracterización de la modernidad capitalista, que Bolívar prolongará más adelante para caracterizar también a los distintos regímenes sudamericanos llamados “progresistas”, que han reivindicado y defendido el proyecto del así llamado “socialismo del siglo xxi”, al que el autor de las 15 Tesis considerará, simple y lapidariamente, tan solo como un “capitalismo cristiano corregido”.¹⁸ Pues congruente con todos sus análisis críticos anteriores, Bolívar Echeverría constatará que lo que sigue existiendo hoy en Venezuela, Bolivia o Ecuador, por no mencionar también a Brasil, Argentina o Uruguay, es un claro sistema capitalista y una modernidad barroca igualmente capitalista, solo tenuemente corregidos por un pequeño incremento del gasto social, y por piadosas y “cristianas” políticas socialdemócratas y neokeynesianas, pero siempre reproductoras de la feroz explotación económica capitalista, del mismo Estado burgués divorciado de los ciudadanos, de la misma desigualdad social creciente, y de la ya vieja jerarquía cultural, excluyente y discriminatoria de las grandes mayorías.

Finalmente, podemos retomar una idea central del ensayo, ya referida y presente en varias de las tesis, por ejemplo en la Tesis 1 o en la Tesis 8, pero no solamente que alude a esa búsqueda, tanto teórica como práctica, de los caminos de construcción y de las posibles figuras concretas de otras modernidades, alternativas y no capitalistas, pero sí igualmente “modernas”. Búsqueda que acuciaba a Bolívar a teorizar sobre la modernidad capitalista, y que una vez más, encuentra una posible serie de respuestas y de pistas de solución dentro de los territorios de nuestra América Latina. Pero no, como ya mencionamos, en los gobiernos llamados “progresistas” del Cono Sur, sino más bien en los nuevos movimientos antisistémicos, surgidos en distintos países de América Latina, en los últimos 20 años, aproximadamente.

Porque la modernidad capitalista, y todo el triste cortejo de nefastas relaciones que ella engendra entre el hombre y la naturaleza, o territoriales, económicas, tecnológicas, sociales, políticas, culturales, artísticas, familiares y

Luxemburgo”, en *Contrahistorias* n.º 15, México, 2010; y “Sobre la muerte del Che” y “Nota Preliminar al libro *Sartre, los Intelectuales y la Política*”, estos dos últimos incluidos en *Contrahistorias* n.º 22, México, 2014. Por lo demás, la enorme admiración que Bolívar sintió siempre por el Che, no autoriza en nuestra opinión, la leyenda detectivesca, errónea y exagerada que pretendería presentar a Bolívar Echeverría como una suerte de “agente encubierto” o “correo secreto” del propio Che Guevara, durante la estancia en Europa de este último.

18 Sobre este punto, cfr. la aguda e interesante entrevista de Bolívar Echeverría, realizada y publicada inicialmente en Ecuador, en el suplemento “Líderes” del diario *El Comercio*, de diciembre de 2008, titulada “El Socialismo del Siglo XXI es un Capitalismo Cristiano Corregido”, la que también es ahora consultable en *Contrahistorias* n.º 16, México, 2011.

un largo etcétera, ya han dejado de tener vigencia y a veces hasta existencia dentro de los pequeños mundos nuevos que, en una relativa pequeña escala —en la medida en que aún no abarcan naciones enteras, aunque sí agrupan e incluyen, a veces, a cientos de miles y hasta a millones de participantes—, están ya floreciendo y prosperando como iniciativas de dichos movimientos antisistémicos latinoamericanos.

Pues en el conjunto de las miles de comunidades neozapatistas de Chiapas, o en los amplios y poblados barrios piqueteros realmente autónomos de Argentina, o en las bases, aunque no en los líderes, del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, que viven en los miles de Asentamientos y Acampamientos, igual que en algunas comunidades indígenas amazónicas rebeldes de la Conaie ecuatoriana, o en ciertos espacios de la ciudad de El Alto en Bolivia, o entre varios sectores del Movimiento Mapuche, o en algunos grupos de los indígenas del Cauca en Colombia, entre otros, en todos estos espacios y territorios ya no hay explotación económica capitalista, ni despotismo del Estado y de la clase política frente a los ciudadanos comunes y corrientes, ni secuestro y monopolio sesgado de la vida política por una pequeña élite, ni relaciones patriarcales y machistas entre los géneros, ni reproducción de asimetrías y desigualdades sociales, ni tampoco la exaltación y reproducción de las distintas formas de discriminación social, cultural, sexual, étnica, etc., propias de la modernidad capitalista, la que, por lo tanto, ha comenzado ya a atenuarse, a disolverse y hasta a desaparecer, en todos estos lugares referidos, para dar paso a la gestación de los gérmenes de las tan anheladas modernidades, muy otras y no capitalistas.

Y si bien se trata tan solo de un comienzo, es un comienzo que encierra en sí mismo, tanto una alternativa real, radical y revolucionaria a la modernidad capitalista, como también un verdadero germen del posible futuro de una humanidad libre y emancipada. De modo que aquí empiezan a responderse, en los hechos y también en la teoría, las inquietudes teóricas y políticas que durante una década concentraron los principales esfuerzos de Bolívar Echeverría para plasmarse en las sucesivas versiones de su brillante y excepcional ensayo “Modernidad y Capitalismo (15 Tesis)”.¹⁹

19 Por eso pensamos que no ha sido por casualidad el hecho de que Bolívar Echeverría llegó a tener vínculos importantes y diálogos diversos, tanto con el neozapatismo mexicano, como también con ciertos grupos y corrientes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, en distintos momentos de su vida. Y recuerdo muy bien que en nuestras conversaciones personales, Bolívar planteaba que sería algo muy interesante, y posiblemente muy fructífero hacia el futuro, que pudieran establecerse y fomentarse vínculos más orgánicos entre todos los movimientos indígenas rebeldes de América Latina, por ejemplo, entre el neozapatismo mexicano y la Conaie del Ecuador. Sobre su postura respecto del neozapatismo mexicano, cfr. la entrevista “Chiapas, la conquista inconclusa”, en *Chiapas en perspectiva histórica* (2.ª ed.), Barcelona: Ed. El Viejo Topo, 2002.

Con lo cual estas importantes y promisorias experiencias de construir desde ahora mundos nuevos no capitalistas y modernidades alternativas no burguesas, que hoy impulsan estos movimientos genuinamente antisistémicos de toda América Latina, constituyen, sin proponérselo, un posible y muy justo homenaje a la obra de ese enorme pensador marxista crítico, que ha sido durante toda su vida Bolívar Echeverría Andrade.

5. Bibliografía

- Echeverría, Bolívar, “Definición del Discurso Crítico”, en *El Discurso Crítico de Marx*, México: Era, 1986.
- _____, “La actualidad del discurso crítico”, en *Contrahistorias* n.º 19, México, 2012.
- _____, *Definición de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- _____, “Valor de Uso: Ontología y Semiótica”, en *Valor de Uso y Utopía*, México: Siglo XXI, 1998.
- _____, *La Modernidad de lo Barroco*. México: Era, 1998.
- _____, *Circulación Capitalista y Reproducción de la Riqueza Social*. Bogotá: UNAM/ Editores Unidos Nariz del Diablo, 1994.
- _____, *Vuelta de Siglo*. México: Era, 2006.
- _____, *Modernidad y Blanquitud*. México: Era, 2010.
- _____, *Siete Aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Desde Abajo, 2010.
- _____, “El Socialismo del Siglo XXI es un Capitalismo Cristiano Corregido”, en *Contrahistorias* n.º 16, México, 2011.
- _____, “El aporte político de Rosa Luxemburgo”, en *Contrahistorias* n.º 15, México, 2010.
- _____, “Sobre la muerte del Che”, en *Contrahistorias* n.º 22, México, 2014.
- _____, “Nota Preliminar al libro *Sartre, los Intelectuales y la Política*”, en *Contrahistorias* n.º 22, México, 2014.
- _____, “Chiapas, la conquista inconclusa” (entrevista), en *Chiapas en perspectiva histórica* (libro colectivo, 2.ª ed.), Barcelona: El Viejo Topo, 2002.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, “Bolívar Echeverría: In Memoriam”, en *Contrahistorias* n.º 11, México, 2008.

- _____, *Las Ilusiones de la Modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995.
- _____, “Bolívar Echeverría, el Discurso Crítico” y “El *Ethos* Barroco”, en *Contra-historias* n.º 15, México, 2010.
- _____, “Una Introducción a la Escuela de Frankfurt”, en *Contra-historias* n.º 15, México, 2010.
- _____, “Acepciones de la Ilustración”, en *Contra-historias* n.º 9, México, 2007.
- _____, “Walter Benjamiín, el cine y el futuro del arte”, en revista *Cine Cubano* n.º 180, La Habana, 2011.
- _____, “Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a ‘contrapelo’”, en Aguirre Rojas, Carlo, *De Carlos Marx a Immanuel Wallerstein. Nueve Ensayos de Historiografía Contemporánea*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Católica Silva Henríquez, 2010.
- _____, “Braudel y Marx: la comprensión y la crítica”, en Echeverría, Bolívar, *Las Ilusiones de la Modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995.
- _____, “Hacer la Historia, Saber la Historia: Entre Marx y Braudel”, en *Cuadernos Políticos* n.º 48, México, 1986.
- _____, “Las revueltas populares de 2011 en perspectiva histórica”, en *Contra-historias* n.º 18, México, 2012.
- _____, *Antimanual del Buen Rebelde*. México: Contra-historias, 2013.
- _____, *Fernand Braudel y las Ciencias Humanas*. México: Ed. Instituto Politécnico Nacional, 2010.
- _____, *Mandar Obedeciendo. Las Lecciones Políticas del Neozapatismo Mexicano* (5.^a ed.). México: Ed. Contra-historias, 2010.
- Ríos Gordillo, Carlos Alberto, “Dialéctica del Siglo xx. A Propósito de Vuelta de Siglo de Bolívar Echeverría”, en *Contra-historias* n.º 11, México, 2008.
- _____, “Un momento intelectual. Bolívar Echeverría (1941-2010)”, en Echeverría, Bolívar, *Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos Escogidos*. Bogotá: Ed. Desde Abajo, 2011.

Las meditaciones de Bolívar Echeverría sobre ciudad, historia y capitalismo

Jorge Gasca Salas

1. Introducción

SON EN VERDAD pocas las ocasiones en que Bolívar Echeverría trata de manera explícita el tema de la ciudad, aspecto que se debe, sin duda alguna, a su manera de aprehender la realidad contemporánea bajo la forma de *totalidad*, una categoría que se vuelve fundamental dentro de su comprensión sobre la crítica de la modernidad vigente. El tema de la ‘ciudad’ no es explorado por él sino bajo la forma de la oposición entre campo-ciudad. Omitir una de las dos partes significaría fragmentar la realidad a costa de su comprensión crítica. “Ruralismo” o “urbanismo” tomados de manera aislada son, para él, el rostro de uno y mismo problema: la parcelación deformadora de la realidad humana. Para él la ‘ciudad’ constituye uno de esos fenómenos a los que propuso denominarles trans-históricos, esto es, a aquellos fenómenos trans-epocales, o que atraviesan de manera diacrónica el “eje longitudinal de la historia”. Fenómenos de procedencia *precapitalista* que potencian sus contradicciones bajo el régimen de las sociedades económicas exploradas tanto por Marx en la *Ideología Alemana* y en las *Formen (Grundrisse)*, como por Braudel en su *Civilización material, economía y capitalismo*.

Bolívar Echeverría piensa radicalmente el tema de la ‘ciudad’ en tres momentos de su trabajo intelectual: a propósito de la definición de capitalismo en Marx y en Braudel;¹ a propósito de las ciudades latinoamericanas, como ‘sedes’ que ejemplifican la “devaluación de la naturaleza” y de contraposición con la “renta tecnológica”;² y a propósito de “El 68 mexicano y su ciudad”,³

1 Cfr. Bolívar Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*. México: Itaca, 2013.

2 *Ibíd.*, parte VII, pp.79 ss.

3 Cfr. “El 68 mexicano y su ciudad”, en *Modernidad y blanquitud*, México: Era, 2010, pp. 209-230.

haciendo referencia al movimiento estudiantil efectuado en la Ciudad de México en el año de 1968.

Antes de incursionar en los aspectos problemáticos que motivaron a Bolívar Echeverría a su meditación acerca de la ciudad, principalmente en su libro *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, consideramos necesario un acercamiento de conjunto a la problemática de su obra tomada en general.

2. En torno a la arquitectura discursiva del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría

2.1.

Incursionar en la obra de Bolívar Echeverría con una intención teórica implicaría, por un lado, construir una extensión de la teoría a la vez más radical y más creativa de la crítica de la economía política del *discurso comunista europeo* y la *teoría crítica*, entrelazando campos temáticos que parten de la construcción posible y necesaria de las modalidades de este discurso crítico. Con la revisión de su pensamiento nos asaltaría seguramente el problema de la definición clara del universo epistemológico al que pertenece su teoría. Ante ello aparecería un amplio abanico temático de los problemas que abordó, suscitándose allí el primer problema al que nos enfrentamos: el de su *recepción gnoseológica*. Los temas tratados oscilan entre la filosofía (política y de la cultura) y la historia de la cultura (estudios del proceso civilizatorio —tema en el que se ubican sus reflexiones sobre la oposición campo-ciudad—); la crítica de la economía política (crítica de la modernidad capitalista); la antropología y la semiología (crítica de los fenómenos culturales de la modernidad); por destacar solamente algunos de los territorios epistemológicos más notorios.

A las aportaciones de Bolívar Echeverría en lo que respecta a los estudios sociales le será aplicable aquello que él mismo empleó para caracterizar a uno de los pensadores más importantes del siglo xx, al francés Henri Lefebvre, a quien le llamó un filósofo de “pensamiento rizomático”,⁴ es decir, un pensamiento en “red”. Así también a él podríamos aplicarle este calificativo: un crítico de la modernidad de pensamiento rizomático. De este modo, teniendo en cuenta el enorme caudal de conocimientos y talla intelectual de Bolívar Echeverría, sería imposible y totalmente erróneo ubicarlo en una

4 Homenaje a Henri Lefebvre, “a 10 años de su muerte y 90 de su nacimiento”, Grabación de la conferencia impartida junto a Jorge Juanes, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999, Archivo JGS.

o varias disciplinas científicas o temas estrictamente delimitados. Lo único que podríamos aventurar es en la distinción de grandes bloques, regiones o territorios temático-discursivos a los que con frecuencia señaló y enfatizó.

2.2.

En ese sentido, en el pensamiento de Bolívar Echeverría son distinguibles cuatro grandes redes temáticas, cuatro “territorios problemáticos”, o bien, cuatro “plataformas discursivas”.

La primera la constituye el fundamento sobre el que se levantan las otras tres plataformas: lo que él llamó “discurso crítico”, construida durante las primeras dos décadas de su juventud, durante la década de los 60 y 70. Esa posibilidad de refrendar de manera creativa el discurso comunista rescataando las aportaciones más radicales y más profundas del discurso marxista, releendo a Marx desde nuevos postulados generados por marxistas que pensaron el siglo xx como los de Rosa Luxemburg, Korsch, Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin, Marcuse, Sartre, Lefebvre, Grossmann (entre los más importantes), a manera de un contrapoder que contrarresta las condiciones del “dominio ideológico” ejercido por el discurso de la clase dominante contra el resto de las clases subalternas.⁵

La segunda plataforma discursiva la constituye lo que podríamos denominar el desmontaje estructural en perspectiva histórica de todo el armazón del “hecho capitalista”, tal como le llamara al sistema económico en el que vivimos, al que dedicó alrededor de dos décadas de estudios (desde fines de los 60 hasta comienzos de los 80), y que marcaría prácticamente toda su trayectoria intelectual. A esa gran plataforma discursiva pertenecen tanto el tratamiento histórico-crítico de la obra de Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo* (que con gran apasionamiento estudió y expuso ya desde los años 70); el “esquema” y el “punto de partida” de la obra de Marx *El Capital*, pasando del estudio del “valor y plusvalor” a la “crisis estructural”; y el estudio de los “esquemas de la reproducción de la riqueza capitalista”,⁶ hasta sus “15 tesis sobre modernidad y capitalismo”.⁷

Una tercera plataforma de su discurso la constituye *La crítica del discurso filosófico de la modernidad*, que Bolívar Echeverría exploró especialmente entre la década de los 80 y 90. De este período datan trabajos como *Las ilusiones de la modernidad* y fundamentalmente sus seminarios de economía y filosofía. Es indispensable considerar cada uno de sus seminarios como verdaderos ensayos

5 Cfr. Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986, p. 20.

6 *Ibíd.*

7 Cfr. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995.

temáticos, quizá los únicos en los que Bolívar Echeverría trabaja sistemáticamente temas específicos, pero que, en verdad, son versiones distintas de una única preocupación: *la crítica de la modernidad capitalista*, tomando como punto de partida la teoría crítica, muy especialmente de Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer; sin dejar de considerar a pensadores como Jean Paul Sartre y Henri Lefebvre. En este bloque se localizan sus estudios tan meticulosos como distanciados del antimodernismo de Heidegger de quien era —vale la pena resaltarlo— un conocedor asiduo altamente especializado y un crítico de su lectura en lengua alemana. De esa lectura resaltó cada que fue necesario, sobre todo, el sistemático velamiento heideggeriano de *lo político* y su recurrente tratamiento monotemático ontoteologizante del “Ser”. Encontramos en la obra de Bolívar Echeverría tratamientos muy originales sobre las “ilusiones de la modernidad” (su respuesta a la llamada “posmodernidad”), la “forma natural de la reproducción social”, la “transnaturalización” el “papel de la técnica”, la “crítica de la racionalidad tecnológica”, “lo político en la política”, y de un buen número de temas-problema propios de la modernidad como expresiones culturales del capitalismo, su —decía él— “administrador central”. Así, la técnica moderna, la definición de la cultura, como procesos de producción-consumo de significaciones (“producir y significar”), no son sino versiones epocal-históricas enajenadas pertenecientes a un mismo código fundamental por construir: *el código de lo humano*.

La cuarta plataforma discursiva se integra con la exploración en torno a la pregunta por América Latina: ¿qué es esto a lo que se llama América Latina? ¿Se trata de una extensión de la modernidad de Occidente? ¿Es el propio Occidente europeo una unidad monolítica? ¿Qué lo determina? ¿Cuáles son los rasgos fundamentales que caracterizan a América Latina? ¿Qué tipo de modernidad se vive y cómo se vive? ¿Cómo puede ser planteada?⁸ Ante estas interrogantes, Bolívar Echeverría piensa la realidad latinoamericana a través de la revisión profunda de la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo, mediante una observación fundamental: la crítica a la afirmación weberiana según la cual existe una correspondencia biunívoca entre “espíritu del capitalismo” y la “ética protestante” asociada a la suposición de que es imposible una modernidad que no sea capitalista:

La concepción de Max Weber, según la cual habría una correspondencia biunívoca entre el ‘espíritu del capitalismo’ y la ‘ética protestante’, asociada a la suposición de que *es imposible una modernidad que no sea capitalista*, aporta argumentos a la convicción de que la única forma imaginable de poner un orden en el

8 Parte de las interrogantes formuladas durante el comienzo del curso “El cuádruple ‘ethos’ de la modernidad”, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, marzo-junio de 2000, Archivo JGS.

revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas de la sociedad humana es justamente la que se esboza en torno a esa ‘ética protestante’. *La idea de un ethos barroco aparece dentro de un intento de respuesta a la insatisfacción teórica que despierta esa convicción en toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea.*⁹

No hay un solo *ethos maior* —como aseguraba Max Weber— al que se ciernen las distintas formas de comportamiento social ante la *Lebenswelt* (el “mundo de la vida”), sino hay un “cuádruple ethos de la modernidad” (realista, romántico, clásico y barroco). América Latina se conduce con un cierto modo de “naturalizar el capitalismo” asumiendo, rechazando, ignorando o resistiendo a su embate, bajo un cierto modo de comportamiento social estructural al que le llama, en cada caso, *ethos histórico*. Se parte de una cierta “tipología” elemental de corte weberiano —sin duda— pero que se le supera críticamente cuando es dirigido a la comprensión de un “Occidente” no europeo, lejos de los parámetros de la utopía racionalista “burguesa” considerablemente “defectuoso”, muy sui generis, si son tomados en cuenta los postulados “eurocentristas” de Max Weber a los que es necesario hacerles un correctivo “pertinente”: el “*ethos barroco*”, un modo de vivir lo “inivible”, interiorizando al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana, distanciado de él, inaceptable y ajeno mediante una afirmación de la “forma natural” del mundo de la vida que parte de la paradoja de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital.¹⁰

3. Las tesis centrales

Las tesis fundamentales expuestas por Bolívar Echeverría son elaboradas en la plena madurez de su vida intelectual de manera sumamente crítica y radical. Ellas atraviesan las cuatro plataformas discursivas construidas a lo largo de más de cuatro décadas.

Los síntomas y su tesis fundamental:

Resulta ya evidente que no es sólo lo económico, lo social, lo político o lo cultural, o una determinada combinación de ellos, lo que no alcanza a recomponerse de manera más o menos viable y duradera desde hace ya más de cien años. El modo como las distintas crisis se imbrican, se sustituyen y complementan entre sí, parece indicar que la cuestión está en un plano más radical; habla de una crisis que estaría en la base de todas ellas: una crisis civilizatoria.¹¹

9 Bolívar Echeverría, “El *ethos barroco*”, en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México: UNAM/El equilibrista, 1994, p. 17 (énfasis añadido).

10 *Ibid*, pp. 19-20.

11 *Ibid*, p. 15.

La afirmación de Bolívar Echeverría respecto a la presencia de una “crisis civilizatoria”, después de un tratamiento de más de veinte años, se convierte, creemos, en la *tesis fundamental* que marca todo su pensamiento crítico, y queda formulado de la siguiente manera:

La crisis de la civilización que se ha diseñado, según el proyecto capitalista de modernidad, lleva más de cien años. Como dice Walter Benjamin, en 1867, ‘antes del desmoronamiento de los monumentos de la burguesía’, mientras ‘la fantasmagoría de la cultura capitalista alcanzaba su despliegue más luminoso en la Exposición Universal de París’, era ya posible ‘reconocerlos en la calidad de ruinas’... Y se trata sin duda de una crisis porque, en primer lugar, la civilización de la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse en contra del fundamento que la puso en pie y la sostiene —es decir, la del trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza—, y porque, en segundo lugar, empeñada en eludir tal destino, exacerba justamente esa reversión que le hace perder su razón de ser.¹²

Así pues, a la pregunta por América Latina, Bolívar Echeverría responde con un sentido problemático y sugestivo prefigurado por una peculiar “modernidad, mestizaje cultural y *ethos* barroco”. Se trata de una variante de su versión envolvente y a la vez más profunda de nuestro tiempo: la crisis civilizatoria.

4. La “ciudad” en las meditaciones críticas de Bolívar Echeverría

Consideramos pertinente destacar la relevancia que tienen las aportaciones de Bolívar Echeverría dentro del tratamiento del estudio de “la ciudad”, aspecto que da paso a lo que hemos denominado “meditaciones críticas”, para lo cual partimos de un hecho básico: las tres “escuelas de pensamiento” acerca de la ciudad, ni la conocida escuela sociológica norteamericana —conocida como la Escuela de Chicago (Ezra Park, McKenzie; Luis Wirth, etc.)—, ni la escuela de sociología urbana marxista francesa (Henri Lefebvre, Jean Lojkine, Christian Topalov, Manuel Castells, principalmente), ni la destacada corriente de pensamiento arquitectónico conocida como la escuela de Venecia (Manfredo Tafuri, Leonardo Benévolo, Paolo Sica, Marino Folin, entre los más destacados) tienen un tratamiento riguroso acerca del origen de la ciudad en términos histórico-genéticos. ¿A qué se debe tal ausencia? Creemos que se debe al alto grado de dificultad que implica la carencia de datos empíricos y, por otro lado, a su carácter teórico-histórico altamente especulativo, si por ‘especulativo’ entendemos —en el buen sentido en que los clásicos lo entendían— el camino de búsqueda de

¹² *Ibíd.*, p. 16 (énfasis añadido).

la verdad mediante el pensamiento. Desde esa perspectiva, son resaltables las meditaciones críticas de Bolívar Echeverría y especialmente valiosas por tres razones. La primera consistente en su amplio conocimiento de la obra de Marx, el principal teórico crítico del capitalismo. La segunda que incide en la profunda revisión de la obra de Braudel —el gran historiógrafo del capitalismo—, Hegel y la llamada “historia ‘universal’” en su conjunto (los historiadores de las civilizaciones como Marc Bloch, Lucien Febvre, Hobsbawn, Mumford, entre otros). Y la tercera, derivada de las dos anteriores, enaltecida por su interés en el estudio de la oposición campo-ciudad. De ahí la trascendencia de su contribución al llenado de ese hueco lógico-histórico que solamente un pensador como él podría vislumbrar. Mediante una peculiar interpretación de la teoría de Marx y Braudel, Bolívar Echeverría —al igual que ellos—, tuvo su encuentro con el tema de “la ciudad” durante la construcción de esa segunda plataforma discursiva que hemos denominado “*desmontaje estructural en perspectiva histórica de todo el armazón del ‘hecho capitalista’*”.

4.1.

En los estudios sobre los *Modelos elementales* se destaca la amplia coincidencia entre Marx y Braudel por el hecho fundamental que consiste en considerar a la historia como un “objeto global”, un recurso metodológico propio de la Escuela de los Anales que tuvo a esos grandes historiadores como Marc Bloch y Lucien Febvre. Debido a este recurso y a la consideración de los “mega-objetos históricos”, “*la historia*” nunca existe como fenómeno único y “universal”. La historia real no puede existir como “universal” puesto que siempre se manifiesta en forma particularizada, concretizándose o peculiarizándose en fenómenos culturales que dan origen a manifestaciones humanas identitarias a través de “*etnias*” o “*culturas*” (dicho en plural). Para Braudel no existe algo así como una “historia universal”, una “única historia planetaria” sino “*varias historias*”; motivo por el que tampoco existe *una* historia de “*la civilización*” sino “*las historias*” de “*las civilizaciones*” o —en un sentido más apropiado— “*la historia de las civilizaciones*”, es decir, el mundo como acontecer histórico integrador de un proceso mundial único pero compuesto de distintos procesos civilizatorios que “operan” con dinámicas y leyes que se concretizan en sus propios tiempos y en sus propios espacios (de ahí la propuesta braudeliana del estudio de “*las civilizaciones actuales*”).

4.2.

Bolívar Echeverría —no sin asombro ni fascinación— destacó con peculiar énfasis la amplia coincidencia entre Marx y Braudel en la “*diacronía*” respecto

a la división de la totalidad del proceso histórico. Esa “historia global” proyectada sobre la consideración de tres niveles de realidad: uno teórico-abstracto, e históricos, los otros.

- Para Marx: 1) el de la “*forma natural de la reproducción social*” (concepto propuesto por Bolívar Echeverría a partir de la idea de Marx de una “producción en general”); 2) el de la “virtualidad de la vigencia del ‘*capitalismo mercantil simple*’” (en el que se manifiesta la fórmula M-D-M, fórmula de la economía mercantil simple); y 3) el plano o *nivel del capitalismo* propiamente dicho, en el que impera la “fórmula capitalista” D-M-D’, nivel abstracto que encuentra su esencia *en y para* “sí misma” en ese “plus de valor” (’): la *valorización del valor*.
- Para Braudel: 1) *la civilización material*: el primer nivel o escalón de todo ese *basamento* que constituye el soporte material de las civilizaciones, sobre el cual se proyectan las “estructuras de lo cotidiano” a lo largo de los ejes temporal y espacial de la vida humana; 2) *la civilización económica*: aquel momento y espacio territoriales del dominio de los “juegos del intercambio”, dominado por todo ese panorama del cambio de manos mercantil que consiste en “comprar barato para vender caro” un producto introducido al proceso de circulación mercantil regido por las leyes del mercado; 3) *el capitalismo*: el régimen en el que se proyecta y se gesta el futuro de “la civilización de Occidente”, que marca las pautas del “tiempo del mundo”.

Ambos pensadores, Marx y Braudel —desde la mirada analítica de Bolívar Echeverría—, al realizar el desmontaje diacrónico de la historia, proceden como “geólogos de la historia” —para recordar el método histórico de Marx seguido en los *Elementos fundamentales (Grundrisse)* acerca de las ‘*Formen*’ (formaciones económico-sociales que preceden al modo de producción capitalista)— deconstruyeron, interpretaron y desvelaron el proceso histórico como si observaran tres escalones o tres “estratos geológicos” de la historia a modo de “pródromos” que, como tales, *preceden al recorrido* o decurso de la historia contemporánea.

Para Marx la pregunta por la realidad y su transformación radical surca el problema sobre el origen del capital, planteando la pregunta del siguiente modo: ¿cuáles son las condiciones históricas para que un individuo tenga frente a sí un capital?¹³ Su resultado: los pródromos de la historia. Las

13 Cfr. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, 1857-1858. México: Siglo XXI, 1971. “Formas que preceden a la producción capitalista” [*Formen*, pp. 433-479]; también en Eric Hobsbawm, *Formaciones económico sociales precapitalistas*. México: Siglo XXI, 1986.

“formaciones económico-sociales” (asiática, clásica y germana). Sus puntos de partida:

1) Si un supuesto del *trabajo asalariado* y una de las *condiciones históricas del capital* es el *trabajo libre* y el *cambio de este trabajo libre por dinero* a fin de reproducir y valorizar el dinero, a fin de ser consumido por el dinero como valor de uso para el dinero, del mismo modo otro supuesto es la *separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización* —con respecto al *medio de trabajo* y al *materiales de trabajo*...¹⁴

2) La *forma originaria de capital* no ocurre, como se piensa, porque el capital *acumula* medios de subsistencia e instrumentos de trabajo y materias primas o, en suma, porque acumule las condiciones *objetivas* de la producción separada del suelo y ya fundidas con el trabajo humano. El capital no crea las condiciones objetivas del trabajo. Sino que su *formación originaria* ocurre simplemente en tanto, a través del proceso histórico de disolución del antiguo modo de producción, el valor existente como *patrimonio-dinero* adquiere, por un lado, la capacidad de *comprar* las condiciones objetivas del trabajo, por el otro, la de cambiarles a los trabajadores liberados el trabajo *vivo* por dinero.¹⁵

Las *condiciones históricas* que dieron paso al “*capital*” y “el papel del dinero” en dicho proceso de cambio constituyen los pivotes argumentales, los puntos de partida y de llegada de la fundamentación histórica de la modernidad dominada por la presencia de estos dos componentes-clave. En ambos autores, como lo destacó Bolívar Echeverría, la “ciudad” juega un papel fundamental porque constituye el espacio donde se proyecta la temporalidad (ordinaria y extraordinaria) de los seres humanos en el eje territorial durante el proceso de reproducción social.

No es casual entonces que Braudel, el historiador más importante del siglo xx, para el estudio de la historia del “hecho capitalista”, tenga que partir en dos y coloque a cada parte de los dos primeros estratos o “pródromos” de la historia, en el estrato de la “civilización material” y en el estrato de la “civilización económica”, y construya su punto de partida del estudio de la ciudad en esa indisoluble consideración de la relación entre ciudad-dinero o dinero-ciudad, hasta el grado de ser considerados casi “sinónimos”.

4.3.

Sin embargo, Bolívar Echeverría nota en Braudel una deficiencia: su historiografía —y aquí es notoria también la deficiencia en Max Weber— tiene a construir la definición de la ciudad a partir del mercado. La ciudad es

14 Karl Marx, *Formaciones...*, p. 51.

15 *Ibid*, p. 89.

—coincidiendo con Weber— el “lugar de la circulación de mercancías” (de cortas, medianas y largas distancias), de ahí la indecisión de realizar el abordaje del tema de las ciudades en el tomo I o en el tomo II de su obra *Civilización material economía y capitalismo* (termina colocándolo en el nivel de la “civilización material”/capítulo 8 del tomo I). Sin embargo, aun cuando ocupa una articulación entre el nivel de la *civilización material y las sociedades mercantiles*, o sociedades basadas en las economías de mercado, no es convincente para Bolívar Echeverría en su exploración acerca del origen de la ciudad, porque no explica el comportamiento del resto de los momentos fundamentales de la generación de la riqueza social que Marx fundamentó dialécticamente en su conocido trabajo “el método de la economía política”:¹⁶ *producción, distribución, cambio y consumo* (P-D-Ca-C). Ni tampoco fundamenta teóricamente el comportamiento de los seres humanos en su relación con el espacio y con el tiempo, esto es, con la historia. Por ello Bolívar Echeverría recurre a Marx y parte de la territorialización del *tiempo ordinario* y del *tiempo extraordinario*, propio de los seres humanos en el eje “sincrónico de la historia”, es decir, haciendo un “corte transversal” del tiempo histórico. Lo que aquí se visualiza es que —y esto es tan elemental como asombroso— siguiendo a Marx, lo primario y fundamental para los seres humanos son los momentos *producción y consumo* (P y C), es decir, los extremos del ciclo general del proceso de reproducción de la riqueza social, productores y consumidores directos de un espacio general que es la tierra (lo que en términos territoriales es conocido como “campo”) y que el otro par de momentos económicos *distribución y cambio* (D y Ca, es decir, la circulación, Ci) son momentos hasta cierto punto “secundarios” y se dan en otro territorio conocido como “lo urbano” o la “ciudad”. La ciudad, de acuerdo con esta argumentación de los momentos elementales del ciclo general de la generación de la riqueza social, requiere de un territorio especial en el cual se posibilita el proceso circulatorio.

Por otro lado, Bolívar Echeverría considera que el tiempo ordinario y el tiempo extraordinario en general, que son propios de la vida cotidiana de los seres humanos, se proyectan sobre el eje territorial de dos maneras diferentes: el *tiempo ordinario* se territorializa en el *campo* dando origen a un tipo de cotidianidad de un ritmo pausado, de grandes elongaciones del tiempo que cualifica de ese modo los cambios de las actividades económicas, sociales y culturales; mientras que existe otro territorio, la *ciudad*, donde rige el *tiempo extraordinario*, con un agolpamiento de las actividades cotidianas sometidas a un ritmo que es notoriamente más acelerado. La vida económica y las actividades, dice Bolívar Echeverría, convierte a los seres humanos en dos

16 Cfr. Karl Marx, “Introducción general a la crítica de la economía política de 1857”, en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857-58 (Grundrisse)*.

tipos de sujetos sociales: unos en sujetos rurales, regidos por el tiempo ordinario, y otros en sujetos urbanos, regidos por el tiempo extraordinario. Se destaca desde la teoría de Marx que la *producción* (del espacio y del tiempo) es el momento esencial y elemental desde el cual se genera ontológicamente la diferencia entre *campo* y *ciudad*, pero a partir de los momentos fundamentales P y C, y a la vez se configura una diferencia esencial entre la teoría de Marx y de Braudel respecto al concepto de “capitalismo”: para Marx el capitalismo queda definido a partir del momento de la generación de la riqueza social y la ganancia: *producción*, ahí: “a la entrada y a la salida de la industria”, y en esto la ciudad juega un lugar clave de la definición, puesto que brinda y forma parte de las *condiciones para la producción*; en tanto que para Braudel, se define a partir del momento circulatorio, en aquella *circulación* de mercancías de “cortas y largas distancias establecidas en el permanente e interminable diálogo entre ciudades y campos”. Un hecho que encierra una dificultad conceptual en la lectura confrontada de ambos pensadores: el teórico Marx y el historiador Braudel. En esto radica un motivo fundamental que hace a Bolívar Echeverría “voltar la mirada” hacia este tema.

4.4.

La tripartición de la historia por los tres pensadores destaca el papel fundamental de la ciudad como un escenario o referente espacial que, en la propuesta de Bolívar Echeverría, queda matizada por un énfasis especial en una separación de procesos territoriales marcados siempre por la oposición campo-ciudad,¹⁷ una que cualifica la vida de los seres humanos partiendo de la territorialización constante del tiempo extraordinario, para las ciudades, en permanente y ancestral oposición a la otra versión de lo humano, aquella que caracteriza a la vida rural del campo, dominada por la ordinariad del tiempo.

A partir de esta tripartición, Bolívar Echeverría construye el estudio de una “tipología abstracta de la ocupación del territorio”, construye una propuesta histórica de las formas “típicas” en que el territorio ha sido ocupado por las distintas “pautas civilizatorias” a lo largo del planeta, sobre las cuales descansan los distintos “proyectos de humanidad” a lo largo del mundo y de la historia. “Pautas civilizatorias” o “esbozos de oposición campo-ciudad” que constituyen las líneas sobre las cuales se escribe la relación conflictiva entre campo-ciudad en la historia de la humanidad en sus diversas latitudes bajo una trilogía construida a partir de la concentración de capital y de los medios de producción. Una propuesta tomada de la teoría de Marino

17 Cfr. *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, México: Ítaca, 2013.

Folin¹⁸ y la relación asentamiento-movimiento de Lewis Mumford¹⁹, proponiendo así tres oposiciones territoriales:

- *Oriente* (sedentario): asentamiento-plantación.
- *Medio Oriente* (nómada): campamento-desierto.
- *Occidente* (sedentario): aldea-campaña.

Desde aquí Bolívar Echeverría establece una triada epistemológica: historia-economía-teoría social. Enlaza la historia de Oriente y Occidente en general con la historiografía braudeliana en particular; y la teoría del “modo de producción asiático” en general con la teoría crítica de Marx de las *Formen* en particular. Formas de uso del territorio sobre las cuales se edificarán otras formas civilizatorias mucho más complejas y que determinarán los fenómenos perceptibles en las futuras ciudades.

Sobre la base de la oposición elemental y originaria campo-ciudad se levantan tres tipos más desarrollados de ciudad correspondientes a los tres tipos civilizatorios predominantes en la historia humana: la ciudad burguesa occidental, la ciudad comercial medio-oriental y la ciudad burocrático-sagrada oriental. La primera, proveniente de la aldea, propiedad de toda la comunidad y origen de la *res publica*, sitio de la “plasmación objetiva de la comunidad”. La segunda, derivada de la oposición ancestral campamento-desierto, correspondiente a aquel territorio mínimo itinerante (nómada), da origen a la ciudad comercial medio-oriental, encrucijada de muchas sociedades nómadas, “floraciones sumamente fastuosas pero deleznable y efímeras”. La tercera, la ciudad burocrático-sagrada, proveniente de la oposición asentamiento-plantación y característica del oriente sedentario, es la sede del asentamiento laboral-administrativo altamente complejo en las técnicas de organización del trabajo y de la fuerza de trabajo, bajo la dirección de una burocracia sagrada que se justifica y cumple funciones directivas. De esta manera, la ciudad capitalista es un “complejo jerarquizado de distintos *tipos de ciudad*”, que la historia combina y que nunca aparecen puros.²⁰

4.5.

¿Cuáles fenómenos territoriales son los que Bolívar Echeverría logra distinguir? ¿Cuáles son sus atisbos? ¿Por qué se generan? ¿Bajo qué condiciones se expresan? Sobre todo su pregunta fundamental es: ¿qué es la ciudad capitalista y en qué consiste su diferencia histórica con estas otras entidades

18 Cfr. Marino Folin, *La ciudad del capital y otros escritos*. Barcelona: Gustavo Gili, 1972.

19 Cfr. Lewis Mumford, *La ciudad en la historia*. Buenos Aires: Infinito, 1966.

20 Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 53.

conocidas como ‘gran ciudad’ o ‘metrópolis’? Creemos que desde esa pregunta Bolívar Echeverría coloca en perspectiva histórica fenómenos esenciales de los grandes contrastes entre las ciudades y campos de la modernidad capitalista.

En palabras de Bolívar Echeverría: “Ilegamos, pues, al problema de lo que sería en la historia moderna el objeto y la meta de la entidad citadina en cuanto tal: ¿qué es la ciudad capitalista y en qué consiste su diferencia histórica con estas otras entidades conocidas como ‘gran ciudad’ o ‘metrópolis’?”.

En los *Modelos elementales* se enfatiza el papel que, tanto en Marx como en Braudel, tiene la ciudad en la consolidación de los distintos proyectos de capitalismo. Desde el concepto de *economía-mundo* resalta el señalamiento braudeliano de la “sucesión de centros” y con mucha insistencia es sumamente incisivo en la idea de que, desde la teoría de Braudel, es posible distinguir no a el “capitalismo” en general, sino a una multiplicidad de “proyectos de capitalismo” y, especialmente distinguible, la idea según la cual “debajo de cada economía-mundo” hay en el centro una “ciudad”, al mismo tiempo que debajo de cada ciudad-centro, es claramente perceptible un “proyecto diferente de capitalismo”. De ello destaca la idea retomada del tomo III de *Civilización material* de Braudel respecto a una sucesión de centros-ciudades de las economías-mundo: un centro constituido por Venecia en la Edad Media, otro formado por Florencia, otro por la ciudad de Brujas y así sucesivamente hasta llegar a Londres del siglo XVIII o París del siglo XIX. Quizá el último centro —supone Bolívar Echeverría a partir de esta obra— lo represente Nueva York, pero en todo ello habría una sucesión de figuras de gran-ciudad y metrópoli, que ya no corresponden a la ciudad burguesa occidental.

Así pues, entidades urbanas como Venecia, París, Londres, Berlín, Nueva York, Ciudad de México (de los años 30 o 40), Sao Paulo, etc., constituyen conglomerados urbanos que han dejado de ser “ciudades”. Son metrópolis o posciudades en los que —de acuerdo con Bolívar Echeverría, partiendo en este caso de Braudel— podemos encontrar un complejo jerarquizado de distintos tipos de ciudad que son la representación de proyectos de economías-mundo capitalista específico. “Debajo” de cada ciudad, hay proyectos de capitalismo diferentes. Uno es el de Londres, otro es el de París, otro muy diferente es el de Nueva York, tal vez la última versión de capitalismo que exista en la historia.

La ciudad se convierte no solo en dominadora del campo sino en la portadora de un fenómeno más complejo que subsume de manera total a todo lo rural en beneficio de la ciudad, convirtiéndola —de acuerdo con Braudel— en un verdadero “parásito”. Ciudades como la Ciudad de México, Sao Paulo, El Cairo, Nueva Delhi, Tokio y otras semejantes rebasaron el

nivel de metrópoli para convertirse en “entidades” para las cuales se ha desdibujado —dice Bolívar Echeverría— la oposición rural-urbano dando muestras de una fuerte “aldeización”, mientras que en su contraparte rural se manifiesta de manera notoria la “urbanización del campo”.

La mirada “histórico-crítica” de Bolívar Echeverría nos muestra de manera conclusiva el resultado de la confrontación de Marx con Braudel, para reflexionar acerca de los fenómenos urbanos, no solo de siglos pasados estudiados por estos autores clave para el “desmontaje” del capitalismo histórico, sino nos brinda la posibilidad de construir un mirador histórico-diacrónico de las manifestaciones territoriales de la ciudad capitalista contemporánea:

En la gran ciudad capitalista observamos las plasmaciones reminiscentes de la estructura de la ciudad burguesa, pero también las características efímeras y deslumbrantes de la ciudad comercial del Medio Oriente, así como rasgos de la fría y tiránica ciudad burocrático-sagrada de Oriente construida para dar cobijo a las grandes masas de trabajadores. Los tres tipos de ciudad se combinan así para constituir esta gran ciudad capitalista.²¹

Esta “sobreposición” de figuras de ciudad es siempre un fenómeno que se debe deconstruir cada vez, de manera concreta, cuando se mira a una ciudad en tanto “portadora” de una determinada “figura de capitalismo” y viceversa, el capitalismo cuando se concretiza, siempre adquiere una determinada “figura” o un conjunto de “figuras jerarquizadas” siempre-por-descodificar. De acuerdo con estas meditaciones críticas de Bolívar Echeverría, ¿acaso sería posible pensar la crisis civilizatoria o la crisis de la modernidad sin capitalismo? ¿Y acaso sería posible pensar a este sin pasar por la criba de la crítica de la oposición campo-ciudad? De acuerdo con Bolívar Echeverría, esto sería imposible, como imposible e inapropiado sería ya dejar de lado su contribución a este “desmontaje” crítico de su concreción.

5. Ciudades latinoamericanas: ‘renta tecnológica’ y ‘devaluación de la naturaleza’

Una aguda aportación que Bolívar Echeverría dejó planteada para la comprensión de las grandes ciudades latinoamericanas contemporáneas, en relación con los países industrializados, la construyó sobre lo que llamó la “renta tecnológica”, una contribución elaborada a partir de la teoría de Marx y que considera la idea de que hay ciertos “medios de producción no

21 *Ibíd.*, p. 78.

producidos” que corresponden a la peculiar clase de mercancías que “tienen un precio sin tener ningún valor”, un cierto tipo de mercancías por las cuales debemos pagar aunque ellas no sean producto del proceso de trabajo. Tales “productos” son la tierra y la tecnología. El planeta se ha dividido cada vez más en dos tipos de países: los dueños y amos de la tecnología, y los dependientes de ella. Los países industrializados europeos y no europeos forman parte de los primeros, y los de América Latina y del resto del mundo no industrializado son parte de los segundos. De acuerdo con esto existen amplias manifestaciones de que quienes fijan los precios de las cosas a nivel planetario son los primeros, los países amos y señores de la tecnología, y esto ha conducido a una “devaluación” o “abaratamiento” de la naturaleza y de los productos provenientes de ella de manera directa.²² El cómo hacer las cosas le ganó el terreno al *con qué* hacerlas. La técnica de producir se puso por encima de las materias primas con las que se hacen las cosas, propiciando el triunfo de la “renta tecnológica” sobre la “renta de la tierra”. Esta tendencia ha estado acompañada, desde hace siglos, por la *tendencia destructiva* de la economía basada en la conversión de todas las manifestaciones humanas y su mundo material en una absoluta mercantificación de todos los valores de uso. Mercantificación y destrucción de la naturaleza han dibujado la tendencia actual a la devastación, que se expresa en ámbitos diversos, trasladando la devastación de la naturaleza y del campo hacia las ciudades:

Mucho de lo que conocemos actualmente como “destrucción de la naturaleza” está vinculado con este fenómeno, que consiste en que la riqueza como propiedad de la tierra (naturaleza) ha perdido importancia para el funcionamiento capitalista de la economía, se ha devaluado. Lo natural ha pasado, en general, a ser algo de segundo orden frente aquello que es puramente artificial, humano, puramente instrumental, que es la tecnología. Subordinada a la expansión de la renta de la tecnología, la renta de la tierra ha pasado a un segundo plano. Se ha vuelto absoluta la subordinación de las economías capitalistas latinoamericanas, sustentadas en la renta de la tierra, a la economía transnacional, basada en la renta de la tecnología... Este es el fenómeno que está detrás del surgimiento de esos monstruosos conglomerados postciudadinos de América Latina como Sao Paulo, el Distrito Federal, Lima, etcétera, que aparecieron en la segunda mitad del siglo xx.²³

22 Cfr. Bolívar Echeverría, “‘Renta tecnológica’ y ‘devaluación’ de la naturaleza”, en *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pp.35-41; y parte VII del libro *Modelos elementales...*, ed. cit.: “Renta de la tierra, renta tecnológica y las postciudades en América Latina”. Véase también en: “‘Renta tecnológica’ y capitalismo histórico”, en revista *Mundo Siglo XXI* n.º 2, Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales, IPN. México, 2005, pp.17-20.

