

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

Mabel Moraña, *editora*



**PARA UNA
CRÍTICA DE LA
MODERNIDAD
CAPITALISTA**

**DOMINACIÓN Y RESISTENCIA
EN BOLÍVAR ECHEVERRÍA**

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Corporación Editora Nacional
DGE|Equilibrista

**Para una crítica
de la modernidad capitalista**

Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría

LA BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

En un esfuerzo por impulsar el desarrollo de las investigaciones sociales en Ecuador y difundir sus resultados, la Corporación Editora Nacional estableció en 1984 esta *Biblioteca de Ciencias Sociales*, destinada a recoger trabajos relevantes producidos por instituciones académicas o por investigadores particulares.

Los textos que se presentan para publicación en esta *Biblioteca de Ciencias Sociales* son revisados por un conjunto de expertos en diversas áreas de la investigación. De esta manera se garantiza la calidad, apertura, pluralismo y compromiso que la Corporación ha venido manteniendo desde su fundación. Es política de este programa editorial realizar coediciones con centros académicos, instituciones oficiales y privadas del país y del exterior.

Luego de más de dos décadas de publicación, la *Biblioteca de Ciencias Sociales* se ha transformado en la serie editorial más extensa y de mayor impacto en el medio académico del país. Ha logrado también constituirse en un vínculo de relación y discusión de los editores nacionales con los trabajadores de las Ciencias Sociales dentro y fuera del Ecuador.



**UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR**
Ecuador

Toledo N22-80

Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426

www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

DGE | EQUILIBRISTA

Yucatán 190, Colonia Tizapán San Ángel
Delegación Álvaro Obregón, C. P. 01090

México, D. F., México • teléfono: (52 55) 5550 6161

www.dgeequilibrista.com

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES
Volumen 78

Para una crítica de la modernidad capitalista

Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría

Mabel Moraña
editora



**CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL**

2014

CS

Para una crítica de la modernidad capitalista:
dominación y resistencia en Bolívar Echeverría
Mabel Moraña, editora

Primera edición:

ISBN: Corporación Editora Nacional: 978-9978-84-771-8
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: 978-9978-19-638-0
DGE Equilibrista: 978-607-7874-45-4

Derechos de autor: 044237 • Depósito legal: 005130
Impreso en Ecuador, septiembre de 2014

- © *Corporación Editora Nacional*, Roca E9-59 y Tamayo • apartado postal: 17-12-886
Quito, Ecuador • teléfonos: (593 2) 255 4358, 255 4558, 256 6340 • fax: ext. 12
www.cenlibrosecuador.org • cen@cenlibrosecuador.org
- © *Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador*, Toledo N22-80 • apartado postal: 17-12-569
Quito, Ecuador • teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • fax: (593 2) 322 8426
www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec
- © *DGE Equilibrista*, Yucatán 190, Colonia Tizapán San Ángel, Delegación Álvaro Obregón
C. P. 01090 • México, D. F., México • teléfono: (52 55) 5550 6161
www.dgeequilibrista.com

Supervisión editorial: Shirma Guzmán, Jorge Ortega, Quinche Ortiz • Diagramación: Margarita Andrade R. • Corrección de textos: Quinche Ortiz • Diseño de cubierta: Raúl Yépez; con fotografía de Klaus Haussmann, archivo El Comercio • Impresión: Ediciones Fausto Reinoso, Av. Rumipamba E1-35 y 10 de Agosto, of. 203, Quito.

La versión original del texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión de pares ciegos, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y de esta editorial.