23 Bolívar Echeverría, *Modelos...*, p. 83.

Tal situación ha propiciado inevitablemente —en términos abstractos— la identificación de la vida moderna y del progreso con la ciudad, mientras que la dispersión de los medios de producción y el aislamiento con el campo, ha propiciado a nivel planetario la primacía casi absoluta de la ciudad sobre el campo.

La globalización neoliberal ha impuesto esa subordinación mediante el tránsito del campo tradicional al campo agroindustrial subsidiado por la ciudad, ha impuesto la necesidad de sustituir la base natural de la productividad excepcionalmente alta por una base tecnológica que la induce artificialmente. De acuerdo con esta tendencia al predominio de la tecnología sobre la naturaleza, la sociedad moderna de fines del siglo *xx* produce su propia naturaleza. La naturaleza tradicional ha dejado de tener vigencia y es la industria la que *pone* naturaleza.²⁴

El predominio de la ciudad sobre el campo se expresa, a escala planetaria, en los países no tecnologizados, por un lado, en el abandono masivo del campo, sus tierras de cultivo y, sobre todo, la manifestación del proyecto fracasado de la industrialización del campo, cuya inexistencia ha promovido el abaratamiento de su fuerza de trabajo y de sus productos a cifras verdaderamente irrisorias. Por otro lado, en la formación de grandes “manchas urbanas” que son la manifestación del fracaso de un proyecto sistemático de flujo de fuerza de trabajo industrial, tal y como ocurrió en la Europa del siglo *xix*, para convertirse en el asidero de la informalidad: de la vivienda, de la tenencia del suelo y de la economía.

Estas manchas urbanas son receptáculos de una migración desesperada, inmensas balsas de naufragos, campos de concentración y refugio de la fuerza de trabajo expulsada por la devastación del campo tradicional y por la incapacidad económica estructural de sustituir a este campo por el campo tecnologizado a través de subsidios...²⁵

Los conglomerados a los que se les sigue denominando “ciudad” —dice Bolívar Echeverría—, han rebasado los límites de su propia definición para pasar a ser espacios de utopía en los que podría materializarse la “recomposición de la vida social” o aquellos lugares de la devastación convertidos en “escenarios de una catástrofe inimaginable”.

24 *Ibíd*, pp. 83-84. Nota del autor del ensayo: La cursiva en “pone” es propia. Bolívar Echeverría solía emplear como expresión suya el “poner” en un sentido ‘ontológico’, que es en gran medida equivalente a “edificar ‘mundo’”. “Poner ‘mundo’”, solía decir en sus cursos de filosofía.

25 *Ibíd*, p. 84.

6. “Haussman y las barricadas de París”: Tlatelolco 1968 y su ciudad

Una tercera meditación de Bolívar Echeverría acerca de la ciudad, en este caso, la Ciudad de México, la encontramos en el ensayo que lleva por título “El 68 mexicano y su ciudad”,²⁶ que comentamos brevemente con motivo de una lectura acerca de uno de esos lugares de su obra en que analiza de manera explícita este tema. Desde luego encontramos otros motivos altamente destacables tanto como el tema citado, sin embargo, queremos atisbar en esta referencia desde sus propias aportaciones a la teoría social y para ello haremos uso de tres conceptos, dos de ellos propuestos en distintas partes de su pensamiento, nos referimos al concepto de trans-naturalidad/trans-historicidad y al de “encabalgamiento de signos”,²⁷ conceptos que empleó para la explicación de fenómenos de la cultura desde los que sería posible hacer la caracterización histórica de un acontecimiento tan importante como el hito que nacional y mundialmente conocemos como “1968” y el “68 mexicano”.

En “El 68 mexicano y su ciudad”, Bolívar Echeverría traza un eje histórico-geográfico imaginario entre tres ciudades: Berlín-París-Ciudad de México (D. F.). Las ciudades que albergan el pensamiento libertario de figuras tales como Marcuse o Rudi Dutschke (Berlín), Jean Paul Sartre (París) y —sin ser mencionado y tan solo por citar un nombre— José Revueltas (Ciudad de México). Nodos histórico-geográficos de lo que podríamos llamar el “imaginario político” mundial y —sin duda alguna— del propio Bolívar Echeverría, quien toma como “puente histórico-existencial” al pensamiento de Walter Benjamin, por cuanto elogia —desde su *Libro de los Pasajes (Das Passagen-Werk)*— el *símbolo libertario* erigido por los obreros comunistas que se rebelaron contra el capitalismo, tomando el control de París durante un tiempo corto de tres meses. La gran-ciudad a la que Benjamin denominó “capital del siglo XIX”. Benjamin construye una metáfora libertaria que permanece en el imaginario político mundial como “lucha urbana”, en el enfrentamiento político de la resistencia obrera que tiene como escenario las

26 Cfr. Bolívar Echeverría, “El 68 mexicano y su ciudad”, en *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pp. 209-230. Discurso originalmente pronunciado en el ahora Centro Cultural Universitario Tlatelolco, a un costado de la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco, Ciudad de México, como conferencia durante el 40.º aniversario de la matanza estudiantil en esa plaza durante los hechos trágicos del 2 de octubre de 1968.

27 Véanse estos conceptos en: Bolívar Echeverría, *La definición de la cultura*. México: Ítaca, 2001. Pueden consultarse las aportaciones para el estudio de la ciudad en: Jorge Gasca, *Pensar la ciudad, entre ontología y hombre*, México, 2007: “La ciudad: Historicidad y significatividad”, pp. 211-245, disponible en la página web: www.libros.publicaciones.ipn.mx/PDF/2136.pdf.

calles de la ciudad, hecho simbólico al que denominó “haussmannización, lucha de barricadas”.²⁸

En afinidad con París, a Tlaltelolco (Ciudad de México), sede de la Plaza de la Tres Culturas, no solo se le confiera ahora el estatus de templo ceremonial prehispánico, iglesia católica colonial y unidad habitacional multifamiliar, justo por lo que toma el nombre de “Tres Culturas”, sino después de la masacre de 1968, se le atribuye invariablemente un sentido adicional, no material, a esta plaza. Se trata hoy de una resignificación que podría formularse explícitamente desde las contribuciones que Bolívar Echeverría hiciera en su *Definición de la cultura*, en eso a lo que llamó (desde la teoría semiótica de F. Saussure y Hjemslev) “encabalgamiento de signos”: forma de formas, mensaje sobre mensaje y código sobre código.

Se trata de una clave fundamental para descodificar o interpretar críticamente la significación plasmada en los “hechos urbanos” de la ciudad. La sucesión de significados respecto de un mismo signo, la “plaza”, es lo que se denomina —de acuerdo con Bolívar Echeverría— “encabalgamiento de signos”, lo cual sucede como parte del devenir histórico (prehispánico-colonial-moderno) para un mismo espacio ciudadano “trans-naturalizado” (naturaleza socialmente transformada). Este espacio referencial cambia de manera consecutiva por períodos variables pero determinables en el tiempo. Su significatividad sucesiva se instaura como un proceso de significación y resignificación, erigiéndose como testigo y a la vez evidencia de un tiempo (diacrónico y sincrónico), de una cultura generatriz significadora *emisora* (prehispánico-colonial) y de otra *receptora* (moderna), desarrollada históricamente como producto de un determinado mestizaje.²⁹

De acuerdo con ello, la Plaza de las Tres Culturas es el aposento de un multisigno de cuádruple significación: por un lado, el asentamiento de la cultura precolonial y templo ceremonial; en un segundo sentido, la manifestación de la hegemonía hispano-colonial-cristiana; en tercera instancia, la monumentalidad edificatoria del funcionalismo de la arquitectura moderna; y en un cuarto sentido, un sentido no-material, símbolo de lucha antipitalista libertaria del hito mundial rebelde conocido ahora como “1968”.

No “tres” sino “cuatro culturas” sobrepuestas en un mismo espacio: náhuatl, hispana, mestiza-moderna y mestiza-“anticapitalista”. Una clara y evidente sucesión (encabalgamiento) de significaciones, pero ahora resignificadas por la “rebeldía estudiantil” de los “jóvenes del 68” que trazaron puentes más allá de las fronteras geográficas Berlín-París-México y trazaron un

28 Cfr. Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005, pp. 147-172.

29 Cfr. Jorge Gasca, *Pensar la ciudad...*, pp. 189 y ss.

puede invisible con la historia anticapitalista mediante su lucha en esa “baricada” que —parece sugerir Bolívar Echeverría— en México tiene un nombre y una ciudad que es “Tlatelolco, ciudad de México”.

Ese cuarto substrato de significación, el de su conexión con el “imaginario político anticapitalista”, se refiere a la interconexión del movimiento estudiantil mexicano con otros movimientos en otras latitudes del mundo como el de Berlín de 1967, el de París de 1968 y el de California, en el tiempo de una coyuntura proveniente de la segunda posguerra en el que pululaban los vientos de la Guerra Fría entre potencias. Para entonces —dice Bolívar Echeverría— el Plan Marshall, que se había echado a andar para reconstruir Europa, no solo manifestaba el poder económico de los Estados Unidos de América sino la “americanización de su modernidad”, para lo cual había inventado a la *juventud* como un “dispositivo civilizatorio” que en los años 50 y 60 ocuparían el papel a la vez de instrumento y protagonista en la lucha contra las tinieblas y, por tanto, “es interpretada como la portadora de la ilustración, de la guerra contra todas esas formas añejas y estorbosas que obstaculizan el despliegue libre de la vida burguesa, sobre todo en Europa”.³⁰ La causa del descontento de los jóvenes europeos consiste en que la sociedad les permite vivir como “jóvenes”, pero lo hace con una “segunda intención”: los está preparando para ser “integrados en el sistema”.³¹ Una peculiaridad identificada entre los movimientos estudiantiles de Berlín-París (y California) con el mexicano, dice Bolívar Echeverría, es que pertenecen al movimiento de los rebeldes aparentemente sin causa, con la diferencia notable de que en México imperaba un régimen autoritario que daba un menor margen de “tolerancia represiva”: “el movimiento estudiantil mexicano no era propiamente un acto de desobediencia menor, su poder era real, y así debía ser también su sometimiento por la fuerza”.³² Es notoria una diferencia entre los movimientos políticos estudiantiles europeos con respecto al de México: “el poder del movimiento del 68 fuera de México es más simbólico que real; en México es más real que simbólico”,³³ pero no es de dudarse que en ambos casos los jóvenes hicieron “lo que no debían hacer, lo que nadie debe hacer: retomaron el discurso político y se regodearon en el empleo del más prohibido de los conceptos, de la más censurada de las palabras, el concepto y la palabra ‘revolución’”,³⁴ los resultados saltaron a la vista: la dura represión en Europa y la trágica masacre en México.

30 *Modernidad...*, p. 212.

31 *Ídem*.

32 *Op. cit.*, p. 219.

33 *Ídem*.

34 *Ibid.*, p. 218.

La conexión internacional e histórica del 68 mexicano con su ciudad en el plano de un “imaginario político mundial” queda expresada en Bolívar Echeverría —creemos— al comparar las intenciones de Uruchurtu, “alcalde” de la ciudad de México, con Haussmann, el alcalde de París de mediados del siglo XIX. Bolívar Echeverría distingue en las medidas urbanísticas tomadas por Uruchurtu intenciones semejantes a las que tomó el barón Haussmann, hace poco más de 150 años, que consistieron en la eliminación de los barrios populares como posibles sitios de resistencia política, destruyéndolos para abrir en su lugar grandes avenidas modernas. Además de eso, con el ensanchamiento de las calles, se pretendió facilitar la entrada de la policía antimotines ejercida contra los obreros de la Comuna de París, quienes construían barricadas para su defensa. Detrás de esa clara alusión se encuentra evidentemente —sin que Bolívar Echeverría lo declare, por supuesto— Walter Benjamin: “Haussmann y las barricadas” (*Libro de los Pasajes*).

Los hechos comparados por Bolívar, a una distancia de alrededor de un siglo, se vuelven más que transparentes: la Ciudad de México a mediados en el siglo XX como analogía de París de mediados del siglo XIX. En esto están presentes diversos hechos comunes como la toma de las calles de la ciudad, la toma de escuelas (Politécnico Nacional y Universidad Nacional) y plazas de la Ciudad de México por los estudiantes.

El descontento histórico “contenido” —piensa Bolívar— de los habitantes de la ciudad de México se había acumulado como producto de la implantación funcional superimpuesta por un urbanismo burgués, al servicio del proyecto capitalista de la ciudad en dos acometidas del Estado mexicano hacia su ciudad capital: la construcción del gran Paseo de la Reforma “arrasando la zona más popular del centro de la ciudad de México en la colonia Guerrero...”. En estas iniciativas urbanísticas se construyeron grandes conglomerados anónimos de vivienda social, como la Unidad Habitacional Tlatelolco, que son a la vez “súper modernos pero absolutamente inconexos con la tradición urbanística y arquitectónica de la ciudad de México”. “Serán los nuevos edificios habitacionales de la modernidad americana en México, que rodean la Plaza de la Tres culturas donde tendrá lugar el final trágico del movimiento estudiantil”.³⁵

Un segundo “agravio mayor contra la ciudad”, pero de malestar contenido e inexpressado por sus habitantes, es aquel que se cometió en los años 50, producto del urbanismo funcionalista que consistió en crear una “ciudad universitaria”, un campus universitario a la manera —más bien— de un “campo de concentración” de la actividad intelectual, una “zona roja de la cultura” (Salvador Novo):

35 *Ibid.*, p. 222.

La idea de un ‘campus universitario’ pertenece al proyecto de ‘modernización americana’ y aparece aquí como parte de la ecuación del régimen del presidente Miguel Alemán que identifica ‘progreso’ con ‘americanización’. Según esta idea, la actividad intelectual necesita aislarse y concentrarse para ser verdaderamente productiva, necesita sustraerse de toda conexión con el resto de la vida cotidiana concreta de la ciudad.³⁶

El sentimiento de agravio consistió aquí —dice Bolívar Echeverría— en que al centro de la ciudad se le extirpa su nervio intelectual y cultural, para congregarlo en un lugar aparte, y en haberle generado al habitante de la Ciudad de México la sensación de que algún engaño está ahí a la obra. Este agravio acumulado provoca que los “jóvenes en rebeldía”, que gritan imponentes y convencidos por el Zócalo de la ciudad y por las plazas monumentales, sean aceptados y apoyados por la población de la ciudad.

El conocimiento meticuloso que exalta las interconexiones geográficas e históricas entre ciudades como Berlín-París-Ciudad de México, no solo expresa los ejes invisibles que ligan el movimiento estudiantil europeo y mexicano con el “imaginario político anticapitalista” en ese año de 1968, el “último momento en que el discurso político brilló”, aquel momento en que “la palabra política se pronunció por última vez”,³⁷ además, es la muestra del sentido de pertenencia entrañable que Bolívar Echeverría se formó en una ciudad en la que vivió precisamente a partir de 1968, para integrarse al curso de la vida universitaria y desde la que potenció su pensamiento crítico contra la modernidad capitalista.

7. Bibliografía

Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.

Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo siglos xv-xviii*, 3 vols. Madrid: Alianza, 1984.

_____, *Escritos sobre Historia*. México: FCE, 1991.

_____, *Las civilizaciones actuales*. Madrid: Tecnos, 1986.

_____, *La dinámica del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Childe, Gordon, *Los orígenes de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

_____, *Evolución social*. México: Plaza y Valdés/UNAM, 1988.

³⁶ *Ibid.*, p. 223.

³⁷ *Ibid.*, p. 226.

- Echeverría, Bolívar, “Renta tecnológica y capitalismo histórico”, en *Revista Mundo Siglo XXI* n.º 2. México: Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales, IPN, 2005.
- , *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.
- , *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El equilibrista, 1994.
- , *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995.
- , *La definición de la cultura*. México: Ítaca, 2001.
- , *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- , *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*. México: Ítaca, 2013.
- Folin, Marino, *La ciudad del capital*. Barcelona: Gustavo Gili, 1976.
- Gasca, Jorge, “Supuestos y presupuestos del surgimiento de las primeras ciudades” y “Proceso de reproducción social y ciudad”, en *La ciudad: pensamiento crítico y teoría*. México: IPN, 2005. Disponible en www.libros.publicaciones.ipn.mx/PDF/1392.pdf.
- , *Pensar la ciudad: entre ontología y hombre*. México, IPN, 2007. Disponible en www.libros.publicaciones.ipn.mx/PDF/2136.pdf.
- Godelier, Maurice, *Las sociedades precapitalistas*. México: Quinto Sol, 1978.
- Ignacy, Sachs, “Una nueva fase de la discusión sobre las formaciones históricas”, en *El modo de producción asiático*. México: Grijalbo, 1969.
- Jacobs, Jane, *La economía de las ciudades*. Barcelona: Península, 1972.
- Krader, Lawrence, “Los trabajos de Marx y Engels sobre etnología comparada”, en revista *Ítaca* n.º 2, invierno, 1984-1985, México.
- Morris, A. E. J., *Historia de la forma urbana*. Madrid: Gustavo Gili, 1979.
- Mumford, Lewis, *La ciudad en la historia*. Buenos Aires: Infinito, 1966.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía de la economía política (borrador) 1857-1858*, 3 vols. México: S. XXI, 1971; también en Erick Hobsbawn, *Formaciones económico sociales precapitalistas*, México: Siglo XXI, 1986.
- , *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1958.

Sjoberg, Gideon, “El origen y evolución de las ciudades”, en *Cities, Scientific American, Inc, United States of America, 1965* (v. esp.: *La ciudad: su origen, crecimiento e impacto en el hombre*, Madrid: H. Blume, 1979).

Weber, Max, *La ciudad*. Madrid: La Piqueta, 1987.

Wells, Peter S., *Granjas, aldeas y ciudades. Comercio y orígenes del urbanismo en la protohistoria europea*. Barcelona: Labor, 1988.

Lo político y la modernidad

Contrahegemonía posneoliberal y recuperación de los valores de uso republicanos

Julio Peña y Lillo E.

1. Introducción

HABLAR DE BOLÍVAR Echeverría es hablar de izquierda y revolución, es comprender la crisis del sistema capitalista imperante para rediseñar un mundo o una sociedad que nos permita neutralizar la contradicción propia del capitalismo, en la cual el progreso del capital se produce a costa de un desgarramiento constante de los seres humanos y la naturaleza.

Adentrarnos en Bolívar Echeverría es, también, hablar de las distintas formas de vivir al interior de la modernidad capitalista, de la necesidad de inventarse estrategias dirigidas a neutralizar la devastación que acompaña al progreso del capital, y tratar de rescatar la producción y consumo de valores de uso, que son los que permiten la realización de la comunidad, en oposición a la realización autovalorizada del valor mercantil capitalista.

Lo político, desde el mirador de Echeverría, acompaña todos los movimientos de resistencia que se enfrentan al poder de las cosas (o funcionamiento automático del mercado dominado por el capital), vendría a ser la reivindicación de la capacidad de los seres humanos de autoconfigurarse, relacionándose directamente con el conjunto de prácticas partidarias de transformar el sistema y de atenuar la explotación y el desamparo de las mayorías, con miras a revertir el actual dominio del sistema capitalista.

De izquierda vendrían a ser, entonces, todas aquellas posiciones ético-políticas que rechazan la inercia represora y destructiva del estado actual de las cosas y toman partido por la transformación total o parcial del proceso de producción-reproducción capitalista. Cualquier enfrentamiento parcial al modo de producción capitalista, debe ser comprendido como un momento encaminado al logro del socialismo.

Desde esta perspectiva, quisiera comenzar este ensayo con una frase memorable de Bolívar Echeverría:

El modo capitalista vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida, ese proceso se ha llevado a tal extremo que la reproducción del capital sólo puede darse en la medida en que destruya igual a los seres humanos que a la naturaleza. La revolución implica no aprender a vivir dentro del capitalismo sino transformarlo, subvertirlo.¹

Esta frase tiene por objeto vincularnos de inmediato con lo que se viene dando en la esfera política de nuestra región —Sudamérica— y en particular en Ecuador, en esta vuelta de siglo que nos condujo a la instauración de gobiernos progresistas o, como se los conoce también, del socialismo de siglo XXI.

A partir de la revisión de ciertos datos concretos de la política, buscamos evaluar si el proceso ecuatoriano sigue atado exclusivamente a la acumulación de capital o multiplicación del valor de cambio en su versión neoliberal, sacrificando con ello la vida humana y natural o si, por el contrario, la llegada de esta izquierda denominada socialismo del siglo XXI ha sido capaz de rescatar valores de uso imprescindibles para el desarrollo y bienestar de los ecuatorianos y, con ello, iniciar el transcurso de transformación o subversión del capitalismo.

El propósito de este análisis es contestar la interrogante: ¿el proceso de transformación, que se está llevando a cabo en el Ecuador, puede ser percibido como una toma de distancia con el neoliberalismo y una aproximación al socialismo?

Con el fin de responder a esta pregunta, en un primer momento analizaremos el proceso neoliberal con su respectivo enaltecimiento del valor de cambio por sobre el sacrificio de los valores de uso propios de un Estado republicano, para conectarnos, en un segundo momento, con el surgimiento de lo político a partir de la llegada de la Revolución ciudadana y del proceso constituyente, expresiones de lo político que podemos denominar posneoliberales, con las que se da inicio a la reconfiguración del Estado republicano.

Para concluir, revisaremos algunas de las medidas encaminadas a recuperar los valores de uso republicanos, las cuales permiten avizorar, en un horizonte no tan lejano, la posible salida del desastre económico propio del capitalismo salvaje y una cierta proximidad al socialismo del Buen Vivir.

1 Bolívar Echeverría, “El capitalismo es posible sólo sacrificando la vida”, entrevista en *El Comercio*, 4 de agosto, Ecuador, 2007.

No perder de vista los daños producidos por el neoliberalismo, reconocer la importancia de la recuperación del Estado por parte de la Revolución ciudadana, y apoyar el surgimiento de los valores de uso del Estado republicano, nos puede ayudar a comprender mejor la importancia de sostener y apoyar estos procesos que se presentan como una alternativa contrahegémica de desarrollo más humano y en constante lucha contra el poder capitalista imperante.

2. Neoliberalismo o sacrificio de los valores de uso republicanos

Si partimos del hecho de sobra constatado por un sinnúmero de trabajos e investigaciones a lo largo y ancho de nuestro continente, recordaremos que en las últimas décadas del siglo xx la mayoría de los países latinoamericanos fueron sometidos a políticas económicas basadas en el Consenso de Washington.

Este consenso dictaminó lineamientos económicos para la región, a través de reformas y programas de ajuste estructural orientados a beneficiar al sector privado o a las minorías, en detrimento de las grandes mayorías, de esta forma, como nos recuerdan Serrano y Mutuberría, se planteó lo siguiente:

- a) Una mayor “disciplina” fiscal con restricción de gasto público y con reforma tributaria para un adelgazamiento y debilitamiento del Estado; b) gestión privada de los medios de producción; c) defensa del derecho de la propiedad privada por sobre los derechos económicos, sociales y culturales —derecho privado sobre derecho público; d) liberalización de la tasa de interés y desregulación de mercados financieros; e) tipo de cambio competitivo y f) inserción de las economías emergentes en el comercio mundial mediante el aperturismo sin condiciones.²

El neoliberalismo al enaltecer y concentrarse en el fortalecimiento del mercado capitalista y, con ello, en el valor de cambio, generó un conjunto de recetas que derivaron en un sustancial incremento de la pobreza, exclusión económica y social (política y cultural), desigualdades, desempleo, precarización de las condiciones de trabajo y erosión de la naturaleza, etcétera.

Entre los años 1980 y 2006, el capital mantuvo un dominio absoluto sobre el Estado; en este periodo, la economía ecuatoriana sufrió un decrecimiento en

2 Alfredo Serrano y Valeria Mutuberría, “Hacia otra economía en América Latina: el papel de la economía social”, en *200 años de Iberoamérica (1810-2010), Congreso Internacional. Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Santiago de Compostela: Ed. Rey Tristán y Calvo G., 2010.

relación a la población (−0,6% por año en promedio), luego de que en la década de los 70 había crecido sostenidamente (a un promedio anual de 5,9%). Como resultado, el país perdió tres décadas (1980-2006), y el ritmo de crecimiento anual promedio fue nulo (0,0%).³

Anteponer la esfera del mercado o del valor de cambio por sobre la esfera del Estado y los valores de uso republicanos,⁴ que son los que velan por un mayor equilibrio entre las clases dominantes y las clases dominadas, provocó a más de la caída del crecimiento, unos altos niveles de desigualdad y el traspaso de la crisis económica a los más pobres, generándose de esta manera una fuerte emigración. Se estima que la población emigrante entre 1998 y 2000 pudo llegar a los 2 000 000 de personas.⁵

En Ecuador el neoliberalismo nos condujo a un esquema de apertura y liberalización del mercado, a partir de las reformas estructurales implementadas desde mediados de los 80, por parte del Gobierno de corte empresarial (Febres Cordero, 1984) que liberalizó el tipo de cambio y las tasas de interés, y desreguló en gran medida el mercado laboral y el sistema financiero.

De esta forma, a lo largo de los años 80 pasamos de un modelo que favorecía la sustitución de importaciones y el desarrollo endógeno, a un modelo basado en las exportaciones de materias primas. Tales medidas tuvieron un impacto negativo en las tasas de inflación, que bordearon el 100% (anual) al finalizar la década de los 80,⁶ lo cual generó un sinnúmero de

3 Ver reporte de las Naciones Unidas para el Ecuador 2002: http://www.un.org.ec/_upload/evaluacion_comun_pais_sistema_onu_ecuador.p.

4 El ideal republicano requiere que el Gobierno desarrolle políticas públicas que protejan y empoderen a los más débiles y, segundo, que el Estado mismo no se convierta en una fuente de dominación promoviendo restricciones constitucionales y democráticas a su propio actuar. El republicanismo cívico identifica como un valor político supremo a la libertad como no-dominación y consiste, en términos generales, en un *status* a través del cual nadie tiene que vivir bajo el poder de un *dominus* o amo. Debe dotar de una infraestructura de seguridad social y legal para todos, asegurar particularmente a los más vulnerables a la opresión de los demás y poseer los mecanismos para evitar que el propio gobierno se transforme en dominador (Pettit, 2009). Gracias a un mejor nivel de vida de los ciudadanos, se puede lograr que estos se independicen del mercado, consiguiendo que el sostenimiento de la vida no dependa exclusivamente de la venta de su fuerza de trabajo (Boltvinik, 2013). En cuanto a lo político, la perspectiva republicana busca crear espacios para la deliberación y la participación colectiva, fomentando entre los ciudadanos esa necesaria virtud cívica a partir de la cual, estos pasan de ser entes pasivos en el neoliberalismo (Rancière, 2005) a convertirse en sujetos activos y comprometidos con la construcción del país.

5 Fernando Carvajal, “Ecuador, la evolución de su economía 1950-2008”, en Otto Zambrano Mendoza, *Estado del país, informe cero, Ecuador 1950-2010*. Quito: 2011.

6 Corporación de Estudios para el Desarrollo (Cordes), *La ruta para la gobernabilidad*, Ecuador, 1999.

conflictos y movilizaciones que dieron origen a la mayor fuerza de resistencia, por parte del movimiento indígena, en contra del proceso privatizador.⁷

Entre 1997 y 2000 se sucedieron cinco Gobiernos. La falta de regulación y control por parte del Estado a la banca y las finanzas generó la más profunda crisis económica (1998-1999) de la historia, con la quiebra de 14 bancos.

Todos estos datos muestran que las causas del crecimiento de las desigualdades son primordialmente políticas, es decir, que derivan de decisiones tomadas por el Estado como resultado del grado de influencia que sobre él tiene el mundo del capital y del mercado desregulado. Cuanto mayor ha sido su influencia sobre el Estado, mayor han sido las desigualdades en un país.⁸

El enaltecimiento del valor de cambio y del mercado capitalista, el enaltecimiento de esa lógica de más mercado y menos Estado, o del “dejar hacer dejar pasar”, terminó mutilando al valor de uso de los Estados republicanos, comprendidos como sistema a partir del cual los individuos están obligados a acordar leyes comunes para escapar del sistema *cuasi-natural* en el que cada uno hace todo lo que su libertad le ordene, sin importarle las consecuencias que eso pueda tener en los demás.

Para el neoliberalismo, en su lógica de acumulación afiebrada, el Estado no debe ser un obstáculo o una barrera a la dinámica de multiplicación de capital. De esta forma, como nos sugiere Echeverría,⁹ el valor que busca o intenta multiplicarse va a controlar al valor de uso, en este caso al Estado en su versión republicana, al punto de oprimirlo, provocando con el “Estado mínimo” neoliberal, prácticamente su anulación en función del capital.

El valor de cambio, al sacrificar al valor uso del Estado republicano, cuyo fin es el de hacer respetar los derechos inclusivos de todos, limitando los derechos exclusivos de algunos, dio paso a ese “Estado mínimo” neoliberal cuya prerrogativa es conservar ese statu quo que permite a algunos pocos explotar a la mayoría.

Aquello que está detrás de esta ideología neoliberal de la libertad individual absoluta o de la acumulación sin límite, no es la muerte del “Estado”, sino más bien el deceso de la “república” y sus valores de uso público, en tanto que sistema político estructurante de las relaciones humanas, desde una perspectiva donde lo económico debe estar al servicio de las necesidades sociales y no la sociedad al servicio del capital.

7 Serrano y Mutuberría, *op. cit.*

8 Vincent Navarro, “Lo que no se dice sobre el crecimiento de las desigualdades sociales”, en revista *The Others News Español*, 2014. Disponible en: <http://bit.ly/1h6L9cz>.

9 Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998.

Priorizar la acumulación afiebrada y el valor de cambio, como plantea el neoliberalismo, nos ha llevado a vivir en “democracias” que en lugar de construirse sobre principios de igualdad e inclusión se han construido sobre una cadena de transmisión de valores antisociales: elitismo, pobreza, exclusión, violencia, sacrificio de los valores de uso de la política pública, entre otros; sistema, como señala Rancière,¹⁰ que perpetúa la coalición de ricos para oprimir a los pobres, así como a los demás ámbitos de la vida.

La dinámica del valor de cambio en su afán de multiplicar el capital a toda costa ha pretendido, con el neoliberalismo, reducir a valor monetario todos los productos, bienes y servicios, tratando de hacer conmensurable lo que en realidad es inconmensurable. En su afán de acumulación ad infinitum, ha pretendido dotar de precio monetario a bienes de interés público como: salud, educación, conocimiento, ciencia e innovación, etc., los cuales difícilmente pueden ser cuantificables.¹¹

El sacrificio de todos estos valores de uso del Estado republicano, cuyo fin era combatir y reducir las relaciones de dominación y exclusión propias del sistema capitalista, como: la explotación del patrón sobre el obrero, la rentabilidad económica sobre la vida humana y la naturaleza, la desigualdad, la inequidad, entre otras, permitió a través del “Estado mínimo” funcional al valor de cambio, reproducir el predominio de los intereses plutocráticos, comerciales y bancarios sobre el Estado, las elecciones, los partidos y el resto de componentes de la institucionalidad liberal, agudizando de esta manera la brecha de las desigualdades y la exclusión.

El periodo de ajuste, apertura y liberalización (décadas de los 80 y 90, hasta 2006) en el Ecuador, dejó como saldo un bajo crecimiento y muchos golpes económicos a la sociedad. La década de 1990 se cerró con un significativo empobrecimiento de la población ecuatoriana. La proporción de la población que pertenecía a hogares cuyo consumo era inferior al valor de la canasta básica de bienes y servicios aumentó del 34% en 1995 al 56% en 1998. En el mismo periodo, la incidencia de la extrema pobreza de consumo subió del 12% al 20% en todo el país.¹²

Si bien América Latina destinaba entre 2002 y 2003 un promedio de 13,1% de su PIB al gasto social, Ecuador apenas asignó 5,7%; mientras que Uruguay, Argentina o Cuba para la fecha destinaban 20,9%, 19,4% y 29,2%, respectivamente. En cuanto al gasto social *per cápita*, para ese periodo en

10 Jacques Rancière, *La haine a la démocratie*. Francia: La fabrique, 2005.

11 Julio Peña y Lillo, “Valor de uso y bienes comunes, frente a la privatización del mundo”, en *El Telégrafo*. Ecuador, 2013.

12 “Incidencia de la extrema pobreza de consumo”, Siise, versión 2.5, a partir de INEC, ECV, 1995 y 1999.

Ecuador era de USD 76, mientras que el promedio de esos 21 países de América Latina fue de USD 481, disputándonos con Honduras, Guatemala y Nicaragua los últimos lugares en atender las necesidades humanas fundamentales.¹³

De esta manera es posible comprender cómo al finalizar este periodo (años 80 y 90 hasta el 2006) la sociedad sufrió los efectos de un fuerte incremento de los niveles de pobreza e indigencia, lo cual terminó por polarizar aún más a la sociedad, incrementado los niveles de violencia y agudizando el problema migratorio.

Todas estas medidas económicas de estabilidad, ajuste y liberalización estructural que tenían como finalidad fortalecer los principios de acumulación por sobre los valores de uso políticos de un Estado republicano (escenario en el que las instituciones ya no hacen respetar al ciudadano y no sintonizan con el cultivo de lo público), terminaron por minar la credibilidad en la política y en sus instituciones.

El “Estado mínimo” propio del sistema neoliberal, cuyo patrón es la acumulación sin límite o la opresión llevada al extremo del valor de cambio por sobre el valor de uso (en este caso de anulación sistemática del sistema institucional y político en su versión republicana), operó entonces como un instrumento de dominación clasista, para establecer un Estado empresarial, entregado al gobierno indirecto de las empresas privadas, las transnacionales y demás entidades financieras.

Esta dinámica afectó directamente las formas de representación política tradicional (crisis de los partidos), lo cual repercutió en una constante inestabilidad democrática que terminó ahondando las necesidades sociales y repercutiendo, en el caso ecuatoriano, en la peor crisis institucional, política, económica y social de toda su historia.

3. Posneoliberalismo y reconfiguración del Estado republicano

En medio de esta crisis política, económica, social y cultural, desempleados, trabajadores, campesinos, indígenas y otros sectores sociales fueron desamparados por el Estado y sacrificados a una fe ciega en la “mano oculta del mercado”, que debía, a través de la acumulación sin límite, ser la que lograra unificar a todos los propietarios privados para generar una socialidad más amplia y fuerte entre los individuos sociales.¹⁴

13 Carvajal, *op. cit.*

14 Bolívar Echeverría, “La religión de los modernos”. Texto presentado en el Congreso Nacional de Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 2001.

Confiar en la “mano oculta del mercado” como la conductora última de la vida social, como nos recuerda Echeverría, implica creer en un dios, en una entidad metapolítica, ajena a la autarquía y a la autonomía de los seres humanos, implica creer en una deidad que detenta, sin embargo, la capacidad de instaurar para ellos una socialidad política a la cual dota de forma y guía por la historia. De esta manera los supuestos “Estados laicos” en el lugar que antes ocupaba Dios, instalaron ese valor que debe continuamente autovalorizarse, cueste lo que cueste,¹⁵ dinámica de la acumulación sin límite.

En medio de ese caos (político, económico, social y cultural), fruto del culto a un sistema privado y privativo que tenía como regla venderlo todo (hasta la dignidad de los ciudadanos) para vender más, Rafael Correa y Alianza País van a ganar las elecciones enarbolando una agenda que tenía como objetivo principal confrontar y derrotar a la “partidocracia”,¹⁶ y con ello a la larga y triste noche neoliberal (años 80-2006).

Para ello una de las primeras medidas adoptadas por el nuevo Gobierno fue la de convocar a una Asamblea Constituyente, que dio paso a una nueva Carta Magna que contó con el respaldo de 64% de la población. De esta manera, el pueblo como sujeto activo y dirimente refrendó su deseo de una transformación estructural del Estado y del modelo de desarrollo, con el fin de combatir y dejar atrás las desigualdades estructurales e históricas que habían mantenido excluidos sistemáticamente a una importante cuota de la población del Ecuador.¹⁷

Luego del prolongado ciclo de desestatización de la economía y desnacionalización de la política que acompañó al neoliberalismo, los espacios estatales van a reemerger como el terreno en el que se ponderan los intereses nacionales.¹⁸ El proyecto propuesto por la Revolución ciudadana de socialismo del Buen Vivir o Sumak Kawsay, va a surgir como una forma alternativa de concebir el desarrollo, lo que supone poner a la vida como

15 *Ibíd.*

16 “Partidocracia”: término que se utiliza con fuerza a partir de la llegada de la Revolución ciudadana y que sirve para identificar al abanico de partidos políticos que formaron parte del sistema político tradicional —anterior a la Revolución ciudadana—, los cuales se caracterizan por deformar sistemáticamente a la democracia, al presentarse como los actores principales y únicos del panorama político. Estos fueron alternando su paso por el Gobierno de forma consecutiva, representando los intereses de los diferentes grupos de poder, coartando de esta manera toda posibilidad de que los ciudadanos expresen su voluntad real más allá de los partidos ya existentes.

17 Alfredo Serrano y Valeria Mutuberría, *op. cit.*

18 Franklin Ramírez, “Crisis neoliberal y reconfiguraciones estatales: Ecuador y la heterodoxia sudamericana”, *Revista Línea Sur* n.º 2. Ecuador, 2012.

centro de todas las acciones humanas, y con ello socializar y democratizar todos los beneficios para acabar con la cultura del privilegio de unos pocos.¹⁹

Retomando a Echeverría, podemos decir que lo político en este nuevo siglo en la región, y en particular en Ecuador, ha permitido diseñar una nueva topografía de lo posible, en donde los ciudadanos han sido coparticipes de la construcción de un mundo común:

América Latina ha entrado actualmente en un periodo muy especial de su historia, un periodo en que el diseño original del Estado y de la estructura institucional de sus repúblicas ha comenzado a ser sustituido por otro; por un diseño nuevo que pretende darle al Estado y a sus instituciones un sentido no sólo diferente sino incluso contrario al que inspiraba el diseño original... El movimiento social y político que está llegando a protagonizar la historia de este nuevo siglo en la América Latina, no es un movimiento vandálico o anti-institucional, como lo presentan los medios de comunicación controlados por el capital, sino por el contrario un movimiento que se levanta contra ese destino (neoliberal) de destrucción y barbarización.²⁰

Se trata de un movimiento de reconstrucción de la vida civilizada y de la vida política republicana, con todas sus instituciones; pero un movimiento no solo de reconstrucción, sino también de innovación radical sobre lineamientos tendencialmente socialistas. Tanto los movimientos sociales, como los partidos políticos y los diferentes líderes de la región ahora buscan una determinada reconstrucción de las repúblicas, pero ya no como repúblicas democrático-oligárquicas, sino como repúblicas democrático-populares.²¹

Sin embargo, este proceso de recuperación del Estado ha provocado a su vez las más virulentas reacciones, tanto por parte de la derecha, como por parte de ciertos sectores de izquierda. En el primer caso, se trata de las élites bancarias, financieras y empresariales, así como de los medios de comunicación afines a estos sectores, los cuales en su momento impulsaron políticas de desregulación, liberalización y privatización, medidas que pulverizaron las capacidades estatales de promoción del desarrollo nacional, control del mercado y redistribución de la riqueza social.

En el segundo caso, se trata ciertas vertientes de izquierda y sectores con sensibilidades autonomistas, que se oponen también a la centralidad que

19 Anafía Minteguiaga, "La Revolución Ciudadana: entre el retorno del Estado, la crisis de hegemonía neoliberal y la transición", en *Revista Estado y Comunes*, IAEN, Ecuador, 2013.

20 Bolívar Echeverría, "Discurso de recepción del Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico", Caracas, Venezuela, 2007.

21 *Ibíd.*

los nuevos Gobiernos sudamericanos asignan a la reestructuración estatal. Por un lado, argumentan en tono funcionalista que todo lo que hace el Estado contribuye a la reproducción del capital y, por otro lado, con una mirada antiinstitucionalista que bordea una visión antipolítica de corte conservador, que solo en la acción colectiva autónoma reside el potencial para construir alternativas.²²

Hay que tener mucho cuidado con esta crítica, puesto que combina elementos de la doctrina liberal —el imperativo del “Estado mínimo” como garantía de la no intromisión política en las iniciativas individuales y en la fluidez del mercado— con la más llana defensa de un puñado de intereses particulares que florecieron en los tiempos de la desregulación. La crítica autonomista plantea un *impasse* entre autoorganización social e institucionalidad política, bajo un presupuesto moralizante sobre las virtudes siempre emancipadoras de los movimientos sociales “virginales”. En tal lectura, la política estatal solo puede contaminarlos y debilitar su capacidad de movilización utópica.²³

Pensar exclusivamente en las reivindicaciones de algunos sectores de izquierda que aseveran que es la “autonomía de los colectivos” la posible solución al dilema de la lucha por el poder estatal y la transformación social es una ilusión que puede conducir a su exclusión, en la disputa por el cambio histórico y, más aún, a una suerte de feudalización de sus luchas en microarenas de actividad pública (“hegemonía de ONG”).²⁴

A pesar de todas estas tensiones, tanto con los sectores empresariales representados por la derecha y la partidocracia, así como con algunos sectores de izquierda, el proyecto de socialismo del Buen Vivir pretende asentar las bases para un cambio en el régimen de acumulación, con miras a favorecer la distribución y redistribución de los medios de producción que conlleve a una nueva economía más social y solidaria, no entendida como algo marginal y focalizada para unos pocos, sino como base de la nueva estructura de las relaciones económicas.

Según el Informe sobre Desarrollo Humano 2011, elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) —que combina los indicadores de esperanza de vida, años promedio de escolaridad, ingreso familiar e Ingreso Nacional Bruto—, ubicó a Ecuador en la posición 83 de los 187 países analizados, con un índice de 0,720, por encima de la media mundial de 0,682. En 2005 el índice era de 0,695. Estas cifras colocan a Ecuador

22 Franklin Ramírez, *op. cit.*

23 *Ibíd.*

24 *Ibíd.*

actualmente en la categoría de Desarrollo Humano Alto y lo convierte en el país que más redujo desigualdades en América Latina entre 2007 y 2011 (8 puntos), ya que el coeficiente de Gini se redujo de 0,54 en 2006 a 0,47 en 2011. A ello podemos sumar que en el ámbito rural la pobreza cayó casi 10 puntos en el mismo periodo.²⁵

Como podemos apreciar, lo que estuvo en juego en la última década no fue únicamente la gobernabilidad del sistema político, sino una recomposición global de la “matriz de poder social”, que busca asegurar la viabilidad de nuevas políticas de desarrollo nacional propulsadas desde la agencia estatal. No está en juego tan solo el apuntalamiento del nuevo bloque gobernante, sino la recuperación de las capacidades institucionales, económicas y políticas de un Estado que por muchos años ha sido debilitado.²⁶

Cuando se habla de una ruptura con las viejas estructuras económicas predominantes, un ruptura con la cultura de lo privado y privativo, una ruptura con el mercado desregulado, una ruptura con el principio del valor de cambio por sobre los valores de uso en materia de política pública, es fundamental no dejarse envolver por el mito de la revolución.

Como sostiene Echeverría:

El mito de la revolución es una historia que cuenta que el ser humano es capaz de crear las formas sociales de su convivencia, que está en capacidad de fundar y, sobre todo, de refundar en cualquier momento los lineamientos y las formas propias de su socialidad. La socialidad es materia dúctil con la cual el ser humano puede trabajar, a la que puede moldear a su antojo en un momento u otro.²⁷

Para Bolívar Echeverría, el “mito de la revolución” es esa idea de una acción capaz de refundar la socialidad después de arrasar con las formas de la socialidad cultivadas y transformadas por el ser humano durante milenios, de borrar la historia pasada y recomenzar a escribirla sobre una página en blanco.

El “mito de la revolución” cuenta de la existencia de un momento de creación en el que los seres humanos echan todo abajo y todo lo regeneran desde cero; en el que destruyen todas las formas de la socialidad y se construyen otras nuevas a partir de la nada.²⁸

25 “Ecuador en Cifras”, en revista *Nueva Tribuna*, Madrid, 2014. Disponible en <http://www.nueva-tribuna.es/articulo/america-latina/ecuador-en-cifras/20130227121322088943.html>.

26 Ramírez, *op. cit.*

27 Bolívar Echeverría, *Materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*. México: Ítaca, 2011.

28 *Ibíd.*

La revolución, dice Echeverría, es un proceso de construcción complejo, y tiene que ver con la capacidad que tienen los seres humanos, la sociedad civil, los movimientos sociales de construir un mundo que sea simple y llanamente terrenal, apegado a las contradicciones históricas de la realidad.

Desde esta perspectiva, la Constitución (2008) que surge del proceso constituyente y que es aprobada en referendo por una amplia mayoría (81%), es el resultado de un proceso histórico y complejo de luchas y demandas sociales que busca, en un mediano y largo plazos, transformar las relaciones de poder y dominación imperantes, con el fin de sacar adelante un nuevo tipo de sociedad.

Decir entonces que el Estado constituye una pura continuidad del capital es una abstracción incapaz de captar la contradictoria dinámica de los intereses que se materializan en su seno, generalización que no da cuenta de los conflictos históricos que pueden orientar la acción estatal hacia la defensa de los intereses mayoritarios, la producción de bienes colectivos y la confrontación de las lógicas excluyentes e inequitativas sobre las que se funda el capitalismo.²⁹

Podemos decir entonces que la llegada de los procesos de izquierda a la región han permitido, a través de la recuperación del Estado, desarrollar un sinnúmero de valores de uso relacionados con la política pública, sobre todo en lo relativo a la esfera de lo social (educación, salud, redistribución e inversión social), por tantos años olvidada por la política neoliberal.

La ampliación de los derechos sociales así como la consolidación de las instituciones de bienestar, arrancadas al capital por “los de abajo”, refleja de modo nítido las complejas tensiones que existen en la disputa por consolidar la hegemonía del proyecto nacional-popular, en medio de la diversidad del tejido social.

4. Socialismo del Buen Vivir y recuperación de los valores de uso republicanos³⁰

Como hemos podido apreciar a lo largo del texto, el tipo de sociedad que surge del neoliberalismo debe poseer, antes de cualquier otra característica, la aptitud para vivir con naturalidad el sometimiento de lo social y, con ello, de los valores de uso de la política pública republicana —que responden a las necesidades sociales—, a lo netamente mercantil.

29 Ramírez, *op. cit.*

30 Ver nota al pie 4.

A partir del análisis de la dinámica neoliberal es posible comprender cómo las prácticas capitalistas se desentendieron de los problemas sociales y cómo, en materia de política pública e institucional, el valor de cambio terminó sacrificando los valores de uso o bienes de interés público como la salud, educación, conocimiento, ciencia, innovación, etc., los cuales, al ser considerados fundamentalmente como bienes privados, fueron destinados a beneficiar al sector privado con sus diversos monopolios y oligopolios, en lugar de destinarse al amplio aprovechamiento de la gran mayoría de la sociedad.

Frente a este escenario neoliberal, la recuperación del Estado por parte de la Revolución ciudadana ha permitido sacar adelante la nueva Constitución (2008) y, con ello, llevar a cabo una serie de medidas con las cuales se ha podido atacar los puntos más débiles del neoliberalismo: la desigualdad social, la exclusión, los excesos de la privatización, la centralidad del mercado, los acuerdos de libre comercio con Estados Unidos, etcétera.

Todas estas medidas, que en su momento fueron reivindicaciones del movimiento popular, han permitido al mismo tiempo reducir sustantivamente el margen de maniobra de la derecha, así como la fuerte influencia de Washington en nuestro acontecer nacional. De este modo, la recuperación por parte de la izquierda del Estado significa, a su vez, poder gestionar lo nacional sin interferencias o presiones del capital global.

El movimiento de Gobiernos progresistas en América Latina está en plena fase de superación del neoliberalismo. En el caso de Ecuador, podemos apreciar cómo en lugar de favorecer a la banca privada y sus intereses, el Estado ha decidido crear y fortalecer la capitalización de la banca y de las empresas públicas, recuperando, a través de los procesos de nacionalización, los sectores estratégicos de la economía (petróleo, minería, servicios públicos, etcétera).³¹

Las políticas sociales que disminuyen la desigualdad, la pobreza, la miseria y la exclusión social están de igual forma estrechamente vinculadas a los procesos de renegociación (con perspectiva soberanista y pronacional) de los contratos con las diversas empresas transnacionales, para incrementar los márgenes de participación del Estado en los ingresos y regalías que allí se generan, esta reapropiación estatal de recursos favorece las políticas de redistribución en materia de política pública e infraestructura.

De igual manera, la izquierda en el poder tiene claro que para poder garantizar los derechos sociales, así como el desarrollo social y económico desde el Estado, es fundamental contar con una política orientada a reforzar la

31 Minteguiaga, *op. cit.*

cultura tributaria y la capacidad recaudatoria del Estado, con un énfasis en la progresividad de los impuestos (más tiene, más paga).

Así tenemos ahora un Estado ecuatoriano que en 2013 recaudó USD 12 800 000 000, cifra que comparada con los USD 4 600 000 000 que se recaudaron en 2006, triplica los ingresos de recursos económicos para el país. Gracias a esta importante recaudación, el Gobierno nacional ha podido multiplicar la cantidad de obras de infraestructura así como la inversión social.³² Esta ha sido otra de las conquistas fundamentales en la lucha histórica contra la constante “rebeldía tributaria” mantenida por las élites y los grandes grupos económicos del país.³³

A contramano del sentido común neoliberal —capturar porciones del capital global mediante la apertura a la inversión extranjera, las zonas de libre comercio y la plena movilidad del capital—,³⁴ este proyecto de socialismo del Buen Vivir está promoviendo la reconstrucción de lo público y lo común para reposicionar los intereses de la política por sobre los intereses de la economía capitalista.

Recuperar la política, el Estado, sus instituciones y ponerlas al servicio de los ciudadanos quiere decir también transformar las relaciones de convivencia, e impulsar la instauración de una lógica comunitaria como nivel estructurante de la vida social en su conjunto.³⁵

No es casualidad que los Gobiernos progresistas y posneoliberales en la región, como es el caso de Ecuador, hayan logrado un gran apoyo popular, esto no se explica ni por el carisma de sus líderes, ni por la eficiencia burocrático-legal de los Estados, sino, sobre todo, por la capacidad que han tenido estos proyectos políticos de establecer dinámicas de desempeño y rendimiento, que extienden y efectivizan los derechos, fortaleciendo sus políticas sociales, determinantes en el continente más desigual del mundo.

Se trata de un momento inédito en el vigésimo periodo democrático, en el que las condiciones de poder habilitan y legitiman la operación del Estado como un actor político con capacidad de enfrentar, e incluso zanjar en favor del interés general, múltiples negociaciones con agentes sociales y políticos que habían capturado segmentos fundamentales de la política pública.³⁶

32 Ver *El Ciudadano*: <http://www.elciudadano.gob.ec/sri-anuncia-recaudacion-tributaria-de-12-800-millones-en-2013/>.

33 Minteguiaga, *op. cit.*

34 Ramírez, *op. cit.*

35 Minteguiaga, *op. cit.*

36 Ramírez, *op. cit.*

La recuperación del Estado ha decantado de esta manera en una efectiva disposición política e institucional para alcanzar mayores márgenes de autonomía relativa y capacidad decisional con respecto al entorno de actores sociales y políticos, nacionales, transnacionales y locales, que preservaban alto poder de veto sobre un amplio conjunto de decisiones del poder civil democráticamente electo.

De esta forma si bien el valor de cambio propio del sistema capitalista continúa vigente en nuestra economía, este ya no determina con la misma fuerza e ímpetu el quehacer de la política pública. La recuperación del Estado ha permitido un resurgir de los valores de uso republicanos relacionados con el fortalecimiento de la política social.

Ahora bien, si retomamos una de las concepciones de Bolívar Echeverría sobre la izquierda, podemos apreciar lo siguiente:

La izquierda debería definirse a partir de esta actitud de resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación, de la pérdida de sujetividad en el individuo y en la comunidad humana y del sometimiento idolátrico a la misma en tanto que se presenta cosificada en el funcionamiento automático del capital, alienada en la “voluntad” del valor que se autovaloriza en medio del mundo de las mercancías capitalistas. En el origen y en la base del ser de izquierda se encuentra esta actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada. Esta actitud y la coherencia práctica con ella, que es siempre detectable en la toma de partido por el “valor de uso” del mundo de la vida y por la “forma natural” de la vida humana, y en contra de la valorización capitalista de ese mundo y esa vida, es lo que distingue, a mi ver, al ser de izquierda.³⁷

Desde perspectiva, podemos decir que el retorno del Estado ha permitido una recuperación de la política y un retraslado de asuntos desde el ámbito social-mercantil al ámbito público-estatal. Así tenemos, en materia de política económica, un importante giro para robustecer el mercado interno y el aparato productivo doméstico. Las nuevas políticas económicas se plantean como una estrategia que contempla tanto la sustitución de importaciones, como la diversificación (en productos y en destino) y también la sustitución de las exportaciones tradicionales, sobre todo aquellas propias de una economía extractivista.³⁸

Fortalecer la economía nacional, el desarrollo endógeno, la soberanía alimentaria y los derechos de los trabajadores mediante la ilegalización de

37 Bolívar Echeverría, “Ser de Izquierda hoy”, en *Ensayos Políticos*, Quito: Ministerio Coordinador de la Política, 2011, pp. 250-251.

38 Serrano y Mutuberría, *op. cit.*

la tercerización laboral y la obligatoriedad de afiliación a la seguridad social, así como una apertura inteligente y soberana frente a los intereses económicos que provienen de las fuerzas del exterior, pueden ser medidas que, como indica Echeverría,³⁹ muestran una actitud de resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación y pérdida de subjetividad tanto de los individuos como de la comunidad.

Estas medidas, que se han llevado a cabo gracias a la recuperación del Estado, pueden ser percibidas como una actitud política de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista-neoliberal de la vida civilizada. La recuperación de los valores de uso republicano, con sus políticas de redistribución, reconstruyen una matriz de inclusión social que se funda en el imperativo de reducir la pobreza, procurando mayores niveles de igualdad.

Si consideramos que un país está constituido fundamentalmente por ciudadanos, la recuperación de estos valores de uso republicanos promueve un reparto más igualitario de la riqueza nacional, permitiendo la extensión del mercado interno de consumo popular, y ampliando el acceso de la gente a bienes fundamentales para la subsistencia. De igual forma, esta dinámica de crecimiento económico y mayor distribución abre espacio de realización para la producción nacional, de esta manera ahora pueden beneficiarse todos y, sobre todo, aquellos sectores más pobres.

Desde esta perspectiva podemos decir entonces que se trata de políticas coherentes con la izquierda, puesto que toman partido por la recuperación de los valores de uso del mundo de la vida, que atañen directamente a la política y, con ello, al mejoramiento de la calidad de la vida humana.

El Estado desde el mirador de la Revolución ciudadana se convierte así en un instrumento fundamental a la hora pensar en promover una mayor justicia social,⁴⁰ actitud que toma partido por la recuperación de los valores de uso republicanos por sobre la valorización capitalista de este mundo.⁴¹

5. Conclusión

A partir del año 2006 el Ecuador, de la mano de la sociedad civil, inició un nuevo ciclo político dando un giro hacia a la izquierda, giro relacionado directamente con la grave crisis política y económica generada entre los años 80 y 2006 por las políticas neoliberales, caracterizadas por la aplicación de

39 Echeverría, *op. cit.*

40 Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina*. Quito: Abya-Yala, 2010.

41 Stéhepane Hessel y Edgar Morin, *El camino de la esperanza*. Barcelona, 2012.

unas medidas de ajuste, apertura y liberalización de la economía, que dejaron como resultado un bajo crecimiento económico, atado a un significativo empobrecimiento de la población ecuatoriana.

La llegada de la Revolución ciudadana permitió recuperar las capacidades estatales de planificación del desarrollo, de regulación y control de la economía y las finanzas, así como generar una mayor redistribución de la riqueza social. La recuperación del Estado, como de la política pública, hizo posible un relanzamiento de la acción pública como principal detonante de una vía heterodoxa de desarrollo: la sociedad y la nación *hacen uso de su Estado* como agente fundamental de una estrategia de desarrollo endógeno.⁴²

Podíamos decir, en palabras de Echeverría, que la grave crisis económica, social y cultural que padeció Ecuador con el neoliberalismo, permitió el surgimiento de su momento político, comprendido como:

La capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad “está en peligro”, o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma.⁴³

La afirmación del rol del Estado como promotor del desarrollo viene orientada en la nueva Constitución (2008), la cual pone énfasis en las políticas redistributivas y en la afirmación de los derechos ciudadanos que refuerza una orientación igualitaria de la agenda pública. Consolidar una sociedad de derechos y propender hacia mayores niveles de igualdad forma parte de la constelación de medidas políticas posneoliberales.

Si uno ve actualmente las experiencias políticas más avanzadas en América del Sur, estas responden a luchas contra el neoliberalismo, sin embargo, hay que tener claro que por lo pronto no se trata en absoluto de rupturas con el capitalismo. Lo interesante de estos procesos radica en que esta lucha antineoliberal deja entrever una guerra de posiciones que poco a poco va transformando las relaciones sociales y con ellas las relaciones de producción.⁴⁴

42 Ramírez, *op. cit.*

43 Echeverría, *op. cit.*

44 Chantal Mouffe, “El concepto de política agonística”, en *Revista Socialista*, Argentina, 2014. Disponible en: <http://www.revistasocialista.com.ar/node/127>.

Si uno piensa de manera realista, evidentemente hay varios capitalismo, y algunos son menos injustos o mejores que otros. El objetivo en este momento, para la izquierda de la región, tiene que ser poner en cuestión el modelo neoliberal, esa es ya una gran batalla. No es posible en la actualidad pensar en una ruptura con el capitalismo como la piensan Slavoj Žižek o Alain Badiou.⁴⁵

Por ello es importante desde la izquierda comprender y apoyar estos procesos, como partes nodales de una guerra de posición, que en línea con la tendencia de izquierda, en algún momento podrán desembocar en una transformación del orden establecido que ya no se podrá llamar capitalismo. Lo importante es actuar a partir de medidas concretas que fortalezcan la constelación de políticas posneoliberales.

En palabras de Echeverría:

De lo que se trata en nuestro tiempo es de rescatar esa propuesta espontánea de una actividad política que no se realice en obediencia al dogma de la modernidad capitalista, como ejecución de lo que el capital permite y promueve, sino precisamente en contra del mismo y de la idolatría que lo tiene endiosado. Es un reto histórico al que sólo puede responder una izquierda reconstruida, fiel a lo que en su tradición hay de admirable, pero capaz de deshacerse de una figura de sí misma que se ha vuelto obsoleta.⁴⁶

El retorno del Estado al primer plano de la planificación del desarrollo, la regulación económico-financiera, la redistribución de la riqueza social, así como la recuperación de los valores de uso republicanos, marcan una nítida distancia política e intelectual frente al canon ortodoxo neoliberal que la modernidad capitalista promueve.

La configuración de un Estado republicano que orienta sus políticas hacia el llamado Buen Vivir, donde el ser humano pasa a ser más importante que el capital, forma parte del proceso de salida del neoliberalismo y amplía las posibilidades de la disputa política por la construcción de una forma de Estado de bienestar, requerido en un contexto de amplísimas desigualdades, para contener ciertas necesidades sociales e incluir a las mayorías en un sistema que excluía, por el propio régimen de acumulación de riqueza, exclusivo para muy pocas manos.

Debemos tener presente, como sostiene Boaventura, que no es fácil transformar radicalmente instituciones que en su forma moderna tienen

45 *Ibíd.*

46 Echeverría, *op. cit.*

más de 200 años. Desde una perspectiva de izquierda, refundar el Estado no significa eliminarlo; por el contrario, presupone reconocer en él capacidades de ingeniería social que justifican la tarea política de su refundación y que, por eso mismo, no se trata de una lucha política en sentido estricto, sino también de una lucha social, cultural, por símbolos, mentalidades, *habitus* y subjetividades. Es la lucha por una nueva hegemonía.

En el contexto actual del continente, la refundación del Estado está más avanzada en Bolivia y Ecuador, pero los temas y problemas que suscita son importantes para toda la región y también para el mundo. En este sentido, podemos hablar del continente latinoamericano como un campo avanzado de luchas anticapitalistas y anticolonialistas. Lo que está en disputa no es solamente un conjunto más o menos innovador de políticas públicas (desmercantilizar, democratizar y descolonizar) sino también, y sobre todo, un pacto político nuevo que además contiene una dimensión de cambio civilizatorio.⁴⁷

6. Bibliografía

- Benjamín, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca, 2008.
- Carvajal, Fernando, “Ecuador: La evolución de su economía, 1950-2008”, en Zambrano Mendoza, Otto (ed.), *Estado del País, Informe cero, Ecuador 1950-2010*. Quito, 2011.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina*. Quito: Abya-Yala, 2011.
- Fuentes, Diana; García Venegas, Isaac; y Oliva, Carlos, *Ziranda: crítica e interpretación de la obra de Bolívar Echeverría*. México: Ítaca, 2012.
- Echeverría, Bolívar, *Materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*. México: Ítaca, 2011.
- _____, “La religión de los modernos”, en *Discurso Crítico y Modernidad, ensayos escogidos*. Bogotá: Desde Abajo, 2011.
- _____, “Lo político y la política”, en *Discurso Crítico y Modernidad, ensayos escogidos*. Bogotá: Desde Abajo, 2011.
- _____, “Ser de Izquierda hoy”, en Echeverría, Bolívar, *Ensayos Políticos*. Quito: Ministerio Coordinador de la Política, 2011.
- _____, “Discurso de recepción del Premio Libertador Simón Bolívar al pensamiento crítico”. Caracas, Venezuela, 2007.

47 Boaventura, *op. cit.*

- _____, “La religión de los modernos”. Texto Presentado en el “Congreso Nacional de Filosofía”, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 2001.
- _____, *La modernidad de lo Barroco*. México: Era, 2000.
- _____, *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998.
- Hessel, Stéhepane y Morin, Edgar, *El camino de la Esperanza*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Minteguiaga, Analía, “La Revolución Ciudadana: entre el retorno del Estado, la crisis de hegemonía neoliberal y la transición”, en revista *Estado y Comunes*, Quito: IAEN, 2013.
- Mouffe, Chantal, *El concepto de política agonística*”, en *Revista Socialista*. Argentina, 2014. Disponible en: <http://www.revistasocialista.com.ar/node/127>.
- Peña y Lillo, Julio, “Valor de uso y bienes comunes, frente a la privatización del mundo”, en *El Telégrafo*, Ecuador, 2013.
- Pettit, Philip, “Republicanismo y teoría del gobierno”, entrevista por Miguel Vatter, en *Revista Pléyade* n.º 4, Madrid, 2009.
- Ramírez, Franklin, “Crisis neoliberal y reconfiguraciones estatales: Ecuador y la heterodoxia sudamericana”, en *Revista Línea Sur* n.º 2. Ecuador, 2012.
- Rancière, Jacques, “*El espectador emancipado*”. España: Ellago, 2010.
- _____, *La haine a la démocratie*. París: La fabrique, 2005.
- Serrano Alfredo, Mutuberría Valeria, “Hacia otra economía en América Latina: el papel de la economía social”, en Rey Tristán, Eduardo y Calvo G., Patricia (eds.), *200 años de Iberoamérica (1810-2010)*. Congreso Internacional. Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Santiago de Compostela: 15-18 de septiembre de 2010.
- Navarro, Vincent, “Lo que no se dice sobre el crecimiento de las desigualdades sociales”, en revista *The Others News Español*, 2014. Disponible en: <http://bit.ly/1h6L9cz>.
- Revista Nueva Tribuna, “Ecuador en Cifras”. Madrid, 2014. Disponible en: <http://www.nuevatribuna.es/articulo/america-latina/ecuador-en-cifras/20130227121322088943.html>
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

Marxismo y Teoría Crítica: dos voces interpelantes de la modernidad capitalista

Wladimir Sierra

La crítica de la economía política no puede prescindir de los conceptos de fetichismo y cosificación.

Bolívar Echeverría

ES FÁCIL COLEGIR, luego de leer algunos textos de Bolívar Echeverría, que su pensamiento es deudor, se inscribe y se desarrolla vinculado, sobre todo, a aquellas corrientes teórico-filosóficas que de modo bastante general han sido llamadas «marxismo» y «teoría crítica». Lo extremadamente difícil, empero, es aclarar la manera específica en que Bolívar se apropió y apuntaló su quehacer intelectual, tanto en el marxismo como en la Teoría Crítica. Es difícil no únicamente porque estas teorías aluden a corrientes de pensamiento tan ricas como diversas, sino también porque el mismo pensamiento de Echeverría representa una lectura y un aporte muy heterodoxo a esas dos corrientes de reflexión crítico-occidentales.

Mirar críticamente esa vinculación exige un trabajo investigativo de largo aliento, trabajo que la reflexión latinoamericana sobre el pensamiento de Bolívar comienza a escribir recién en estos años. Como un aporte inicial a esa deliberación, deseamos, en este artículo, indicar apenas algunos rasgos de la lectura y el aporte que Echeverría hiciera al marxismo y a la teoría crítica, actividades ambas determinadas por sus particulares condiciones histórico-sociales. Con esa finalidad queremos, en un primer momento: 1) pensar la criticidad como característica constitutiva de la modernidad capitalista, para después, en un segundo momento; 2) reflexionar sobre la especificidad marxista de esa criticidad; seguidamente, en un tercer momento; 3) intentaremos recuperar la formulación estructurada de la crítica en el aporte reflexivo de la Escuela de Fráncfort, y, finalmente, 4) revisaremos los efectos que ese impulso produce en las diferentes apropiaciones críticas del mundo contemporáneo, principalmente en la interpretación efectuada por el pensamiento de Bolívar Echeverría.

Antes de iniciar el desarrollo de los puntos programados queremos dejar constancia de que en este artículo deseamos leer dialécticamente la conexión entre estas dos corrientes de pensamiento. Al marxismo lo vamos a entender como parte de la teoría crítica y, a su vez, a la teoría crítica como una forma desarrollada de marxismo. De ese mismo modo, la crítica a la modernidad capitalista levantada por Echeverría se vincula dialécticamente a la crítica central del sistema, es decir, mostrando su conflictiva pertenencia y al mismo tiempo su cómplice distancia respecto al canon europeo.

Según las consideraciones hechas por Axel Honneth en *Patologien des Sozialen*, uno de los artículos de *El otro de la justicia*, el marxismo viene a ser un tipo de manifestación de la teoría crítica si por esta entendemos una forma particular de la reflexividad moderna que, distinguiendo procesos sociopatológicos inherentes a la sociedad capitalista, propone acciones tendientes a su emancipación. Si consideramos, en cambio, a la teoría crítica como aquella corriente de pensamiento surgida en la primera mitad del siglo xx y ligada íntimamente con el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Fráncfort,¹ entonces, necesariamente debemos entenderla como derivación elaborada y ampliada del marxismo. Por su lado, el análisis crítico de la modernidad elaborado por Bolívar Echeverría, inscribiéndose dentro del legado marxista y francfortiano —no únicamente en esa tradición— toma distancia de ellos para, desde las periferias del sistema, criticar y reconstruir otro tipo de aproximación interpelante al capitalismo contemporáneo.

1.

Para muchos teóricos, una de las características principales, si es que no la más importante para definir la modernidad, es aquello que Max Weber denominara, en *Wissenschaft als Beruf*, *desacralización o desencantamiento del mundo*. La sustitución de la racionalidad analógica propia de las sociedades premodernas,

1 Se suele entender bajo la denominación de “teoría crítica” de modo específicamente restrictivo a la producción intelectual heterogénea que se iniciara en el Instituto de Investigaciones Sociales de Fráncfort en la década del 30 del siglo pasado; posiblemente porque Max Horkheimer en un célebre artículo del 37, “Teoría tradicional y teoría crítica”, diferenciaba analíticamente los soportes de estas dos formas de actividad teórica: la tradicional y la crítica. No obstante, por fuera de esta particular forma de mostrarse el pensamiento crítico, de modo general también se pertenecen a él un grupo muy amplio de escuelas y pensadores cuya característica común quizá sea compartir una lectura crítica que denuncia el carácter eminentemente destructivo de la sociedad capitalista. Carácter que atenta contra la vida biológica y la vida social humanas por la lógica económica que dinamiza la reproducción social en esta sociedad. Esa crítica fue heredera del temprano diagnóstico que hiciera el primer marxismo al naciente sistema capitalista europeo (Horkheimer, 1995: 205-269).

por una racionalidad causalista ligada a fines calculables, característica intrínseca de la modernidad, fue erosionando la visión vivificadamente y organicista que los pueblos mítico-mágicos atribuían a todos los objetos relacionales de su mundo —sean estos físicos, biológicos y sociales— e instituyendo una fría y segmentada analítica de los entes naturales, tema central de investigación de las ciencias empírico-analíticas modernas. Por eso la desacralización del mundo supone no solo el desmembramiento de los componentes de un todo orgánico, sino también la fractura del sentido que cobijaba a esos componentes en dependencia (únicamente) de un centro en sí mismo transcendental. Weber lo explica en estas palabras:

La intelectualización y racionalización creciente no significa, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significa que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus y moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización (Weber, 1896: 199-200).²

Por lo citado queda claro que la categoría de “desencantamiento” es complementaria a la de “racionalización”. Racionalizar los procesos de comprensión y de operación del mundo significa *eo ipso* desencantarlo. Racionalizar es actuar de modo previsible a través del cálculo para dominar la procesualidad del pensamiento y la acción; racionalizar implica, por eso mismo, destruir la vinculación que conecta analógicamente a los seres que se organizan en torno a fuerzas míticas. El desencantamiento del mundo es, en otras palabras, el proceso que independiza a los hombres de la naturaleza (también de su

2 Por cuanto en la versión en castellano de Francisco Rubio Llorente no se traduce literalmente “Entzauberung der Welt” por “desencantamiento del mundo”, sino por “excluido lo mágico del mundo”, citamos seguidamente el texto en alemán:

Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge —im Prinzip— durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche (Weber, 1991: 250-251).

propia naturaleza corpórea) para situarlos a una distancia que les permita ejercer dominio sobre ella.

La desacralización tanto de las regularidades naturales como también de las conexiones sociales provocó que todas las certezas éticas y las verdades teóricas que amparaban el sentido de los mundos preindustriales, perdieran su justificación trascendental y tuvieran que, deficitariamente, ser pensadas y soportadas en la inmanencia de una razón teórica dessustancializada, como también en las profanas exigencias de la vida práctica humana. El creciente aniquilamiento de un anclaje explicativo suprasocial —sea natural o divino— metaforizado por Nietzsche en su lapidaria sentencia “Dios ha muerto”³ obligó a que cualquier explicación y acción humana encaminada a trastocar los procesos de su entorno, debiera ser sometida al análisis crítico-racional humano, pues su validez aprobatoria tenía que soportarse única y exclusivamente en la mutua aseveración confluyente de los deliberantes. La crítica nace, como hemos intentado explicar, requerida por la transformación racionalizante del mundo. Es la ausencia de seguridad en el sentido del mundo (sentido destruido por su desencantamiento) la que obliga a los hombres a impulsar el desarrollo de su razón deliberante y a situar en el centro de esa razón a la criticidad, esto es, a aquella mirada práctico-intelectual encaminada a penetrar y trastocar los mundos que sismundean a los modernos.

De ahí que la crítica es quizá la forma más propia de dirigir en la modernidad al acto teológico humano por excelencia: la praxis productiva. Si bien en las diversas experiencias culturales humanas la praxis productiva (el trabajo) constituyó y constituye el eje de la construcción de mundo, en la modernidad esa praxis tuvo que legitimarse en argumentos que justificaban racionalmente la irrupción modificatoria de la actividad humana en el mundo, es decir, tuvo que legitimarse en la crítica. Por eso la construcción del

3 En el parágrafo 125 de *La Gaya Ciencia* Nietzsche sentencia:

[...] Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!

La dramática reconstrucción poética hecha por Nietzsche sobre esta transformación civilizatoria, muestra claramente el paso de un mundo soportado en la trascendencia (lo más divino y poderoso que hasta ahora tenía el mundo) a un mundo amparado precariamente en una pseudotrascendencia (acaso no debemos nosotros mismo volvernos dioses). Esa contradictoria necesidad de volver trascendente (divino) lo inmanente (la razón humana) es quizá la contradicción central de, por lo menos, la modernidad europea.

orden moderno en sus tres niveles —material, social y simbólico— adquiere carácter racional, es decir, aparece como el producto del operar crítico de los hombres sobre lo existente y lo de posible existencia, y no como el resultado de designios cifrados en el orden cósmico o en la voluntad divina. La crítica se expresa como actividad praxo-reflexiva en la industria por intermedio de las ciencias empírico-naturales; en la administración estatal mediante la ciencia política; en la institucionalización social por medio las ciencias sociales y en la emancipación social por medio la política.

Esa capacidad de crítica racional se había afirmado y desarrollado con mayor rigor en la modernidad, no así en otras épocas, por el imperante requerimiento de fundamentar, justificar y legitimar aunque fuera precariamente los saberes⁴ en un mundo en creciente proceso de desacralización. Mientras las certezas más se alejaban de la relatoría mítica y del *dictum* teológico, más exigidos se vieron los seres humanos de incrementar y pulir la capacidad crítico-racional que podía lograr su intelecto para buscar desentrañar las conexiones que hacen posible las regularidades de los procesos, así como las características de los objetos por fuera de la voluntad humana, es decir, de modo objetivo.⁵ Por las obvias limitaciones que supone la utilización del intelecto humano para esta tarea, el carácter deficitario pero a su vez perfectible de la razón se constituyó, entre otras cosas, en el motor infinito de su autosuperación y de su circularidad crítica.⁶ En cada nuevo intento de operar prácticamente en el mundo los seres humanos pulen y perfeccionan su capacidad de penetrar críticamente en él, esto es, de desentrañar con mayor precisión sus regularidades y de poder prever más acertadamente su transformación.

4 La distinción entre “certezas” (presupuestos incuestionables propios de la cosmovisión mítico-mágica) y “saberes” (postulados argumentales y demostrables propios del pensamiento moderno) la tomamos según se discute en el texto *Sobre las certezas* de L. Wittgenstein.

5 El problema de la objetividad del pensamiento es, otra vez, un intento deficitario por tratar de sustituir la seguridad inobjetable que brindan las certezas en las cosmovisiones míticas y recuperar a través de saberes anclados en regularidades extrahumanas, pertenecientes a la arquitectónica de la misma naturaleza para con ello remplazar el déficit de seguridad enunciativa. La objetividad perseguida por el intelecto humano es una suerte de certeza cósmica degradada.

6 Esta dislocación ontológica (de la certeza cósmico-teológica a la precaria razón humana) propia de la modernidad posibilitó que la filosofía de esa época se desarrollara en torno a la categoría de razón. Aunque muchos estudiosos han caracterizado a la filosofía de la primera modernidad como “filosofía de la conciencia” y de la segunda como “filosofía del lenguaje”, es la razón la que articuló los distintos periodos filosóficos de la modernidad europea: filosofía de la razón teológica (Descartes, Leibniz, Spinoza), de la razón trascendental (Kant, Hegel, Husserl), de la sinrazón (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche), de la razón inmanente (Marx, Heidegger, Lukács), de la razón dialógica (Habermas, Apel, Gadamer).

La criticidad, por lo anotado, surgió y requirió desplegarse a consecuencia de esa pérdida radical del fundamento en las certezas y verdades que cobijaba sosegadamente a las sociedades primeras. La duda radical surgida a causa de la implosión de lo trascendente, asaltó tanto a nuestra reconstrucción del ser natural y sus regularidades, cuanto al sentido que reclamaba tener la existencia de los seres humanos en nuestro planeta.⁷ Así, la crítica sobre el sentido de la vida humana se perfila, a diferencia de otras épocas, ya no orientada a su carácter divino e infinito, sino vinculada fundamentalmente a la realización pragmática y finita que esa misma existencia puede permitirse en esa época, es decir, orientada hacia la política. El debilitamiento de los relatos religiosos y con ellos la erosión de las recompensas de orden supraterrrenal, determinó que las búsquedas humanas se centraran cada vez más en las realizaciones materiales del cotidiano vivir, sabiendo que estas realizaciones siempre serían limitadas y por eso mismo infinitamente perfectibles. Es en ese tenor que la política, en la modernidad, adquiere el carácter fundante de la socialidad, es ella la que expresa las proyecciones compartidas de los grupos humanos por dar forma a la organización que debe tener sus relaciones, con el fin de dotar de sentido simbólico a sus interrelaciones materiales.

La criticidad, soportada en el raciocinio humano, es un producto necesario de la modernidad, pues ella llegó para sustituir las seguridades comprensivas amparadas en el orden cósmico y en la palabra divina, propias de las sociedades no modernas, por acuerdos temporales generados en la confluencia crítica de los deliberantes. Esta novedosa actitud supone el carácter necesariamente complementario del diálogo racional humano, ya que no poseer un acceso privilegiado a la producción de certezas y verdades obliga a la construcción compartida del conocimiento, el cual se instituye como limitado y perfectible desde su origen. La modernidad, además, fundamentó la construcción del orden compartido humano, la política, en ese intercambio cooperativo crítico de los deliberantes involucrados. Por eso podemos afirmar que la crítica racional del orden social es el origen ineludible de la politicidad moderna.

7 Esta incertidumbre creciente sobre el ser material y el mundo de los hombres fue el detonante para el apareamiento y el desarrollo inusitado de lo que hoy hemos clasificado como ciencias fáctico-naturales y ciencias simbólico-sociales. Los dos tipos de saberes convertidos, cada vez más, en modos deficitarios de interpretación y descripción de los distintos ámbitos de la realidad, fueron, empero, las mejores estrategias posibles para la operacionalización técnica (de estos saberes) encaminada a la transformación de la realidad, es decir, orientados a su pragmatidad social.

2.

El marxismo, desde los intereses organizativos de este artículo, asume e impulsa la criticidad moderna direccionándola hacia, quizá, el núcleo organizador de un tipo de sociedad que empezaba a desplegarse a mediados del siglo XVIII: la sociedad capitalista. El inicio de la acumulación de capital potenciada por la industrialización de la productividad humana permitió focalizar el impulso crítico en los logros y también en las limitaciones que definían la esfera económica de la sociedad moderna. El carácter crítico-operativo de la razón humana, ya bastante desarrollado para esos años en el descollante avance de las ciencias fáctico-experimentales, fue muy visible también en la utilización técnico-operativa que propulsó incesantemente la renovación industrial. Empero, esa misma práctica racionante, acumulada en un par de siglos de experiencia social moderna, posibilitó que desde la perspectiva política los habitantes de ese nuevo mundo adquirieran la capacidad de someter a crítica permanente las novísimas condiciones de vida producidas por la industrialización y la urbanización capitalista.

Así, la acumulación de la reflexión política sobre las nuevas circunstancias de socialidad, creó las condiciones para detectar, en la reproducción económica, las incoherencias y desbalances que se engendraban en contradicción con los principios igualitario del proyecto moderno.⁸ No se trataba únicamente de las terribles condiciones laborales que fue instaurando el capitalismo en su primera fase acumulativa, ni tampoco de la creciente desigualdad en la apropiación de la riqueza social que diferenciaba a capitalistas de obreros, sino sobre todo de la transmutación del modo en que los seres humanos se relacionaban con la producción de los bienes y a través de estos consigo mismo. De dirigir la creación de productos para la satisfacción de necesidades humanas, a encaminarla hacia la valorización del valor o hacia la acumulación de capital.

La promesa del proyecto igualitario moderno, fundada tanto en la desacralización del orden jerárquico social, pero amparada sobre manera en las relaciones de igualdad que brotaban de la transformación de los humanos en ciudadanos deliberantes, obreros libres y sujetos psíquicos autónomos —por lo

8 Hay que señalar que el objetivo de la crítica —una sociedad equitativa, libre y emancipada— son formas ilustradas de desacralizar los relatos mítico-teológicos que prometían a los seres humanos estados ideales de reconciliación cósmica y/o teológica, no obstante, encaminadas, esta vez, a promover y realizar bienestar colectivo en la sismundinidad del acuerdo social. En ese *pathos* se inscribe el pensamiento crítico de Marx. Refiriéndose al primer periodo del marxismo, Eberhard Braun nos recuerda: “La única forma de praxis, que Marx conoce para ese tiempo, es la ilustración crítica al servicio de la emancipación” (Braun, 1992: 53).

menos en el nivel formal— se negaba e imposibilitaba en la esfera económica.⁹ El gran aporte a la criticidad moderna hecho por Marx, desde nuestra lectura, consiste en haber detectado y explicado el fundamento económico que origina la desigualdad material y haberlo leído desde las consecuencias que ese desequilibrio tiene para la existencia social humana. No es la extracción de la plusvalía a través de la explotación laboral el conflicto último que vuelve contradictoria la promesa igualitaria moderna, sino la inversión del sentido que articula nuestra relación apropiativa con el sustrato material y con esta la mutación de la significación de la misma existencia humana.

El cambio en la finalidad del proceso de reproducción económica —de satisfacción de necesidades a acumulación de capital— marca y sintetiza las condiciones radicalmente distintas que delinean el derrotero de la modernidad capitalista. Marx llevó el análisis de esta contradicción hasta poder desentrañarla en la relación de los dos momentos constitutivos que articulan la mercancía (forma elemental de la sociedad capitalista). La contradicción entre valor de uso y valor y la posterior subsunción del primero al segundo expresa el cambio civilizatorio y la irracionalidad que adquiere la reproducción material humana en su época capitalista. La utilidad de un bien para satisfacer necesidades humanas va a ser instrumentalizada con el objetivo de que el *quantum* de valor, que porta ese bien, pueda incrementarse en su cantidad. La finalidad del proceso de producción social se ve trastocada de ese modo: se pasa de dinamizar nuestra relación natural para enriquecer cualitativamente la vida humana a dinamizar nuestra relación natural para incrementar cuantitativamente el capital.

Marx resume este trastrocamiento fundamental del orden reproductivo social en el paso de la economía mercantil simple a la economía mercantil capitalistas, o en la mutación de sus famosas formulas: M-D-M a D-M-D' y con mayor precisión D-M...P...M'-D',¹⁰ donde, según la explicación marxiana, no solo cambia el fin de la producción —de mercancía consumible a dinero acumulable— sino el mismo sentido del proceso: de incremento cualitativo de la riqueza humana a acumulación cuantitativa del capital. Se puede observar en la inversión de la fórmula que muestra la circulación mercantil simple y capitalista que en el primer caso el dinero (D) sirve únicamente como un medio que asegura y facilita los intercambios de valores

9 Es importante recordar que el capitalismo produce la contradictoria situación de, por un lado, igualar a los seres humanos como sujetos de libertad mercantil y, por el otro, condenar a que en la transacción de esa igualdad se genere desigualdad económica.

10 “La fórmula que expresa el ciclo del capital-dinero es D-M...P...M'-D', donde los puntos significan que el proceso de circulación está interrumpido, y M' y D' representan mercancías y dinero incrementados a través del plusvalor” (Marx, 1966: 31).

de cambio, es decir, el equivalente general es solo un instrumento que operacionaliza el intercambio de cantidades equiparables, sabiendo que este intercambio de valores cuantitativos permite, a quienes los truecan, adquirir valores de uso que terminaran satisfaciendo sus necesidades concretas; en cambio, este mismo dinero en el segundo caso deja de ser un medio de la circulación mercantil para convertirse en su finalidad, ya no es pues un instrumento para facilitar el intercambio de equivalentes, sino es soporte de la valorización del valor, vale decir, su finalidad ya no es satisfacer necesidades concretas, sino (mediante la instrumentalización de esas necesidades) acumular y reproducir el capital. Por eso, el medio del primer tipo de circulación termina siendo la finalidad del segundo y viceversa. La finalidad del primer modelo de circulación se transforma en el medio del segundo. En la circulación mercantil capitalista el valor de uso de las mercancías transmuta en medio —al igual que el valor de cambio— de la valorización del valor o de la acumulación de capital.

Con esta mutación se invierte además el momento organizador de la reproducción social: la producción y el consumo de productos y bienes materiales, determinantes en la circulación mercantil simple, quedan subsumidas a la esfera del intercambio, fin último de la circulación mercantil capitalista. La economía se trastoca radicalmente, de estar enfocada a la satisfacción de necesidades humano-concretas (producción y consumo) a estar orientada a la valorización abstracta del capital (intercambio). El producir para consumir sede al vender para acumular.¹¹ Slavo Žižek muestra el momento contradictorio del capitalismo en estos términos:

La tensión entre los procesos de producción y circulación es otra vez el de una parálisis: Es verdad que el valor se genera en el proceso productivo, pero ahí solo se produce de un modo potencial, pues, en tanto valor únicamente se realizará cuando la mercancía producida esté vendida y el círculo D-M-D quede cerrado. Lo determinante es ese hueco temporal que aparece entre la producción del valor y su realización (Žižek, 2006: 389).

Esta mutación en la dinámica económica transforma al dinero de equivalente general a capital, es decir, de su función como intermediario del intercambio mercantil a soporte del incremento del valor o, en otras palabras, de medio a fin del proceso de reproducción económica. En estas nuevas

11 Esta mutación crea la apariencia de que el capital puede autogenerarse, no obstante su fundamento de gestación sigue siendo las esferas de la producción y el consumo donde, en realidad, se produce el plusvalor que valoriza al capital. Sin embargo, este trastocamiento del proceso productivo de la riqueza tiene consecuencias determinantes en la constitución de la vida humana en el capitalismo, como lo veremos más adelante.

condiciones productivas, la producción de mercancías pierde sus limitaciones concretas (los requerimientos del consumo) y se transforma en un proceso acelerado y desmedido amparado en la ilimitada avidez por acumular.¹² Marx lo explica en estos términos:

La circulación simple de mercancías —la venta para la compra— sirve como un medio para un fin último que se encuentra por fuera de la circulación, a saber, la apropiación de valores de uso para la satisfacción de necesidades (por el contrario). La circulación del dinero como capital es... un fin en sí mismo, pues, la valorización del valor sólo existe al interior de ese movimiento eternamente renovado. El movimiento del capital es por eso desmedido (Marx, 1993: 104).

Esa desmesura propia de la circulación capitalista provoca que la actividad humana básica, la praxis productiva, quede subyugada a los requerimientos de valorización del valor, es decir, que el trabajo productivo termine esclavizado a la avidez reproductiva del capital y pierda con eso su vinculación directa con las necesidades surgidas del desenvolvimiento “normal” de la sociedad.

Cuando la finalidad de la producción de un bien ya no es la satisfacción de una necesidad humana complementaria, sino que la compra de ese bien termina encaminada al incremento del dinero (expresión del valor valorizado) la sociedad ha trastocado (o más bien ha extraviado) el sentido humanizante del proceso productivo. Los efectos que esta instrumentalización del momento natural por el momento valorizante del capital exceden la mera esfera del intercambio mercantil e inician una inversión o subsunción de los procesos sociales concretos a los procesos sociales abstractos.¹³ La dinámica de la vida humana en todas sus esferas se verá afectada por esta superposición y sobredeterminación del capital. La reproducción natural de la vida será puesta bajo el interés de la reproducción artificial del capital.

12 Es pertinente anotar que la acumulación de capital no responde a la satisfacción de ninguna necesidad humano-concreta. En el acumular no se aligera ningún deseo humano —sea material o espiritual—, sino que se realiza algo exterior a los requerimientos volitivos humanos: la valorización del valor.

13 Al respecto señala Bolívar:

en la mercancía podemos leer y analizar la contradicción, pero esta contradicción en la mercancía no es más que el reflejo de la contradicción del modo de producción y consumo, del modo de reproducción de la sociedad. Es el modo de reproducirse de una determinada sociedad el que es contradictorio: la contradicción fundamental es la contradicción entre el cómo se produce y se consume las cosas concretas, por un lado, y el modo o la forma en la que deben producirse y consumirse esas cosas concretas en el capitalismo, por otro (Echeverría, 2011: 612).

El absurdo básico de la vida moderna —comenta Echeverría— está en que los seres humanos sólo pueden producir y consumir bienes, crear riqueza y gozarla o disfrutarla, es decir, sólo están en capacidad de autoreproducirse, en la medida en que el proceso de producción y consumo de sus bienes sirve de soporte a otro proceso diferente que se le sobrepone y al que Marx denomina “proceso de valorización del valor” o “acumulación de capital” (Echeverría, 2011: 597).

Las consecuencias políticas y sociales resultantes de la inversión en el sentido de la reproducción social humanas, fueron vislumbradas por el primer marxismo bajo la figura de la enajenación y la fetichización mercantil. Por enajenación entendió Marx el extrañamiento que se engendra en los productores tanto respecto a los objetos, medios e instrumentos de trabajo, cuanto en relación a los sujetos y las conexiones que intervienen en ese mismo proceso. Este fenómeno tiene su origen en la apropiación privativa de los componentes de la actividad laboral y por tanto en el aislamiento forzado de los sujetos productivos, así como en el extrañamiento simbólico forzado que experimentan estos sujetos en relación a la actividad productiva. Es decir, no solo la materialidad que intermedia su relación con la naturaleza y con los otros sujetos se les vuelve ajena —les deja de pertenecer—, sino que también el mismo sentido que debiera tener el proceso productivo para la reproducción de su vida queda privado de explicación y a través de esta el sentido de la vida toda. La existencia humana pierde su sentido para sí misma.

Aquel distanciamiento origina, además, que los bienes producidos por estos sujetos para su mercantilización adquieran autonomía relacional como equivalentes, mientras sus creadores pierden todo el control de sus interrelaciones en cuanto productores y consumidores de objetos útiles para la satisfacción de sus necesidades. A esta inversión del sentido entre la conexión de las mercancías y la conexión entre los seres humanos, Marx denomina *fetichización*. Por supuesto el origen de la alienación y de la fetichización tiene su fundamento en la inversión de la finalidad y el sentido de la producción en la economía capitalista y sus consecuencias rebasan la esfera reproductiva económica para determinar el quehacer ideológico-político de las sociedades modernas.

Según Echeverría, el proceso de enajenación y fetichización, que originándose en la separación patológica que sufren los sujetos productivos respecto al todo de ese proceso y de la inversión conectiva que guardan los objetos mercancías, se expresa finamente en la incapacidad de las sociedades para ejecutar la actividad política. La enajenación y la fetichización son las formas que esta incapacidad de direccionar la vida social, —vale decir, la incapacidad de hacer política— se muestra en la actividad práctico-concreta

humana: la producción de mercancías. Por la importancia de esta tesis, leámoslo *in extenso*:

Pero lo importante de todo esto reside en lo siguiente: el fetichismo de las mercancías no es más que la manera como se muestra en la composición objetiva de las cosas un fenómeno global, que caracteriza a toda la reproducción social, el fenómeno de la cosificación. La mercantificación de la circulación de la riqueza concreta disuelve la parálisis en la que ésta tendría que encontrarse en las sociedades privatizadas o atomizadas y supera así la crisis estructural de su reproducción. Pero esta reproducción social mediante el mercado se distingue esencialmente de una reproducción social en la que la riqueza circula directamente, en función de las necesidades y las capacidades de un sujeto social orgánico y comunitario. Esta última implica necesariamente la presencia efectiva de lo político en el sujeto. La circulación de su riqueza no es más que el resultado que refleja la autodeterminación del sujeto social como proceso en el que éste se da a sí mismo una forma, armonizando para ello, de manera concreta, su producción y su consumo. La reproducción mediante el mercado implica, por el contrario, la suspensión de la autarquía política del sujeto, la subordinación de su capacidad de autoafirmarse prácticamente. La forma de su existencia ya no la decide él solo, sino que “se decide” en parte, pero prioritariamente, “a espaldas de él”, en el funcionamiento mecánico y casual de la circulación mercantil, en la “vida social que llevan las cosas”, intercambiándose convertidas en mercancías. Implica así, necesariamente, la cosificación de la función totalizadora de la socialidad del sujeto. El fetichismo de las mercancías no es, pues, más que el modo como la cosificación de lo político se hace manifiesto en las cosas (Echeverría, 2010a: 76-77).

Haber explorado crítico-analíticamente la transformación cualitativa en la reproducción de la vida material humana y prever las consecuencias económicas y políticas que esta tuvo en los primeros años de su operación, es el gran aporte que el primer marxismo hiciera a la autoreflexividad crítica de la modernidad. La revolución como superación sustancial de ese estado de cosas, pensada también por Marx, es sin dudas el proyecto emancipador más radical que produjera la criticidad moderna, pues supone en sí mismo la aniquilación total del sistema que permitió la inversión del sentido humano de riqueza y también posibilitó su autocrítica. Esa superación, por supuesto, supone también la superación del pensamiento que encarnó esa crítica, es decir, la superación del mismo marxismo.

3.

A lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX el capitalismo —gracias a la creciente acumulación, circulación y concentración de capital— logró importantes

transformaciones en los medios e instrumentos de producción, transformaciones amparadas en descubrimientos científicos e innovaciones tecnológicas que estuvieron destinadas a la intensificación del proceso productivo, pero, sobre todo, impulsadas por las crecientes cantidades de capital que fueron invertidas en la expansión del sistema. Esta ampliación e intensificación productiva provocó que la industria capitalista saturara poco a poco los mercados centrales con bienes de consumo material debilitando, por ese hecho, el proceso de su reproducción. Para atenuar esta debilidad interna producida por la saturación de los mercados de bienes materiales, el sistema tuvo que propiciar algunas transformaciones: 1) la ampliación de los mercados —internos y externos—; 2) la multiplicación de la masa de consumidores; 3) la transformación de la estructura estatal, encaminada al control administrativo de los ciudadanos; y 4) la implementación de nuevas ramas de la industria encaminada a satisfacer una demanda ampliada como creciente de requerimientos humanos de nuevo tipo.

Estas nuevas condiciones propias de un capitalismo potenciado y revitalizado tecnológicamente tuvieron dos consecuencias importantes para su funcionamiento ulterior. Por un lado, permitió la expansión de su racionalidad amparada en la legitimidad político-administrativa de un fuerte Estado (el famoso Estado de bienestar) y, por el otro, auspició la creación de nuevas ramas industriales destinadas a la satisfacción de otro grupo de necesidades vinculadas con las apetencias espirituales de las nuevas capas medias consumistas. A continuación nos referiremos por separado a estos dos fenómenos estratégicos para la ampliación del sistema: a) las sociedades administradas y b) la industria cultural.