Contenido

Bolívar Echeverría: la agenda abierta <i>Mabel Moraña</i>	9
Echeverría: el <i>ethos</i> del pensamiento <i>Fernando Pérez-Borbujo Álvarez</i>	27
La modernidad profunda de Bolívar Echeverría: de la política y de lo político <i>Jorge Juanes</i>	47
Bolívar Echeverría y los <i>ethe</i> históricos del despliegue moderno/capitalista <i>José Guadalupe Gandarilla Salgado</i>	63
Sobre Bolívar Echeverría: lo barroco como forma de vida <i>Sergio Villalobos-Ruminott</i>	91
Aproximación al pensamiento político de Bolívar Echeverría <i>Iván Carvajal</i>	109
Bolívar Echeverría, entre Marx y el barroco <i>Alejandro Moreano</i>	123
Los límites del <i>ethos</i> barroco: jesuitismo y dominación principal <i>Alberto Moreiras</i>	153

Modernidad y <i>ethos</i> barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría <i>Enrique Dussel</i>	173
Sobre la relación de comunicación y valor de uso en Bolívar Echeverría <i>Stefan Gandler</i>	193
Bolívar Echeverría y la materialidad de la cultura <i>Ignacio M. Sánchez Prado</i>	217
Semiótica de la vida cotidiana: Bolívar Echeverría <i>Diana Fuentes</i>	237
Pasando la mano “a contrapelo” sobre el lomo de la historia <i>Jean Franco</i>	247
Los autores	259

Agradecimiento

Quiero expresar mi sincero agradecimiento a los colaboradores de este volumen y a los amigos mexicanos que me invitaron en varias ocasiones a debatir sobre estos temas y a compartir el espacio intelectual que rodeó el desarrollo de la obra de Bolívar Echeverría. Esta sería impensable sin el diálogo fecundo que sostuvo con todos sus colegas y estudiantes a lo largo del tiempo. A Raquel Serur, mi entrañable gratitud y amistad. A ella va dedicado este libro, por su abnegada entrega a la vida y obra de Bolívar y a la continuidad de su pensamiento.

Agradezco también muy especialmente a Rocío Plana-Freixas, quien me asistió diligentemente en todas las instancias de revisión y preparación de manuscritos.

Mabel Moraña

Bolívar Echeverría: la agenda abierta

Mabel Moraña

INTRODUCCIÓN

Este libro ha sido pensado como un homenaje crítico y riguroso a la obra de Bolívar Echeverría, uno de los pensadores más originales y fecundos de América Latina. Ecuatoriano de nacimiento y mexicano por adopción, Echeverría es autor de varios libros ya clásicos en los círculos intelectuales y académicos de muchos países europeos y americanos. Al mismo tiempo, su nombre permanece todavía restringido a círculos de “iniciados” en temas vinculados a la crítica de la cultura, la ética política y el (pos)marxismo. Truncada por su prematura e inesperada desaparición, la obra de Echeverría combina una sólida raigambre filosófica que proviene, principalmente, de la teoría crítica elaborada por los miembros de la Escuela de Fráncfort, con el compromiso político y la sensibilidad estética. Se aboca así al estudio de algunos de los temas más candentes de nuestro tiempo, vinculados a la ideología y a la cultura del mundo moderno.

Quisiera transmitir, en el espíritu de homenaje que inspiró este proyecto editorial, la admiración que me provocó en tantas ocasiones la obra de Echeverría, a quien comencé a leer y a difundir en la década de los 90. En los años que sucedieron a la caída del Muro de Berlín, entre las oleadas de la posmodernidad y la invasión de los mundos virtuales, entre los augurios apocalípticos que hablaban del fin de la historia, de la nación y de la ideología, mientras avanzaban los movimientos sociales ocupando el espacio desgastado del partidismo y la globalización, y el neoliberalismo arrasaba con lo poco que el siglo XX iba dejando en pie, los textos de Bolívar transmitían un mensaje diferente. Y lo que llamaba primero la atención era su capacidad para abrirse paso en ese laberinto de incertidumbres, fracasos y oportunismos que fue el final del siglo, logrando definir una voz crítica y filosófica que convocaba por igual al lector setentista, marcado a fuego por la Revolución cubana, por la experiencia de Vietnam y por el 68, y a las generaciones que seguían, para las cuales los movimientos de liberación y buena parte de las dictaduras latinoamericanas eran memoria de otros. La obra de Bolívar Echeverría abrió un paréntesis