3.1.

Tema central que animó la crítica del grupo de intelectuales francfortianos, sobre todo en la primera mitad del siglo xx, fue el análisis de las consecuencias que el capitalismo financiero no liberal (el germánico sobre todo) y el capitalismo de Estado centralizado (el soviético principalmente) ocasionaban en la construcción de la subjetividad humana. Este análisis fue complementado en la segunda mitad de ese siglo con la crítica a las sociedades administradas propias del capitalismo liberal euro-occidental y norteamericano.

Estas tres formas de organización social (capitalismo imperial, capitalismo de Estado y capitalismo administrado) son tipos potenciados de la burocratización de las sociedades modernas, ya analizadas a principios del siglo xx por Max Weber. La principal característica que permea el comportamiento de este modo de Estado y sociedad es la ampliación del adoctrinamiento y del

control político que ejerce el poder central sobre la vida de los ciudadanos. El control desde el Estado tiene que ver con la irrupción de su administración en la amplia mayoría de las esferas de reproducción social, desde el control de la salud y la educación de los ciudadanos, hasta la organización de los ámbitos del trabajo, el disfrute y la recreación.

Consecuencia también de esta expansión político-burocrática del Estado es también la colonización racionalizante de los espacios conocidos como privados. Las interacciones que los seres humanos establecemos por fuera de la esfera política y pública, como la amistad, el amor y la familiaridad, adquirirán poco a poco el comportamiento propio del orden burocrático-político, transformando a las personas privadas en mercaderes, ciudadanos y burócratas. Las relaciones de la privacidad perderán su racionalidad afectivo-pasional y serán reconstituidas bajo el imperativo del deber abstracto y la finalidad calculable, en función de la solidificación del orden social imperante, es decir, del orden capitalista.¹⁴

3.2.

Por otro lado, la expansión sostenida del capitalismo provocó que la racionalidad predominante a lo largo de tres siglos en la producción industrial de bienes de consumo material, vaya performando invasivamente la estructura de otras esferas de los procesos de socialización, así como de otras ramas productivas de bienes de consumo humano. La búsqueda de la utilidad concreta que proveen los bienes a la satisfacción de necesidades fue cediendo a la función abstracta de portación de valor que estos bienes adquieren cuando la finalidad es saciar la avidez por acumular capital. Determinado por este nuevo modelo de reproducción económica se fue creando y desarrollando un singular tipo de comportamiento normativo en los seres humanos, comportamiento que rebasó incluso los límites de su actividad económica propiamente dicha y se expandió para conquista la reproducción de los niveles estéticos y éticos de sus mismas vidas. Las personas comenzaron a valorar más la posesión de los objetos que su misma utilidad, es decir, a valorar más su cantidad que su calidad, transformando poco a poco toda conexión humana en relaciones cuantitativamente equiparables. Esa circunstancia excepcional creó las condiciones objetivas para que los consumos espirituales humanos pudiesen adquirir la misma racionalidad fetichizante que los consumos materiales.

¹⁴ Hay que señalar que la principal función de esta transformación no es el control administrativo que el Estado puede ejercer sobre los particulares, sino el adoctrinamiento y la vinculación de los sujetos a la racionalidad político-económica del capitalismo. Esta transformación permite que el espacio privado (hasta ese momento excluido de la valorización del valor) se funcionalice a los intereses materiales y subjetivos del sistema.

El proceso descrito se expresa de dos maneras: por un lado, los bienes requeridos para satisfacer necesidades materiales humanas comienzan a ser producidos sobredeterminados por una artificial cualidad valorativa. A más de sus características que hacen de ellos satisfactorios naturales concretos incrementan otras particularidades que los transforman en deseables valorativos, es decir, no solo sirven para satisfacer los requerimientos naturales de los sujetos, sino también son útiles para la valorización del sujeto consumidor, para la acumulación de valor de la subjetividad humana. Este segundo tipo de particularidades de las mercancías tienen como finalidad la intensificación del proceso acumulativo de capital y la reducción de la vida útil del bien a ser consumido. Por el otro, se abren nuevas ramas productivas que rebasan la satisfacción de las necesidades materiales humanas (alimentación, vestido, vivienda, etc.) para colonizar y producir artificiosamente requerimientos espirituales como el disfrute religioso, ético y estético, es decir, para permitir la mercantilización de las necesidades inmateriales de los seres socializados. Lo que se busca con esta expansión es mercantilizar, al modo capitalista, todos los fenómenos que sirven para satisfacer deseos espirituales y, mediante esta mercantilización, ampliar la capacidad de valorizar el valor.

Las nuevas formas de destrucción, subyugación y dominio que comenzaba a provocar la expansión de la racionalidad valorativa en las esferas de la vida ética y estética, así como las consecuencias que estas tenían en la configuración de una nueva subjetividad absolutamente funcional a la reproducción del sistema capitalista, quizá es el mayor aporte crítico de la heterogénea propuesta intelectual de la primera generación de la Escuela de Fráncfort y, de modo más amplio, de la teoría crítica en la primera mitad del siglo xx.

La fetichización del valor mercantil de los objetos comenzó a dar forma a los procesos inductivos e introductorios a la cultura moderna, y mediante estos procesos a matizar las tramas de socialización humana. Creando, de este modo, un mundo que se reproducía a imagen y semejanza de la valorización del valor. La constitución del aparato afectivo-pasional que determinaba la subjetividad de las generaciones nativas del capitalismo —económico y cultural— finalmente quedó controlada de modo absoluto por la racionalidad valorativa. Con esto el capitalismo había logrado convertir a los sujetos modernos en dispositivos productores y consumidores del mismo capital.¹⁵ Nuestras fibras subjetivas más íntimas deseaban y requerían para su

15 Según Echeverría esa condición performativa del capitalismo está ya presente como posibilidad objetiva en los textos del primer marxismo:

los sujetos sociales privados nunca perciben esta contradicción, porque están hechos de acuerdo a la forma mercantil de los objetos; son seres humanos peculiares que han sido

reproducción pertenecer a la dinámica de valorización del valor, subsumiendo definitivamente las necesidades de reproducción de la vida a los requerimientos de acumulación de capital. Marcuse lo formuló de este modo:

El aparato productivo y los bienes y servicios que produce, “venden” o imponen al sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas relaciones emocionales e intelectuales que vincula de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de esto, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos de más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo dejan de ser publicidad; se convierte en un modo de vida. Es un buen modo de vida mucho mejor que antes, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción son rechazados y reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa da una nueva definición a estas ideas, aspiraciones y objetivos (Marcuse, 87: 42).

Esta expansión de la racionalidad capitalista a otras esferas del consumo, expansión insospechadas en los primeros siglos en que operó el sistema, fue posible gracias a una revolución inusitada de los medios productivos y a la temprana saturación de bienes de consumo materiales en las partes centrales del capitalismo. La industria cultural, es decir, la fabricación de mercancías levemente materiales —música, cine, literatura, programación televisiva, cómics, prensa, espectáculos deportivos, novelas, etc.—, se constituyó no solo en una ampliación de la racionalidad capitalista a otros ámbitos del consumo humano (el consumo espiritual y recreativo), sino también en una forma mucho más fácil e insustancial de promover la valorización del valor. Las mercancías culturales no demandan una excesiva apropiación de recursos naturales y materias primas y tampoco requieren de grandes complejos industriales para su producción como si los necesita la producción de mercancías de consumo primario. A más de esto, este tipo de productos tiene una vida efectiva mucho más corta (a veces instantánea) que los que satisfacen las necesidades básicas, posibilitando que los ciclos de extracción de valor y de valorización de capital requieran menos inversión y menos tiempo de circulación-consumo mercantil.

construidos, domesticados en el sentido de la mercancía; que están perfectamente acoplados al mundo mercantil y que pueden pasar fácilmente de la forma natural a la forma de valor de su propiedad privada; pueden, sin mayor problema, dejar que las cualidades de un objeto se desvanezcan para ver cómo ese objeto adquiere la forma del dinero (Echeverría, 2011: 608).

Hay tres características que permiten a la industria cultural la expansión insólita de la valorización del valor. Por un lado, la producción y el consumo de los bienes culturales se reduce sustancialmente, pues ellos “luego de un corto tiempo de uso son desechados como latas de conservas”, lo que permite la intensificación de su producción y con ella el incremento de plusvalía; por el otro, la bienes derivados por la industria cultural sirven para acoplar el “tiempo libre” de los trabajadores a la reproducción capitalista, de tal modo que “durante el tiempo libre el trabajador (también) debe orientarse a la unidad de producción”. Así, no únicamente producen plusvalía en las horas de trabajo, sino que también incentivan la producción de los bienes culturales en sus horas de descanso, potenciando de esta manera el doble del tiempo a la maquinaria capitalista. Finalmente, esta industria permite que “la participación en ella de millones de personas impondrá el uso de técnicas de reproducción que, a su vez, harán inevitable que, en innumerales lugares, las mismas necesidades sean resueltas con bienes estándares.” De este modo el número de consumidores se potencia a todo el planeta aunque “el contraste técnico entre pocos centros de producción y una dispersa recepción condicionará la organización y planificación por parte de los detentores” (Horkheimer y Adorno, 1992: 128-129, 132).

La confluencia entre Estados administradores e industria cultural masificada produjeron sociedades —abiertamente totalitarias o simuladamente liberales—¹⁶ cuyos sistemas de control político, social, cultural y espiritual permite la manipulación y la posterior inserción de los ciudadanos en la lógica y los soportes éticos y estéticos de la valorización del valor y de la administración de la vida social. Ciudadanos que entienden, aceptan y reproducen como la única forma posible de vida —además como una forma deseable— aquello que les brindaba el capitalismo estatalmente impulsado.

Los teóricos francfortianos de la primera generación, pudieron diagnosticar las patologías del capitalismo masificado y administrado (tanto en su versión totalitaria y liberal) en las distorsiones que experimentaba la misma proyección existencial del ser humano, su desnaturalización y su transformación en dispositivos nodulares de la reproducción del valor y de la producción de poder. La socialidad humana en todas sus dimensiones se había convertido en mecanismos de acumulación de cuantos mercantilizables y en dispositivos de control y orden.

16 La diferencia entre los Estados capitalistas totalitarios (el germánico y el soviético) y los capitalistas liberales (el norteamericano) es ficticia o cuando más de estilo: “no solo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo sino también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un ‘pluralismo’ de partidos, periódicos, ‘poderes compensatorios’, etc.” (Marcuse, 1987: 33).

4.

En las sociedades europeas de la posguerra, la construcción de los Estados de bienestar y de las democracias deliberativas modernas, desactualizó la radical crítica que los teóricos francfortianos de la primera generación elevaron contra la absolutización capitalista en su época de reproducción imperial, monopólica y administrada.¹⁷ En esas condiciones, la crítica al capitalismo experimentó un giro hacia las posibilidades constructivas que se avizoraban desde el interior del mismo sistema. Se abrió la esperanza de que una profundización de las energías emancipatorias, que surgían de la razón deliberativa propia de la política y la ética, pudieran enderezar las desproporciones sociales que emanaban la dinámica acumulativa y de poder.

Si bien se reconocía el carácter psíquico-enajenante que la invasión de la lógica acumulativa había provocado en la infraestructura ético-estética de los individuos y en los soportes primarios de socialidad, las investigaciones de los pensadores críticos de posguerra se orientaron hacia la exploración de posibilidades emancipatorias vinculadas al consenso racional anclado en la ética comunicativa y operante en la discusión política parlamentaria. Desde esos ámbitos se podía regular los excesos que necesariamente producen las dinámicas instrumentales propias de los sistemas acumulativos y de poder. El impulso crítico había encontrado en los procesos de comunicación humana y de interacción ética otra fuente para sobrepujar las energías emancipatorias del proyecto ilustrado moderno y para desabsolutizar la dinámica que la razón instrumental había desplegado en la primera mitad del siglo xx.

Los estudios sobre cohesión social y socialización primaria (Durkheim, Mead, Schütz, Luckmann, Berger, etc.) y la analítica del lenguaje ordinario (Austin, Wittgenstein), así como las condiciones favorables del Estado de bienestar y las democracias deliberativas, permitieron que el pensamiento crítico posbélico pudiese separar los ámbitos de la reproducción sistémica de la sociedad (la economía y el poder) de los de la reproducción simbólico-cultural (el mundo de vida) y con ello relacionar a la razón instrumental con la reproducción sistémica y a la razón comunicativa con el mundo de vida.

17 Esa desarticulación tuvo que ver sobre todo con razones económicas. La necesidad de aumentar el número de consumidores para potenciar la industria permitió que se incluyera a gran parte de los obreros en los estándares económicos de la clase media y que los desempleados sean subsidiados económicamente por el así llamado Estado de bienestar. Eliminada en gran medida la miseria económica de los países centrales, y potenciada la avidez de consumo de los menos favorecidos, las contradicciones de clase se vieron atenuadas y los problemas de control ideológico se fueron disolviendo u ocultando gracias a la expansión de los beneficios sociales que los Estados otorgaban a sus ciudadanos.

Así, sin aparse de la crítica a la sociedad administrada (desde los sistemas acumulativo y de poder), se abrió otra dimensión para pensar la emancipación humana (la racionalidad comunicativa del mundo de vida) reconstruyendo de este modo la dialéctica de la ilustración.

Los procesos de adoctrinamiento y control social denunciados por la primera generación de la Escuela de Fráncfort fueron ubicados como consecuencias que se gestaban desde la racionalidad sistémica de la sociedad y entendidos incluso como necesarios para la reproducción de la vida social y económica en las sociedades moderno-complejas. No obstante, la disfuncionalidad de la reproducción social había que ubicarla en la expansión colonizante de estos procesos (adoctrinamiento y control) hacia los ámbitos reproductivos del mundo de vida. Vale decir, el carácter burocrático-administrativo e instrumental que opera en la reproducción económica y del poder (necesarios para su funcionamiento) se convierte en destructivo cuando ingresa a regularizar los procesos de socialización y reproducción cultural propios del mundo de vida. Procesos anclados ya no en la relación monológica que establecen los sujetos con el sustrato natural, sino soportados en la interacción comunicativa vinculada al funcionamiento constructivo de la lengua (Habermas) y a los actos de reconocimiento ético recíprocos que se establecen en las relaciones normativas humanas (Honneth). Esta injerencia destructiva de la razón instrumental hacia los ámbitos de la reproducción ético-comunicativa es la que debe ser denunciada y combatida por el pensamiento crítico para impulsar los deseos de emancipación codificados en el proyecto moderno.

Empero, las condiciones económicas, políticas y sociales que ampararon la transformación de la teoría crítica hacia la razón liberadora —vinculada a la ético-política—, no estuvieron presentes sino solo en el centro del capitalismo. En sus periferias el problema de la marginalidad económica producida por ese mismo sistema presentaba ribetes tan dramáticos como los que suscitó el capitalismo central en sus primeros siglos, tornando imposible que las distorsiones de los soportes normativos humanos arrebataran el protagonismo a la miseria material. Esta condición estaba agravada no solo por la introducción en esas sociedades de las deformaciones simbólicas del sistema, es decir, por los efectos nocivos de la industria cultural de masas, sino también por la aniquilación creciente de los soportes normativos de las formas agrarias de vida que dislocadas continuaron existiendo a pesar y a favor de la imprevista capitalista. El proyecto de construcción de un Estado de bienestar y de derecho, así como de las democracias deliberativas parlamentarias que cobijaran económico y socialmente a sus particulares y que permitiera sustituir las conexiones materiales y simbólicas que brindaban las sociedades agrarias por

otro tipo de relaciones compensatorias, nunca se pueden instaurar en las periferias, porque fue imposible construir su soporte material: la sociedad industrial tecnificada.¹⁸

Esta situación particular que caracteriza a las periferias del capitalismo, consintió que en esas regiones se concentraran las contradicciones del sistema en sus múltiples expresiones: políticas, sociales, culturales, económicas y religiosas. Pues la implantación incompleta de la racionalidad capitalista permitió que formas preindustriales de reproducción de la vida sean instrumentalizadas para la extracción de valor, produciéndose de este modo inconexiones y desconexiones de sentido entre la lógica de reproducción capitalista (D-M-D') y las formas de articulación sociosimbólica de los pueblos periféricos (a veces incluso no mediatizada ni siquiera por la economía mercantil simple) que se resume en estar determinados económicamente por la valoración del valor y reproducir la vida simbólica por fuera de ella.¹⁹ El carácter destructivo de la transmutación productiva humana, señaladas líneas atrás, se muestra con toda su crudeza en los países no centrales posibilitando que las contradicciones más dramáticas del sistema no puedan ocultarse tras la tenue cortina sedante que brindan los estados de bienestar y las democracias deliberativas modernas.

En ese estado de cosas, el pensamiento crítico nacido en las periferias, para mantenerse fructífero, tuvo que hacerse cargo de las reflexiones crítico-céntricas y matizarlas con las exigencias materiales de sus sociedades. Por eso, si bien los aportes críticos contra las sociedades del consumo abundante y de compleja colonización sistémica fueron importantes para la comprensión de la modernidad en la periferia, mucho más relevantes se mostraron las contribuciones del primer marxismo o del momento marxiano de la teoría crítica, contribuciones relacionadas con las dinámicas destructivas que emanaban del nivel económico. Aquello explica por qué el pensamiento

18 Se sabe, desde tiempos de la teoría de la dependencia, que la fallida construcción de las sociedades industriales tecnificadas o de sociedades proveedoras de servicios (por fuera de los centros de reproducción del capital) es consustancial al mismo desarrollo del capitalismo. El sistema requiere que en sus periferias el capitalismo no adquiera fortaleza económica ni el modelo político legalista y redistributivo propio de su centro porque esa condición asegura materias primas de fácil acceso, inversión financiera libre de trabas y mano de obra barata y abundante. El Hi-tec-capitalismo para potenciarse como tal tiene que, en sus periferias, ser y seguir siendo "irracional, aventurero y de rapiña", para utilizar una conocida descripción weberiana.

19 Hay que aclarar que las deformaciones simbólicas que se producen en la reproducción de las vidas agrarias a propósito de la introducción invasiva de la lógica capitalista, son contradictoriamente el tipo más adecuado de expresión cultural en esas condiciones (las del capitalismo en la periferia) a pesar de que se muestran aparentemente contrarias o disfuncionales a la valoración del valor.

de Bolívar Echeverría se comprometió con una reconstrucción de la crítica marxista a la economía política para luego proponer una reformulación del concepto de cultura y finalmente apuntalar una crítica poliargumental a las modernidades del capitalismo.

Del primer marxismo le interesó profundizar la contradicción entre el valor de uso de las mercancías y el valor acumulante, ya analizada por Marx, para situar en la subsunción del primero con respecto al segundo el origen destructivo del sistema capitalista. Sin embargo, a diferencia de la lectura weberiana que identifica en la relación entre la modernidad protestante y el capitalismo racional la única forma de expresión del sistema,²⁰ Echeverría introduce una separación analítica entre el capitalismo —modo de reproducción de la vida económica del ser humano— y la modernidad —forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana—²¹ para permitirse no únicamente distinguir varias formas históricas que logró la conexión entre capitalismo y modernidad en Europa (*ethos* realista, *ethos* romántico y *ethos* clásico), sino también —y esto es quizá su mayor aporte— explorar una modalidad bastante *sui generis* que adquiere esa conexión en las periferias del sistema. Una forma cultural que, sin dejar de ser moderno-capitalista, muestra una incomodidad y rechazo permanente al núcleo dinamizante de la economía acumulativa: al valor valorizándose. En el *ethos* barroco, nombre que da Bolívar a esta última forma, se muestra explícitamente el conflicto entre cultura concreta humana y automatización capitalista. Se muestra porque, por propios requerimientos del sistema, en las periferias no llegan a coincidir la forma de reproducción cultural con el soporte económico capitalista. La valorización del valor logró funcionalizar los procesos culturales no-capitalista pero no consiguió —porque no es necesario— imprimirles su dinámica para transparentarlos y reconciliarlos con la lógica valorativa.

20 “Ahora bien, en Occidente el capitalismo tiene una importancia y unas formas, características y direcciones que no se conocen en ninguna otra parte. [...] hay en occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre. En otros lugares no existen sino atisbos, rudimentos de estos [...] La moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes de su evolución: la separación de la economía doméstica de la industrial [...] y la consiguiente contabilidad racional.” (Weber, 1988: 6-8). Weber hace coincidir capitalismo y racionalidad para sobre ellos construir la categoría de modernidad. Por eso se permite decir que pudiendo existir en otros lados capitalismo, este no llega a ser moderno (eurooccidental) por carecer de racionalidad.

21 “Entre modernidad y capitalismo —apunta Echeverría— existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización” (Echeverría, 2011: 70-71). Dejando claro que el capitalismo es una parte de la modernidad por lo que es posible pensar la modernidad por fuera del capitalismo.

El capitalismo (como estrategia económica) opera en contradicción con los ciclos de reproducción cultural en la periferia.²²

Esta ampliación en el análisis introducido por Echeverría que nos permite rastrear las formas históricas adquiridas por la modernidad capitalista está amparada en una reformulación del concepto de cultura. Lo cultural no supone solo las manifestaciones simbólicas que contornean los procesos de reproducción material de una sociedad, sino que ella, la cultura, es la forma particular que adquieren esos procesos reproductivos percibidos desde la dimensión simbólica. De ahí que Echeverría afirma:

La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene —como “uso” que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano— precisamente con esa subcodificación que la identifica (Echeverría, 2010: 164).

La relación, la lectura y el lugar que la reflexión de Bolívar encuentra en el marxismo y en la teoría crítica se muestran novedosos y creativos porque reconstruyen la crítica a las distintas dimensiones del sistema capitalistas, desde las consecuencias destructivas que este sistema provoca en sus periferias. Su pensamiento, por tanto, complementa en dos sentidos a la crítica central al capitalismo: 1) porque pudo percibir los efectos que el sistema ocasiona en su expansión colonial, es decir, en el encuentro con la otredad cultural, y 2) porque además logró llenar críticamente aquellos lugares borrosos que producían los beneficios del sistema en la teoría crítica de las sociedades centrales.

Privilegiar, en la lectura de la crítica a la economía política marxiana, categorías como “valor de uso”, “fetichización”, “enajenación” y “cosificación”;²³

22 En términos habermasianos podríamos decir que en el *ethos* barroco la lógica sistema no ha logrado colonizar totalmente los mundos de vida extracapitalistas. Empero, desde Echeverría esta condición no priva de que la reproducción de la vida se encuentre distorsionada y trastocada por la presencia incómoda de la valorización del valor. Pues, según el análisis de Bolívar, la patología moderna consiste en la misma inversión de la lógica mercantil o de la transformación del dinero en capital, independientemente si esta lógica opera únicamente en los sistemas económico y administrativo o por fuera de ellos.

23 “La crítica de la economía política no pudo prescindir de los conceptos de fetichización y cosificación. Son precisamente ellos los que ejercen el grado más decisivo de la criticidad

proponer una particular forma de comprensión de la cultura, fundada en la maleabilidad de sus contornos políticos; diferenciar las distintas maneras de habitar modernamente con el capitalismo, en aquello que él denomina *ethe* moderno, que son consecuencias necesarias de haber experimentado la expansión colonizante de la racionalidad capitalista en lugares donde esa extensión, en muchos casos, no fue y aún no es total ni determinante. Esa misma distancia le permitió mirar con mayor objetividad los procesos enajenantes que se iban produciendo en las sociedades centrales sin obnubilarse por los beneficios que brindaba el estado de bienestar, ni tampoco por las falsas expectativas que auspiciaban las supuestas bondades de las democracias deliberativas.²⁴

5. Bibliografía

- Adorno, Horkheimer (1992). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Beaun, Eberhard (1992). *Aufhebung der Philosophie*. Stuttgart: Marx und die Folgen, Metzler Verlag.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de cultura*. México. Fondo de Cultura Económica.
- (2011). *Ensayos Políticos*. Quito: MCPGAD.
- (2011). *Crítica de la Modernidad capitalista*. La Paz: Garza Azul Editores.
- Habermas, Jürgen (1891). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, Max (1995). *Traditionelle und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Fiecher Wissenschaft.

del discurso de Marx. Con ellos, Marx desmisticifica o destruye teóricamente las pretensiones de naturalidad con que se presenta el modo privatizado de la reproducción social” (Echeverría, 2011a: 77). Echeverría pudo percibir claramente la artificialidad (la no naturalidad) del valor valorizándose, justamente porque en las periferias el capitalismo no logró imprimir su lógica a todos los procesos de reproducción cultural, pudiendo percibirse por doquier el carácter destructivo del sistema.

24 Cuando se escriben estas páginas, a fines de 2011, la insistente crisis del capitalismo central (de tres años ya) ha ido minando poco a poco las ventajas que el modelo de bienestar brindó por largo tiempo a las sociedades centrales ocasionando el empobrecimiento creciente y la marginación de importantes sectores sociales. Ahora, desde su reflexión crítica, se vuelven a actualizar las posiciones más radicales diagnosticadas por el primer marxismo, y la crítica a la irracionalidad político-normativa va cediendo enunciación a la crítica a los desequilibrios económicos y a las penurias materiales que aquejan esas sociedades.

- Honneth, Axel (1998). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marcuse, Herbert (1987). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ed. Ariel.
- Marx, Karl (1993). *Das Kapital*. Berlín: Dietz Verlag.
- ___ (1983). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín: Dietz Verlag.
- Nietzsche, Friederich (1999). *Werke, Zweitausendeins*. Frankfurt am Main.
- Weber, Max (1991). *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- ___ (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Wiggershaus, Rolf (1988). *Die Frankfurter Schule*. München: DTV Verlag.
- Žižek, Slavoj (2006). *Parallaxe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Lo político en tiempo de *experiencias límite*

Diana Fuentes

[...] en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, si no canta alabanzas, no le queda otra cosa que mascullar maldiciones.

Bolívar Echeverría, 1997

1.

EN LA DISTINCIÓN entre lo que Bolívar Echeverría llamó lo político y la política, y en la reflexión sobre las tensiones, la distancia y el adelgazamiento que representa la una de lo otro, se juega buena parte de su apuesta crítica y se expresan también el talante revolucionario de su pensamiento y la profundidad de su diagnóstico sobre los alcances de la *crisis civilizatoria* en la que estamos parados. Es posible hacer esta valoración cuando se atiende al sentido político de su pensamiento o, dicho de otro modo, cuando se advierte, en la distinción entre el nivel ontológico de la vida social y las diversas prácticas de la política institucionalizada, la proyección de la crítica marxista a la supuesta correspondencia entre la vida colectiva y su organicidad, con la arrogada capacidad de representación de la voluntad y el interés general a través de los Estados nacionales y sus instituciones. Vista de este modo, la diferencia conceptual entre *lo político* y *la política* permite recrear los fundamentos desde los cuales cobra vigencia la crítica marxista al Estado y al ordenamiento de la vida social burgueses. Y, de otra manera, desde este énfasis, se establece una suerte de complicidad entre el intérprete y el autor que va más allá de alguna impostura o un desliz hacia la izquierda: brota la profunda convicción sobre la posibilidad histórica de superación del capitalismo.

Pero ¿es acaso una distinción problemática? Es posible. La separación entre *lo político* y *la política* es un abierto desafío que invoca viejas querellas y atrae nuevos problemas. Basta pensar, por ejemplo, en algunos de los escenarios de las discusiones contemporáneas sobre los efectos y los alcances de la crisis actual para notar que a río revuelto nos faltan asideros. No hay duda sobre la dificultad que entraña hacer una valoración del presente que no caiga en alguna forma de conformismo o pesimismo abierto, pero, en medio del *revival* del marxismo —al que desde muchos lugares en un sentido coherente con la teoría crítica con Echeverría se caracteriza como discurso crítico—, se abre la oportunidad de profundizar y sustentar, con suficiencia teórica, la vigencia y la relevancia de la crítica de la economía política. Será necesario aceptar, sin embargo, que el horizonte aún se juega entre la necesidad de hacer una recuperación del enorme legado teórico-práctico al que nos enfrentamos, y entre un imprescindible posicionamiento político capaz de reconocer que el mayor debate teórico habrá de librarse con el ovejuno liberalismo de clases dominantes y con el enorme escepticismo e incluso cinismo político que contrajo la marejada de la aceptación del esquema neoliberal y de la renuncia a la construcción de una sociedad no capitalista. La moneda está en el aire y al correr del tiempo se vuelve imperioso el compromiso de una reflexión dispuesta a exponer, sin ambages y sin malentendidos regionalismos intelectuales, los efectos de la devastación del capitalismo contemporáneo. Ahí donde, además, algunas de las tendencias filosóficas, tan en boga hace unas décadas, comienzan a mostrar signos de agotamiento discursivo.

Desde este contexto y en uno de sus ángulos, la caracterización diferencial entre lo político y la política, encierra y sintetiza, entonces, parte de la lectura de Echeverría sobre las posibilidades y los efectos de las prácticas y las consideraciones teóricas del “ser de izquierda” en la época actual. Y lo es porque no se agota ante triunfos parciales, logros a futuro o resultados desiguales. Claro, con esto no afirmo que del pensamiento de Echeverría se derive una postura políticamente abstracta e irreductible. En todo caso, fuera de la común dicotomía entre el plácido purismo o el dúctil reformismo, y ante la obligada evaluación del pragmatismo, el oportunismo, la cerrazón ortodoxa, los fracasos, las derrotas y tantas historias trágicas de las muchas experiencias de izquierda del siglo pasado, el trabajo de Echeverría nos interpela a no desviar la mirada del panorama ambiguo y quizá desastroso que augura, para la humanidad en su conjunto, la continuidad del principio irracional de acumulación de riqueza propia del sistema capitalista, que, hoy por hoy, con distintas densidades, amplitudes y ubicaciones relativas, gravita como “principio

totalitario de la vida social”. Por eso al dar cuenta de la depravación del capitalismo contemporáneo y de los límites del ejercicio actual de *la política*, su diagnóstico incita un regreso a Marx desde una postura de “resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación”.¹

Y en ello, en la concentración sobre el fenómeno de la enajenación como “el problema específico de nuestra época” —como lo denominó György Lukács en *Historia y conciencia de clase*—, la aportación teórica de Echeverría amplía y profundiza la comprensión de la enajenación social al analizarla como un rasgo fundamental del proceso de valorización de valor en perenne reproducción, que como tendencia estructural a la circulación y al juego de fuerzas donde anuda la red de la socialización abstracta, impone la huella material de lógica mercantil-capitalista en la configuración de la vida social.² Es, por tanto, un fenómeno que al observarse desde el discurso crítico de Marx se revela como una tendencia estructurante de la vida social que se despliega en una tensión dinámica entre esa socialización abstracta y las formas de socialidad concreta en las que opera y a las que confronta reconfigurándolas o atacándolas. En consecuencia, la caracterización de su dinámica se convierte en el nodo donde la reflexión crítica se abre hacia las mediaciones o modos en los que ella interviene tanto en las formas que le son favorables como en las que le son hostiles. Esto explica parcialmente el porqué de la centralidad de la crítica a la enajenación en la reflexión echeverriana, y es también lo que incita la comprensión de la distinción entre *lo político* y *la política* como un desafío teórico-práctico que actualiza la crítica a la política, al derecho y al Estado burgueses, al tiempo que impulsa a pensar en *lo político* como algo mucho más complejo, versátil y rico en creatividad, que la versión institucionalizada de *la política* propia de la modernidad-capitalista.

De ahí que al aterrizar la discusión sobre el ejercicio de *la política* y el fundamento *político* de la vida social, en el complejo espectro que presentan fenómenos de cualidades nunca antes vistas, tales como “el calentamiento global, el fracaso del neoliberalismo, el ahogamiento de la democracia representativa por las *mass media*, la nueva función transnacional del Estado-nación, la migración”, etc.³ Echeverría solventa la convicción del ser de izquierda desde algo más que el sentido práctico e inmediato de la acción

1 “¿Ser de izquierda, hoy?”, en *Vuelta de siglo*, México: Era, 2006, pp. 263.

2 [...] la cosificación mercantil-capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, [es]... interferida por (limitada y desviada) por un dispositivo... que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un dominio asegurado de una clase social sobre otra...”. Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1997, pp. 155-156.

3 *Vuelta de siglo*, op. cit., p. 11.

contestataria, de la resistencia o la reforma, y se instala “en la toma de partido por el ‘valor de uso’ del mundo de la vida y por la ‘forma natural’ de la vida humana”,⁴ actitud que expuesta en toda su radicalidad muestra como efectivo y posible el fin y el sentido de la crítica a la oscura realidad capitalista: la posibilidad abierta de su superación. Y si insiste en señalar la hipocresía y el cinismo de buena parte del discurso político moderno, a través de la brecha abierta entre esos horizontes, es porque desde ella vislumbra y muestra el fundamento racional de una potencial reactualización no reificada o enajenada de la vida social, que apuntala hacia las manifestaciones aún latentes y en no pocas ocasiones explosivas y lumínicas de lo que denominó una “modernidad no capitalista”.

Modernidad, sin duda, difícil de imaginar, ya que en lo general y en lo cotidiano sus manifestaciones parecen estar negadas por la apabullante facticidad del hecho o la presencia capitalista, pero sobre la que Echeverría otorga un mirador excepcional. Hay que reconocer, por otra parte, que en las condiciones actuales una crítica radical al capitalismo presenta un grado de compromiso teórico y práctico que muchas veces habrá de situarse “a expensas de una posible eficacia política”,⁵ pero cuyo perturbador alcance obliga a pensar en la actualidad de la revolución desde una perspectiva que recuerda el sagaz y doloroso juicio de Walter Benjamin que en 1940 afirmó: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren”.⁶

2.

Me gustaría abundar en la cuestión de la “modernidad no capitalista” porque en esto Echeverría se distingue y toma distancia de otros importantes teóricos críticos contemporáneos. Para él la modernidad es un hecho polimorfo de vigencias y tensiones históricas específicas. Es una realidad que nos atañe a todos, cuya historia narra un proceso que desde hace siglos ha cobrado una escala global. Su cercanía es tal que al pensarla nos sentimos íntimamente interpelados, mientras que su crítica nos habla desde el mundo en que estamos parados y que habitamos.

4 “¿Ser de izquierda, hoy?”, en *Vuelta de siglo*, México: Era, 2006, p. 263.

5 *Ibíd.*

6 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias, 2005, p. 37.

Alejado de los criterios historicistas más tradicionales, Echeverría insiste en que la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que se presentan a sí mismos como dotados de un nuevo principio unitario frente a la constitución tradicional de la vida social, a la que perciben como obsoleta e ineficaz.⁷ Racionalismo, secularización de lo político e individualismo son esos comportamientos que en su facticidad se viven de forma ambivalente y que se fortalecen entre sí de manera problemática.⁸ E insiste en que su presencia es ambigua porque se experimentan como formas de una presunta superioridad cualitativa y cuantitativa respecto de lo tradicional: “permite a los individuos singulares la disposición de mayor y mejor cantidad de satisfactores y el disfrute de una mayor libertad de acción”.⁹ No obstante esta experiencia de “superioridad” y de dominio sobre los principios estructuradores tradicionales, es imposible concluir que la modernidad haya logrado suplantarlos o cancelarlos; hay en ello contradicción y tensión, tanto como ruptura y discontinuidad.

El argumento de Echeverría sigue un complejo y apasionante análisis que distingue esos rasgos de la experiencia moderna —aquellos de su existencia empírica y por tanto de sus manifestaciones históricas—, de la *esencia* de la modernidad. La tesis central, como una suerte de malabar, pareciera contener un riesgo teórico proclive a la confusión, que, sin embargo, esquivo al definir la *esencia* como el sustrato o, en mejores términos, como la *sustancia* de la modernidad que *en* y solo *desde* su abstracción expone su potencialidad. Entre acto y potencia de la modernidad, establece, entonces, la distinción analítica de un hecho que acontece como la unión de ambos elementos, como la unidad dialéctica que se juega entre la forma y el contenido o sustancia. Así, ella, la modernidad, como pura potencia, es una exigencia indecisa —adjetiva con cuidado Echeverría—; es un reto cuyo *fundamento* se halla en el cambio cualitativo que contrajo el revolucionamiento técnico, observable desde el siglo *x* de nuestra era, al establecer relaciones radicalmente nuevas entre el mundo humano y la naturaleza, así como entre la colectividad y el individuo singular. El “recentramiento tecnológico” es móvil y génesis de la modernidad, afirma.

Como una promesa, estas nuevas relaciones propiamente modernas abrieron la posibilidad histórica de concretar una forma de vida humana que hiciera de la abundancia relativa el escenario de su historia, “aproximando” el tan

7 Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 1. México: UNAM, 2009, p. 8.

8 *Ibíd.*, pp. 9-13.

9 *Ibíd.*

anhelado futuro de bienestar de muchas de las narraciones míticas del pasado. Sin embargo, y de forma trágica, como es visible a todos, la modernidad cobró forma y se concretó a lo largo del orbe en parte y gracias a la forma parasitaria y desviada de ella misma que el capitalismo representa. Echeverría sigue ahora a Marx e insiste en que es el capitalismo quien dio a la modernidad el dinamismo y el dominio contemporáneos, tras haber negado y subordinado los otros caminos abiertos por esa protomodernidad.

Y es este uno de los rasgos característicos de la aportación echeverriana para la discusión sobre la modernidad: el situar cómo el capitalismo y su principio de acumulación se dieron a sí mismos la empresa de congregar el monopolio hegemónico e incluso absoluto de la modernidad para después segar o mermar esas incipientes formas de ser modernos. Acorde a ello, buena parte de su esfuerzo reflexivo se concentra en mostrar cómo el “hecho capitalista”, como lo llama, en un complejo y entreverado camino opacó y subsumió el potencial libertario que la modernidad contenía en sus orígenes; cómo es que tiñendo su historia con la explotación y la subsunción de la vida social a mera fuerza de trabajo, al mismo tiempo, revolucionó su presencia a una escala acelerada y global; y cómo redujo y sometió a la naturaleza a simple reserva de recursos naturales dispuestos ahí para la explotación humana. Por supuesto, es la voz de Marx la que resuena con evidencia en estas tesis.

Para Echeverría, entonces, modernidad y capitalismo no se implican necesariamente. Entre modernidad y capitalismo “existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella”.¹⁰ Aunque destaca como innegable que el capitalismo, desde una perspectiva dialéctica y por tanto siempre en tensión, es la realidad histórica más típicamente moderna, así como ningún contenido es tan característico de la modernidad como el capitalista. Por esto, a mí modo de ver, en el sustento teórico de este entrecruzamiento se juega buena parte de la singularidad de su pensamiento y de su lectura del discurso crítico de Marx, en tanto que despliega el espacio de convergencia desde el cual establece las condiciones de posibilidad de la crítica del tiempo actual. Es, en verdad, el particularísimo lugar desde el cual reactualiza y da vigencia la crítica marxista a la identificación entre valor y valor de uso, entre trabajo y capital, entre sociedad burguesa y comunidad, entre institucionalidad social y Estado liberal, entre progreso e historia, entre razón y racionalismo.

Sin duda subsidiario de la teoría crítica de la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt y de las tesis de Max Weber y György Lukács sobre el

10 Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, *op. cit.*, p. 138.

desencantamiento del mundo, Echeverría apuesta por una lectura que no condena el proyecto moderno, ni en el sentido de la crítica al iluminismo de Adorno y Horkheimer, ni del afamado posestructuralismo al otorgarle un sustento material que precede a la lógica de la reproducción mercantil-capitalista, bordando, de este modo, los lazos desde los cuales sustenta la posibilidad de otras formas de ser modernos. Es por ello que, para ser juzgada a plenitud, la apuesta echeverriana por la distinción entre modernidad y capitalismo, debe ser contextualizada, además, en el marco de las discusiones que desde la segunda mitad del siglo xx han insistido en el agotamiento del proyecto moderno y en la irremediable derrota de sus promesas. Habría de considerarse que es en el imperio del irracionalismo conservador, del nihilismo egoísta y acrítico y de la parálisis política que contrajo buena parte de la crítica del sujeto, desde donde la reflexión de Echeverría sobre las “ilusiones de la modernidad” implica un posicionamiento en torno al problema de la vigencia de la racionalidad de su proyecto, que al tener como punto de partida la crítica al capitalismo, al mismo tiempo, se aleja de los discursos políticos del racionalismo neokantiano y del liberalismo reformado. La suya es toma de partido que, como una lente expuesta a la luz de la crítica de la economía política de Marx, permite observar tanto la ambigüedad efectiva de la modernidad, como la innegable crisis actual de sus principios articuladores, pero y solo porque los comprende como efectos o consecuencias de la profundización del proceso de valorización de valor: como un efecto de la desmesura e irracionalidad, de la *hybris*, del capitalismo.

Considero importante ubicar, entonces, en el pensamiento de Echeverría la apuesta por la existencia de un fundamento histórico y material de una modernidad no capitalista, ya que en el centro del argumento se dirimen dos cosas fundamentales. Por un lado, la idea de la vigencia de la racionalidad o el sentido *en y de* la modernidad, y, por otro, implica rescatar, desde una perspectiva histórica, el sentido emancipador que el carácter de esos comportamientos también contiene. Acorde con esto, y más allá de una postura exclusivamente ideológica, la reflexión echeverriana muestra la apertura de posibilidades económicas que la modernidad contrae para la emancipación de la historia de la escasez, desde la ponderación sobre la vigencia y la posibilidad de otra modernidad u otras modernidades. Y fundamenta la posibilidad histórica de la construcción de relaciones no enajenadas del conjunto social y no reificantes con la naturaleza, al confrontar la reflexión sobre la continuidad y la discontinuidad histórica que habría de estar en la base de una virtual superación del capitalismo.

De este modo, la distinción entre “modernidad realmente existente” y una o varias modernidades alternativas que hayan logrado superar al capitalismo,

es el horizonte o estrato que otorga un marco histórico y material a la apuesta política del pensamiento de Echeverría. Es, por tanto, el escenario de discusión donde la distinción entre lo político y la política acontece materialmente. Justo ahí donde se dirime la posibilidad de fundamentar e imaginar la emancipación de esos comportamientos del yugo y la constricción que les imprime la lógica del capital, y, particularmente, de aquel en el que se *sustenta* la neutralidad y la jurisdicción de lo social en la sociedad burguesa: la secularización de lo político.

3.

En uno de los ensayos a mí modo de ver capitales de su obra, “Lo político en la política”, del libro *Valor de uso y utopía*, Echeverría insiste en la dificultad de comprender y describir cómo y por qué la vida política institucional es, en verdad, la figura parcial de una realidad histórico-concreta. Atender a este hecho, nos dice, resulta tan complicado debido a que su presupuesto básico arraiga en el *dispositivo* que interioriza en el sujeto singular y colectivo la violencia propia y particular de la enajenación social capitalista. Dispositivo que, al mismo tiempo, es el fundamento material de la afirmación del discurso moderno *dominante* sobre que la práctica de *lo político* pertenece, en calidad de monopolio, al ejercicio de *la política*. E insiste en que, más allá de la mera apariencia, la crítica de ese dispositivo expone cómo lo que cotidianamente se entiende por *la política* —esto es, el ejercicio y la puesta en práctica de la misma bajo la forma del Estado moderno—, se funda en la escasez artificialmente reproducida; y muestra cómo desde hace siglos su principio fundante retira el derecho a la vida a las capas más bajas de la población mundial, bajo el efecto “necesario” de una lógica que nada tiene que ver con la continuidad de las diversas formas de asociación humanas del pasado —como suele pensarse—, ya que no es la consecuencia del fracaso permanente y continuo del capitalismo, sino el resultado de su triunfo.

Lo escandaloso del asunto, apunta Echeverría, es que si hay algo que engullece a la “modernidad realmente existente”, es el carácter *civilizado* de su política. De hecho, tiene la certeza de haber dado un salto por encima del nivel salvaje, primitivo o bárbaro de la humanidad —ese donde el ser humano habría sido el “lobo del hombre”—, y de haber inaugurado uno completamente nuevo, gracias a una especie de “pacifismo” inherente su socialidad. Ensoberbecida, *la política* en la modernidad-capitalista cree haber superado, al fin, las limitaciones de todas las formas políticas conocidas, sean estas las del pasado premoderno o sean ellas incluso contemporáneas, y se concibe a sí misma como pura práctica, como pura organización objetiva de la

vida social. Sin embargo, la cínica contradicción reposa en la evidencia casi prístina de que la secularización que acompaña al Estado moderno, y que supuestamente sería garante de su neutralidad, es falsa. Es ilusoria tanto en términos formales como efectivos. En primer lugar, es una simulación porque supone la existencia de estructuras vacías sobre las cuales actuar, porque asume a su favor la existencia de formas sin contenidos. Y es falsa, además, desde la experiencia de la violencia cotidiana que, sin reparos, exhibe cómo la catástrofe de la barbarie capitalista hace invivible la vida humana. La “violencia de las cosas mismas” salta a la vista, entonces, y la premisa básica de este ejercicio de *la política* se contradice en su facticidad.

No obstante, la experiencia de esta contradicción —que explica parcialmente el generalizado escepticismo actual frente al presupuesto progresismo y la pretendida racionalización y emancipación de la esfera de la política—, el discurso moderno, nos dice Echeverría, “desde el ejercicio de un privilegio ideológico, afirma con descaro que el laicismo consiste en no privilegiar ideología alguna”.¹¹ Y, en este punto, profundiza aquello que desde ciertas versiones del marxismo solo era leído como una discusión de carácter ideológico —en el sentido de falsa conciencia y en el que lo relaciona con la teoría del reflejo o con los aparatos ideológicos—, al insistir en que la contradicción entre la evidencia de la experiencia de la violencia del capitalismo y la aceptación o la aquiescencia del discurso dominante por grandes sectores sociales, se tensa y al mismo tiempo se oculta desde la *tendencia estructural* que presenta como necesaria y natural la administración de esa violencia gracias a su *mixtificación*,¹² es decir, gracias a que presenta como una facultad de autoconservación del capital lo que es una facultad del trabajo o de la reproducción social en general. Así, Echeverría expone cómo es que la *mixtificación* en el capitalismo hace pasar una cosa por otra, al tiempo que oculta su mecanismo básico desde ese *dispositivo* en el que se sustenta la presunta equidad social y civil que caracteriza a la modernidad-capitalista: el dispositivo del trabajo asalariado. Conforme al proceso de valorización de valor, el proceso de subsunción del trabajo se convierte en un proceso automático que enajena la soberanía y que hace pasar por ineficacia, falta de calificación o deficiencia individual, la amenaza de la carestía, la escasez o el empobrecimiento que contrae la imposibilidad de vender la propia fuerza de trabajo, obligando a aceptar, entonces, como natural la desigualdad económica. De esta manera, la violencia se interioriza y se produce y reproduce el tipo de comportamiento que es necesario para la reproducción del

11 “La religión de los modernos”, en *Vuelta de siglo*, México: Era, 2006, p. 44.

12 Karl Marx, “Resultados del proceso inmediato de producción”, en *El Capital*, Libro 1. Capítulo VI (inédito). México: Siglo XXI, 2011, p. 55.

capital, su tipo de *ethos* específico, y se asumen como “lógicas” las figuras de la violencia de la vida civilizada.¹³

Visto de esta forma, nos indica el inquietante análisis de Echeverría, el problema de la crítica a la enajenación política muestra cómo la práctica de *la política* contemporánea no es la del escenario premoderno, donde la amenaza de la extinción colectiva era el fundamento y el principio que imposibilitaba una paz generalizada, sino el de la consistencia de ese *dispositivo*, en tanto característica constitutiva de la vigencia de la “paz social” en la modernidad capitalista; como una “zona pacificada que provoca la interiorización y la funcionalización de la reproducción de la vida social a través de la imposición de una injusticia distributiva sistemática”.¹⁴

Por esto es que si se miran las *situaciones límite* de la vida política en la modernidad capitalista, nos dice, se observa cómo las funciones del legislador, el estadista y el juez máximos sucumben siempre en la entidad de la mano oculta del mercado. Y es, particularmente, en los momentos de una *situación límite*, es decir, aquellos en los que se viven los momentos extraordinarios de fundación o refundación de lo social,¹⁵ donde se observa cómo es que la triple dimensión del ejercicio del poder político de Estado moderno, facultado además para ejercer el “monopolio legítimo de la violencia”, termina por subordinarse a la lógica del capital. De este modo, Echeverría participa de la idea de Marx de que esa “mano invisible”, proclamada por Adam Smith, es siempre una mano cargada en un solo sentido que condiciona a la “sociedad civil” a las necesidades de la riqueza capitalista: es ella, nos dice, la de la última palabra.

Por esto el terreno de la sociedad civil no es el terreno de la igualdad, sino el de la desigualdad estructural, sistemáticamente reproducida y esencialmente irreconciliable; sociedad civil y opinión pública son el espacio hostil y violento del mercado donde los propietarios privados tienen un cuerpo lleno de “apetitos rebeldes” al control del alma. Y si la política de la modernidad-capitalista se constituye como Estado, es para arrogarse el monopolio en el empleo de la violencia, que es la única manera que posee para proteger la integridad y la pureza del intercambio mercantil. En consecuencia, desde la perspectiva de lo que para Echeverría es la crítica de la modernidad-capitalista, la dimensión claramente política del problema es cómo el capitalismo concretó su cometido en formas institucionales que le permitieron configurar y constreñir el comportamiento social; cómo es que disminuye los presupuestos de la politicidad humana a la dimensión puramente económica de

13 “De violencia a violencia”, en *Vuelta de siglo*, México: Era, 2006, pp. 59-80.

14 Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, *op. cit.*, p. 177.

15 Bolívar Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI, 2010, pp. 77-93.

la misma; y cómo ha sido, en el transcurrir de la historia del capitalismo, que las formas institucionales de la vida social que le precedieron han sido medidas por su capacidad, incapacidad o disposición de mutilarse y estrecharse a la versión de la vida política que resulta funcional a la lógica de valorización de valor. Así, al establecer la cabal articulación de los elementos con los que Echeverría asienta, desde la crítica a la enajenación, la distinción entre *lo político* y *la política* se puede observar este juego de fuerzas y se funda la crítica general a lo que el discurso de las ciencias económica y política liberales han querido presentar como una unidad natural: la lógica de la producción de la riqueza capitalista y el interés general de la vida colectiva.

4. Epílogo sin conclusión

Y a todo esto, ¿qué es finalmente *lo político* en el decir de Echeverría?, ¿qué es, si no lo que en el día a día, entendemos por la política de los políticos?, ¿todo esto significa que debemos desprestigiar toda acción política por ser proclive a participar de la lógica de la institucionalidad contemporánea?, o ¿acaso debemos pasar de largo sobre el análisis de los juegos de fuerzas que de un modo u otro regulan en lo cotidiano la vida social?

Solo me atrevo a decir que algo de errado hay y habrá en todas estas preguntas y sus posibles respuestas si se pierde de vista que, para Echeverría, lo político es esa dimensión ontológica o transhistórica de la vida social, fundada en la idea de que la libertad humana es la posibilidad de la construcción colectiva de un futuro diferente. Libertad cuyo principio se actualiza y concreta en las instancias de mediación práctico-inertes que conectan a los individuos con sus entidades colectivas y con la historia. Y por ello, acorde a esta convicción, la gran apuesta de Echeverría, el giro peligroso, es tratar de recuperar para “el marxismo” la dimensión de lo vivido como la verdadera sustancia de lo político, como aquella identidad global de la comunidad (*politiké koinía*) que debe darse una entidad “política” que no ha recibido por naturaleza, y en la que los individuos singulares que lo componen son también, necesariamente, partícipes de su destino.¹⁶ Ahí el fundamento de la posibilidad abierta por las *situaciones límite* para fundar o refundar otras forma de concretar la vida colectiva desde la certeza de que conviene “perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo ‘realmente existente’, no solo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único posible, y confiar en otra, menos ‘realista’ y ofensiva, que no esté reñida con la libertad”.¹⁷

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 153 -197.

¹⁷ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista, 1997, pp. 144.

5. Bibliografía

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias, 2005.

Echeverría, Bolívar, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, México, 2010.

_____, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 2010.

_____, *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 1. México: UNAM, 2009.

_____, “La religión de los modernos”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.

_____, “De violencia a violencia”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.

_____, “¿Ser de izquierda, hoy?”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.

_____, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista, 1997.

Marx, Karl, “Resultados del proceso inmediato de producción”, en *El Capital*, Libro 1. Capítulo VI (inédito). México: Siglo XXI, 2011.

¿Ser moderno, hoy? Lo moderno y su resistencia en lo político

Gustavo García Conde

La modernidad no puede hablar de lo que todavía no ha sucedido, y sin embargo tiene que quererlo por estar en contra de la vergonzosa infamia de lo siempre igual.

Theodor W. Adorno, *Teoría estética*

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ES un pensador importantísimo e imprescindible para las generaciones actuales que buscan desdecir y contradecir la dinámica actual de la modernidad capitalista y, también, para aquellos que buscan las posibilidades para negar y trascender este orden, para aquellos que quieren observar dónde están sus quiebres, observar cómo se van conformando nuevos rasgos constructivos de la vida social moderna y como éstos pueden destruir los rasgos destructivos del capitalismo. Por ello, Bolívar Echeverría es un pensador de la libertad. A encontrar la manera de liberar las formas de lo humano es a lo que apunta el conjunto de su corpus teórico. De ahí la importancia que otorga a sus estudios sobre la modernidad. Bolívar Echeverría parte de la convicción de que aún es posible una modernidad poscapitalista donde la vida sea ella misma moderna pero sin su sistema represor capitalista.

A continuación quisiera tratar algunos aspectos de la obra de Bolívar Echeverría para responder a la pregunta: ¿qué es ser auténticamente moderno en la actualidad? Para ello expondré de forma breve el concepto de modernidad pensado por Echeverría para, después, dar algunas cuantas caracterizaciones del fenómeno del capitalismo; todo ello a fin de observar cómo es que modernidad y capitalismo son proyectos complementemente contradictorios. Creo que enfatizar este punto es importante, sobre todo hoy que surgen proyectos “modernizadores” que lo único que consiguen es capitalizar el mundo.

A lo largo del texto argumentaré que un fenómeno moderno es la realización de la capacidad política autárquica en el ser humano. El ser humano es esencialmente político, sí; pero lo distintivo del ejercicio de lo político *en* la modernidad es la búsqueda y realización de la libertad. Lo moderno en el terreno de lo político radica en la libertad que trae consigo el ejercicio de la autarquía. Finalmente, el planteamiento de esta argumentación me permitirá responder a la pregunta: ¿dónde está el ejercicio de lo político actualmente? Lo moderno radica en la búsqueda de la libertad y, por ello, ejecuta un contraataque al capitalismo. De este modo, por extensión, lo político, como afirmación de la autarquía, también debe ser un acto anticapitalista. De aquí que lo auténticamente político se juegue hoy en los movimientos de resistencia que luchan por reivindicar su libertad.

1. Lo moderno de la modernidad

Las relaciones entre modernidad y capitalismo son dos problemáticas que recorren el conjunto de la obra de Echeverría. El problema con el “saber moderno” y con sus discursos radica en que han realizado una vinculación inseparable entre modernidad y capitalismo. Y aún más: han postulado que todo proceso de modernización implica hacerlo capitalistamente y que toda expansión del capitalismo es igual a modernidad. Sin embargo, a pesar de que son términos que se confunden entre sí, para Bolívar Echeverría se trata de dos fenómenos distintos, pero que a lo largo de la historia reciente han sido asociados y unidos inseparablemente debido a una simbiosis que debieron experimentar a lo largo de los últimos siglos; simbiosis que únicamente resultó positiva y expansiva para el capitalismo, pero que, en cambio, solo reprimió las potencialidades que ofrecía la modernidad y que eran las que permitirían la afirmación de la libertad del sujeto individual y colectivo. Esta era la “promesa” de emancipación de la modernidad: la posibilidad de que los individuos decidieran libremente qué figura social y política querían darse a sí mismos.

Para Bolívar Echeverría, la modernidad se compone de un entretreído de relaciones sociales y de fenómenos materiales cuya interacción dialéctica posibilitaría la eliminación de todos aquellos rasgos opresores, represores y destructivos que habitan toda forma humana. En cuanto periodo histórico, la modernidad es aquella variación, aquella modificación humana, que inaugura la posibilidad de estos hechos. Por ello, en Bolívar Echeverría la modernidad no es un concepto ni un fenómeno predominantemente temporal, sino ante todo una posibilidad que radica en el modo como los seres humanos deciden trabajar la tierra, habitar el mundo y construir sus relaciones sociales.

La modernidad representa la posibilidad de transformar radical y profundamente el proceso de trabajo que ha venido realizando el ser humano y que inauguraría toda una inflexión histórica de “imprecisa duración”. La modernidad no es una época histórica ni un hecho consumado; es una posibilidad cuya actualización está siempre en espera de ser ejecutada.

Hay que comprender que la modernidad no es un hecho que apareció en algún momento del pasado y que a partir de entonces todos seríamos “modernos”. Nada más falso ni tan corto de miras. Esta visión solo puede provenir de una comprensión lineal y progresiva de la historia. Para Bolívar Echeverría, en cambio, la modernidad es un proceso de “larga duración”, pero aún más: es un proceso en curso, cuya activación no ha cesado. Este hecho hace que la modernidad sea no solo un fenómeno de larga duración, sino también un fenómeno de “imprecisa duración”, debido a que no se sabe cuándo ni cómo terminará esta pugna que se juega entre lo que hay de represor en la premodernidad y lo que hay de liberador en la modernidad no-capitalista.

Respecto de la modernidad, puede decirse que aparece como una tendencia civilizatoria de larga duración con un principio “unitario” de estructuración de la vida social —“unitario” por cuanto busca la “universalidad concreta”— y que se presenta como una serie de comportamientos novedosos y discontinuos frente a lo antiguo. Se trata de comportamientos presentes no solo desde el siglo XVI —fecha en la que generalmente se sitúa el comienzo histórico de la modernidad—, sino incluso desde hace más de dos mil años. Habría tres fenómenos modernos preponderantes: 1) el individualismo, concebido como la afirmación del sujeto autónomo; 2) la secularización de lo político, entendida como la autarquía en la construcción de las relaciones sociales libres; y 3) el descubrimiento de una técnica moderna y su correlato: la confianza profana del ser humano en sus propias capacidades técnicas, es decir, el desencantamiento de la técnica mágica en favor del surgimiento de nuevas capacidades técnicas, inventivas, innovadoras y terrenales del ser humano. De estos tres fenómenos, Bolívar Echeverría elige este último como eje articulador para pensar la factibilidad de la modernidad y, con ello, recurre a una interpretación material de la historia, cuyo factor explicativo se encontraría marcado por el empleo de distintas técnicas de producción y consumo de bienes.¹

1 Esto no significa que Echeverría recurra a una unilateral lectura materialista a lo largo de su obra, sino que a partir de este elemento material se pueden articular los demás postulados modernos. Precisamente para no caer en la exclusión tradicional entre la preeminencia de la “vida económica” (física u operativa) o de la “vida cultural” (“meta-física”, metafuncional o semiótica), Echeverría postula su concepto de *ethos* histórico. El *ethos* histórico es el modo como los seres humanos asimilan ambos hechos, el operativo y el semiótico.

Nótese que en Echeverría el concepto modernidad no es un concepto temporal, sino que es un concepto que hace referencia a los comportamientos humanos. Lo que tenemos no es una “historia moderna”, sino un conjunto de fenómenos y de comportamientos humanos que pueden ser denominados modernos, los cuales se identificarían por su capacidad de ruptura con la tradición y, más precisamente, se caracterizarían por manifestar su rechazo a la tradición de la opresión. Son comportamientos que nada pueden decir sobre el futuro, sobre lo que sucederá o sobre cómo será esa utopía tantas veces imaginada; son comportamientos que no tienen nada concreto entre las manos, pero que saben lo suficiente: prefieren lo incierto, solo por estar en contra del *continuum* de la vergonzosa infamia de la historia de la escasez.

2. El bloqueo de lo moderno: el capitalismo

Consistente en la creación implacable de plusvalor, el capitalismo es una manera de reproducir la vida económica del ser humano y tiene qué ver con la forma en que, de una manera cosificada, se organiza y decide la producción, circulación y consumo de mercancías. La autorepresión productivista es lo constitutivo de un comportamiento capitalista: trabajar y trabajar; generar riqueza abstracta y hacerlo ascéticamente, sin perder tiempo y sin darse tiempo para el disfrute de la vida. Autorepresión significa el sacrificio ante el trabajo generador de una riqueza que solo es abstracta. El capitalismo también sería una forma de comportamiento humano, pero que no es ni moderno ni premoderno —aunque en última instancia estaría más cercano a este—, sino una combinación que confunde a ambos, tanto a lo moderno como a lo premoderno. El comportamiento capitalista solo busca llevar a cabo la fórmula D-M-D', es decir, “comprar barato para vender caro”. Sin embargo, debido a que es un comportamiento productivo basado en esquemas arcaicos de escasez, el comportamiento capitalista es premoderno porque lleva al ser humano a volverse represivo y autorepresivo al trabajar afanosa y ascéticamente, pasando por encima de cualquier cosa, a fin de generar el excedente de una riqueza que es solo abstracta y, para lograrlo, este comportamiento ocupa los medios y las técnicas productivas modernas que le permiten alcanzar su objetivo en el menor tiempo posible y con un mínimo de gasto de energía. “Ser capitalista” sería una forma de producir riqueza abstracta, con la ayuda de medios modernos, pero basado en una perspectiva premoderna por completo. El capitalismo es una forma premoderna de asumir el mundo y de tratarlo, pero haciéndolo con medios modernos. El resultado

de esta combinación genera una doble paradoja: la premodernización de lo moderno y la “modernización” de lo que ya es y siempre será premoderno.

Así, pese a lo que generalmente se piensa, modernidad y capitalismo no son términos idénticos ni hechos consolidados. En todo caso se trata de dos proyectos de mundo distintos, dos formas diferentes de concebir a la naturaleza, dos maneras incompatibles de tratar lo humano, etc. Son dos procesos diferentes que cuando se encuentran solo la modernidad resulta deponenciada, convirtiéndose en una modernidad destructiva y, por eso mismo, convertida en una modernidad que se traiciona a sí misma: una modernidad premoderna.

Bolívar Echeverría realiza un análisis del proceso histórico en el que se encuentran la modernidad y el capitalismo. Observa que en sus orígenes la modernidad pudo haber acabado con el esquema arcaico de reproducción de la vida social, basado en la represión y que es el esquema que ha dominado en las sociedades premodernas. En este punto, Bolívar Echeverría sigue fielmente el planteamiento de J. P. Sartre acerca de lo que el filósofo francés llamó la “historia de la escasez” y que se encuentra expuesta en su fabuloso libro *La crítica de la razón dialéctica*. Según Sartre, las sociedades arcaicas, sometidas a la “escasez natural”, vivían bajo esquemas de relaciones sociales fundadas en la hostilidad y en la violencia. Todos los antagonismos, represiones y contradicción sociales están calificados y estructurados a partir de que no existen los medios de subsistencia para todos. Bajo esquemas sociales de escasez, los demás individuos, los “otros”, se convierten en portadores de amenaza de muerte. Por ello, en las sociedades de la escasez surge la “necesidad objetiva” de aniquilar al otro, generando así un *hostis* y un *inimicus*, es decir, un enemigo externo e interno a la comunidad. Por ello, en las sociedades de la “escasez absoluta”, la hostilidad hacia el otro y la expulsión del “bárbaro” del espacio físico que la comunidad propia ocupa, es una cuestión “objetiva” que garantiza la sobrevivencia. Hay que aniquilar la amenaza del “otro” porque no hay suficiente para todos: la mejor defensa siempre será el ataque. Y este es el esquema de guerra sobre el que se ha alzado la civilización entera a lo largo del orbe y en un proceso milenario.

Sin embargo, esta escasez natural pudo ser superada con la modernidad. Esta era la posibilidad que surgía con el apareamiento de la técnica moderna. Debido a la transformación radical de las capacidades tecnológicas de producción, cuyo origen data del siglo XI en Europa (pero que se gestaban simultáneamente en distintos espacios del orbe), la modernidad pudo —y puede— generar un escenario de *abundancia relativa* para satisfacer tanto *cualitativa* como *cuantitativamente* el sistema de capacidades reproductivas del

ser humano, es decir, la modernidad ofrece la disposición de mejor calidad y mayor cantidad de bienes. Vislumbrada hace ya casi mil años, el desarrollo de la neotécnica lúdica traía consigo la posibilidad de armonizar lo limitado del sistema de capacidades de producción con lo vasto del sistema de necesidades de consumo de los seres humanos. Tal hecho hacía posible la reproducción del conjunto de los múltiples y heterogéneos cuerpos sociales sin sacrificar a sus partes desfavorecidas.²

El planteamiento de Bolívar Echeverría sobre las posibilidades emancipadoras de la revolución tecnológica parte de los trabajos del propio Marx, de Braudel y de Marc Bloch, y se apoya en la documentación historiográfica realiza por el historiador de la técnica Lewis Mumford³ sobre lo que éste denomina la neotécnica o técnica moderna.⁴ A su lectura sobre el desarrollo de la técnica moderna, Bolívar Echeverría agrega el explosivo ingrediente crítico que le brinda el discurso de Walter Benjamin, cuando este distingue entre técnica segunda (lúdica) y el desarrollo de la técnica condicionada decisivamente por el capitalismo. Bolívar Echeverría observa que la técnica moderna es emancipadora no solo por sus capacidades tecnológicas que permitían producir con un mejor desarrollo cualitativo y cuantitativo, sino que también es emancipadora por su ludismo. La técnica lúdica es tal porque su aparato instrumental ya no es ocupado como un arma de defensa en contra de la naturaleza y en contra de los seres humanos, sino que, al contrario, su ludismo promueve la creación de nuevas formas humanas, desanclándolas de su carácter represor y de la autorrepresión que provocan en los seres humanos. Asimismo, esta técnica es lúdica porque busca establecer una forma de contacto no agresivo entre el ser humano y la naturaleza al buscar una relación metabólica entre ambos, que sea dialéctica y no destructiva; que sea potenciadora y no depotenciadora. Esta técnica es lúdica porque, al igual que el arte, comprende que es posible descubrir y enfatizar, sin destruir, lo que está esbozado en la naturaleza, a fin de que sobre esa creación se pueda construir un mundo que sea libre y trascendente de todos los supuestos ordenamientos absolutos.

2 Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pp. 13-33.

3 Lewis Mumford, *Técnica y civilización*. México: Alianza, 1979.

4 De Karl Marx pueden revisarse las observaciones que a lo largo de *El Capital* expresa sobre el perfeccionamiento capitalista de la técnica moderna llevado a cabo al menos en los tres últimos siglos. De Braudel puede observarse este mismo proceso histórico en su libro *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. De un modo más general, lo mismo puede hacerse con los trabajos de Marc Bloch y, sobre todo, de los historiadores de la técnica Lynn White Jr. (*Medieval technology and social change*, Oxford, 1980) y Patrick Geddes (*Cities in evolution*).

Esta era una de las direcciones hacia donde encaminaba la propuesta de la modernidad. Se trataba de terminar con la historia de la aparente escasez insuperable en la que vivían sometidas y atemorizadas las sociedades premodernas. Sin esta amenaza de aniquilación y represión, la revolución técnica de las fuerzas productivas brindaba al ser humano la oportunidad de desatar su politicidad autárquica, es decir, la capacidad y necesidad del ser humano de autoconfigurarse y dar una forma determinada y secular al conjunto de relaciones de convivencia que mantiene entre sí; brindaba también la posibilidad de construir relaciones sociales libres y auténticamente democráticas, horizontales, incluyentes, pacíficas, sin hostilidad. Sin la amenaza de la escasez se daba la oportunidad al ser humano de describir lo político como condición libre del ser humano. Esta capacidad política autárquica, por otro lado, tiene su fundamento ontológico en lo que acaso sea la única “esencia” del ser humano: la libertad. Partiendo de una concepción de la filosofía alemana (Kant, Schelling, Schopenhauer, Heidegger), Bolívar Echeverría sostiene que el ser humano es un ser libre: fundador de formas y de mundos. Al advertir la caducidad y carencia de fundamento de las formas sociales que atesora como absolutas y categóricas, el ser humano es capaz de rechazar y transgredir esas legalidades para (re)fundar líneas causales nuevas, las cuales serían tan contingentes y evanescentes como las anteriores —e incluso futuras—, pero que serían seguidas y obedecidas como si fueran naturales y necesarias.

Pese a todo a lo anterior, desde el siglo xv, pero sobre todo desde el siglo xviii, con la Revolución industrial, la dinámica capitalista únicamente ha actualizado y privilegiado en la neotécnica la capacidad de producir *cuantitativamente*, esto es, producir más en el menor tiempo posible y con el mínimo costo, con el objetivo de obtener un incremento del valor del producto en su circulación. Se trata de una modificación multicientenaria que, a fin de privilegiar el aspecto cuantitativo en las tecnologías de producción, debió introducir, en cada innovación técnica que realizaba, un perfeccionamiento cualitativo en la estructura de los instrumentos de producción con el fin de potenciar la producción cuantitativa de ellos. Así, todo perfeccionamiento cualitativo en el “capital constante” generaba un empobrecimiento cualitativo en el “capital variable”. De forma unilateral, y desde entonces, el capitalismo únicamente impulsa y desarrolla la producción dirigida cuantitativamente, a expensas de empobrecer el aspecto cualitativo y emancipador de las nuevas técnicas de producción. Con ello, el capitalismo imprime un sesgo profundo al campo instrumental de la técnica moderna; a expensas de bloquear el ludismo de la neotécnica. Desde entonces, la estructura técnica de los instrumentos está diseñada para privilegiar la producción cuantitativa.

“Al hacerlo, al fomentar de esta manera sesgada, deformante y empobrecedora la actualización y el desarrollo de la nueva técnica, la sociedad moderna se condena a sí misma a no poder jamás explorar radicalmente las posibilidades abiertas por la modernidad.”⁵

Lo que conocemos es una modernidad capitalista, es decir, una modernidad cuantitativa, favorecedora de la generación de riqueza abstracta, es decir, de valor mercantil. Y como consecuencia de este fenómeno, lo que conocemos es un ser humano mutilado en su sensibilidad y asfixiado en las posibilidades de desarrollo de su vida porque puede realizarse cuantitativamente pero no cualitativamente. Pero para Bolívar Echeverría la vida y la riqueza son cualitativas. El ser humano ha venido al mundo para potenciar y enriquecer la vida cualitativa, para el disfrute y el goce del mundo. El capitalismo, en cambio, promueve en los seres humanos una vida ascética. Esta es la moral que impone la vida capitalista. Por ello, la modernidad *real* y *efectiva* (la modernidad desplegada capitalistamente) no solo bloquea la posibilidad que habita en la neotécnica de ofrecer más y mejores bienes, sino también condena a los seres humanos a empobrecer su vida al participar u organizar el centro de su existencia en torno a la fuerza centrípeta del incremento de capital; este sí, actual y auténtico “imperativo categórico” de la vida humana. Al respecto, sabiamente escribía Hölderlin: “nos hemos vuelto pobres para volvernos ricos.” Por ello, en suma, el capitalismo implica empobrecer la riqueza cualitativa, concreta y frutiva de la vida humana en su conjunto a favor de enriquecer el aspecto cuantitativo de una frígida e inerte lógica abstracta.

Así, la expansión del capitalismo recreó el escenario premoderno de la escasez pero ahora generada *artificialmente*. Desde entonces, las sociedades viven bajo la amenaza de la escasez absoluta; bajo el temor de que las bolsas de valores se desplomen o que sus monedas se devalúen. Para Echeverría, al reinstalar artificialmente la escasez y cancelar la posibilidad de abundancia relativa, la modernidad capitalista restituye la autorrepresión productivista y repone el drama primitivo de la violencia: la esclavitud. Consistente en recrear el escenario de ausencia de bienes, la artificialidad de la escasez absoluta “retira el derecho a la vida a las capas más bajas de la población mundial.”⁶ Tal escasez se refleja, por ejemplo, en la posibilidad latente de perder el empleo; hecho que en última instancia significaría perder el derecho a la existencia misma.⁷ En última instancia, Echeverría retoma en este punto la “ley general de acumulación de capital”.

5 Echeverría, *op. cit.*, 2010, pp. 237-238.

6 Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006, p. 41.

7 *Ibid.*, p. 72.

Al igual que en la premodernidad, la escasez que genera el capitalismo es económica. La ley general de acumulación de capital, formulada por Marx en el capítulo 23 de *El Capital*, explica el modo cómo ahora es generada esta escasez de un modo cosificado:

El número de obreros decrece en proporción a la masa de los medios de producción con los que trabajan. Una parte cada vez mayor del capital se convierte en medios de producción; una cada vez menor en fuerza de trabajo. Al aumentar el volumen, concentración y eficacia técnica de los medios de producción, se reduce progresivamente el grado en que éstos son medios de ocupación para los obreros. De este modo: “La *acumulación capitalista* produce de manera constante [...] una *población obrera relativamente excedentaria*, esto es, *excesiva* para las *necesidades medias de valorización del capital* y por tanto *superflua*”.⁸

Si en un principio el capitalismo se pone en marcha debido al despojo, ahora el despojo garantiza la existencia del capitalismo como sistema hegemónico, ya que justifica que a las capas más bajas de la población mundial se les asigne una remuneración muy inferior. Este hecho se encuentra justificado debido a dos hechos importantes: primero, la estratificación de los grupos humanos, la cual convierte en una “diferencia natural” lo que de hecho es una “desigualdad social” (clase, raza, género); y segundo, debido a la existencia de un sistema meritocrático que concede más a quien más aporta, es decir, se legitima la realidad jerárquica del capitalismo. De este modo, los seres humanos, que por un conjunto de hechos históricos y sociales, han sido asignados a las capas más bajas de la población mundial (los seres humanos de la no-blanquitud, sin compartimiento productivo-realista, y sin aspecto capitalista) serán la población excedentaria superflua; aquella población que Marx llama el “ejército de reserva”.

Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que *produce su propio producto como capital*.⁹

El ejército industrial de reserva hace referencia a los brazos desocupados o semiocupados, sin derecho a participar en el proceso de reproducción. Por tanto, se trata de individuos condenados al “ocio forzoso” (Marx); condenados a la tortura, al pauperismo, a la persecución, a la miseria, a

8 Karl Marx, *El capital*. México: Siglo XXI, 2005, pp. 781, 784.

9 *Ibíd.*, p. 805.

la extinción y al hambre; condenados a la violencia primitiva de la escasez (primitiva porque, como bien escribe Marx, “recuerda la reproducción masiva de especies animales individualmente débiles y perseguidas para el encarnizamiento”).¹⁰ Lo que tenemos es una versión “modernizada” de la era premoderna, tan represora como toda época anterior. Si bien es cierto que ya no vivimos atemorizado por los señores feudales que se basan en la “renta de la tierra”, sí tenemos, en cambio, a los señores magnates que se basan en la “renta de la tecnología.”

Por ello, para Bolívar Echeverría se hace necesario distinguir entre una modernidad *realmente existente* y una modernidad *potencial*. La modernidad realmente existente es la realización de la modernidad pero en sentido capitalista. Esto quiere decir que los comportamientos modernos existen pero en una forma que traiciona su aspecto emancipador, ya que se realizan de modo capitalista. La modernidad potencial, en cambio, refiere a la posibilidad siempre presente, pero constantemente reprimida, de la realización libre de los proyectos emancipadores de la modernidad.

La distinción entre una modernidad *real* y una modernidad *potencial* podría hacer que la obra de Echeverría tenga una “pretensión utópica”, pues se mantiene la promesa de algo que aún no ha llegado pero que podría llegar. En efecto, en Bolívar Echeverría está presente la *utopía*. Sin embargo, este sería un concepto desmitificado y profano, ya que no se trata del arribo al paraíso, sino solo del desarrollo de capacidades presentes en la modernidad pero que permanecen negadas por el capitalismo. La utopía no llegará al final del capitalismo, sino es algo que está siendo bloqueado constantemente pero que, aquí y ahora, se encuentra presente en la vida terrenal. De este modo, Echeverría escapa de las interpretaciones trascendentalistas y metafísicas de la historia. El discurso político de Bolívar Echeverría, su utopía, tiene una base material y una capacidad de ser “real”, con la que no contaban, por ejemplo, los así llamados socialistas utópicos. Pero también se aleja completamente del metarrelato socialista que sostenía que la Revolución consistiría en expropiar los medios de producción de las manos de la burguesía, creyendo que el proletariado podría poner a trabajar esta tecnología en sentido socialista. Nada más falso. En esto Bolívar Echeverría es completamente radical porque observa que si queremos trabajar la naturaleza de una forma anticapitalista, entonces también debemos diseñar una nueva técnica, completamente distinta, que realice una “negación determinada” de la estructura técnica existente desde hace al menos trescientos años. Esta propuesta implica hacer una contrahistoria de la técnica a fin de descubrir

10 *Ibid.*, p. 802.

todas aquellas propuestas tecnológicas que fueron “vencidas” y reprimidas por la historia dominante de la expansión del mercado mundial.

* * *

De la obra de Bolívar Echeverría destaca el abordaje del planteamiento de Karl Marx sobre el rescate de la reproducción social-natural de su anclaje capitalista. Esta sería la utopía. Sin embargo, Echeverría insiste en que el proceso de reproducción social en su “forma natural” *no* es una socialidad paradisiaca que hubiera existido en algún momento de la historia y de la cual el ser humano hubiera sido expulsado en la época capitalista por su caída en el pecado de la vida mercantil. La liberación de la “forma natural” de su sujeción capitalista “no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción”.¹¹

La idea de la Revolución (con mayúscula) es producto del subjetivismo metafísico que convierte en inexistente al ser humano al provocarle sus delirios desbordantes que lo coronan como forjador del mundo y creador de hechos históricos, generándose así el correlato de estos sucesos: los llamados *history-makers*. Producto de la *hybris* de la subjetividad moderna y del antropocentrismo, según Echeverría, existe una idea romántica de la Revolución que la hace aparecer como un mito, el cual sostiene que en cualquier momento el Hombre es capaz de borrar su pasado y comenzar de la nada un nuevo tipo de organización social; posibilidad que además se presentaría en el instante mismo de la reapropiación proletaria de un aparataje técnico que, irónicamente, estaría cosificado desde su núcleo. Por el contrario, la revolución se dará cuando se logre liberar la reproducción social-natural de su figura parasitaria, pero en ese mismo proceso (largo y tortuoso, como todo proceso histórico) la dicha o la desdicha, la libertad o la esclavitud, serán igualmente posibles. Este es un punto importante: la realización de la utopía no es un hecho garantizado, puede que el ser humano se hunda en la catástrofe durante el tránsito a otro tipo de vida. Además, por otra parte, el tránsito a una modernidad no-capitalista quizá sea un hecho doloroso y complicado para las sociedades, porque demandaría de ellas un esfuerzo por crear nuevos códigos humanos, completamente distintos.

Desde sus concreciones más simples hasta las más densas, la historia de la forma social-natural ha llenado su contenido con una sucesión de fidelidades y traiciones con el compromiso de supervivencia del sujeto social. La

11 Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998, pp. 196-197.

tarea de liberar la “forma natural” debe acompañarse de la imaginación de nuevas figuras de socialidad que rechacen y trasciendan la forma capitalista mediante la composición de otras posibles.

3. Modernidad y resistencia: lo promoderno

Regenerada de distintas formas, la resistencia espontánea que trabaja anónimamente en contra de la devastación capitalista no ha sido borrada de la sociedad. En medio de un mundo dominado por el capitalismo se perfila el proyecto de una modernidad alternativa:

No se trata, sin duda, de una situación de subordinación total de la sociedad al aciago destino que le marca la acumulación del capital; la rebeldía brota por todas partes, de manera más o menos radical, poderosa y duradera; el ser humano se resiste en cuanto fuerza de trabajo mal pagada, en tanto variedad discriminada de su sexo, su raza o su comportamiento, en tanto grupo social reprimido en lo político, lo nacional o lo religioso.¹²

Aunque de manera subrepticia y oprimida, la resistencia del sujeto y de la sociedad muestra un conjunto de comportamientos nuevos, que crean nuevos códigos en el ser humano. La modernidad se caracteriza por la novedad y por la ruptura, es decir, por el rechazo de los códigos represores y por la transformación de estos códigos existentes y consolidados. Lo moderno radicaría en los nuevos comportamientos que surgen entre los seres humanos, siempre y cuando apunten a la emancipación. Se trata de nuevas formas de asumir el mundo, de construirlo y de dirigirse hacia él. Lo auténticamente moderno radica en la ruptura con la tradición represora. Bolívar Echeverría observa que la modernidad está resurgiendo en estos comportamientos humanos emancipadores. Se trata de rebeldía colectiva, de actividades humanas y de posturas políticas, de nuevos modos horizontales y democráticos de conexión social y de comportamientos afectivos, por ejemplo, nuevas formas de voluntades estéticas y eróticas. Todas ellas son propuestas de reflexión, actitudes de autoafirmación creativa y de goce del “mundo de la vida”, figuras pasionales y emotivas. Dentro de estos comportamientos también hay objetos materiales, como la creación de instrumentos nuevos, ya sea que se trate de instrumentos sumamente simples o que se trate de instrumentos sumamente complejos (tecnológicos). Son objetos materiales creados por subjetividades modernas que intentan fundar una técnica no destructiva de la naturaleza, por ejemplo, con la creación de nuevas formas de obtención de energías plenamente ecológicas

12 Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986, p. 12.

que no dañan, sino que potencian la naturaleza. Son instrumentos que no tienen la misma estructura capitalista, explotadora de la naturaleza y de los seres humanos. Por todo ello, la tendencia de estos fenómenos es impugnar la dinámica capitalista. Por lo pronto, tales formas nuevas son incoherentes y aisladas entre sí, pero “apuntan hacia lo que podría ser la ‘vida después del diluvio’”.¹³ Son fenómenos que, por lo pronto, nos permiten esbozar cómo sería una vida emancipadora.

La resistencia se conforma no solo de proyectos elaborados y consolidados, sino también de brotes espontáneos surgidos en la sociedad, cuyos comportamientos rechazan la valorización capitalista. Se trata, en efecto, de una resistencia que por lo pronto se encuentra dispersa, pues estas propuestas son renuentes a constituirse como un movimiento o contrapoder efectivo y prefieren mantenerse como diversidad, quizá porque no se reconocen entre sí como provenientes del mismo núcleo constrictor: el capitalismo. Imaginando formas inusitadas de organización y acción, se trata de rescatar la propuesta de estas actividades y movimientos para construir un nuevo principio de armonización, capaz de integrar y articular lo más posible la singularidad de estas innumerables formas extrapolíticas de resistencia, inconformidad, “disfuncionalidad” o rebeldía que tiene lo político en la sociedad.¹⁴

A causa de que no existe una sociedad modernizada sin fisuras, siempre hay dimensiones que han dejado de ser, que aún no han sido o que no pueden ser integradas en la “política” de la valorización. Una parte de la resistencia irrumpe en los rasgos culturales de la vida cotidiana. Se trata de la “existencia en ruptura”, de la dimensión lúdica y festiva de la vida. Son aspectos culturales que surgen a partir de trabajar y disfrutar el mundo de acuerdo al valor de uso, en los usos y costumbres de las identidades tradicionales, por ejemplo, cuando en la vida cotidiana se tiene predilección por las “formas naturales” de los objetos e ideas; cuando se tiene apego por ciertas prácticas, formas, sabores, olores, colores, sonidos, etcétera. “La crítica —decía Bolívar— está en la vida misma, está saliendo de allí”.¹⁵

Aun cuando su presencia puede ser un sabotaje a la “ideología” del capital, estas conformaciones culturales inadmisibles en el diseño capitalista son todavía débiles e insuficientes, pues el ideal de vida capitalista —una mixtura entre americanismo y *blanquitud*— las condena a su extinción debido a la constante refuncionalización y anulación a la que son sometidas. Este ideal de vida programa la más grotesca *endlösung* en contra de la “disfuncionalidad”

13 Bolívar Echeverría, “Occidente, modernidad y capitalismo”, en *La jornada semanal* n.º 805, 8 de agosto de 2010.

14 Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006, pp. 268-269.

15 Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx: Discurso crítico y revolución*. México: Ítaca, 2011, p. 107.

cultural ante el capitalismo. Se trata de una masacre inaudita que en alcances genocidas posee mayor eficacia que todo anterior proyecto de exterminio, pero cuya engañosa presencia “sutil” y estetización “delicada” la hacen imperceptible. Por ello, una modernidad resistente está en la necesidad de articular estos comportamientos anticapitalistas y precapitalistas con comportamientos *promodernos*. Este es un dato interesante, debido a que lo moderno radica en el modo de construir el mundo, lo promoderno puede incluir comportamiento precapitalistas o tradicionales, debido a que estos son los que resguardan la memoria de la “formas naturales” y ancestrales de construir el mundo: los lazos comunitarios, el respeto por la naturaleza, el habitar la tierra como una morada, etcétera.

Algunas formas disidentes o disfuncionales para el capitalismo se convierten en objetos y comportamientos tendencialmente *promodernos*, pues son los que se encuentran en la necesidad de explorar, ensayar, potencializar y descubrir el aspecto emancipador de lo moderno; son promodernos porque son aquellos comportamientos que están a favor de la modernidad, porque descubren en ella los medios para liberarse. Son comportamientos promodernos porque, al reivindicar la autarquía, trascienden y niegan lo “moderno” capitalista, y apuntan a liberar la modernidad del adjetivo o destino capitalista al que permanece anclado el sustantivo modernidad.

Bolívar Echeverría observa las potencialidades dialécticas o ambivalentes de los fenómenos modernos, los cuales, aun sin su realización capitalista, no contienen bondades intrínsecas, pues poseen capacidades constructivas y destructivas. Cuando la modernidad se presenta de manera capitalista, ella resulta paradójicamente antimoderna, ya que genera la estratificación social e imposibilita la reproducción de todas las capas de la población mundial. Por ello, puede decirse que el capitalismo solo produce una pseudomodernidad y, aun más, genera una regresión a lo premoderno. Incluso puede afirmarse que la modernidad como tal no se ha realizado, pues solo vivimos una versión remozada de lo premoderno, la cual se refleja en reactualizaciones de la violencia salvaje y esquemas arcaicos de hostilidad ante lo otro. El alto grado de violencia actual y la presencia de la “barbarie” entre las relaciones humanas es la consecuencia de lo arcaico que resulta ser el modo de vida capitalista. La época actual es sumamente premoderna, estructuralmente arcaica. Por ello hay quienes hablan de “involución” o de regresión a la barbarie. Asistimos a una historia trágica o paradójica, la cual, con base en lo moderno, pretende premodernizar o volver arcaico lo que en el mundo ya hay de moderno. En esto radica la tragedia de la modernidad: todo el tiempo pasamos frente a ella, pero no la sabemos ocupar porque solo sabemos movernos en esquemas arcaicos de relaciones sociales.

Así, lo distintivo de un comportamiento anticapitalista hay que buscarlo en la tendencia que se muestra directa o indirectamente contra de la valorización del valor. La resistencia y rebeldía de los individuos singulares o colectivos se demuestra en su ataque o en su tendencia a oponerse a la enajenación política a la que son sometidos con la paralización de lo político en sus vidas. Echeverría describe la subsunción como un proceso en constante actualización o que recomienza siempre de nuevo para estar en vigencia: no es un hecho dado o consumado. Este proceso, dice nuestro autor, guarda similitud con el mito de Sísifo: es una lucha constante entre la “forma natural” y la “forma de valor” que tiene que recomenzar siempre la primera de ellas, a sabiendas de que una y otra vez será derrotada por la segunda. “La enajenación que caracteriza a la modernidad capitalista no es un hecho que aconteció alguna vez en el pasado y cuyos efectos perduran en el presente, sino un proceso que está sucediendo permanentemente en todos los actos humanos de la vida cotidiana. La posibilidad de subvertir el orden establecido está siempre allí”.¹⁶

Este es el “centro de gravitación” del actual campo de acción de lo político.¹⁷ Lo auténticamente político debe vencer sobre lo antipolítico de la política capitalista. Por ello, se trata de potenciar esta “voluntad de forma promoderna”, pues solo estas actitudes de resistencia y disfuncionalidad ante el capitalismo podrían consolidar una transformación radical y profunda de la vida social. La rebeldía, resocializada ahora mediante la propuesta espontánea que explora una nueva concreción política, prefigura un nuevo tipo de sociedad diferente al mundo capitalista.

Tomando a Walter Benjamin como gozne, Echeverría observa que entre la neotécnica lúdica y los comportamientos promodernos hay una afinidad que los puede llevar a dar más de sí mismos. Es posible que se busquen entre sí y que mutuamente promuevan una relación dialéctica que les permita entrar en un juego para fortalecer el tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta. La resistencia al capitalismo no se debe, obviamente, a una acción automática que los desarrollos técnicos emancipadores ejercerían sobre la sociedad, sino al empleo de tales técnicas con una perspectiva promoderna y poscapitalista. Los fenómenos modernos emancipadores no convierten a los seres humanos en sujetos horizontales y recíprocos, pero tienen una función que incita comportamientos promodernos: los prepara y ejercita para explorar formas auténticamente democráticas en su sistema de capacidades reproductivas.

16 Bolívar Echeverría, “Barroco y modernidad alternativa”, entrevista, en *Íconos* n.º 17, septiembre, Flacso, Quito, 2003, p. 113.

17 Echeverría, *op. cit.*, 1986, p. 218.

Tales comportamientos hacen que la sociedad observe que la capacidad de refundar su politicidad reside en ella misma y no en la política institucional o en la empresa estatal, como afirma el discurso ilustrado de la sociedad civil. La sociedad advierte que no está impedida para ejercer su politicidad ni condenada a la espera del “momento mesiánico” en el que logrará su libertad: “cada segundo —dice Benjamin— es la pequeña puerta por donde se puede colar el Mesías”.¹⁸ Para Echeverría, actualmente no hay un “sujeto histórico” llamado a recomponer todo, sino que es la *fuerza creativa* de la sociedad, cuando trabaja para potenciar y defender el mundo de sus valores de uso, la que se resiste al proceso de subsunción.¹⁹ El dato interesante radica en que lo promoderno no será impulsado por el metarrelato de los sujetos históricamente dominantes: los “mesías”, los líderes carismáticos, los políticos o los Estados benefactores; sino que lo promoderno está siendo descubierto y promovido por las masas organizadas autónomamente. Lo promoderno reside —adaptando algo que escribía Benjamin— en “la clase oprimida misma, cuando combate”.²⁰ La necesidad de sobrevivencia de las capas más bajas de la población mundial será la principal promotora de lo promoderno. Esta necesidad de sobrevivencia fue el impulso que llevó a los indios de la América barroca de los siglos XVI y XVII a encargarse de la refundación de su mundo ya vencido. Según Bolívar, espontáneamente y sin ostentar proyectos, fue la población diezmada de los indios —aquellos que eran considerados animales, carentes de decisiones e iniciativas y sin un lugar en la historia— quienes ejercieron su *subjetidad* e hicieron posible la vida incluso en medio de la muerte. Ante la actual crisis estructural del mundo, solo los individuos marginales y las sociedades azotadas del orbe están en la necesidad de inventar otras vías de vida social y de explorar esa “voluntad de forma promoderna” que es necesario dejar eclosionar.

Al igual que con lo barroco, las posibilidades de imaginar mundos alternativos solo surgen en los momentos de genuina crisis civilizatoria: cuando la vida ya es imposible de ser vivida. Nos encontramos, sin duda, en medio de esa barbarie. No obstante, para que se efective el largo proceso de una reconstrucción quizá deban exacerbarse aún más las actuales condiciones de destrucción. Esto es lo auténticamente desazonador. Sea, pues, la libertad.

18 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*. México: Itaca/UNAM, 2008, p. 118.

19 Echeverría, *op. cit.*, 2006, p. 18.

20 Benjamin, *op. cit.*, 2008, p. 48.

4. La modernidad de los movimientos en resistencia

La enajenación capitalista trastoca todos los fenómenos humanos; la vida política no es la excepción. A lo largo de los últimos siglos, a pesar de que pueden ser documentadas conquistas por espacios de libertad, el fenómeno del capitalismo ha refuncionalizado aquellas formas de hacer política que en un principio apuntaban a ser liberadoras, pero que ahora solo son represoras. Este es el caso de la vida política cuando vive enclaustrada en la política actual e institucionalizada.

Que quede claro para decirlo solo una vez: lo político que Bolívar Echeverría quiere reivindicar no puede encontrarse de ningún modo en la política estatal, ni en la “política de los políticos ni en las prácticas de los Estados-nacionales, ni en sus asambleas o congresos, ni en alguno de los comportamientos, gestiones o propuestas de sus políticos. El pensamiento de Bolívar Echeverría rechaza a los mesías, a los caudillos, a los políticos y a toda forma de política, aun cuando se diga ser de izquierda pero que participe de la política institucionalizada. Cualquier “política” que sea ejecutada dentro del sistema político institucionalmente establecido (asambleas, cámaras, etc.), no será un ejercicio de lo político. En esto Bolívar Echeverría es completamente radical y muy cercano a ciertos planteamientos del anarquismo. La política estatal y la política de los políticos son formas erigidas a partir de una falsa política. La democracia electoral de los Estados nacionales también es una de estas falsas formas de política. La “política de los políticos” puede tener, cierto es, buenas intenciones, pero si estas se realizan dentro de la vida política institucional acabarán siendo refuncionalizadas; y cuando más serán reformistas y *gatopardianas* (“cambiarlo todo para dejarlo igual”), pero nunca serán revolucionarias en sentido moderno: nunca serán emancipadoras.

Al igual que Walter Benjamin, Bolívar Echeverría es un pensador que pone su atención en las fisuras, en lo pequeño, en lo desechado, en los trozos, en lo informe, en lo desarticulado, en los movimientos amorfos, en la coyuntura, en lo espontáneo y desarticulado: en la resistencia. Metodológicamente su atención está puesta en la transición y no en el “hecho consumado”. Bolívar Echeverría creería que actualmente solo contamos con esbozos, con trazos de lo que podrá ser la vida auténticamente moderna, poscapitalista. En verdad no tenemos un ejemplo realizado y consolidado de una vida no-capitalista, al cual uno pudiera sumarse y emularlo.