decisivo y fecundo en el desconcierto del fin de siglo y en el (des)orden mundial de esos tiempos analizó los puntos ciegos del pensamiento político y sus líneas de fuga. Estudió la política de la cultura y la cultura de la política, agregando elaboraciones cruciales a la reflexión de Theodor Adorno, Raymond Williams y algunos antropólogos de la cultura, ofreciendo ideas que hoy son ya imprescindibles para la interpretación de sociedades periféricas. Volvió sobre el marxismo distinguiéndolo de sus aplicaciones restrictivas y totalitarias, viéndolo, sobre todo, como un insuperado e inevitablemente incompleto análisis de la economía y de la sociedad capitalista que debe ser revisado, completado, reinterpretado de acuerdo a nuestras necesidades y a nuestras perspectivas. Repotenció el producto simbólico y exploró sus funciones en un mundo desaturizado. Releyó –redescubrió– a Walter Benjamin para entender la función del arte en el universo de la mercancía, pero también para ver en el producto artístico la proyección cifrada de los imaginarios colectivos, marcados por la herida colonial, los totalitarismos políticos y la dependencia económica. Revisó la función intelectual, los procesos de institucionalización cultural, los fenómenos de la violencia, el mestizaje, la construcción de identidades y otredades colectivas. Combinó sus conocimientos de economía, política, historia, filosofía y estética desde un prisma transdisciplinario donde la vida cotidiana se potenciaba a la luz de los resplandores deslumbrantes de la alta cultura y viceversa. Pero sobre todo dejó permear la ética en todos sus análisis. Escribió, entonces, a partir de un sistema consistente, irrenunciable, de valores políticos que informaron su acercamiento a temas del más variado carácter, logrando estructurar una crítica profunda del occidentalismo sin caer en provincianismos ni en fundamentalismos restrictivos. Supo reapropiar el pensamiento europeo sin sometimientos ni concesiones. Supo distinguir independencia de emancipación. Supo ver la escasez detrás de la abundancia, continuando las líneas ya marcadas por el pensamiento político y filosófico. No se conformó con pluralizar la categoría de modernidad: logró efectuar, más bien, una deconstrucción radical de esa noción, complejizándola desde adentro, creando, como con el marxismo, nuevas formas de inteligibilidad para impulsar nuevos usos del conocimiento. Volvió a reflexionar sobre el tema inagotable de la raza, profundizando los debates sobre *blanquitud* y otorgándoles un giro singular, que conecta con la especificidad latinoamericana sin abandonar las dimensiones y proliferaciones del concepto.

La obra de Bolívar Echeverría se construye y se ofrece, así, como un sofisticado aparato teórico-filosófico que no descuida las urgencias de la acción, la necesidad de análisis y estrategias que, directamente conectados con acontecimientos y desarrollos históricos concretos, permitan desautomatizar nuestra percepción de lo real ayudando a redefinir sus contornos. Entendió Echeverría que solo así, desfamiliarizando nuestra vivencia y nuestra comprensión de la realidad podría implementarse, a partir de la conciencia crítica, una transformación radical capaz de hacer del mundo un lugar más justo, más atento a la naturaleza, a la diversidad de las culturas,

a la ética del trabajo y a la revolución del arte y de la fiesta. Comprendió sobre todo, como indica al analizar las “Tesis sobre Feuerbach”, que el mundo no puede ser solo objeto de contemplación, sino “objeto de praxis”, es decir, escenario de acción transformadora (Echeverría, *El materialismo de Marx* 84-5).

La obra de Bolívar Echeverría define así las bases de una *pragmática* filosófica capaz de enfrentar los desafíos de nuestro tiempo, que él interpretaba como atravesando una crisis “civilizatoria” de grandes proporciones. Toda su obra puede ser leída, entonces, como un aporte multifacético al proyecto emancipatorio de una izquierda creativa, heterodoxa, ni althusseriana ni gramsciana sino, podríamos decir, latinoamericana, es decir, híbridizada, antropofágica, mestiza, donde los componentes de la ortodoxia marxiana y del pensamiento filosófico europeo son reapropiados, redimensionados, antes de pasar a integrar el programa ideológico y filosófico en nuestras latitudes.