Entonces, para Bolívar Echeverría ¿dónde está lo auténticamente político? ¿Dónde se lleva a cabo el ejercicio de la autarquía cuando esta propugna por liberar las formas de lo humano? En la actualidad, en esta pugna histórica

que transita de lo premoderno a lo moderno, lo auténticamente político está en las formas de *resistencia social*, tanto individual como colectiva, que impugnan la esclerosada política estatalista. Lo auténticamente moderno no existe ya realizado; su construcción está apenas esbozada. Por ello, la modernidad está aún por eclosionar: lo hará cuando los grupos humanos ejerzan su autarquía. Mientras este suceso no acontezca, no habrá ni modernidad ni el ejercicio de lo político entre los seres humanos.

¿Dónde está lo promoderno, hoy? A mi parecer, el ejemplo más cercano a la teoría de Bolívar Echeverría sobre el ejercicio de lo moderno y de la realización de lo político es el que llevan a cabo las comunidades indígenas zapatistas en México cuando estas reivindican su autonomía. Los indígenas zapatistas están en contra de la explotación capitalista, en contra de su tecnología, en contra de su “mal gobierno”, en contra de las relaciones humanas de hostilidad, en contra de la devastación capitalista de la naturaleza, etc.; y con todo ello se convierten en seres humanos promodernos, porque son quienes empujan la realización de lo moderno, quienes le dan vida y lo dinamizan. Los indígenas zapatistas captan que los “malos gobiernos” pretenden borrar su cultura mediante una destrucción de todos los órdenes de sus vidas. Ellos han captado en la vida práctica que la política de los Estados nacionales es *cosmocida*, porque saben que los Estados se han convertido en los brazos ejecutores de la expansión del mercado mundial y que esta expansión la realizan despojando a los campesinos e indígenas de sus tierras. Y el gran problema es que la tierra no solo es un “medio de producción material”, sino que es el lugar para fundar un mundo: el hogar. A diferencia de los políticos y de los empresarios capitalistas, los indígenas zapatistas han aprendido en la experiencia práctica que un ser humano fuera de su tierra está condenado a perder su mundo: está condenado a muerte. Por ello, han preferido resguardar sus tradiciones. Y con este acto de defensa de sus “formas naturales” han demostrado ser más modernos que el mundo de las “fuerzas vivas”, es decir, más modernos que los intereses mercantiles de quienes pretenden despojarlos de sus tierras para la explotación industrial, minera o mercantil de cualquier índole.

Ser moderno, hoy, significa ser anti-, contra-, a-, no-capitalista, ya sea que esto se haga directa o indirectamente, programática o espontáneamente, individual o colectivamente, “consciente” o inconscientemente. La modernidad, entonces, no es un hecho temporal ni tampoco objetivo. La modernidad no radica en los “objetos tecnológicos modernos”. No se moderniza con instrumentos ni con medios tecnológicos, sino con comportamientos. Ser moderno —para insistir por última vez— es un comportamiento liberador que surge de la relación entre el sujeto y el objeto; un comportamiento que surge cuando el

sujeto, con una perspectiva moderna, ocupa los objetos tecnológicos de una forma moderna. Por ello, son más modernos y poseen más politicidad los indígenas de cualquier país cuando bloquean carreteras en exigencia de alguna demanda, que los magnates de los Estados nacionales cuando regalan computadoras en escuelas pobres.

Propugnar por lo político, hoy, significa construir uno mismo su autarquía y su autonomía. Ser auténticamente político —y no simplemente un administrador de la *res publica*— significa construir lazos de igualdad y de democracia entre las personas; significa propugnar por la libertad y por la emancipación como acto social. Por ello, los indígenas zapatistas pretenden la conquista de la libertad mediante la construcción de la autonomía y enfrentando las consecuencias de esta lucha. Y para hacerlo han reivindicado un principio básico: es más importante la fuerza política que la fuerza física. Y debido a que ellos ejercen lo auténticamente político no han podido ser derrotados.

Los zapatistas construyen relaciones sociales de igualdad, auténticamente democráticas y pacíficas. Para ello, los zapatistas reivindican los siete principios del mandar obedeciendo:

1. Servir y no servirse.
2. Representar y no suplantar.
3. Construir y no destruir.
4. Obedecer y no mandar.
5. Proponer y no imponer.
6. Convencer y no vencer.
7. Bajar y no subir.

Son principios que se refieren al modo de llevar sus vidas políticas y son principios que impiden que se infiltre la “enajenación” de lo político. Son principios difíciles de seguir y que, por ello mismo, demandan de todos los miembros de las distintas comunidades una vigilancia implacable, pero sobre todo demandan su realización plena en la vida práctica y cotidiana: en sus relaciones personales, en sus relaciones familiares y comunitarias, y también en su relación con el mundo y con la naturaleza. Ciertamente los zapatistas enfrentan problemas para la construcción de su proyecto de mundo. Pero ellos son quienes, como seres humanos resistentes, han ido empujando poco a poco y se han visto en la necesidad de explorar y de ensayar nuevas formas de construcción de mundos. Y este esfuerzo es lo que los hace ser

la vanguardia moderna porque apuntan a liberar sus formas culturales de la represión capitalista, del Estado y de los aspectos represores que ellos consideran que siguen viviendo en sus ancestrales formas culturales.

Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas han sido las demandas en la “larga noche de los quinientos años”. Y los zapatistas saben que si ellos quieren conquistar efectivamente sus demandas, solo podrán hacerlo mediante el ejercicio autónomo de lo político. Y este acto los convierte en promodernos: los convierte en transformadores y negadores de la vida social represora y logran trascender y superar la “política real” anquilosada de la sociedad civil burguesa.

5. Bibliografía

- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*. México: Itaca/UNAM, 2008.
- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.
- _____, *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores, 1998.
- _____, “Barroco y modernidad alternativa” (entrevista), en *Íconos* n.º 17, septiembre, Flacso, Quito, 2003.
- _____, *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.
- _____, *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- _____, “Occidente, modernidad y capitalismo”, en *La jornada semanal* n.º 805, 8 de agosto de 2010.
- _____, *El materialismo de Marx: Discurso crítico y revolución*. México: Itaca, 2011.
- Marx, Karl, *El Capital*. México: Siglo XXI, 2005.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*. México: Alianza, 1979.
- Sarte, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. T. I. Buenos Aires: Losada, 2004.

Ethos barroco y mestizaje

Subversión grotesca de un *ethos* barroco

Armando Bartra

Take a walk on the wild side.

Lou Reed

LAS SOMBRAS QUEDARON atrás. No sin traspíes nuestra América comienza a caminar por el lado soleado de la calle. En lo que va de siglo es proverbial el corrimiento a la zurda del espectro latinoamericano, pero la geometría política de por acá no es euclidiana sino plástica, flexible, topológica; los ríos profundos de nuestra historia no corren rectos sino que avanzan por sinuosos meandros; nuestros alineamientos sociales son fractales y no se agotan en las cartesianas derecha e izquierda.

Habitamos un mundo alucinante y vertiginoso formado por sociedades enrevesadas y contrahechas; “paisajes abigarrados”, como decía el boliviano René Zavaleta; o si quieren barrocos, como sostenía el ecuatoriano Bolívar Echeverría; o quizá grotescos, como planteo yo que soy mexicano. Y en sociedades tan variopintas, las cosas que en verdad cuentan no se resuelven solo mediante mayorías y minorías definidas por votos y representadas por partidos políticos.

En territorios excéntricos y entreverados como los nuestros, la clave es el diálogo, aun si a veces lo sea de sordos y de mudos: el diálogo ininterrumpido, el diálogo a tantas y tantas voces, el diálogo, en múltiples espacios y niveles que no se agota en el ámbito legislativo, aunque ahí se refleje y cristalice. Sin olvidar que con frecuencia los movimientos sociales dialogan con los pies y a veces dialogando se llega a las manos. Si no fuera por este diálogo polifónico y en ocasiones airado, no se harían nuevas constituciones como la ecuatoriana, que se firmó en Montecristi, o la boliviana, que se gestó en el Pacto de Unidad. Sin polémicas sociales de las que nadie se excluya ni sea excluido, estas cartas magnas no aterrizarían en reglamentos y normas aplicables, en políticas públicas, en programas, en acciones... Sin debate continuado e incluyente los nuevos marcos legislativos no devendrían prácticas

sociales donde el disenso es bienvenido porque enriquece el debate, en cultura política de uso cotidiano, en sentido común.

Y siendo quiméricos nuestros países, excéntricas nuestras sociedades y enrevesados nuestros avatares históricos, qué mejor que recordar a Bolívar Echeverría recuperando el calador concepto de *ethos* barroco,¹ que el filósofo ecuatoriano-mexicano formuló hace dos décadas cuando aún nos debatíamos en el oscuro túnel neoliberal, cuando el subcontinente aún no se carnavalizaba como lo hizo después sacudido por infinidad de batucadas justicieras y libertarias.

Conocí a Bolívar a mediados de los 60, cuando ambos estudiábamos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ahí discutíamos a Marx, pero también a Lukács y sobre todo al incitante Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, libro que se acababa de publicar. He debatido con Bolívar durante toda mi vida adulta, de modo que no pienso transformar esto en una glosa, una exégesis y menos una loa como las que se acostumbra hacer a costa de los autores difuntos que ya no pueden defenderse. Por el contrario lo que sigue será una conversación, un debate en lo posible animado, la continuación del diálogo que iniciamos hace medio siglo.

1. Socialismos incaicos, rebeldías criollas, abigarramientos, superposiciones, barroquismos, grotescidades y otras quimeras

Figuras extravagantes y fantásticas cuyo encanto consiste en la variedad y en la rareza, figuras grotescas y cuerpos monstruosos.

Montaigne²

En 1994, en un coloquio por él coordinado, Bolívar introduce el término *ethos* barroco para designar el resultado de la compartida voluntad civilizatoria de naturales y peninsulares por crear “otra Europa fuera de Europa”.³ Y uno de los participantes en el evento, Boaventura de Sousa Santos, incorpora esta noción a su concepto de “transición paradigmática”, buscando destacar el poderío contestatario del pensamiento proveniente del Sur.⁴ Si bien

1 Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.

2 Michel de Montaigne, *Ensayos*. Madrid: Cátedra, 1999.

3 Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 34.

4 Boaventura de Sousa Santos, “El Norte, el Sur y la utopía del *ethos* barroco”, en Bolívar Echeverría (comp.), *op. cit.*, pp. 329-330.

Boaventura enfatiza el carácter político subversivo de un término que él pretende incorporar al bagaje de las nuevas emergencias sociales del subcontinente, el *ethos* barroco bolivariano remite originalmente a un mestizaje integrador, a una interracial y transclasista estrategia de adaptación. En ningún momento el término como él lo emplea pretende describir las estrategias de confrontación y antagonismo, acciones insurrectas que, sin embargo, son la otra cara de ese mismo mestizaje.

En un ensayo más reciente titulado “Nuestra América. Para inventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”,⁵ el mismo Boaventura ubica en el artículo de José Martí titulado precisamente “Nuestra América”,⁶ el origen de un pensamiento que busca en el mestizaje y la excentricidad, el sustento de un proyecto alternativo; paradigma político cuya matriz histórica estaría en la subjetividad y la socialidad barrocas que definieron el siglo xvii americano marcado por la apertura, inestabilidad, fragmentación y sincretismo resultantes del debilitamiento del control metropolitano. En abono de esta visión, el portugués apela de nuevo al concepto de *ethos* barroco formulado por Bolívar, quien encuentra en el “mestizaje civilizatorio y cultural” de hace tres centurias “la posibilidad de pensar una modernidad poscapitalista como una utopía realizable”.⁷ Según esto, hay a lo largo del siglo xx una “naturaleza contrahegemónica de Nuestra América”, cuyo sustento histórico está en “tradiciones excéntricas de la modernidad”. Y este potencial subversivo le permite a nuestra peculiar mescolanza social “convertirse en la metáfora de la lucha que emprenden las víctimas de la globalización hegemónica”.⁸

Pero la propuesta tiene antecedentes. Sobre el carácter socialmente híbrido de un continente colonizado donde la modernidad tuvo que reinventarse, escribió hace más de medio siglo Edmundo O’Gorman en el libro titulado, precisamente, *La invención de América*.⁹ Y lo han hecho también quienes reflexionan sobre la estética del barroco americano: arte y artesanía, donde las culturas de los pueblos originarios, sobre todo mesoamericanos y andinos, se funden con la cultura europea traída e impuesta por los evangelizadores, en una sincrética amalgama que es emblema del enrevesado orden material y espiritual de nuestra América.

5 Boaventura de Sousa Santos, “Nuestra América. Para reinventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en *Chiapas* n.º 12, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

6 José Martí, *Nuestra América*. La Habana: Casa de las Américas, 1974.

7 Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 26.

8 Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*, pp. 58-59.

9 Edmundo O’Gorman, *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

En un trabajo posterior al citado, O’Gorman destaca el espíritu contestatario o si se quiere contrahegemónico resultante de la circunstancia en que América tuvo que ser inventada: “Lo intolerable de esa situación era el dilema entre el ser o no ser sí mismo [...] Surgió así la rebeldía; y he aquí, al descubierto, el resorte impulsor de la historia novohispana.”¹⁰ De la reflexión referida, me interesa destacar que el historiador subraya no solo una peculiar socialidad excéntrica, sino una subjetividad arrebatada, un *pathos* insumiso: la rebeldía.

En un espléndido libro titulado *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*,¹¹ otro mexicano, Octavio Paz, da cuenta tanto del peculiar barroquismo de la monja, como de la condición entreverada, disforme, incompleta de la sociedad que la asfixia. “Más que de continuidad debe hablarse de superposiciones. En lugar de concebir la historia de México como un proceso lineal, deberemos verla como una yuxtaposición de sociedades distintas”,¹² escribe Paz, pensando sobre todo en los siglos xv, xvi y xvii, y refiriéndose a entreveros societarios no solo abigarrados y barrocos sino también grotescos, por cuanto hacen estallar las secuencias preestablecidas que presuntamente pautan el curso de la Gran Historia.

En realidad el bricolaje empieza con que la propia España era tierra de frontera entre el mundo europeo y el mundo árabe, entrevero que se hace más complejo en lo que después será América, por cuanto la “conquista espiritual” se ejerce sobre un mosaico de culturas autóctonas integradas, a veces, en imperios culturalmente pluralistas como el mexica, que sometía a los otros pueblos bajo su yugo político, militar y comercial, pero respetando la diversidad identitaria de los tributarios. El resultado es que la propia resistencia a la imposición colonial es sincrética, pues desde el principio incorpora —salpimentados y resignificados— retazos mayores o menores de la cultura hegemónica.

En obras de madurez escritas entre 1983 y 1988, el boliviano René Zavaleta desarrolló el concepto de “formaciones abigarradas”. En *Lo nacional-popular en Bolivia*,¹³ el término abigarrado califica al concepto de “formación económico-social”, entendida al modo estructuralista como articulación de modos de producción. Otro sociólogo boliviano, Luis Tapia, traduce el concepto como “ambigüedad morfológica... Densa coexistencia de dos o más

10 Edmundo O’Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1970, p. 24.

11 Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

12 *Ibid*, p. 26.

13 René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural, 2008.

tipos de sociedad que se han sobrepuesto y penetrado, generalmente como resultado de relaciones coloniales”.¹⁴ Y si bien en el desarrollo del pensamiento de Zavaleta la categoría va adquiriendo complejidad, conforme pasa de enfatizar la subsunción de lo diverso en el modo económico dominante a subrayar la diversidad misma como intersubjetividad contestataria, me parece que la lectura de las sociedades como combinatorias, propia del estructuralismo, sigue siendo una limitante; no porque haya inhibido el incisivo empleo —interpretativo y hasta prescriptivo— que el sociólogo boliviano hace del concepto, sino porque debilita su coherencia interna.

El peruano José Carlos Mariátegui pudiera parecer ajeno a los conceptos que estoy rastreando. Pienso que no lo es. A mediados de los años 20 del pasado siglo, el creador del marxismo-indianismo y forjador intelectual de socialismo incaico da a conocer, en la revista *Amauta*, una serie de textos que más tarde aparecerán como libros con los títulos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*¹⁵ e *Ideología y política*.¹⁶ Reflexiones que al igual que los escritos de Bolívar, Zavaleta y los demás buscan desentrañar el tipo de modernidad entreverada que caracteriza al mundo andino.

Mariátegui es marxista pero también es peruano y sin abdicar de sus convicciones busca incorporar en el paradigma socialista la realidad étnica de la región en que nació. “En países como el Perú, Bolivia (...) y Ecuador —escribe—, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante. ¿Sería posible que nosotros dejáramos de reconocer el rol que los factores raciales indios han de representar en la próxima etapa revolucionaria de América Latina?”.¹⁷ “La nueva peruanidad es una cosa por crear —concluye— y su nacimiento histórico tiene que ser indígena”.¹⁸

Socialismo incaico es un concepto de suyo grotesco, pero lo que más hermana el pensamiento del peruano con el *ethos* barroco bolivariano, entendido este como forma de recuperar la vigencia extraviada del valor de uso,¹⁹ es la observación sobre la pervivencia y reinención de la comunidad india en el mar de mercancías capitalista. La condición que según Mariátegui hace posible el socialismo andino, es la misma que a juicio de Marx hacía posible el tránsito directo de Rusia a la nueva sociedad emancipada, sin necesidad de

14 Luis Tapia, *La condición multisocietal: Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: Muela del Diablo, 2002, p. 58.

15 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era, 1979.

16 José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amayuta, 1969.

17 *Ibíd.*, pp. 9, 32-33.

18 Mariátegui, *op. cit.*, 1979, p. 227.

19 Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 171.

cursar completa la asignatura capitalista: la terca permanencia de la comunidad rural. “Un factor incontestable y concreto [...] da un carácter peculiar a nuestro problema agrario —escribe Mariátegui: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas—. “Las comunidades, que han mostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual [...] la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común”.²⁰ ¿No es esta pervivencia de la comunidad —valor de uso si los hay—, del todo semejante a la bolivariana preservación barroca del valor de uso en un capitalismo que lo niega?

Una frase resume el sincretismo abigarrado de un hombre que en su tiempo fue acusado de ser excesivamente europeizante, pero también de ser exageradamente peruano: “Por caminos universales ecuménicos nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos.”²¹ Un “nosotros” —digo yo— que es ecuménico bajo la forma de lo dislocado, de lo excéntrico, de lo grotesco.

La necesaria indianidad que según Mariátegui ha de tener la revolución en el mundo andino nos lleva a una cuestión que en las últimas décadas se ha puesto en primer plano: nuestra índole abigarrada, barroca y grotesca deriva de nuestra condición colonial, cuya caladora persistencia le da un carácter fuertemente descolonizador a las recientes mudanzas progresistas de nuestra América. El mundo andino amazónico, como el mesoamericano, como el subcontinente todo, están atravesados por las clases del capitalismo pero también por las presuntas “razas” del orden colonial; en nuestros países hay burguesía, proletariado y campesinado pero también hay etnias: indios de la sierra y del llano, afrodescendientes, mestizos, chapacos, montubios... Y es en este entrevero de sujetos sociales que hay que navegar.

2. Entre el *ethos* y el *pathos*

Surgió así la rebeldía (...), el resorte impulsor de la historia novohispana.

Edmundo O’Gorman²²

Abigarrado, barroco, multisocietal, híbrido, sincrético, mestizo son términos que califican al orden social nustramericano, que remiten a lo que según

²⁰ Mariátegui, *op. cit.*, 1960, pp. 42-43, 49.

²¹ Mariátegui, *op. cit.*, 1979, p. 320.

²² Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1970, p. 24.

Bolívar es un peculiar “modo de vivir” la modernidad. En cambio rebeldía, que es el término empleado por O’Gorman, se refiere no al orden sino al desorden; al subversivo, iconoclasta y profanatorio comportamiento de sus imprevisibles actores. Los primeros conceptos remiten a un *ethos*, el segundo a un *pathos*. Y el *pathos* rebelde en un continente abigarrado es por fuerza un *pathos* grotesco: *praxis* material y simbólica que entrevera componentes disímbolos, culturalmente heterogéneos y en apariencia incompatibles. “Esquizofrenia”, ha dicho Luis Tapia;²³ carnaval, diría yo.

Es la nuestra una rebelde afirmación de identidades plurales donde se amalgaman componentes culturales de los más diversos orígenes, en un bricolage que Lévi-Strauss encontró en el “pensamiento salvaje” de los pueblos premodernos,²⁴ pero que puede ser rastreado también en el imaginario de todas las insurgencias coloniales, poscoloniales y neocoloniales de la historia. Y qué mejor que el desquiciante territorio andino amazónico del tercer milenio para probar el filo de lo grotesco-carnavalesco como concepto explicativo del *pathos* que inspira a nuestros disparejos, enrevesados y contrahechos movimientos sociales.

Pero antes de mundanizar las ideas hay que confrontarlas y clarificarlas. Entre quienes vivimos y pensamos el mundo desde los márgenes, desde las orillas, habrá siempre múltiples afinidades, sin embargo, al cotejar los conceptos que usan Zavaleta y Bolívar, y los que empleo yo, encontraremos diferencias. Trataré de explicitarlas.

Si entendemos por grotesco no solo una estrategia plebeya de resistencia sino también un tipo de sociedad entreverada, paradójica, incompleta..., se impone esclarecer la relación entre este concepto interpretativo y los de formación abigarrada y *ethos* barroco. Lo primero es destacar el aire de familia: los tres remiten a un mestizaje básico; a una hibridez que es consustancial, entre otros órdenes, al de la colonialidad; a una contrahechura que siendo herida abierta no es lastre o falencia sino pivote contestatario y asidero altermundista.

Y, sin embargo, hay diferencias. Para Bolívar, más que formación económica o paradigma cultural, *ethos* barroco es uno de los cuatro “mundos de la vida” en los que se actualiza la modernidad (clásico, romántico y neoclásico son los otros tres). Modo peculiar de rescatar el valor de uso en un orden presidido por los valores de cambio, que encuentra su lugar y tiempo no exclusivos pero sí privilegiados en la “España americana de los siglos xvii y xviii”, donde la “debilidad” del capitalismo y la imposibilidad de clonar

23 Tapia, *op. cit.*, p. 63.

24 Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 1972, pp. 34-59.

a Europa en el “nuevo continente” genera “una peculiar estrategia de comportamiento (*consistente*) en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo”.²⁵ Adaptación barroca que se prolonga en el tiempo y reaparece como una de las características de la posmodernidad.

Ciertamente, para Bolívar *ethos* significa tanto “refugio” como “arma”, pero también dice que siendo una “estrategia de resistencia radical”, el barroco no es —repito no es— “por sí mismo, un *ethos* revolucionario”. Acotamiento que podría suscribirse y aplaudirse si no fuera porque en el espléndido libro *La modernidad de lo barroco*, lo que se documenta con amplitud es la capacidad de las estrategias de “disimulo”, para “hacer vivible lo invivable”²⁶ mediante la estetización de la vida. En cambio se omite la simétrica y muy presente capacidad de subvertir esta misma vida de manera tanto simbólica como real.

En cuanto a la subversión simbólica mediante el ritual festivo contestatario, es verdad que Bolívar se refiere a la fiesta,²⁷ pero solo en tanto que restituye el valor de uso y no con la connotación subversiva que le da Mijaíl Bajtín²⁸ y que le doy yo. En cuanto a la subversión material, nada hay en el bolivariano *ethos* barroco sobre la mitologización milenarista de las insurrecciones de que habló Georges Sorel,²⁹ que retomó Mariátegui para el mundo andino,³⁰ y a la que más recientemente se refirió Jean Pierre Sironneau.³¹

Simbólicas o materiales, estoy hablando aquí de rupturas y no de “disimulos”, quiebres revolucionarios que por la forma en que su propio autor delimita *ethos* barroco, quedarían fuera del concepto y corresponderían más a lo que he llamado carnavalización de la política popular o estrategia grotesca.³²

Y es que, como lo entiende Bolívar, el *ethos* barroco supone la aceptación —así sea reticente y a contrapelo— de lo ineluctable de la modernidad.

25 Echeverría, *op. cit.*, 2000, pp. 47, 181.

26 *Ibid.*, pp. 16, 162.

27 *Ibid.*, pp. 190-191.

28 Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

29 Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Montevideo: Actualidad, 1963.

30 Mariátegui, *op. cit.*, 1969.

31 Jean Pierre Sironneau, “El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico”. En *Casa del Tiempo* n.º 63, 64 y 65, UNAM, México, 1986.

32 Armando Bartra, *El hombre de hierro: Límites sociales y naturales del capital*. México: Ítaca, 2008, p. 165; *Tiempo de mitos y carnaval: Indios campesinos y revoluciones: De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*, La Paz: Fundación Xavier Albó, 2012, pp. 25-88; *Hambre y carnaval: Dos miradas a la crisis de la modernidad*, México: UAM/Xochimilco, 2013, pp. 12-160.

Sin embargo, el hecho es que en el siglo XVIII, en pleno auge del estilo pictórico “mestizo” con que los “indígenas urbanizados”, de las antiguas audiencias de Charcas y Cuzco, “imitaban” a su modo la civilización europea para —como dice Bolívar— “salvar al mundo americano de la barbarie”, otro discípulo de los jesuitas, Juan Santos, llamado Atahualpa, también trataba de salvar su mundo de la barbarie, pero lo hacía de diferente manera: encabezando una insurrección indígena que por trece años tuvo en vilo a gran parte de los Andes, un alzamiento donde los elegantes arcángeles con bélicos *pututus*, que pintaban los indios amansados de Charcas y Cuzco, devinieron ominosos rebeldes de carne y hueso. Fue esa una insurgencia sin duda abigarrada, a la que bien podríamos llamar barroca, o mejor aún grotesca. Y es que la otra cara del mestizaje cohabitante, que incorpora lo premoderno a la modernidad para hacerla soportable, es un mestizaje insurrecto que afirma lo premoderno —lo incaico— *contra* la modernidad, aun si sus levantamientos asimilan y resignifican elementos de la propia modernidad repudiada.

Buscando convergencias y no divergencias, me parece que —sin ser nociones incompatibles— a diferencia de abigarrado y de barroco, el concepto grotesco social enfatiza la nihilización como clave profunda de la dialéctica histórica, el lado potencialmente desquiciante de la hibridez, el carácter plebeyo de las estrategias que la esgrimen y el papel subversivo del exceso, la desproporción, la paradoja, la risa. Además de que lo grotesco, habiendo sido reactualizado por la modernidad, tiene sin embargo una genealogía más profunda que remite a modos de resistencia ancestrales presentes en todas las sociedades donde las jerarquías se petrifican en valores e instituciones carnavalizables. Hay una grotescidad colonial americana, cierto, pero el concepto no se refiere tanto a las formaciones periféricas por el hecho de serlo, como a la omnipresente exterioridad social por la que todos pertenecemos al orden que nos subsume y a la vez no pertenecemos, por la que todos somos incluidos y al mismo tiempo excluidos, por la que estamos y no estamos. Exterioridad que es estigma pero también privilegio, en tanto que precondition ontológica de la resistencia y la utopía.

El barroco es de arranque un estilo y en cuanto tal admite muchas definiciones: el momento en la historia del arte en que la sofisticación iniciada por el Renacimiento alcanza su expresión más alta; una de las dos tendencias recurrentes en un devenir artístico que fluctúa entre el clasicismo y el manierismo; el tipo de arte que surge de una sociedad inmersa en la crisis material y espiritual que se manifiesta en la Reforma y los avances científicos; la reinvención de América propiciada por un descalabro económico ibérico que afloja la dependencia y permite florecer a las colonias...

En todas estas aproximaciones el barroco aparece como eslabón de una cadena temporal, como momento de una secuencia histórica necesaria. Y si extendemos el concepto del orden cultural al orden social estaremos sugiriendo, igualmente, que la época barroca tiene un antecedente y un consecuente, una causa y un efecto. Si no una *necesidad*, el barroquismo social sería cuando menos una *posibilidad*: uno de los modos disponibles de la modernidad, que es lo que propone Bolívar.

En lecturas como estas lo que se busca es conceptualizar un hito del arte y también un *ethos* específico, una configuración *racional* y eventualmente *real* de la sociedad, un cierto orden, un equilibrio así sea provisional e inestable, una continuidad. Visión lineal y unitaria de la historia que resulta dudosa y cuestionable, sobre todo cuando se busca entender las “otras” historias: las sagas de pueblos orilleros y colonizados como los nuestros, que siguen cursos sinuosos, erráticos, excéntricos.

A diferencia de barroco, concepto referido a una realidad normalizada, el término grotesco apunta al desorden, la discontinuidad, el desequilibrio, la irracionalidad de lo real; no a la síntesis hegeliana que supera afirmando, sino a la terca reaparición de lo negativo. En tanto que acción, lo grotesco-carnavalesco nos habla no de un proyecto más o menos viable sino de una imposibilidad, un *no-puede-ser* que subyace en todas las rebeliones profundas: tanto *jacqueries* que se agotan en sí mismas, como revoluciones programáticas pero capaces de ver más allá del horizonte de lo existente. Como dice Jean Duvignaud, lo grotesco es “una apuesta a lo imposible”.³³

El barroco es transgresor, sí, pero su ruptura con el clasicismo se cumple en la hibridación y metamorfosis del *objeto*. De un objeto material o social que al descentrarse deviene insólito. Se trata pues de una rebeldía cristalizada, literalmente conformada, estetizada; de una rebelión donde el sujeto rebelde desaparece al transustanciarse en el objeto reconfigurado. Y este objeto puede ser un altar donde cohabitan piñas con uvas y ángeles rubicundos con angelitos prietos o un orden social donde criollos, mestizos y naturales se consienten mutuamente.

Lo romántico también es transgresor pero su insubordinación se cumple en el *sujeto*. En la pasión romántica se borran los límites y la consistencia del objeto, radicalmente interiorizado por una subjetividad desbordante que aparece como sueño nostálgico, como vislumbre futurista o como las dos cosas a la vez; pero también como locura, como desvarío, como frenesí concupiscente, como insurrección... Lo romántico estalla, en cambio el barroco es implosión, ha dicho Octavio Paz.

33 Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*. México: FCE, 1979.

En esta perspectiva, lo grotesco americano sería la aurática irrupción del sujeto romántico en un paisaje social barroco. Porque si el *ethos* barroco es la imposibilidad hecha posible, el estallido grotesco patentiza la imposibilidad de toda posibilidad. Como negación sin visos de superación lo grotesco es efímero y mesiánico: un éxtasis utópico que se consume en su propio fuego.

Nadie como Mijaíl Bajtín ha captado el filo subversivo de lo carnavalesco. Y lo ha hecho no remitiéndose a las sociedades rencas, disláficas y contrahechas de la periferia colonizada, sino desmenuzando la obra de François Rabelais y los carnavales de la Edad Media y el Renacimiento. Dice Bajtín:

La forma de lo grotesco carnavalesco [...] ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano, ayuda a liberarse de ideas convencionales sobre el mundo y de elementos banales y habituales, permite mirar con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo y, en consecuencia, permite comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo.³⁴

Y en la defensa de su tesis profesional sostiene que:

La risa fue uno de los más poderosos medios de lucha. El pueblo luchaba no solo con la risa, sino también con las armas: con garrotes, con los puños [...] Este pueblo no es exclusivamente sonriente, sino que es de igual modo un pueblo que puede organizar revueltas. Y ambos aspectos están íntimamente relacionados. Porque aquí se trata de la risa de la plaza, de la calle, de esa risa popular que nada tiene de divertido. Es más bien una risa excepcional, de otro orden, una risa destructiva donde la muerte está siempre presente.³⁵

3. Revisitando episodios grotesco carnavalescos de nuestra historia

Aquí entra en funcionamiento una lógica moderna puesta al revés (...) por la cual lo viejo es lo nuevo, la debilidad se convierte en poder y los márgenes se mueven hacia el centro.

Terry Eagleton³⁶

Se ha dicho que el siglo XVII americano es barroco. Me atrevo a sostener que es también grotesco. Y para documentar mi aserto propongo leer los alzamientos indígenas de nuestro subcontinente en clave grotesca, destacando la capacidad

34 Bajtín, *op. cit.*, p. 39.

35 *Ibid.*, p. 84.

36 Terry Eagleton, "Lenin en la era posmoderna", en Budgen, Kouvelakis y Zizek (editores), *Lenin reactivado: Hacia una política de la verdad*. Madrid: Akal, 2010, p. 53.

que han tenido, y siguen teniendo, de desquiciar todas las jerarquías y de unir lo que por naturaleza se excluye. Veremos entonces insólitas insurrecciones milenaristas sincréticas donde la restauración de la mitológica edad dorada se entrelaza con simbolismos religiosos cristianos, recuperación de instituciones políticas coloniales, manejo de conflictos entre potencias imperialistas y —desde fines del XIX— fórmulas y símbolos provenientes del imaginario anarquista y socialista.

Juan Santos, llamado Atahualpa, jefe de una rebelión que por trece años (1742-1755) domina gran parte de los Andes, había estudiado con los jesuitas en Cuzco, en España y en Angola, y presumiblemente su alzamiento cuenta con el beneplácito de Inglaterra. Entre 1780 y 1784, Túpac Amaru y Tomás Katari combinan la reivindicación de sus derechos coloniales como caciques y su fidelidad táctica a la Real Audiencia, con el intento de restaurar el Imperio incaico, mientras que Julián Apaza (Túpac Katari) se declara virrey y llama virreina a su esposa Bartolina Sisa. Al término del siglo XVIII, la insurrección de Pablo Zárate Willka, aunque deriva en cruenta guerra racial, surge del conflicto interoligárquico protagonizado por liberales y conservadores y se desata cuando los primeros reclaman la ayuda de los aymaras de la región paceña.

También pueden leerse en clave grotesca los alzamientos que durante el último tercio del siglo XIX provoca la expansión de las plantaciones cacaoteras en la costa de Ecuador, rebeliones que arrancan con las “montoneras” de los campesinos montubios, que veían sus tierras amenazadas, a las que se van incorporando algunos trabajadores forzados de las haciendas, conocidos como “peones concertos”. El movimiento es encabezado por liberales, entre los que destaca Eloy Alfaro, un mestizo convencido de los poderes civilizatorios de la modernización y gran impulsor del ferrocarril que debía unir la sierra con la costa. Pero, paradójicamente, en el curso de la lucha contra la oligarquía, Alfaro va asumiendo la causa de indios y campesinos, protagonistas mayoritarios de la insurrección.

Así, a don Eloy se le conoció como “el indio Alfaro”, siendo que era hijo de español. Y los diarios conservadores denunciaban “la inmoralidad de las doctrinas socialistas que viene difundiendo Alfaro” y exigían “desagraviar a la moral universal de la ofensa que le ha inferido un discípulo de Proudhon y Bentham”,³⁷ cuando las medidas que adoptó como gobernante (1895-1901 y 1906-1911) fueron bastante moderadas. En su mensaje a la Convención Nacional de 1896-1897, Alfaro hablaba de liberar a “la raza indígena, la oriunda y dueña del territorio antes de la conquista española, que continúa también

37 Alfredo Pareja Diezcanseco, *La hoguera bárbara*. Quito: Libresa, 1997, p. 156.

en su mayor parte sometida a la más oprobiosa esclavitud, a título de peones”; pero también creía necesario “conciliar el derecho a la libertad [...] con el apoyo que requiere la agricultura”,³⁸ agricultura progresiva que explotaba sin recato a los peones que deseaba liberar.

Más allá del íntimo desgarramiento de los liberales populistas del siglo xix, y de otros siglos, para los indios de la costa y de la sierra que al grito de “¡Viva Alfaro, carajo!” se alzaban contra las expropiaciones y el peonaje, el combate no era por la modernización y el desarrollo económico, sino por tierra y libertad. “La lucha contra el concertaje fue una de las motivaciones de la Revolución liberal y de su grito de ‘Tierra y Libertad’ [...] Revolución que se inició en el agro costeño en forma de montoneras”, escribe el historiador Núñez Sánchez.³⁹

Y si nos vamos más al norte, y avanzamos en el calendario hasta las segunda y tercera décadas del siglo xx, tendremos la primera revolución campesindia del continente, ocurrida entre 1917 y 1924 en el estado mexicano de Yucatán. Un acontecimiento aún más abigarrado que la casi simultánea Revolución rusa. En el contrahecho Yucatán de hace un siglo se envascaban modernas trasnacionales como la International Harvester, oligarquías señoriales como la “casta divina” y mayas esclavizados trabajando a fuerzas en el corte del henequén. Sociedad disforme y hecha de retazos mal cosidos donde la insurrección tenía que ser grotesca.

Y lo fue: rememorando la aún reciente insurrección conocida como “la guerra de castas” los esclavos de las haciendas hicieron una revolución mítico-utópica en la que se entreveraban la exaltación de la cultura maya y el proyecto socialista; el Popol Vuh y el Manifiesto Comunista; la Marsellesa, la Internacional y la Cucaracha. Revolución encabezada por un Partido Socialista del Sureste cuyo lema “Tierra y Libertad” provenía del Ejército Libertador del Sur, liderado por Emiliano Zapata, que lo había heredado del ácrata mexicano que fue Ricardo Flores Magón, quien a su vez lo había tomado del anarquismo español y, a través de él, del populismo ruso del siglo xix. Vale agregar que en la corta primavera revolucionaria yucateca se recuperó y reivindicó la lengua y cultura mayas, para lo que —entre otras muchas cosas— los socialistas lograron que el connotado etnólogo Sylvanus Morley diera una conferencia magistral ante unos azorados indios insurrectos que lo escuchaban en el salón de actos de la Liga Central de Resistencia. También se impulsó el feminismo, tomando inspiración de

38 Jorge Núñez Sánchez, “El despojo agrario”, en Francisco Hidalgo y Michel Laforge, *Tierra urgente*. Quito: Sipae, 2011, p. 23.

39 *Ibíd.*, p. 21.

luchadoras estadounidenses como Margaret Sanger, esfuerzo precursor del que quedó una ley que permitía disolver el vínculo matrimonial por la sola voluntad de uno de los cónyuges. Finalmente, se avanzó en la educación libre de los niños, basada en las ideas del pedagogo anarquista catalán Ferrer Guardia...⁴⁰

Ya entrados en el siglo xx, qué decir de la emergencia lésbico gay: un movimiento avezado en las subversivas artes de la inversión y en las exhibiciones provocadoras, que a fuerza de carnavalescas marchas de orgullo homosexual logró posicionar sus reivindicaciones.

Grotesco y paradójico como ninguno resultó el neozapatismo chiapaneco que hizo su aparición en 1994: ejército pacífico de reformistas revolucionarios que ensamblando rebeliones indígenas de talante decimonónico con el más actualizado activismo en red del tercer milenio, carnavalizó el discurso rancio y la práctica encorsertada de las izquierdas canónicas.

Recapitulando. Lo grotesco deviene carnavalesco cuando el chirriante entrevero de discordancias, que el primer término designa, es objeto de la inversión, de la profanación a que se refiere el segundo. Por sí solo lo grotesco es inestable y volátil, pero sometido a la subversión carnavalesca se vuelve utópico en el sentido mesiánico y eventualmente efímero que le da Walter Benjamin al término. En sí mismo lo grotesco es anómico y errático, por el carnaval cobra intencionalidad y adquiere sentido. Subvertir lo grotesco es carnavalizarlo: frente a la opresiva conjunción de disparidades que nos agobia no queda más que la inversión libertaria al modo de las carnestolendas, la única opción viable a contrahechura hegemónica, la contrahechura revolucionaria. Frente al grotesco oxímoron que es el estado de excepción permanente que padecemos⁴¹ solo nos queda escuchar el consejo de Benjamin⁴² e imponer nuestro propio y carnavalesco estado de excepción.

Y hacerlo, de ser posible, por las vías incruentas de la masiva desobediencia civil, de la tumultuosa resistencia pacífica, de los multitudinarios paros nacionales, de los comicios como discontinuidad en el campo continuo de la movilización... Y también —por qué no— mediante la *freakización* de la protesta y la teatralización performática de la política. No es un buen deseo, es algo que ya ha estado sucediendo en las plazas de Europa, del norte de África y del oriente medio, en el parque Zuccotti vecino al neoyorkino Wall Street, en el mexicanísimo Monumento a la Revolución de los YoSoy132,

40 Armando Bartra, *op. cit.*, 2008, pp. 33-114.

41 Giorgio Agamben, *Signatura rerum*. Barcelona: Anagrama, 2010.

42 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca, 2008.

en la avenida Alameda por la que trotan desde hace años los pingüinos chilenos y, de otro modo, en las numerosas marchas bolivianas en defensa del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure y en el polifónico Paro Nacional Agrario estallado en Colombia a mediados de 2013, por mencionar algunas protestas célebres.

4. La violencia pura y el carnaval

La violencia divina (...), nunca medio (...), se ha de llamar imperante.

Walter Benjamin⁴³

Entre la carnavalización grotesca de la política y la violencia pura de que habla Walter Benjamin en *Crítica de la violencia*,⁴⁴ encuentro numerosos puntos de coincidencia que bien vale destacar. Y es que, en tanto que *pathos* subversivo que practica ritos de inversión por los que un mundo enrevesado es puesto provisionalmente sobre sus pies, lo grotesco carnavalesco es performático: no solo un medio —que puede serlo— sino también un fin en sí mismo. Y esto es lo que entiende el integrante de la escuela de Frankfurt por “violencia imperante”.

Por lo general la violencia es medio, sostiene Benjamin, algunas veces para fundar un nuevo orden y en otras para preservar el orden existente; a ratos obligando al cumplimiento de la ley y en otros violando la ley escrita para hacer cumplir la ley profunda.⁴⁵ Pero hay una violencia que no es instrumental, que no es vehículo sino fin en sí misma; una violencia que busca negar para siempre la necesidad de la violencia. Es la que Benjamin llama “violencia pura”, “violencia divina” o “violencia imperante”.

No toda violencia de pretensiones libertarias puede catalogarse de violencia pura y ocasionalmente carnavalesca. Para Benjamin la “violencia revolucionaria” solo es pura, divina e imperante si no es un “medio”. Desde esta perspectiva la violencia política que se ejerce en nombre de una revolución que busca imponer un nuevo orden, un nuevo poder y un nuevo derecho, será quizá obrante y fundadora pero en tanto que se trata de una violencia instrumental, no pura e imperante. Para Benjamin la violencia verdaderamente revolucionaria es la que cuestiona al derecho —todo derecho—

43 Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 121.

44 *Ibid.*

45 Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

en tanto que este es arma del poder y legitimador de la violencia administrada que defiende el orden establecido.

La violencia pura, revolucionaria e imperante tampoco es utópica en el sentido convencional del término, aunque puede serlo en el sentido que le da Walter Benjamin a la utopía como irrupción del “Mesías” que rompe el flujo de la historia,⁴⁶ o como el salto fuera del progreso que quiere Max Horkheimer;⁴⁷ pero también como éxtasis compartido, como trance libertario colectivo, como aquelarre, como carnaval...⁴⁸

Violencia pura que —dice Benjamin— “puede aparecer” en la “auténtica guerra” que es la revolución política, pero que no se confunde con ella. Violencia imperante “de la multitud”, ni siquiera tiene que ser violencia física en su forma inmediata, aunque, en el fondo, constituye la violencia más radical posible, en tanto que cuestiona todo orden que genere autoridad y por tanto violencia. Es decir que cuestiona *todo orden* en cuanto tal, pues todo orden es generador de inercias encarnadas en el derecho y en otras instituciones estatales. Estructuras de poder que en sociedades contrahechas como las nuestras son preservadas mediante violencias “legales” y administrativas pero frecuentemente también a través de una violencia primaria permanente que escapa a toda ley.

Creo que Benjamin tenía en mente algo semejante a lo que yo he llamado aquí políticas grotesco carnalescas, y que en otros lugares llamé experiencias utópicas. Prácticas, relaciones y vivencias, profundas y llegadoras aunque efímeras. Pienso en marchas, mítines y acampadas multitudinarias donde los participantes entran en comunión; en trabajos y acciones colectivos, intensos y gratificantes como los del Tequio y la minga que practican algunas comunidades indígenas; en ciertas fiestas, en ciertas asambleas, en ciertos debates...

Esto es lo que aconteció en la Plaza Syntagma, en Atenas; en la Plaza de Tahrir, en El Cairo; en la Plaza de los Mártires, en Trípoli; en la Plaza de las Palomas, en Rabat; en La Puerta del Sol, en Madrid; en la Plaza de Cataluña, en Barcelona; en la avenida Alameda, en Santiago de Chile; en el Parque Zuccotti, en Nueva York; en el Monumento a la Revolución, en México; en la ucraniana Plaza de la Independencia, en Kiev, lugares *aleph* que entre 2011 y 2012 fueron tomados por ocupas, indignados y otros rebeldes, y que han sido pródigos en experiencias utópicas y carnalescos momentos de violencia pura.

46 Benjamin, *op. cit.*, 2008, pp. 40, 54, 59, 97.

47 Max Horkheimer, *El Estado autoritario*. México: Ítaca, 2006, pp. 56-57.

48 Bartra, *op. cit.*, 2008, pp. 164-165.

Paradójica por definición, la acción grotesco-carnavalesca es a la vez pacífica y violenta. Su carácter y parafernalia festivos la alejan de la agresión física, pero su talante profanatorio se traduce en extrema violencia simbólica. Una protesta que no rompe un vidrio ni tira una piedra puede, sin embargo, denigrar sin clemencia al poder y sus símbolos. Seguramente los festivos participantes no tratarán de tomar sus respectivos “palacios de invierno”, pero es posible que entre gritos de alegría quemen en efigie al presidente de la república. Y la teatralidad protege: una joven performancera que con otros había desfilado protestando por céntricas avenidas, me decía que por lo general los policías no agreden a la gente risueña y disfrazada, aunque su discurso sea descaradamente subversivo. Interesante conclusión aunque —por si acaso— le sugiero al lector que no se confíe.

Violencia pura, violencia divina, violencia imperante, carnavales políticos, experiencias utópicas, momentos extáticos que pueden tener causa, efecto y propósito pero que —mientras duran— son fines en sí mismos que rompen la cadena causal y saltan fuera del tiempo.

5. Quimeras

No juzguéis demasiado a la ligera, que en ellos sólo se trata de mofas, mochaladas y joviales mentiras...

François Rabelais⁴⁹

Como calificativo, grotesco no llama la atención sobre la condición abigarrada o barroca del orden social que padecemos, sino sobre su carácter torcido, renco, contrahecho, monstruoso. Perversión ambivalente, pues al tiempo que envilece exterioriza. Lo que sigue lo escribí en referencia al cuerpo biológico, pero igual puede aplicarse al cuerpo social: “El cuerpo grotesco dramatiza un desgarramiento constitutivo. Al evidenciar el desequilibrio, la disformidad, la asimetría, la hibridez... remite a la inevitable corrupción de toda legalidad, a la transgresión como condición de posibilidad de la regla y, en última instancia, remite a la muerte como celebración de la vida”.⁵⁰

Arpías, centauros, unicornios, cíclopes, sirenas... los países y regiones de nuestra América son cuerpos híbridos, disformes; órdenes zurdos, disléxicos, daltónicos a la vez que neuróticos, esquizoides, maniaco depresivos, bipolares...; extravagancias sociales; sueños de la razón occidental; quimeras.

49 Francois Rabelais, *Gargantúa*. Barcelona: Juventud, 1972.

50 Armando Bartra, “Los otros”, en revista *Luna Córnea*. n.º 30, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005, pp. 59-60.

Mezclas monstruosas que demandan de nosotros, sus hijos, estrategias grotescas. Hagamos del continente un edén subvertido donde los débiles sean fuertes; los locos, cuerdos; los tontos, sabios; los feos, bellos; los pequeños, grandes; los viejos, jóvenes; los muertos, vivos; y los hombres, mujeres. Hagamos del mundo un carnaval.

Nosotros los otros, los salvajes, tenemos la misión de mandar al carajo la dicotomía civilización-barbarie. Nos tocó la tarea de jubilar la confrontación excluyente entre ciudad y campo, cultura y naturaleza, hombre y bestia, vigilia y sueño, masculino y femenino, vida y muerte. No eliminar la tensión, que es vivificante, sí suprimir la polaridad que deviene alienada.

Y lo estamos haciendo. Protestas performáticas y teatralizadas al modo de los muy “originarios” y de los muy jóvenes; tumultos tan airados como jubilosos; representaciones bufas con harta estridencia, desacato y profanación; la politización del humor, el filo subversivo de la alegría, el terrorismo de la carcajada; lo que siempre hicieron los bufones, los payasos, los cómicos de la legua, los caricaturistas y los cartonistas políticos, recuperado por las insurgencias plebeyas.

Qué mejor ejemplo de barroquismo bolivariano, abigarramiento, grotescidad y carnavalización libertaria que Ecuador y Bolivia, países que son vertiginosamente andinos y sofocantemente amazónicos; países que son unos y a la vez son múltiples, pues en espléndido ejercicio de unidad decidieron refundarse como diversos, como plurinacionales; países cuyas revoluciones tienen como máximos protagonistas a los bifrontes campesindios: pueblos originarios a los que primero transformaron en indios y después hicieron campesinos, pero que en su terquedad volvieron a ser indios sin dejar de ser campesinos; países que aspiran a socialismos comunitarios pero en los que de grado o por fuerza se favorece la acumulación privada; economías que para dejar de ser extractivas dependen por el momento de la extracción; países donde la Pachamama tiene derechos, aunque como las de los humanos sus garantías con frecuencia se violan. Países abigarrados, barrocos, países gozosamente grotescos.

6. Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Signatura rerum*. Barcelona: Anagrama, 2010.

Bajtín, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

- _____, “Rabelais en la historia del realismo”, en *Contrahistorias* n.º 7, México, 2007.
- Bartra, Armando, *El hombre de hierro: Límites sociales y naturales del capital*. México: Ítaca, 2008.
- _____, “Los otros”, en revista *Luna Córnea* n.º 30, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005.
- _____, *Tiempo de mitos y carnaval: Indios campesinos y revoluciones: De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. La Paz: Fundación Xavier Albó, 2012.
- _____, *Hambre y carnaval: Dos miradas a la crisis de la modernidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Xochimilco, 2013.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca, 2008.
- _____, *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Duvignaud, Jean, *El sacrificio inútil*. México: FCE, 1979.
- Eagleton, Terry, “Lenin en la era posmoderna”, en Bugden, Kouvelakis y Žizek (editores), *Lenin reactivado: Hacia una política de la verdad*. Madrid: Akal, 2010.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- _____, *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2001.
- Horkheimer, Max, *El Estado autoritario*. México: Ítaca, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amayuta, 1969.
- _____, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era, 1979.
- Martí, José, *Nuestra América*. La Habana: Casa de las Américas, 1974.
- Montaigne, Michel de, *Ensayos*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Núñez Sánchez, Jorge, “El despojo agrario”, en Hidalgo, Francisco y Laforge, Michel (editores), *Tierra urgente*. Quito: Sipae, 2011.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

- _____, *Meditaciones sobre el criollismo*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1970.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo, *La hoguera bárbara*. Quito: Libresa, 1997.
- Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Rabelais, Francois, *Gargantúa*. Barcelona: Juventud, 1972.
- Santos, Boaventura de Sousa, “Nuestra América. Para reinventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en *Chiapas* n.º 12, México: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- _____, “El Norte y el Sur, la utopía y el *ethos* barroco”, en Echeverría, Bolívar (comp.). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- Sironneau, Jean Pierre, “El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico”, en *Casa del Tiempo*, número extraordinario 63, 64, 65, abril, mayo y junio, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1986.
- Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*. Montevideo: Actualidad, 1963.
- Tapia, Luis, *La condición multisocietal: Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: Muela del Diablo, 2002.
- Tibol, Raquel, “Las perdurables ideas de Luis Buñuel”, en *Proceso* n.º 1917, 28, julio, México, 2013.
- Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural, 2008.
- Žižek, Slavoj, *Las metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Marxismo occidental desde las Américas: Bolívar Echeverría y su interpretación de György Lukács

Stefan Gandler

BOLÍVAR ECHEVERRÍA, AL perseguir la intención de desarrollar una teoría marxista crítica de la sociedad actual, tiene como uno de sus puntos de referencia centrales el marxismo occidental. Aparte de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt —sobre todo Walter Benjamin—, György Lukács tiene gran relevancia para el intelectual procedente de Ecuador, quien estudió en los años 60 del siglo xx por cinco años en la Universidad Libre de Berlín. Allí, uno de sus encuentros de grandes consecuencias con aquel pensamiento marxista, que no estaba incondicionalmente sumiso a la ideología soviética, fue con la *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Aunque el anteriormente profesor emérito de la universidad más importante de América Latina consideraba, también en sus escritos recientes, este texto como un significativo punto de partida, ha tomado al mismo tiempo una distancia crítica hacia el filósofo de origen húngaro.

En lo siguiente vamos a analizar —después de una primera introducción general a la conceptualización teórica y el contexto histórico de Bolívar Echeverría— su concepto del *ethos* histórico, en relación con sus paralelos y diferencias con el concepto de cosificación de Lukács, y finalmente, discutir su crítica del impulso hacia una radical *crítica de la ideología* [*Ideologiekritik*].

Los dos temas que representan el núcleo de la filosofía social de Echeverría son: por una parte, su análisis del concepto de *valor de uso* —la forma natural del proceso social de producción y consumo— como centro del proceso de intercambio material y semiótico y, por la otra, su investigación, basada en lo anterior, de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista. Estos últimos no son solo cuatro actitudes morales básicas, sino cuatro maneras de soportar en la vida cotidiana lo insoportable de las relaciones reinantes, lo cual incluye diversos tipos de producción y consumo de los valores de uso.

Sobre el primer tema, el concepto de valor de uso, cuyo análisis serio interesa a Echeverría, ocupa, desde luego, una posición central en Marx, por cuanto es el soporte de la creación de valor, y Marx no se cansa de señalar que, en las relaciones capitalistas de producción, la dinámica de la producción de valores de uso está dominada cada vez más por la dinámica aparentemente autónoma de la producción de valor. Pero el fundador de la crítica de la economía política no entra mucho en los detalles culturalmente diversos de esos valores de uso producidos bajo condiciones capitalistas (y el modo de que sigan existiendo a pesar de la cada vez más perfecta subsunción real al valor).¹ Para decirlo con el lenguaje de Marx, el prólogo de 1859 de *El Capital* se concentra especialmente en la “anatomía” de la sociedad burguesa: la economía política. Al hacerlo (para ampliar la terminología médica) tiene en cuenta, además, la psicología y la neurología, y esa es la crítica de la ideología; pero lo que se queda fuera es lo correspondiente a la otorrinolaringología y la medicina interna. Estas últimas corresponden al estudio de los diversos valores de uso y de los respectivos modos de consumirlos, disfrutarlos y digerirlos, así como de producirlos, con técnicas e instrumentos de trabajo diferentes según el caso.

Para analizar las variantes del *arreglárselas* humano en las relaciones capitalistas de producción, sin caer en el relativismo social, Echeverría recurre a una investigación *en detalle* del concepto marxiano de valor de uso, confrontado con la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure. Para desenredar esta maraña hay que distinguir diversos sistemas de signos, según Echeverría concibe la producción y el consumo de *diversos* valores de uso, acentuando a la vez lo común entre ellos, a saber, la capacidad para desarrollar esos vastos sistemas de signos. La distinción que hace el fundador de la semiótica moderna entre, por un lado, lenguas diversas y, por el otro, la capacidad unificadora del habla (lenguaje/*langague*), debe hacer el papel de partera en este intento de dar a luz un universalismo concreto, en oposición al universalismo falsamente abstracto, es decir, eurocéntrico, que domina hoy.

El segundo tema central de Bolívar Echeverría consiste en la manera específica de abarcar una cuestión fundamental para el marxismo occidental: ¿cómo es posible que el modo de producción capitalista, obviamente insoportable, y la sociedad burguesa que lo acompaña, sean percibidos por los

1 Marx entra decididamente en los detalles del empeoramiento de los valores de uso en el sistema económico reinante; por ejemplo, en *El Capital* hace notar que el pan que comen los obreros industriales de Inglaterra en el periodo investigado consta de componentes en proporción cada vez mayor que no tienen nada en común con los cereales, la sal, las especias, la levadura o la masa, el agua o la leche, o sea, los componentes clásicos del pan. (Compárese: Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política: Libro primero: El proceso de producción de capital*, tomo I, vol. I. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1975, pp. 212 y ss., nota 51).

sujetos de esa sociedad como inevitables, incluso soportables y a lo mejor hasta razonables?

A pesar de la pregunta compartida con el marxismo occidental, en su respuesta Echeverría se aparta notablemente de su camino argumentativo. En algunos casos lo hace con la intención explícita de proseguirlo de manera autónoma, enriqueciéndolo con posteriores aportaciones teóricas. Esta ‘continuación’ crítica y autónoma del marxismo occidental fuera del ámbito geográfico comúnmente concebido como ‘Occidente’, completada por Echeverría con referencia explícita (aunque parcialmente distanciada) a György [Georg] Lukács, Karl Korsch, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, se distingue de tales autores en dos aspectos.

Por una parte, se amplía la perspectiva crítica de la ideología, y aunque no se abandona, sí se modifica notablemente con dicha ampliación. Por otra parte, Echeverría intenta tomar en serio un postulado que existe entre líneas en la Escuela de Frankfurt y se propone confrontarlo con el problema del eurocentrismo. Se trata del postulado de salvar lo singular y particular ante el ataque conceptual y real de lo (aparentemente) general, sin tirar por la borda los conceptos generales y el afán emancipatorio universal. Según se habrá de demostrar más adelante, no es ninguna casualidad que semejante intento se haga precisamente en América Latina, o sea, fuera del centro a la vez aparente y real del mundo actual.

Es decir, Echeverría se propone demostrar que las diversas formas adoptadas por la vida cotidiana, las concepciones que existen en ella, así como la producción de valores de uso específicos dentro de las relaciones capitalistas de producción, no deben concebirse como peldaños de un proceso histórico de desarrollo lineal, sino que más bien hay, *al mismo tiempo*, diversas modernidades capitalistas (aunque una de ellas tienda cada vez más a dominar a las demás). Por consiguiente, las tesis de Walter Benjamin “Über den Begriff der Geschichte” (sobre el concepto de la historia),² las cuales son sumamente importantes para Echeverría, son retomadas porque la concepción meramente progresista de la historia debe ser desechada y, siguiendo al pie de la letra lo dicho por Benjamín, hay que “cepillar la historia a contrapelo”.³

2 Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. y presentación Bolívar Echeverría. México: Contrahistorias, 2005, p. 67. (Original: “Über den Begriff der Geschichte”, en Walter Benjamin, *Schriften*, tomo I, vol. 2, 2.^a ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp. 693-704).

3 Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *loc. cit.*, tesis VII, p. 22. Echeverría hace referencia a Benjamin en uno de sus textos más recientes, *El ethos barroco*, cuando refiriéndose al “siglo XVII americano” expresa: “La peculiaridad y la importancia de este siglo sólo aparecen en verdad cuando, siguiendo el consejo de Benjamin, el historiador vuelve sobre la

Es digno de observar que Echeverría pretende realizar esta “revisión a contrapelo” no solo haciendo saltar el “continuo de la historia”,⁴ planteado por Benjamin, sino más bien interrumpiendo, desde otro lado, el desarrollo aparentemente lineal de la historia. Le interesa escaparse de la idea —también propia de la imagen lineal de la historia— de que un determinado desarrollo histórico debe iniciarse en un cierto punto para extenderse luego paulatinamente por el resto del planeta y que, por tanto, deben existir siempre territorios cuyo desarrollo esté más avanzado que el de otros. Dicho de otro modo: mientras Benjamin quiere cepillar el continuo histórico sobre todo a contrapelo en lo temporal (o cronológico), Echeverría pretende hacerlo sobre todo a contrapelo en lo espacial (o geográfico).⁵

El concepto central en este intento es el de los *ethe* modernos, de los que Echeverría distingue cuatro tipos básicos. En esta concepción, a Bolívar Echeverría le interesa, sin pregonarlo de viva voz, una crítica del eurocentrismo (filosófico). Se propone no solo investigar en general los efectos de la producción de mercancías sobre el proceso de conocimiento, sino destacar las diferencias que existen según la región. En este enfoque, hay una crítica del universalismo cándido y el progresismo ingenuo. Ambos tienden hacia el etnocentrismo en cuanto *una forma particular* del modo capitalista de producción, presente en el norte y centro de Europa, y de predominante influencia protestante, así como sus correspondientes relaciones sociales y manifestaciones ideológicas es declarada, a partir de un pretendido *universalismo*, como la única forma desarrollada de esta etapa histórica y, según el dictado del *progresismo*, todas las demás regiones tienen que seguir, anhelar y retomar de manera esclavizada *esta* forma.

continuidad histórica que ha conducido al presente, pero revisándola ‘a contrapelo’”. (Bolívar Echeverría, “*El ethos barroco*”, en Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994, pp. 13-36). Echeverría utiliza aquí la palabra “americano” en el sentido geográfico y no en el ideológico, como es usual en muchos países; por lo tanto quiere decir el continente americano y no el Estado cuyo nombre se iguala a este.

4 Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis xiv, p. 27.

5 Walter Benjamin tiene desde luego plena conciencia de la imposibilidad de ver un continuo espacial en la historia, como lo pretende siempre el progresismo objeto de su crítica. Al respecto, compárese la siguiente frase de Benjamin: “Se sueña de manera muy variada según la comarca y la calle, pero ante todo totalmente distinta según las estaciones del año y el tiempo climático”. (Walter Benjamin, “Das Passagen-Werk”, en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, tomo 5, 2.^a ed., Frankfurt am Main, 1982). Echeverría cita esta sentencia de Benjamin al inicio de su texto “La comprensión y la crítica. Braudel y Marx sobre el capitalismo”, en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 111-131).

El concepto echeverriano de *ethos* histórico abarca, en este contexto, no solo formas ideológicas en el primer sentido marxiano, formuladas en 1859 en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* como las “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen”,⁶ sino que va más allá e incluye formas que en Marx se consideran parte de la estructura económica de la sociedad, sobre todo para producir y consumir las diversas clases de valores de uso.

La importancia política de esta diferenciación de *diversos ethe* y, con ello, de *diversas modernidades*, reside en que países de la periferia tanto aparente como real no han de esperar la ‘modernización’ ni apresurarse a correr tras ella para hacerse partícipes de los maravillosos aspectos de las relaciones capitalistas de producción. Para Echeverría, esos países ya se hallan más bien —y desde hace mucho tiempo— en plena modernidad capitalista, solo que en otra *forma* de esa modernidad. En la presente discusión política y teórica de México, este argumento no es de poca monta, puesto que no solo el Gobierno central,⁷ sino también muchos de sus adversarios declarados hablan sin cesar de la urgente necesidad de ‘modernizar’ el país. En forma implícita se presentan así dos presunciones: por un lado, México es un país premoderno y, por el otro, todo mejorará una vez que México sea moderno, con lo cual en casi todos los grupos políticos con cierta presencia social se pretende decir lo que Echeverría llama ‘modernidad realista’. Ambas presunciones son atacadas por su teoría como totalmente erróneas.

Para tal efecto, Echeverría distingue cuatro tipos básicos de modernidad capitalista. En cada uno existe una muy peculiar manera de lograr que se perciba lo insoportable de estas formaciones sociales como soportable, a veces incluso como explicable y en casos extremos hasta como razonable. Echeverría llama a estas últimas cuatro formas básicas los cuatro ‘*ethe* modernos’ o más exactamente los ‘*ethe* de la modernidad capitalista’. Cada uno de ellos sobresale en una determinada región: mientras el “*ethos* realista” prevalece en territorios de dominio cultural protestante, el “*ethos* barroco” lo hace en los de dominio cultural católico.

La concepción del *ethos* histórico (tal es el término genérico) explica la mencionada primera diferencia en relación al marxismo occidental. Va más allá del concepto de ideología, ya que traspasa el segundo concepto marxiano

6 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. México: Siglo XXI, 1980, p. 5.

7 En especial el de Carlos Salinas de Gortari, que gobernó México entre 1988-1994, es decir, en la época más intensa de la elaboración de la teoría del *ethos* de Bolívar Echeverría.

de ideología como conciencia necesariamente falsa. En el concepto de *ethos*, como se ha dicho, se abarcan, además, formas de la *praxis* cotidiana incluyendo la producción y el consumo de *distintos* valores de uso. Esta subsunción de aspectos tan distintos existentes en la vida de los humanos, bajo un mismo concepto, resulta posible porque la producción y el consumo de distintos valores de uso se conceptúan como forma semiótica, puesto que en cada producción de valores de uso está presente también la emisión de un signo y en el consumo —como dice Echeverría—, su ‘interpretación’.

Sin embargo, Echeverría no efectúa esta yuxtaposición de Marx y Saussure para ablandar la teoría materialista de la sociedad mediante la lingüística, sino más bien para darle más contenido material a la lingüística, y para acentuar que los sistemas de signos más fundamentales que desarrollan las sociedades humanas son los de los distintos valores de uso y del distinto modo y manera de su producción y consumo. Hay que ir más allá de la teoría marxista no dogmática en tanto no se investiguen solo la subordinación formal y real del valor de uso al valor, con sus consecuencias, sino que se haga el intento de analizar y clasificar las muy diversas formas en las que tiene lugar esa subordinación.

El valor de uso no puede ser destruido lisa y llanamente por el valor (de ahí parte Echeverría, siguiendo a Marx), sino que este último, para su propia existencia, necesita por lo menos los residuos rudimentarios de aquel. Las formas específicas en que el valor de uso deformado subsista, por decirlo así, son de naturaleza sumamente variada. Con el mencionado concepto de los cuatro *ethe* modernos, lo que Echeverría intenta es investigar y clasificar estas diversas formas.

Así como el valor de uso necesariamente subsiste como base del valor que domina sobre él, también subsisten en las relaciones capitalistas de producción formas sociales precapitalistas y preburguesas si bien dominadas y adaptadas. Esa supervivencia y adaptación ocurren de la manera más diversa y, además, son las más diversas formas sociales precapitalistas las que subsisten en el sótano de las relaciones capitalistas de producción y de las correspondientes formas sociales, esta diferencia debe ser captada en el concepto de los cuatro *ethe* modernos. Estos se mantienen, en última instancia, muy esquemáticos y demasiado generalizadores pero, con ello, debiera darse un primer paso hacia el análisis más diferenciado de la formación social que prácticamente domina hoy a nivel mundial.

El concepto de *ethos* histórico, introducido así por Echeverría, parte, al definir su contenido, de la subordinación real de la producción de valor de uso a la producción de valor, lo que se ha discutido repetidas veces en el

transcurso de esta obra. También, conceptualmente, las investigaciones sobre el *ethos* retoman las dedicadas al valor de uso, por ejemplo, cuando este último es calificado repetidas veces como la “forma natural”⁸ y, en sus estudios sobre el *ethos*, su producción y consumo se capta como “proceso ‘social-natural’ de reproducción”.⁹

En última instancia, el modo capitalista de producción tiende a destruir todos los valores de uso, a sacrificarlos mediante su lógica destructiva. El hecho de que la producción de valor necesite al mismo tiempo una medida mínima de producción de valor de uso para su propia sustentabilidad, no significa necesariamente que este proceso tenga una barrera natural, ni que esta tendencia destructiva, inmanente a las condiciones capitalistas, vaya a volverse, en algún momento, fatalmente contra las relaciones mismas, como supuso Marx en diversas partes de su obra. Más bien existe la posibilidad y el riesgo, ya enunciados por Rosa Luxemburgo con su famosa sentencia ‘socialismo o barbarie’, de que la autodestrucción podría ser de la humanidad entera. Dicho en términos económicos: si el valor de uso desapareciera definitivamente, con él desaparecería también el valor y el plusvalor y, con ello, la explotación del ser humano por el ser humano. Pero todo esto no sería motivo de júbilo, pues las relaciones capitalistas represivas desde luego se habrían ido de la tierra y con ellas también los propios seres humanos, que sin valores de uso, es decir, sin medios para satisfacer las necesidades, no pueden vivir ni un solo día. De lo que evidentemente ha de tratarse es de superar la subordinación del valor de uso al valor y, al mismo tiempo, salvaguardar la producción de valores de uso. Esto, como tal, no es nada nuevo. Sin embargo, lo que se debería hacer ver en los pasajes precedentes es que, desde la perspectiva de la filosofía social de Echeverría, esta urgente necesidad de liberar la producción de valor de uso de la dominante producción de valor no es un juego de niños, ni se puede resolver en absoluto mediante un “acto mesiánico” único. Históricamente, la producción de valor de uso y la producción de valor están tan entrelazadas que parece tarea del todo insoluble pensar esa liberación o, más aún, propiciarla.

El enfoque de Echeverría en este dilema, que ha ocupado de una u otra manera a generaciones de marxistas no dogmáticos, es el siguiente: él intenta partir de lo existente. Tampoco es esto nada nuevo: el propio Marx levanta su teoría en gran medida como crítica de las relaciones capitalistas existentes. Echeverría, empero, va más allá de la esfera de la producción de lo que acostumbra Marx y procura recoger momentos de la vida cotidiana en

8 Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, p. 20.

9 *Ibid.*, p. 19.

su análisis. Esto tampoco es nuevo, pues en diversas corrientes del marxismo no dogmático, sobre todo del conocido como ‘marxismo occidental’, ya se intentó eso con detenimiento. Así, por ejemplo, György [Georg] Lukács, en su trascendental libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Historia y consciencia de clase*), dedicó gran atención a la cuestión de la ideología y a preguntarse por qué a pesar de estar dadas las condiciones objetivas, los sujetos de la historia no dan el paso adelante para salir de la ‘prehistoria’ (Marx).

Pero Echeverría, según su autoconcepción, también va más allá y en el análisis capta no solo la ideología sino esencialmente más formas de la vida cotidiana. Intenta captar todo aquello que hace soportables las relaciones reinantes de por sí intolerables. A diferencia del Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein*, para Echeverría no son solo las simples formas ideológicas las que despiertan la falsa apariencia objetiva de que lo existente no es tan insoportable, que es bastante aceptable y en lo fundamental es, además, inalterable, sino que, más allá de eso, hay también formas de comportamiento, instituciones sociales y otras cosas más que vuelven viable lo invivable. El meollo de la cuestión, está en que esas formas de la vida cotidiana no deben comprenderse y analizarse partiendo sin más de la forma de mercancía adoptada por la producción (o sea de la relación de valor), sino también de la forma concreta de los valores de uso producidos y consumidos en cada caso.

Al conjunto de estas formas de vida cotidiana —variables según la región y la época— que tienen como función social volver aguantables las relaciones sociales reinantes, de tendencia destructiva del valor de uso y, por consiguiente, inaguantables, Bolívar Echeverría le llama “*ethos* histórico”¹⁰ y dice: “[...]el comportamiento social estructural, al que podemos llamar *ethos* histórico, puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer viable lo invivable.”¹¹

Un poco más adelante habla de un determinado *ethos* histórico como “[esa] peculiar manera de vivir con el capitalismo”¹² y, en otro texto, capta los diversos *ethe* como fundamento de “las distintas *espontaneidades* complejas” que forman el “mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista”¹³ o la califica también como “[una] forma de naturalizar lo capitalista”.¹⁴ El

10 *Ibíd.*, p. 18.

11 *Ibíd.*, cursivas en el original.

12 *Ibíd.*, p. 20.

13 Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 133-197.

14 *Ibíd.*

ethos histórico es el conjunto de usos, instituciones sociales, formas de pensar y actuar, herramientas, formas de producción y consumo de los valores de uso que hacen posible vivir como ser humano o como sociedad en las relaciones capitalistas de producción, en verdad inhumanas, sin tener que inventarse continuamente una solución al problema que resulta de esas relaciones. Por ello, los *ethe* se presentan como diversas bases de “espontaneidades complejas” cada vez más diferenciadas, pues, a través de ellas, están predefinidos determinados tipos de actuación que no solo hacen posible soportar las insoportables contradicciones de las relaciones existentes, sino que lo hacen aparecer incluso como algo automático, por así decirlo, instintivo o hasta espontáneo.

Solo el análisis del *ethos* histórico en sus diversas formaciones permite, incluso, el completo reconocimiento de la situación exacta del problema de las relaciones sociales reinantes, necesario para comprender por qué no fue posible hasta ahora una superación de esta destructiva formación social. En el mejor de los casos, podrían resultar de aquí los puntos de partida necesarios para ello.

La vida práctica en la modernidad realmente existente debe desenvolverse en un mundo cuya forma objetiva se encuentra estructurada en torno de una presencia dominante, la de la realidad o el *hecho capitalista*. Se trata, en esencia, de un hecho que es una contradicción, de una realidad que es un conflicto permanente entre las tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas, constitutivas de la vida social: la de ésta, en tanto que es un proceso de trabajo y de disfrute referida a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de “valorización del valor abstracto” o acumulación de capital, por otro. Se trata, por lo demás, de un conflicto en el que, una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella.¹⁵

Sin embargo, en la lógica de aquel *ethos* histórico, que hoy es predominante en las relaciones capitalistas, la contradicción de valor de uso y valor no es tal. Las insoportables relaciones existentes son asimiladas para hacerlas soportables concibiéndolas como “segunda naturaleza” del ser humano y, por lo tanto, imposibles de cuestionar o transformar. Aquello que es irreconciliable es convertido así, a toda prisa, en armonía. En tales formulaciones, Echeverría vuelve a emparentarse en forma patente con el marxismo occidental, y no solo en lo terminológico: “La realidad capitalista es un hecho histórico inevitable”, dice, “del que no es posible escapar y que por tanto debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida.”

15 Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, p. 19.

La “realidad capitalista”, sigue diciendo Echeverría, “debe ser convertida en una segunda naturaleza por el *ethos* que asegura la ‘armonía’ indispensable de la existencia cotidiana”.¹⁶

Pero lo que suena a paralelismo con la crítica a la ideología que hace el marxismo occidental, no debe engañarnos sobre las diferencias decisivas entre el concepto de *ethos* histórico en Bolívar Echeverría y el concepto de ideología. El concepto de *ethos* es más amplio, abarca muchas más formas que el concepto de ideología y, a la vez, pretende contener más diferenciaciones internas. Ambas cosas guardan una íntima relación con el hecho de que, si bien György Lukács y Bolívar Echeverría parten para esas conceptualizaciones del doble carácter de la mercancía, lo hacen con distintas perspectivas. Simplificando, se puede decir que el primer autor trata de resolver el problema desde la producción de mercancías en cuanto referida al valor, y el segundo, desde la producción y el consumo en cuanto referidos al valor de uso. Lukács parte del carácter de valor de la mercancía, que no expresa otra cosa que una relación social que se presenta ante los productores con la apariencia objetiva de que la mercancía está dotada de vida propia. El carácter social de la producción lo ve plasmado en la mercancía en cuanto valor, pero este carácter es sustraído al conocimiento inmediato por la apariencia de la mercancía en cuanto valor de uso, que en Lukács se relaciona más bien con el aspecto privado de la producción, presente igualmente en el doble carácter de la mercancía. A Lukács le interesa ahí, sobre todo, explicar cómo es que la ideología surge necesariamente del hecho de que la producción se desarrolla bajo la forma mercancía, para poder explicar, a su vez, por qué en su época, a pesar de las condiciones objetivas dadas, no se desarrolla la necesaria y esperada subjetividad revolucionaria.

Para el autor latinoamericano, la cosa es distinta, lo que está relacionado, y no en último término, con sus diferentes experiencias históricas. Para Lukács, como para la totalidad del marxismo occidental, la pregunta central es: ¿cómo es posible que formas cosificadas de conciencia puedan existir también en las clases oprimidas, ante todo en el proletariado; en una palabra: cómo puede ser que los proletarios, o sea, los revolucionarios en potencia, tengan una conciencia contrarrevolucionaria (lo que, con el ascenso del fascismo y del nacionalsocialismo se agudizó como problemática práctica a la vez que teórica)? Para Echeverría, el problema se presenta en forma algo diferente.¹⁷

16 *Ibíd.*

17 Compárese, al respecto, que el propio Echeverría, hablando de la generación de América Latina a la que pertenece, dice: “Esta generación de intelectuales de izquierda, crecida más con el impulso heterodoxo de los rebeldes cubanos que en el recuerdo de la lucha antifas-

En Latinoamérica no se dio, o se dio en escasa medida, la deserción de grandes masas de las tradicionales organizaciones de izquierda hacia movimientos fascistas o nazis; deserción que hizo tan importante en el marxismo occidental el texto de Lukács *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats (La cosificación y la conciencia del proletariado)*,¹⁸ por ejemplo, en los orígenes de la Escuela de Frankfurt. Fue más bien otro problema el que durante muchas décadas tuvo ocupada a la izquierda crítica de América Latina y en parte lo sigue haciendo hoy (en la medida en que esa izquierda siga existiendo): el eurocentrismo, que abarcó y abarca grandes porciones de la izquierda. Ese eurocentrismo es problemático, no porque dé por sentada (como se suele formular hoy en las pretendidas y muy triviales críticas al mismo) una ‘ausencia de autoestima nacional’ o parecidas aberraciones, sino porque ha llevado y está llevando a graves errores políticos, sobre todo en la política de alianzas entre clases. De los paralelismos aparentemente observados entre la realidad de América Latina en el siglo xx y el feudalismo europeo se concluye, sin grandes esfuerzos conceptuales, que el continente se halla en la época del feudalismo. De ahí se destila, en consecuencia, la conclusión de que el próximo paso revolucionario será el de la revolución burguesa, para llevar a cabo después la socialista o comunista según lo marca el protocolo. La política que se justificó y se justifica con ello es la de congraciarse con la clase burguesa nacional en turno y, a la vez, reprobar por completo cualquier colaboración con clases ‘atrasadas’ como, por ejemplo, la empobrecida población del campo, los agricultores sin tierra, los campesinos y —lo que es aún menos imaginable— los indígenas, concebidos como *aún* más atrasados e incluso como *prefeudales*.¹⁹

El problema era y es, pues, no el de una deserción de grandes partes de la izquierda tradicional a organizaciones e ideologías de la extrema derecha, sino el de congraciarse con círculos de la burguesía capitalista nacional en turno, rechazando al mismo tiempo la creación de alianzas con las organizaciones de las clases sociales más marginadas de esos países que, además, por regla general, eran y son mucho más rebeldes que el proletariado industrial local. Para atacar con los recursos de la teoría este problema —provocado en el

cista [...]” (Bolívar Echeverría, “Elogio del marxismo”, en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía, ética, estética y política*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1995, pp. 77-82).

18 György Lukács, “La cosificación y la conciencia de clase”, en György Lukács, *Historia y conciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista*. Trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1967, pp. 89-232.

19 Este eurocentrismo de la izquierda latinoamericana fue favorecido, además, por la influencia de Moscú, ciudad europea, sobre los partidos comunistas del mundo entero, influencia proveniente no solo del éxito —según parecía— de la Revolución rusa, sino también del apoyo material y logístico (a menudo nada despreciable) desde la antigua ciudad de los zares.

plano ideológico en gran parte por el eurocentrismo—, Echeverría desarrolla el concepto de *ethos*, para hacer visible la *diversidad* de formas que en cada caso adoptan el autoengaño y el sobrellevar las relaciones sociales reinantes. Sin embargo, logra este paso en ciertas ocasiones, como trataremos de demostrar, solo subrayando más la *diversidad* de los *ethe* que su *falsedad*. (Los cuatro *ethe de la modernidad capitalista* son falsos porque convierten en soportable algo que no se puede ni se debe soportar, es decir, hacen posible no solo la supervivencia de los seres humanos en las relaciones capitalistas de producción sino, además, la ‘supervivencia’ de las relaciones existentes mismas).

En una primera confrontación del concepto marxiano de ideología (en el entendido de Lukács) con el concepto de *ethos* de Bolívar Echeverría, podemos constatar lo siguiente: el concepto de *ethos* es más amplio que el de ideología puesto que, según lo expuesto, abarca *con gran alcance* tanto el lado subjetivo como el *objetivo* del proceso social²⁰ y, con ello, va mucho más allá del más amplio de los dos conceptos marxianos de ideología (ideología en el sentido de “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas”).²¹ Así, por ejemplo, un aspecto central del *ethos* histórico es la antes discutida producción de valor, diversa en cada caso, y que está más allá de estas “formas ideológicas”. Por tanto, el concepto de *ethos* puede ser entendido como continuación de los análisis de Echeverría sobre la relación entre valor de uso y signo. Con esto, debe resultar claro que el concepto de Echeverría, a pesar de la acepción usual del término *ethos* en alemán, no tiene nada que ver con una teoría de la ética. Por el contrario, a semejanza del concepto de ideología, se trata de tomar, por ejemplo, las ideas de moral de los seres humanos que en apariencia ‘flotan libremente’ y ponerlas en el contexto de la situación social y cultural prevaleciente. Pero esta tiene como fundamento y como ‘sistema de signos’ el del modo específico de la producción y consumo de valores de uso.

Echeverría trata de establecer una crítica radical de la “modernidad realmente existente”, sin embargo, esa crítica no debe ser una negación indeterminada y abstracta, sino más bien de lo que se trata es de desarrollar una negación concreta de esta modernidad realmente existente. Esto no debe entenderse como achatamiento de la crítica a la modernidad reinante, sino más bien como radicalización de la misma. Superar los errores de la modernidad reinante solo es posible después de analizar con exactitud su contenido; pero ese análisis lleva a Echeverría, según se ha apuntado, a un doble

20 “[El *ethos histórico* está] ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto”. (Bolívar Echeverría, “El *ethos barroco*”, *loc. cit.*, p. 18).

21 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, *op. cit.*, p. 5.

resultado. Conforme a ello, los dos principales errores fundamentales de la modernidad reinante no son el universalismo en cuanto tal en general, sino, por un lado, el eurocentrismo que universaliza en abstracto, es decir, falsamente, los criterios, las tradiciones, culturas, etc., ‘europeas’; por otro lado, es igualmente falsa, y debe por tanto también superarse, la universalización abstracta de la forma actual de la reproducción social, i. e., la capitalista, como la única imaginable.

Ahora bien, el hecho de que Echeverría formule estas críticas a la modernidad reinante es algo más que una simple repetición de determinados fenómenos terminológicos de moda. Más bien, le interesa escrutar el complejo entrelazamiento de determinadas estructuras económicas con procesos culturales, para concebir la doble dificultad de evadirse de *esta* modernidad y *a la vez* buscar enfoques para su posible superación. No quiere caer en el error que cree haber visto en Lukács. Del radical análisis hecho por aquel, de las dificultades de la formación de conciencia dado el fuerte arraigo de problemas de conocimiento en las condiciones reinantes, sale en consecuencia una ‘desesperanza teórica’, solo superable en visiones mesiánicas de salvación. Lukács, al que nuestro autor aprecia por su radical crítica al marxismo dogmático, concibe e intenta resolver —equivocadamente, según Echeverría—, el problema del “mundo de la modernidad” de la siguiente manera:

El mundo moderno como totalidad, como interpenetración de la dinámica cualitativa o concreta con la lógica cuantitativa o abstracta, resulta inaprehensible. Su totalización sólo podría ser *puntual e instantánea*: la del momento de la revolución, la del acto salvador en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta al reapropiarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital.²²

¿Cómo hay que entender, con más detalle, esta crítica de Echeverría hacia *Historia y conciencia de clase* de Lukács? El objetivo de Echeverría es, primero, oponerse a la presunción eurocéntrica de que solo la forma de modernidad hoy dominante es una modernidad ‘verdadera’ y que todas las otras formas son solo protoformas o malas copias de la misma. Aclaradas estas diferencias internas de la modernidad capitalista, busca establecer la posibilidad de una

22 Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 97-110. Una versión anterior de este texto la presentó Echeverría en un simposio internacional sobre Lukács en la Ciudad de México, publicada en una colección de conferencias de los actos: “El concepto del fetichismo en Marx y Lukács”, en Gabriela Borja Sarmiento (ed.), *Memoria del simposio internacional György Lukács y su época*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Departamento de Política y Cultura, 1988, pp. 209-222.

modernidad poscapitalista.²³ Regresando a la crítica del eurocentrismo, digamos que Echeverría debe, para analizar las diversas formas de modernidad (capitalista), proceder con cierta ligereza en la presentación de los correspondientes *ethe*. Al hacerlo, está consciente de que estos contienen mucho de falso y encierran formas de autoengaño, puesto que han de volver soportable lo que en realidad es insoportable. Pero lo decisivo es dónde localiza exactamente Echeverría el origen de esta falsedad de los *ethe* de la modernidad capitalista. A fin de cuentas, está en, según dice, ‘el capitalismo’ o ‘lo capitalista’ o ‘el hecho capitalista’, lo que él deslinda cuidadosamente de la sociedad de productores de mercancías, que para él es la sociedad moderna *per se* y a la que él quiere sujetarse en principio.

La crítica que Echeverría podría formular a los *ethe* de la modernidad capitalista, se limita así en su propia radicalidad. No busca ejercer un cuestionamiento radical, por ejemplo, de la posibilidad de conocimiento en la sociedad de productores de mercancías, como lo hiciera György Lukács en *Historia y conciencia de clase*, basándose en el concepto marxiano del fetichismo de la mercancía. Y esto, según se ha dicho, por un doble motivo: por un lado, la comparación de los *ethe* de la modernidad capitalista no debe impedirse preguntando con precipitación si son ciertos o falsos, sino dejarlos desarrollarse por derecho propio *antes* de plantear la pregunta sobre qué hay de falso o de verdadero en uno u otro *ethos*. Por otro lado, empero, es también la causa de que Echeverría no entienda su teoría como mera crítica y análisis de lo existente, sino que, además, pretenda hacer aportaciones teóricas sobre “la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación”.²⁴ El problema en esta perspectiva es que una crítica teórica demasiado radical hacia el actual proceso del conocimiento, sufre aparentemente como consecuencia el que ya no pudiese dar pistas para una ‘política dentro de la enajenación’.

Aquí el propio Echeverría, que otras veces se ríe de la solemne seriedad y mantiene en gran estima el *ethos* barroco y su actitud paradójica, se pone malhumorado. Con semblante ligeramente adusto, parece decir: “Ya basta de bromas, vamos a poner los pies en la tierra para que de nuestra crítica salga algo para la política *ahora*”. Para decirlo con sus propias palabras, pretende impedir que, a consecuencia de una teoría demasiado radical de la cosificación, ya solo pueda uno, en última instancia, imaginarse la solución del problema de un modo mesiánico, tal como lo percibe en el Lukács de *Historia y conciencia de clase*.²⁵

23 Una crítica a esta conclusión la hemos hecho antes y no debe ser ya de mayor interés.

24 Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo”, *op. cit.*, p. 176.

25 Compárese Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, *op. cit.*, en particular p. 109.

A pesar de que Echeverría asigna una importancia central a los conceptos de cosificación y de fetichismo para la comprensión de las actuales relaciones sociales, no las concibe con la radicalidad del Lukács de *Historia y consciencia de clase*. Echeverría toma como punto de partida el hecho de que Lukács solo pudo pensar así porque, en el momento de redactar su ensayo de importancia central para el marxismo occidental, sobre “La cosificación y la conciencia del proletariado”, estaba convencido, con base en la situación histórica de aquella época, de que la revolución ‘estaba en el orden del día’. Según esto, Lukács pudo permitirse una crítica tan radical del conocimiento gracias a su convicción de que las relaciones capitalistas de producción deformadoras del conocimiento —y la conciencia cosificada correspondiente—, se hallaban de todos modos próximas a su final.²⁶

Como ya hemos mencionado en la comparación entre los contextos históricos de Bolívar Echeverría y György Lukács, cabe observar que si el concepto de cosificación de Lukács alcanzó importancia en el marxismo occidental fue precisamente porque ayudó a explicar lo que, en gran medida, dejaba atónito al marxismo ortodoxo: la desertión, ocurrida incontables veces, de antiguos miembros de las viejas organizaciones de masas de izquierda, que se pasaban al bando de los fascistas o nacionalsocialistas en la Europa de los años 30 (e incluso desde fines de los años 20). En su texto sobre Lukács, sin embargo, Echeverría no entra en absoluto en este tema. La radicalidad de Lukács en la crítica del conocimiento es situada por Echeverría como simple consecuencia de la supuesta inminencia de la revolución comunista en diversos países de Europa, a principios de los años 20. En esta lógica de Echeverría, el nacionalsocialismo viene siendo un acontecimiento histórico que, a posteriori, vuelve caduca la teoría de Lukács sobre la cosificación, debido a su “ausencia de actualidad”.²⁷ Ahí Echeverría pasa totalmente por alto que, por ejemplo, los análisis del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt de los años 30 y 40 del siglo xx tuvieron más de una vez como punto de referencia central los conceptos marxianos de fetichismo,

²⁶ *Ibid.*, p. 105.

²⁷ “El libro de Lukács perdió su *actualidad política* en el momento mismo en que fue publicado. Redactado en la primera posguerra, dentro de ese ánimo exaltado, de inspiración apocalíptica, para el que la posibilidad del ‘asalto al cielo’ estaba ‘al orden del día’; cuando la ‘actualidad de la revolución comunista’ parecía haber alcanzado su grado más elevado en las sociedades europeas, la publicación de *Historia y consciencia de clase* coincidió sin embargo con la rápida decaída de esta actualidad revolucionaria y con el encauzamiento abrumador de ese ánimo en una dirección decididamente mesiánica, tanto hacia su burocratización al servicio de la ‘construcción del socialismo en un solo país’ como hacia su estallido contrarrevolucionario, que lo convertiría en el impulso destructor y suicida del nacional-socialismo. La propuesta teórica de Lukács quedó así descalificada por la falta de actualidad de las conclusiones políticas derivadas de ella por su autor” (*ibid.*, p. 105).

cosificación e ideología interpretados y desarrollados por Lukács, y que en ello tuvo un papel nada despreciable *Historia y conciencia de clase*.

El desacierto de Echeverría consiste aquí en obstinarse en la apreciación de Lukács de que la revolución estaba al orden del día, sin tener en cuenta que Lukács pretende averiguar por qué los sujetos de la historia *no conocen* el tal orden del día (de ahí viene la crítica del conocimiento), es decir, por qué no convierten en su aspiración subjetiva la inminencia objetiva de la revolución.²⁸

Hay dos motivos para que Echeverría se distancie de la teoría materialista radical del conocimiento de György Lukács: primero, quisiera adoptar esa teoría solo en la medida en que le pueda ser útil para *describir* los *ethe* existentes y no necesariamente para hacer un examen crítico de sus contenidos;²⁹ segundo, no puede dar por buena una crítica de la ideología que concibe la forma de producción de mercancías y el inherente doble carácter de la mercancía como fundamento de la falsa conciencia, y no puede hacerlo porque le interesa precisamente el establecimiento de una nueva forma (no capitalista) de producción de mercancías.³⁰

28 Si bien es cierto que Lukács destaca en su ensayo la necesidad de la revolución para superar la conciencia cosificada y en su manera de postular esa necesidad, está implícitamente también presente su posibilidad (como residuo del pensamiento dogmático marxista carente del concepto de cosificación), el concepto de cosificación es, al mismo tiempo, el elemento central de una fuerte duda sobre la posibilidad de esa revolución y sienta las bases para el entendimiento de que eso no es tan sencillo como tal vez se llegó a suponer. Incluso si la revolución es entendida como ruptura con la conciencia cosificada, ello recupera lo que Marx destacara en las *Tesis sobre Feuerbach* y que el marxismo dogmático ignoró y negó: que este proceso (!) debe ser simultáneo al de la transformación de las circunstancias (relaciones vigentes) y de los seres humanos mismos (es decir, también de su conciencia). Aunque el propio Marx escribe en las *Tesis sobre Feuerbach* que esa unidad solo puede concebirse racionalmente como *praxis revolucionaria*, no debe entenderse necesariamente como una ‘ruptura mesiánica’, como Bolívar Echeverría lo atribuye a Lukács (y en cierto modo también a Marx).

29 El concepto de cosificación —esta es la conclusión que se puede sacar tanto de la decisiva propuesta teórica de Lukács como de las limitaciones que se observan en sus desarrollos— permite pensar una realidad que tal vez es la que caracteriza más esencialmente a la modernidad: la de la existencia del sujeto social como sujetidad conflictivamente repartida entre el hombre y las cosas. Para afirmarse como sujeto abstracto, el valor valorizándose necesita realizarse como proyecto concreto; necesita de los seres humanos y de la *elección de forma* —civilizatoria, cultural— que ellos hacen al trabajar sobre la naturaleza (*ibid.*, p. 110).

30 Compárese:

Todo sucede como si Lukács, que capta agudamente los efectos del fenómeno histórico de la cosificación bajo la forma de una dialéctica de descomposición y re-composición de la vida social, no alcanzara sin embargo a definir adecuadamente esa dialéctica ni a descubrir por tanto el modo en que actúa cuando la cosificación que se manifiesta en ella no es la cosificación simple, puramente mercantil, sino la más compleja, la mercantil-capitalista (*ibid.*, p. 106).

En esa medida, el que Echeverría mitigue la crítica (radical) de la ideología, que ha desarrollado el marxismo occidental, está en consonancia con su teoría general. Es innegable que con esa postura teórica llegó a planteamientos que no se alcanzaron en esta corriente teórica, sobre todo en lo referente a sus estudios sobre *otras* formas de modernidad en *otras* regiones de la tierra. Trata de superar uno de sus mayores puntos ciegos, que es la orientación teórica, con la que Echeverría, a pesar de toda crítica, se siente comprometido; ese punto ciego es el eurocentrismo. Pero el precio que pagó por ello es haberse desprendido de los instrumentos de un análisis más estricto y, con ello, de la crítica de los diversos *ethe* o sistemas sociales de signos y, sobre todo, de las ideas concretas transmitidas al interior de ellos. Con esto, su teoría corre el peligro de que si bien podrá elaborar las *diferencias* entre los diversos *ethe* históricos y enfrentarse así a falsas e ingenuas jerarquizaciones entre ellos, su análisis de cada uno de los *ethe* se quedará colgado en el plano de la apariencia inmediata. Es decir, podrá ponderar los *ethe* entre sí y examinar su relación recíproca, pero cuando se trate de cada *ethos* en particular, habrá que fiarse de su autoconcepción, puesto que él mismo se ha quitado el derecho a una duda radical y la capacidad de tener esa duda.³¹

La pregunta de si este precio —que Bolívar Echeverría paga para la posibilidad de desarrollar una no eurocéntrica teoría del *ethos*— es demasiado alto, o si, más bien, abre al camino hacia conocimientos que lo justifican, solo puede ser contestada en el contexto de un detenido análisis de su filosofía social.³² A pesar de las dudas, formuladas por el autor de estas líneas, es indudable que la conceptualización de Bolívar Echeverría está por mucho encima del nivel de crítica que hoy en día por lo general es alcanzado en el auto llamado primer mundo. El conocimiento de su obra es hoy obligatorio e

31 Esta autolimitación también podría relacionarse con lo que se critica a Echeverría en uno de los pocos estudios relevantes sobre el propio Echeverría. Aureliano Ortega Esquivel opina que en el ensayo “Postmodernidad y cinismo” hay “una confianza desmedida en la posibilidad de construir una voluntad general anticapitalista en las condiciones reales del momento”. Tal confianza, naturalmente, podría quebrarse con bastante facilidad por una crítica de la ideología demasiado radical. A favor de esta interpretación habla, además, la circunstancia de que Echeverría guarda silencio en cuanto a la más reaccionaria *volonté générale* documentada históricamente, justo en el momento cuando se quiere borrar definitivamente de la memoria colectiva). Véase: Aureliano Ortega Esquivel, “Contra lo que ya es. A propósito de *Posmodernidad y cinismo* de Bolívar Echeverría”, en Mariflor Aguilar Rivero (ed.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*. México: UNAM/Coordinación de Humanidades/Asociación Filosófica de México, 1995, pp. 31-46.

32 Hemos tratado de hacerlo en el siguiente libro: Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (prólogo: Michael Löwy). México: Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 621.

inevitable, para que el debate, necesario desde hace tiempo, sobre la posibilidad y las condiciones de la superación de las relaciones capitalistas de producción, finalmente tome su cauce.

1. Bibliografía

- Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, en Benjamin, W., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. y presentación Bolívar Echeverría. México: Contrahistorias, 2005. (Original: “Über den Begriff der Geschichte”, en Benjamin, Walter, *Schriften*, tomo 1, vol. 2, 2.^a edición. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978).
- , “Das Passagen-Werk”, en Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, tomo 5, 2.^a ed. Frankfurt am Main: 1982.
- Echeverría, Bolívar, “El concepto del fetichismo en Marx y Lukács”, en Borja Sarmiento, Gabriela (ed.), *Memoria del Simposio internacional György Lukács y su época*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Departamento de Política y Cultura, 1988.
- , “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, en *Cuadernos políticos* n.º 58. México, D. F.: Ediciones Era, septiembre-diciembre de 1989.
- , “El *ethos* barroco”, *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- , “Elogio del marxismo”, en Vargas Lozano, Gabriel (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía, ética, estética y política*. México: UNAM/Facultad de Filosofía y Letras, 1995.
- , *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995.
- , “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista, 1995.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (prólogo: Michael Löwy). México: Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007.
- Lukács, György, “La cosificación y la consciencia de clase”, en *Historia y consciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista*. Trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1967.

Marx, Karl, *El capital, crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, tomo 1, vol. 1. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1975.

—, *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. México: Siglo XXI, 1980.

Ortega Esquivel, Aureliano, “Contra lo que ya es. A propósito de *Posmodernidad y cinismo* de Bolívar Echeverría”, en Aguilar Rivero, Mariflor (ed.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades/Asociación Filosófica de México, 1995.

De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría

Isaac García Venegas

Para RPM

EN LO QUE probablemente fue su última intervención pública en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Bolívar Echeverría se adscribió a un modo creativo de la filosofía exigente con el rigor y la profundidad.¹ De esa manera tan suya, elegante y clara, se distanció de un tipo de ejercicio profesional de esta disciplina que se caracteriza por discutir solamente tal o cual autor, sin preocuparse ni ocuparse de la realidad en la que este ejercicio tiene lugar. No cabe duda que Echeverría realizó muy interesantes y agudos análisis y comentarios de obras de filósofos, historiadores, humanistas y artistas en general.² De hecho, sería del todo imposible explicar el alcance de su propio pensar sin este elemento básico pero esencial de todo saber. Pero como es patente en todos sus ensayos, lo que hizo fue extraer de todo aquello las perspectivas y aspectos que le permitieron pensar su realidad, plantearse las preguntas esenciales y atisbar, en medio de la explotación, el caos y la barbarie, sus posibles alternativas.

Su modo de filosofar no cedió un ápice a las modas ni sucumbió al canto de las sirenas de lo “políticamente correcto” que pregonan las instituciones políticas de cualquier índole y de cualquier latitud. Por el contrario, cultivó un modo crítico tanto de la una como de lo otro. Ignorar esto induce a una lectura miope de su obra que corre el riesgo de quitarle toda la radicalidad que la constituye, es decir, toda su relevancia, toda su trascendencia. La obra de

1 Recuperado de <http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/handle/10391/1222>, audio de la conferencia que como profesor emérito dio Bolívar Echeverría el 13 de abril de 2010, en la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

2 Como ejemplos extraordinarios de esto véanse sus comentarios y análisis sobre algunos aspectos de las obras de Marx y de Benjamin, de Sartre y de Sánchez Vázquez, entre otros.

Echeverría es radical por su temática (la crítica de la modernidad capitalista), pero también lo es por su forma (el ensayo) y la manera en que construye su propio discurso (el discurso crítico). Todos los ensayos de Echeverría se construyen “en polémica” con la realidad dominante y con las formas de interpretarla que, aunque se pretenden alternativas, no hacen otra cosa que apuntalar ese dominio. Sin otra intención que dar cuenta de esto, quiero centrarme en el rescate y resignificación que Bolívar Echeverría hizo en particular de un concepto muy “malquerido” y desacreditado entre ciertos sectores de la academia y el ámbito intelectual mexicano. Me refiero de manera concreta al concepto de “mestizaje cultural”, parte fundamental del *ethos* barroco y de la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad.

Como se sabe, esta teoría es una de las más importantes aportaciones de Bolívar Echeverría. Su comprensión cabal requiere que no se olvide que esta surge precisamente cuando la Guerra Fría llega a su fin con el colapso de lo que se conoció como “socialismo realmente existente” y la consecuente hegemonía de la modernidad capitalista.³ El fácil descrédito en que por entonces cayeron autores como Marx, impulsado y promovido por la global propaganda de esta modernidad, hizo sumamente difícil el ejercicio de la crítica a la bárbara situación por la que el mundo se encaminaba. Por sorprendente que parezca, al mismo tiempo, algunos de los dogmas propios de aquella época se desvanecieron, provocando con ello cierta sana liberación reflexiva ante la que, paradójicamente, muchos se arredraron.

Bolívar Echeverría comprendió lúcidamente esta circunstancia. Sin renunciar al modo reflexivo crítico que cultivaba desde sus años en Berlín, asumió el reto y para pensar críticamente los derroteros del mundo contemporáneo —su mundo— y, como he sostenido en otro lugar, pensar la libertad en medio de la general opresión y alienación que supone la hegemonía de la modernidad capitalista,⁴ desarrolló esta teoría que, no obstante su profundidad y potencialidad, por aquellos años en que la dio a conocer, en un coloquio que se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1993, pasó casi inadvertida en México. Salvo un granado círculo de pensadores, académicos y alumnos que la conoció y discutió y que estuvo al tanto de su desarrollo a lo largo de las siguientes dos décadas, no

3 En mayo de 1993 se realizó el coloquio “Modernidad europea, mestizaje cultural y *ethos* barroco” en la Facultad de Filosofía y Letras, impulsado por el proyecto de investigación del mismo nombre encabezado por Bolívar Echeverría desde 1991. En este coloquio, Echeverría presentó públicamente por primera vez el tema del *ethos* barroco.

4 Isaac García Venegas, *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, UNAM (Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 6), México, 2012. p. 62.

tuvo la presencia ni la resonancia que actualmente tiene en aquel país y en muchos otros del continente americano y europeo.

De hecho, no solo careció de la repercusión que hoy, al paso de los años, puede testimoniarse, sino que incluso entre los especialistas mexicanos —filósofos, historiadores, literatos, antropólogos, etcétera— que por aquellos años se ocuparon de ella manifestaron dudas y mostraron cierta reticencia en aceptarla, particularmente en lo que se refiere al *ethos* barroco. Al respecto argumentaron que encontraban un “uso generoso” del barroco al extenderlo de “estilo artístico” a “época histórica”. También sostuvieron que, de proceder de esta manera, les parecía más pertinente el uso del concepto “manierista” para lo que se designaba como “barroco”, pues a diferencia de este estilo, más volcado hacia la confianza política e imperial, aquel expresa, en opinión de aquellos especialistas, esa circunstancia en la que predomina la incertidumbre. Asimismo, enfatizaron que a su parecer, al centrarse en el siglo XVII americano, la teoría del *ethos* barroco deja de lado el fundamento mismo de aquello que analiza: el proceso de conquista americana del siglo XVI con todo el imaginario maravilloso que en ella se puso en juego en ese siglo por excelencia de mestizaje, etcétera.⁵

Esta última objeción resulta por demás interesante, ya que cuestiona uno de los aspectos más decisivos del *ethos* barroco. En efecto, el desacuerdo con Bolívar Echeverría con respecto al “mestizaje cultural” se centra en su lugar como fundamento del barroco. En aquel coloquio de 1993, el historiador Antonio García de León lo planteó “de pasada” al afirmar que en las Indias “el mestizaje racial y cultural es la condición previa de un barroco que se extenderá hasta los finales del periodo colonial”.⁶ Si se medita sobre esta afirmación es inevitable concluir que este desacuerdo en apariencia “menor”, en realidad es “mayor”. Por esta razón quisiera proponer como parte de la comprensión de este *ethos* y del mestizaje cultural que formula Echeverría, una suerte de “ubicación conceptual” que por lo menos señale la polémica no explícita que Echeverría mantuvo con el entorno mexicano en el cual desarrolló esta teoría y que a su vez quizá pueda iluminar un proceso parecido en su tierra natal, Ecuador, y que evidentemente desconozco.

5 Véase Jorge Alberto Manrique, “Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994. pp. 231-244; y Antonio García de León, “Contrapunto barroco en el Veracruz colonial”, en *ibíd.*, pp. 111-130; y del mismo autor “Otras cartografías del barroco”, en Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza (comps.), *Bolívar Echeverría: Crítica e interpretación*. México: UNAM/Ítaca, 2012. pp. 267-274.

6 Antonio García de León, *op. cit.*, 114.

Para el caso específicamente mexicano, el concepto de mestizaje es un lugar común que por la fuerza de la repetición se vació de sentido. Por eso, su uso en la teoría de Echeverría suscitó extrañeza, cuando no desconfianza. Más de alguno, sin detenerse a analizar seriamente el modo como en ella se resignificó el concepto, pensó que se trataba de algo “trasnochado”. Otros, en cambio, no pudieron comprender cómo es que este filósofo cedió al uso de un concepto que fue el signo ideológico del Estado mexicano posrevolucionario durante prácticamente todo el siglo xx, no obstante las numerosas y severas críticas que se le hicieron, sobre todo a partir del movimiento estudiantil de 1968. De nada sirve acusar el equívoco de los unos y los otros si no se entiende las implicaciones de este “signo ideológico” del Estado mexicano que afectó de una u otra manera la reflexión de intelectuales y académicos mexicanos y con los cuales Echeverría polemizó.

El uso del concepto de mestizaje como signo ideológico del Estado mexicano fue doble. Por un lado, se le usó como justificación de una deseable “homogeneización” del pueblo mexicano, que exigía lo que por aquellas tierras se llamó la “incorporación” de los indios a la civilización. Pero, por otro lado, sirvió como argumento legitimador del Estado surgido de la Revolución mexicana, de su Gobierno, de su partido, porque en conjunto se concibieron como el resultado natural de la benéfica “suma” de todas las partes sociales y culturales de la nación mexicana que en ella existían.

Por ejemplo, en 1935, en pleno ascenso del cardenismo y de ese periodo que en la historia mexicana se conoce como “radicalismo revolucionario”, uno de los fundadores de la antropología mexicana, Manuel Gamio, publicó una compilación de textos con el título *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*. En él, al preguntarse por qué México no participaba en una Federación Internacional, esto es, la Sociedad de las Naciones, llegó a la conclusión de que no podía hacerlo porque no existía como nación. Con ello, el antropólogo se refería que México carecía de una homogeneización económica, lingüística, racial y cultural. Por esta razón, para lograr consolidar a México como nación, y así abrir la puerta a su necesaria internacionalización, proponía la intensificación del mestizaje, pues según sus propias palabras, le “convenía” a México porque “traerá consigo automáticamente un efectivo progreso cultural, como resultado de la eliminación o substitución de las características culturales retrasadas de tipo indígena”.⁷

Este postulado de la conveniencia del mestizaje no fue un patrimonio exclusivo del conocido antropólogo. Poco más de quince años después,

7 Manuel Gamio, *Hacia un México nuevo: Problemas sociales*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1987. p. 46.

como parte de las valoraciones que se hicieron del primer Gobierno civil y universitario de México, el de Miguel Alemán (1946-1952), José E. Iturriaga escribió y publicó *La estructura social y cultural de México*, un estudio que oficialmente se reconoce como el primero de orden sociológico que se fundamenta en metodologías modernas y datos científicos. En ese estudio el autor planteó como verdad empírica inexorable el proceso de mestizaje debido a la progresiva articulación del país y el doble impulso de la educación y la economía.⁸ Con tono festivo escribió que la política indigenista mexicana consistía en procurar la “incorporación progresiva” de los indígenas a la “corriente cultural media del país”, así como en “dotarlas de técnica y de la civilización mecánica actuales”, con el fin de “elevar sus bajos niveles de vida tanto en orden material como en el espiritual”.⁹ El grado de certeza que Iturriaga tenía entonces sobre el camino elegido y recorrido era tal que incluso afirmaba de modo categórico que, como corolario máximo del proceso de mestizaje, para 2010 “toda la población de México hablará español”.¹⁰

Como es evidente en estos dos ejemplos aludidos, el concepto de mestizaje utilizado por el Estado mexicano posrevolucionario —analizado, cerinado y postulado por un conjunto de intelectuales y académicos de los que Gamio e Iturriaga son exclusivamente una muestra y con los que Echeverría polemiza— tenía más que ver con la idea de civilizar al indio volviéndolo “productivo”. Con esta bandera lo que en realidad se quería era insertar al indio en el progreso y volverlo moderno, depurándolo de su “evolución atrasada”, como escribió Gamio. Todo, por supuesto, bajo la dirección y égida de los sectores medios, a los que se consideraba mestizos por excelencia.

Con estos dos ejemplos me parece puede comprenderse mejor la desconfianza que el concepto de mestizaje despertaba en los ámbitos reflexivos mexicanos hacia finales del siglo xx. Rechazar el concepto de mestizaje suponía criticar al Estado mexicano posrevolucionario y no aceptar sus postulados ideológicos. Por tanto, su uso como parte constitutiva del *ethos* barroco entrañaba gran dificultad. Probablemente fue por eso que la teoría de Bolívar Echeverría no fue bien recibida ni tan reivindicada en el momento de su surgimiento como lo es ahora.

Pero también es cierto que dadas las circunstancias de finales del siglo xx y principios del xxi, el concepto de mestizaje resultaba útil para aproximarse en términos culturales a la nueva realidad de la modernidad capitalista. En

8 José E. Iturriaga, *La estructura social y cultural de México*, 2.^a ed. México: Nacional Financiera/FCE (Los Noventa), 1994. pp. 109-110.

9 *Ibíd.*, p. 109.

10 *Ibíd.*, p. 128.

1999, el historiador Serge Gruzinski publicó el libro *El pensamiento mestizo*, traducido al español al año siguiente,¹¹ y cuyo título recordaba de manera evidente el libro del antropólogo Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. En este libro, como un intento de comprender el proceso globalizador, con su caudal de mezclas y repulsas, el historiador sostiene que no se trata de algo nuevo ni novedoso. Dirige su mirada al siglo *xvi* para llamar la atención sobre las extraordinarias similitudes existentes con la época de finales del siglo *xx* y principios del *xxi*, tanto más cuanto que en ambos momentos domina una potencia, España y Estados Unidos, respectivamente.

Para Gruzinski, la mezcla, el mestizaje y el sincretismo son términos que se refieren a fenómenos presentes en el proceso globalizador, y que provocan confusión debido a ciertos hábitos intelectuales que “prefieren conjuntos monolíticos antes que espacios intermediarios”.¹² Advierte que estos hábitos empobrecen la realidad “al eliminar todo tipo de elementos que desempeñan papeles determinantes: los intercambios entre un mundo y otro, los cruces, pero también los individuos y los grupos que offician de intermediarios, de paseadores, y que transitan entre los grandes bloques que nos gusta identificar”.¹³ A los intercambios, a los cruces, a las intermediaciones, al tránsito, es a lo que el historiador llama mestizaje. Y advierte: “Los mestizajes pertenecen, de hecho, a una clase de objetos ante los que el historiador parece desarmado”.¹⁴ Por eso hay que entender su libro como un esfuerzo por dar armas al historiador para que pueda historiar los mestizajes. Le propone lo que llama el “modelo de la nube”, esto es, partir del supuesto que “toda realidad entraña, por un lado, una parte irreconocible y, por el otro, una dosis de incertidumbre y de aleatoriedad. Para el historiador de la sociedad, la incertidumbre es la que viven los actores, incapaces de prever su destino ni tampoco los accidentes que padecen. La aleatoriedad es la consecuencia de la interacción de los innumerables componentes del sistema”.¹⁵

Los planteamientos de Gruzinski guardan estrecha relación con lo postulado por Néstor García Canclini en su libro *Culturas híbridas*, editado en 1990 y que se reeditó con nueva introducción en el año 2000. Recuérdese que para este antropólogo argentino, la globalización abrió paso a procesos de hibridación socioculturales en el que estructuras o prácticas discretas (es decir,

11 Serge, Gruzinski, *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós (Biblioteca del presente, 12), 2000.

12 *Ibíd.*, p. 48.

13 *Ibíd.*

14 *Ibíd.*, p. 60.

15 *Ibíd.*, p. 61.

estructuras ya híbridas, no puras) que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas. Lo importante es que acorde con Canclini estas combinaciones y estrategias de reconversión surgen de la creatividad individual y colectiva con el fin de apropiarse de los beneficios de la modernidad. Si Canclini se niega a designar a estos procesos como “mestizaje” es porque al igual que los conceptos de sincretismo o creolización le parecen insuficientes para explicar “las formas más modernas de interculturalidad” propios de la globalización. Piensa entonces que el concepto de hibridación es más útil para este fin.

En virtud de este ejemplo, sacado entre otros tantos, puede entenderse con suma claridad cómo el concepto de mestizaje resultó útil para intentar comprender el proceso de la globalización que da lugar a fenómenos de mezcla y repulsa de todo tipo, pero señeramente a los de tipo cultural. Aquí el énfasis está puesto en la mezcla, el intercambio, la intermediación y el tránsito entre formas culturales y su relativización. En virtud de planteamientos como este, se pudo calificar de “barrocas” películas del estilo de *Moulin Rouge* (2001) del cineasta australiano Baz Luhrmann, destacando su incesante mezcla de estilos en la pantalla, una suerte de mestizaje en la imagen.

Desde esta otra perspectiva, el uso del concepto de mestizaje cultural por parte de Bolívar Echeverría corría el riesgo de entenderse como un intento de comprensión ingeniosa, y hasta posmoderna, del proceso globalizador, cosa que dista de ser. En la propuesta teórica de Bolívar Echeverría, el mestizaje cultural, ese que caracteriza al *ethos* barroco, tiene un potencial crítico y de resistencia a la modernidad capitalista que está por completo ausente en el uso ideológico del mestizaje del Estado mexicano durante el siglo xx y de las posturas aquiescentes con la modernidad capitalista que hoy se presenta como globalización.

En el caso de Bolívar Echeverría, el concepto de mestizaje cultural se comprende mejor dentro del *ethos* barroco, que a su vez forma parte de su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad. No es este el espacio para desarrollar todo el tema de este cuádruple *ethos*, y ni siquiera del *ethos* barroco,¹⁶ pero conviene tener presente que para el filósofo ecuatoriano el interés por estudiar este *ethos* reside en demostrar que ese único comportamiento y modo de ser que exige la modernidad capitalista, es decir, su

16 Para un estudio más puntual de estos planteamientos, además de la lectura concisa de la obra del propio Echeverría, puede verse: Isaac García Venegas, *Pensar la libertad*, op. cit.

blanquitud,¹⁷ encuentra resistencias en un conjunto de comportamientos que se dan dentro de la propia modernidad capitalista, particularmente en lo que llama *ethos* barroco. Y que si se centra en el siglo xvii hispanoamericano es para demostrar históricamente la consistencia de estas resistencias con el fin de poder pensar la resistencia actual a la modernidad capitalista, y poder construir, a partir de experiencias históricas concretas de resistencia, una modernidad alternativa a la modernidad capitalista.

A diferencia de Gruzinski, Bolívar Echeverría encuentra el punto de comparación decisivo con el presente en el siglo xvii hispanoamericano.¹⁸ Lo que allí ve Echeverría es una sociedad convulsa que ante la más absoluta crisis —configurada por la decadencia española, por un mercado formal incapaz de satisfacer las necesidades de los virreinos americanos, el colapso de la población indígena, etcétera—, decide recomponerse de manera espontánea a lo largo de todo ese siglo. En lo material, lo hace gestando de manera improvisada una “economía mundo” informal por medio del contrabando y la ilegalidad,¹⁹ y en lo espiritual, lanzándose a recuperar el goce de la vida que la realidad material sistemáticamente les negaba o dificultaba. Lo hicieron, nos dice el filósofo ecuatoriano, con el mestizaje cultural como estrategia y la teatralidad como actitud. No se trató de un plan ni de un programa, sino de un hacer espontáneo y cotidiano.

En lo fundamental, afirma Echeverría, semejante tarea de reconstrucción la llevaron a cabo los indígenas de las ciudades que trabajando vivían en el centro mismo de la crisis. Estos indios estaban atrapados en una realidad catastrófica y bárbara en cuyo horizonte únicamente estaba presente la muerte. No podían regresar a sus pueblos, muchos de los cuales habían desaparecido de la faz de la tierra junto con elementos centrales de su cultura, ni tampoco huir a los territorios inhóspitos en los que se refugiaban algunos indígenas rebeldes o marginales, pues significaba renunciar a la civilización misma. Para Echeverría estos indígenas de las ciudades fueron los artífices del mestizaje cultural. Fueron ellos, dice, los que aceptando el código del vencedor, se abrieron a él, dejándose devorar por él, para edificar algo que volviera vivible lo invivible (el colapso de sus pueblos y culturas, su condición de explotados, la impronta del capitalismo, etcétera). Al ser devorados por

17 Bolívar Echeverría, “Imágenes de la *blanquitud*”, en *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pp. 57-86.

18 En todo lo que se refiere al *ethos* barroco sigo en términos generales lo que Bolívar Echeverría señala en diversos ensayos, particularmente los compilados en: Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1998.

19 Isaac García Venegas, *Puerto, ladrones de los mares y muralla: Una propuesta de interpretación de la villa de San Francisco de Campeche en el siglo xvii*. México: Instituto de Cultura de Campeche, 2001.

aquel código lo acabaron por retrabajar desde su núcleo mismo.²⁰ Es lo que Echeverría llamó “codigofagia”.

La idea de “codigofagia” es muy importante para comprender lo que Echeverría entiende por mestizaje cultural. Si se atiende al uso específico que le da, la “codigofagia” indica simplemente un “devorar códigos”. La formulación, en apariencia tan sencilla, es en realidad bastante compleja,²¹ y al mismo tiempo es lo que vuelve el concepto de mestizaje cultural echeverriano totalmente y hasta diametralmente opuesto al uso y reivindicación del mestizaje sostenido por Gamio, Iturriaga o Gruzinski.

Acorde con Echeverría, el privilegio del ser humano es la concreción de su singularidad, es decir, darle una forma específica a su singularidad como humano, puesto que no se es humano en general sino humano de manera particular. Esta forma únicamente puede adquirirse, otorgarse, realizarse, mediante el principio de reciprocidad, que el filósofo entiende como mutua correspondencia y sempiterna presencia de los otros en cualquier acto de correspondencia. Hay que subrayar que la reciprocidad echeverriana solamente es equivalente al de socialidad si esta se entiende como una red que lejos de estar constituida, está siempre constituyéndose. De aquí que esta red posea una “identidad dinámica”.²² Es precisamente esta red la que hace posible que el individuo pueda ser tal: “Su individualidad será concreta en la medida en que sea capaz de percibir como efectiva la presencia de ese juego de reciprocidad y de intervenir de alguna manera en él”.²³ De aquí la imposibilidad de que en un individuo aislado, por sí mismo, pueda darse tal concreción y por ende tal singularidad.

Ahora bien, para Bolívar Echeverría esta concreción y reciprocidad se gestan y se articulan en torno a la reproducción social del ser humano. Siguiendo a Marx, sostiene que el ser humano se reproduce mediante la producción y consumo de ciertos bienes u objetos (prácticos) que saca de la naturaleza.

20 En una entrevista que Bolívar Echeverría concedió a Javier Sigüenza en 2007, llamó a este modo específico de mestizaje el “mestizaje criollo” para diferenciarlo del “mestizaje autóctono”, que atribuye a aquellos indígenas que huidos vivían en territorios inhóspitos e intentaban devorar las formas europeas en vez de ser devorados por el código español. Véase Javier Sigüenza, “Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, en *Crítica y emancipación* n.º 5, Clacso, Buenos Aires, primer semestre de 2011, pp. 83-84.

21 Para la comprensión de la “codigofagia”, véase: Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura: Curso de filosofía y economía 1981-1982*. México: UNAM/Ítaca, 2001; especialmente lecciones II, III y IV.

22 *Ibid.*, p. 133.

23 *Ibid.*, p. 128.

A través de este proceso el sujeto —entendido como sujeto social global y como individuo social— se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una identidad, o como él escribe, una “mismidad”.²⁴ De esta manera, al producir y consumir ciertas cosas, ciertos bienes prácticos, también se produce y se consume la forma concreta de su socialidad. He aquí por qué Echeverría considera que este proceso de reproducción social es un proceso “político” o “meta-físico”.²⁵

Pero además, nos dice Echeverría, el proceso de reproducción social, a través y con los objetos, es también y al mismo tiempo un proceso de comunicación: es un decirse y un comunicarse lo que se es y lo que está en juego en lo que se es. Es decirse a los que están pero también a los que no están: los que vendrán, para quienes es necesario comunicarles lo que se ha sido (lo que dijeron los que ya no están) y lo que se puede ser.

De esta manera, para Bolívar Echeverría la concreción de la singularidad tanto del sujeto social global como del sujeto social individual se basa en una serie de compromisos históricos referidos al proceso de reproducción social,²⁶ que además tienen la característica de comunicar, con y a través de ellos, lo que se es. De aquí que cuando Echeverría habla de “codigofagia” haga uso del concepto de “código”, propio del ámbito de la lingüística, pero en un sentido muy específico dada la identidad que postula entre proceso de reproducción social y proceso de comunicación.

Si en términos muy generales puede afirmarse que el código es el conjunto de signos compartidos que hacen posible la comunicación, Echeverría destaca, en este ámbito propio de la lingüística, los principios, leyes, reglas y normas de composición de ese conjunto que estipulan cuándo y dentro de qué límites una determinada materia sonora puede ser efectivamente significativa.²⁷ Si destaca este aspecto del código, que fundamentalmente rescata el cuándo y el qué de lo que se constituye como significativo, es precisamente por la identidad que postula con el proceso de reproducción social.

Es en esta identidad donde Bolívar Echeverría encuentra la correspondencia entre el código y el “campo instrumental”. “El código —escribe— no es sino el campo instrumental de que dispone el sujeto social para producir/consumir el conjunto de los objetos prácticos que le sirven para su

24 *Ibid.*, p. 64.

25 *Ibid.*, p. 62.

26 *Ibid.*, p. 128. La famosa “cita con el pasado” de la que hablaba Walter Benjamin. Véase *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría. México: Los libros de Contrahistorias, la otra mirada de Clío, 2005. pp. 17-31.

27 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, pp. 92-93.

reproducción”.²⁸ Campo instrumental, es decir, todos esos recursos, materiales e instrumentos que directa e indirectamente se utilizan y se ponen en juego para producir un objeto, un bien práctico. Por esto Echeverría afirma que el campo instrumental tiene en potencia todas las posibilidades de donación/recepción, de forma que el sujeto pueda imaginar para el objeto. Y en este sentido “comunicar” la singularidad de la concreción humana, es decir, su socialidad.

Así pues la “codigofagia” es el modo como Echeverría designa a esa actitud de los indígenas de las ciudades del siglo xvii de aceptar y dejarse devorar por formas de reproducción social y, por ende, de formas de socialidad que les venían del lejos, literalmente de “otro mundo”; de aceptar y dejarse devorar por historias concretas de densidad diferente a la que había sido la suya y que por si fuera poco ya eran portadoras de la impronta de la modernidad capitalista; de dejarse hacer con un campo instrumental del todo ajeno para producir objetos prácticos, también ajenos, con los cuales poder vivir. Todo sobre el horizonte de la muerte para los indígenas urbanos de aquella época.

Pero lo decisivo en el planteamiento de Echeverría es que esta aceptación y este dejarse devorar fue una actitud activa, no pasiva. Precisamente por eso Echeverría afirma que en esta aceptación los indios retrabajaron ese código desde su núcleo mismo. En otras palabras, dado que el campo instrumental tiene en potencia todas las posibilidades de donación/recepción de forma que el sujeto pueda imaginar para el objeto, haciendo uso del campo instrumental del vencedor, los indios dieron a los objetos formas inesperadas e impensadas tanto por ellos como por los vencedores. En esa medida, y habida cuenta de que de este modo se “comunica” la singularidad de la concreción humana, acabaron por afectar el proceso de reproducción social y la concreción de la socialidad misma.

Con respecto a esto, abundan los estudios históricos que describen esta tendencia del “mundo colonial” mexicano por “el tercero excluido”, como le llama Echeverría: el movimiento propio de Quetzalcóatl en el cordón franciscano que circunda los templos de esa orden; los dioses paganos detrás o en lugar de los santos católicos para rezarle a una entidad que no es la postulada por la católica; la aceptación del monoteísmo católico con una fuerte dosis de politeísmo (santos asumiendo el lugar de los antiguos dioses); una mediación de magnitud y profundidad impensables dentro del catolicismo continental: la virgen de Guadalupe, junto con otra mediación tan descomunal como la de la Malinche, que lo hace entre lo español y lo mesoamericano en favor de un tercero excluido que no estaba pero que habría de venir, etcétera.

28 *Ibid.*, p. 129.

Es preciso insistir que el resultado de esta “codigofagia” fue algo inesperado y extraño en el arte, en el lenguaje, en la reiteración del sí para decir no, en la vestimenta, en la afectación del comportamiento, y un largo etcétera. En suma, se trata de uno de los núcleos del comportamiento barroco.

De este modo, Bolívar Echeverría atribuye al mestizaje cultural un papel protagónico en la conformación del *ethos* barroco y en su resistencia a las exigencias propias de la modernidad capitalista. Aunque puede decirse que su comprensión del mestizaje cultural como “codigofagia” es propio de la cultura misma y del modo de transformación de cualquier cultura, el punto central, y a la vez radical de esta comprensión, reside en que identifica este proceso en un escenario de crisis y devastación que exige una reconstrucción social desesperada, por un lado, y por el otro, que atribuye a los indígenas urbanos, esto es, a los sectores sociales más bajos, la estrategia espontánea del mestizaje cultural para sobrevivir, reconstruir y hasta donde es posible vivir.

Visto así, el concepto de mestizaje cultural que propone Bolívar Echeverría es diferente al concepto de mestizaje usado por el Estado posrevolucionario mexicano porque es concreto, material, no apela a la homogeneización y viene desde abajo, desde los sectores menos favorecidos y más desesperados. Para el filósofo ecuatoriano el mestizaje cultural no es ni puede ser la promoción de la mezcla “espiritual” y de formas culturales desde arriba con la pretensión de legitimar la estabilidad del statu quo, como sucede con el Estado posrevolucionario mexicano y con la globalización, ni se da entre esencias culturales de ninguna especie.

Hasta cierto punto, Echeverría comparte con Gruzinski la idea de la incertidumbre y aleatoriedad de sujetos y sistemas, pero a diferencia de este, el mestizaje cultural que propone el filósofo ecuatoriano no es un modo de entender lo que está sucediendo en la globalización, sino de hallar las estrategias de resistencia a la modernidad capitalista y sus exigencias de un único comportamiento. Por esta misma razón, el mestizaje cultural que postula Echeverría tiene mucho más de libertad razonable que de consecuencia inevitable. Por este acento en la libertad se diferencia de la hibridación que describe Canclini.

Por último, no cabe duda que Bolívar Echeverría también está dando armas al historiador para poder historiar los mestizajes. Sin embargo, la propuesta del filósofo ecuatoriano tiene dos características de las que carecen los otros modos de pensar el mestizaje. La primera es que se centra en la profundidad del proceso del mestizaje cultural, pues la “codigofagia” se encuentra en el núcleo mismo de toda forma cultural. La segunda es

que entiende este proceso como un proceso cotidiano que tiene lugar en medio de una muy aguda crisis y que, por tanto, tiene como impulso la desesperación que intenta no solo evitar la muerte sino volver vivible lo invivible.

Gracias a la adscripción de Echeverría a un modo creativo de la filosofía, es que pudo “rescatar” un concepto desdeñado por ciertos sectores académicos e intelectuales como el de mestizaje cultural, para dotarlo de una potencialidad explicativa y crítica no vista en los usos ideológicos del mestizaje ni en los intentos explicativos de la mezcla de formas como mera consecuencia o fenómeno presente en el proceso globalizador. Probablemente sea esta la actitud que más interesa del filósofo Bolívar Echeverría: si es necesario, hay que volver a pensarlo todo, sin arredrarse ante los retos ni sucumbir a la fascinación de la moda intelectual en boga.

1. Bibliografía

- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría. México: Los libros de Contrahistorias, la otra mirada de Clío, 2005.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1998.
- _____, *Definición de la cultura: Curso de filosofía y economía 1981-1982*. México: UNAM/Ítaca, 2001.
- _____, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- Fuentes, Diana; García Venegas, Isaac; y Oliva Mendoza, Carlos (comps.), “Otras cartografías del barroco”, en *Bolívar Echeverría: Crítica e interpretación*. México: UNAM/Ítaca, 2012.
- Gamio, Manuel, *Hacia un México nuevo: Problemas sociales*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- García de León, Antonio, “Contrapunto barroco en el Veracruz colonial”, en Echeverría, Bolívar (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- García Venegas, Isaac, *Puerto, ladrones de los mares y muralla: Una propuesta de interpretación de la Villa de San Francisco de Campeche en el siglo xvii*. México: Instituto de Cultura de Campeche, 2001.

- , *Pensar la libertad. Bolívar Echeverría y el ethos barroco*. México: UNAM (Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 6), 2012.
- Iturriaga, José E., *La estructura social y cultural de México*, 2.ª ed. México: Nacional Financiera/FCE (Los Noventa), 1994.
- Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós (Biblioteca del presente, 12), 2000.
- Manrique, Jorge Alberto, “Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)” en Echeverría, Bolívar (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- Sigüenza, Javier, “Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía: Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, en *Crítica y emancipación* n.º 5, Clacso, Buenos Aires, primer semestre de 2011.

Autores

Carlos Antonio Aguirre Rojas

Es doctor en Economía por la UNAM y postdoctorado en Historia por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, París. Actualmente es profesor titular en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

Entre sus libros más recientes, editados en varios lugares e idiomas, destacan: *Gehorchend Befehlen. Die politischen Lektionen des mexikanischen Neozapatismus*; *Movimenti Antisistemici. Pensare un'alternativa nel XXI secolo*; *Antimanual del mal Historiador*; *Micro-historia italiana. Modo de Uso*; *Uncertain Worlds: World-Systems Analysis in Changing Times* (con Immanuel Wallerstein); *Contrahistoria de la Revolución Mexicana*; *Para comprender o Seculo XXI. Uma gramatica de longa duração*; *Immanuel Wallerstein: Crítica del sistema-mundo capitalista*; *La Escuela de los Annales. Ayer, Hoy, Mañana*; *América Latina: Crisis global y cultura plural*.

Artículos suyos en español han sido publicados en diferentes revistas de México y de América Latina; ha impartido conferencias en las universidades más importantes de México, Latinoamérica y Europa; ha recibido varios premios y distinciones, como el de *Directeur d'Études* en la *Maison des Sciences de l'Homme*, *Diploma de Reconocimiento Académico* de la Universidad de San Carlos de Guatemala (1992) y *Professeur Invité* de la *Université de Toulouse*.

Luis Arizmendi

Además de economista y sociólogo, es el director de la revista internacional *Mundo Siglo XXI*, del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del IPN de México. Ha traducido del inglés, italiano y portugués ensayos de autores como Immanuel Wallerstein, Noam Chomsky, György Markus, Elmar Altvater, Giovanni Arrighi, Peter Townsend, Meghnad Desai, Michel Chossudovsky, entre otros.

Ha sido profesor de Economía Política desde hace dos décadas y media en la UNAM; miembro del Consejo de Arbitraje de diversas revistas, entre ellas *Problemas del Desarrollo* del Instituto de Investigaciones Económicas de la

UNAM y *Mexican Studies* de Estados Unidos. Ha sido invitado a impartir conferencias magistrales e internacionales por la Universidad de Bharathidasan de India, la Universidad de Barcelona, la Universidad Nacional Experimental de Guayana y la Universidad Bolivariana en Venezuela, la Universidad Mayor de San Simón en Bolivia, Flacso y la Universidad Central del Ecuador, y múltiples universidades y centros de investigación de México.

Coordinador del libro *Horizontes de la vuelta de siglo*; coautor de los libros *Nuestra América y EU: Desafíos del siglo XXI*; *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*; *Para comprender la crisis capitalista mundial actual*; *Reflexiones del desarrollo local sostenible*; *Pobreza: concepciones, medición y programas*; entre otros.

Fue el primer discípulo de Bolívar Echeverría que lo apoyó en la elaboración de un libro: precisamente, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*.

Armando Bartra

Estudió Filosofía en la UNAM, donde ha sido docente en su escuela de origen y en la Facultad de Economía; además, ha sido maestro también en la ENAH. La Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, le concedió el Doctorado Honoris Causa.

Dirige el Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural. Es autor o coautor de cerca de un centenar de libros, entre los más recientes de su exclusiva autoría: *El capital en su laberinto, de la renta de la tierra a la renta de la vida*; *El hombre de hierro, los límites naturales y sociales del capital*; *Tomarse la libertad, la dialéctica en cuestión*; *Tiempo de mitos y carnaval, revoluciones campesinas en América Latina de Felipe carrillo Puerto a Evo Morales*; *Los nuevos herederos de Zapata, campesinos en movimiento 1920-2012*; *Os novos camponeses*; *Hambre, Carnaval*; entre otros.

Es colaborador asiduo de revistas académicas como *Veredas*, *Mundo Siglo XXI*, *Argumentos*, *Versión*, entre otras. Actualmente es maestro investigador en la UAM-X.

Diana Fuentes

Es estudiante de doctorado del Posgrado en Filosofía, área de Filosofía Política, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente realiza una estancia de investigación doctoral en París, Francia, bajo la cotutoría de Michael Löwy, profesor emérito de la Escuela de Altos Estudios en Ciencia Social. Maestra y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma

de México. Becaria del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes en el Programa Jóvenes Creadores (disciplina: Ensayo Creativo), período 2011-2012.

Fue asistente de Bolívar Echeverría de enero de 2009 a junio de 2010. Miembro del Seminario Universitario de la Modernidad: versiones y dimensiones, fundado por Echeverría, actualmente dirigido por la maestra Raquel Serur. Es Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Compiladora, con Isaac García Venegas y Carlos Oliva, del libro *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación* (2012). Entre sus líneas de investigación se encuentran: Teoría Crítica, la obra de Karl Marx, György Lukács, Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.

Gustavo García Conde

Licenciado y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Sus trabajos han tratado los temas de técnica, arte y política en la obra de Martin Heidegger. Profesor de asignatura en la licenciatura en Historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde ha impartido cursos sobre filosofía de la cultura y teoría política. También ha impartido distintos cursos sobre problemas filosóficos, políticos y sociales en los niveles de licenciatura y de posgrado en universidades privadas.

Fue ayudante de Bolívar Echeverría de 2008 a 2009, año desde el que es miembro del Seminario Universitario sobre la Modernidad: versiones y dimensiones, fundado en 2005 por Echeverría. Trabaja temas sobre las obras de Karl Marx, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre, Karel Kosik, Karl Korsch, Bolívar Echeverría, teoría crítica y marxismo no dogmático. Asimismo, trabaja sobre problemas políticos, sociales y económicos de la educación en México y se especializa en pedagogía crítica, temas de los que ha impartido cursos y diplomados enfocados a docentes.

Isaac García Venegas

Historiador, editor y documentalista. Actualmente, junto con Ricardo Pérez Montfort, dirige el Laboratorio Audiovisual del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (LAV-Ciesas), y es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Escuela Nacional de Trabajo Social, ambas de la UNAM. Es integrante del Seminario Universitario “Modernidad: versiones y dimensiones” (UNAM) y del Seminario “Las Ciencias Sociales en el Mundo Audiovisual” (Ciesas). Fue editor de la revista *Universidad*

de México (2002 y 2004) y codirector del suplemento *Al pie de la letra* (2003-2005). Ha sido profesor en la Universidad Autónoma de Campeche (UAC) y el Centro de Investigaciones y Docencia Económicas (CIDE).

Es autor, entre otros libros, de *Puerto, ladrones de los mares y muralla: una propuesta de interpretación de la Villa de San Francisco de Campeche en el siglo XVII*; *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*; coautor del libro *De la caridad a la beneficencia pública en la ciudad de México (1521-1910)*; y junto con Diana Fuentes y Carlos Oliva Mendoza compiló el libro *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*.

Sus intereses se centran sobre todo en la cultura política moderna y la formación de grupos culturales en México, así como en la relación entre la imagen y las ciencias sociales. Junto con el equipo del Laboratorio Audiovisual es realizador del documental “*Un remolino sobre lo social*”. *Faro de Oriente*. *Diez años* y de la serie *Palabra del Ciesas*, que consta de 20 programas documentales sobre destacados investigadores de esa institución.

Jorge Gasca Salas

Doctor en Filosofía en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesor-investigador en la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación (SEPI) en la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura (ESIA), IPN y en el Área Disciplinaria de Planeación Territorial. Es Miembro de la Red Nacional de Investigación Urbana (RNIU), México.

Entre sus publicaciones se destacan *La ciudad: pensamiento crítico y teoría*; *Pensar la ciudad, entre ontología y hombre*; como coordinador *Territorialidades y corporalidades: ensayos de ciencias sociales*; ha editado *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, de Bolívar Echeverría.

Entre sus investigaciones recientes constan: “La presencia de la ciudad en la ‘obra de los pasajes’, de Walter Benjamin”: estancia de investigación posdoctoral en el instituto para la teoría e investigación de la cultura y el arte (*institut für kulturtheorie, kulturforschung und kunste*), Ueuphana de Lüneburg, Alemania (2009-2010); “El habitar poético en Walter Benjamin”, sección de estudios de posgrado e investigación (SEPI), escuela superior de ingeniería y arquitectura (ESIA), Instituto Politécnico Nacional (2013).

Stefan Gandler

Maestro y doctor en filosofía por la Johann Wolfgang Goethe, Universität Frankfurt am Main (1993 y 1997, respectivamente), cuyo director fue Alfred Schmidt. Actualmente está adscrito a la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (TC), y es Investigador Nacional (nivel 2), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

Destaca de su obra *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko; Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría; Materialismus und Messianismus. Zu Walter Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»; Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría Crítica; El discreto encanto de la modernidad: ideologías contemporáneas y su crítica; Frankfurter Fragmente. Essays zur Kritischen Theorie; Critical Marxism in Mexico. Adolfo Sánchez Vázquez and Bolívar Echeverría.*

Cuenta con numerosos artículos especializados en revistas indexadas de circulación internacional y nacional de América Latina, Europa, Estados Unidos y Australia, publicados en español, alemán, inglés, francés, italiano, checo y turco.

Julio Peña y Lillo E.

Presidente de Ciespal y asesor político en Senescyt. Maestro en Ciencias Políticas por Flacso Ecuador y maestro en Gestión y Desarrollo por la Universidad de la Sorbona, París-I.

Entre sus últimas publicaciones constan: *Régimen de bienestar en Ecuador, un desafío en construcción* (2013); Gemma Ubasart y Julio Peña y Lillo, “El *ethos* barroco como forma de resistencia al capitalismo”, en revista *Socialista* n.º 8 (2013); “Estado y movimientos sociales: historia de una dialéctica impostergable”, en revista *Íconos* n.º 44 (2012); *Izquierda y el desafío ambiental*, tesis de Flacso (2012); “Dinámicas del capitalismo: escisión metabólica y sacrificio del valor de uso”, en revista *Ecuador Debate* n.º 82 (2011); “Coaliciones Legislativas, Disciplina Partidaria y Conflicto Social (Ciclo Legislativo 2009- 2011)”, en *Asamblea Nacional, Investigaciones Legislativas 2009-2011* (2011); “Procesos Constituyentes en el Mundo Andino, Bolivia y Ecuador en Perspectiva Comparada”, en revista *OSAL* n.º 25 (2009).

Raquel Serur Smeke

Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM desde 1976. Licenciada en Letras Modernas (UNAM: Master of Arts in English and American

Studies), Universidad de East Anglia, Inglaterra. Ha sido Investigadora y profesora invitada en el Braudel Center de la New York State University at Binghamton.

Cuenta con múltiples publicaciones, de las que debe mencionarse: *Virginia Woolf: la mujer y la ficción*; *Versión simplificada de El periquillo Sarniento*; *Orlando o la literatura sobre sí misma*; *El tercero inherente a la pareja*; *Incesto y poder en La Regenta de Clarín*; *Santa Mariana de Quito o la santidad inducida*; *Coetzee una literatura en el borderline*; *La mujer como artista*; *Ocho mujeres en el arte hoy*; *El problema educativo en la UNAM*; *25 años de docencia*; *Perspectivas de la educación abierta*; *Salir de la crisis, abrir la Universidad*; *La investigación y la educación abierta*; *El libro es un objeto peligroso* y *Un catecismo para descreídos*.

Wladimir Sierra Freire

Licenciado en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad Central del Ecuador. Ph.D. Filosofía por la Freie Universität Berlin. Es director de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Católica del Ecuador; además profesor agregado e invitado de varias universidades latinoamericanas y europeas.

Sus ámbitos de interés son teoría crítica, filosofía social, filosofía política, teoría sociológica. En la actualidad investiga sobre la palabra e imagen en la producción fílmica, socialización y subjetividad en las sociedades digitales.

Este libro se terminó de imprimir y
encuadernar en noviembre 2014,
en Imprenta Editogran S. A.
de Guayaquil, Ecuador.