Los objetivos mayores del pensamiento filosófico de Bolívar Echeverría tienen mucho que ver, en efecto, con sus orígenes intelectuales, en los que teoría y praxis convergen y se alimentan mutuamente. Vale la pena, entonces, repasar los cimientos de su edificio teórico.

Bolívar Echeverría surge del entramado convulso y fértil del 68, particularmente de las filas del movimiento estudiantil alemán que cree en la necesidad de un cambio profundo de estructuras económicas y políticas y en la urgencia de una transformación radical del conocimiento. Como en el 68 francés y en sus repercusiones latinoamericanas, se pugna por revisar a fondo los paradigmas epistemológicos que acompañan a la modernidad capitalista y los mitos de la razón ilustrada para alcanzar un diagnóstico crítico, a nueva luz, de la realidad y de las alternativas posibles al sistema imperante. Ni las fórmulas teóricas de la ortodoxia marxista ni los modelos políticos ya existentes (la URSS, China, Cuba) proveían, de por sí, respuestas adecuadas a la ansiedad transformativa de ese momento histórico que exigía innovaciones radicales, imaginación y reconocimiento a la fuerza arrasadora de la cultura como instancia de activación social y cristalización ideológica. Bolívar se concentra, en gran parte de su carrera, en la fuerza y configuración del producto simbólico, en los comportamientos cotidianos –siguiendo las huellas de Henri Lefebvre, Jean Paul Sartre, Michel Foucault y Walter Benjamin, entre otros– para entender los espacios de la producción y circulación de bienes materiales y simbólicos, y el valor de la mercancía como piedra de toque en la reproducción del capital y en las dinámicas del consumo. En este entramado conceptual, América Latina no es relegada al margen de los grandes relatos de la modernidad occidentalista, ni ocupa el desmerecido lugar de la subalternidad: constituye más bien el estrato del deseo y de la lucha en el que se dirimen constantes batallas por la emancipación y la soberanía.

En efecto, en la historia latinoamericana la experiencia traumática originaria de la conquista y el arrasamiento de culturas indígenas precede a las perversiones y exclusiones que la república burguesa ha venido imponiendo a grandes sectores

sociales a través de los siglos. Pero a esa confluencia se suman también siglos de resistencia popular y pensamiento antihegemónico. América Latina es, entonces, uno de los más intrigantes laboratorios de la modernidad, en el que enclaves arcaizantes permanecen insertos en la modernidad capitalista, donde anarquismo, liberalismo, marxismo y conservadurismos de diversa ralea coexisten a veces en antagonismo, a veces en complicidad, y donde los actores sociales se activan y renuevan de manera constante. Bolívar Echeverría dialoga no solo con los temas que emergen de la problemática cultura nacional, sino, de manera más personalizada, con actores sociales, activistas, pensadores y estudiantes que representan a las nuevas generaciones que heredarán los desafíos de nuestro tiempo.

ENCUADRE LATINOAMERICANO

La obra de Bolívar Echeverría merece por todo esto no solo un profundo reconocimiento sino también un análisis riguroso y sostenido de sus principios y sus implicancias, es decir una evaluación conceptual que haga justicia a los desafíos y a las polémicas que esa obra plantea, sin limitarse a encomios sustraídos al debate que Echeverría estimó como una de las más eficaces herramientas contra el sometimiento y el quietismo. Sus escritos sobre modernidad, marxismo, barroco y tantos otros temas han sido ya leídos en relación a sus vertientes europeas y sus vínculos con la filosofía de Heidegger, Nietzsche, Lukacs y la Escuela de Fráncfort. Se ha comenzado ya a percibir el lugar que esos textos ocupan dentro de la corriente de reinterpretaciones del marxismo y junto al pensamiento heterodoxo de autores como Michel Foucault y Walter Benjamin, filósofos que informaran buena parte de la obra más reciente del filósofo ecuatoriano. Queda, sin embargo, en la tarea de establecer conexiones, continuidades y fracturas, mucho por hacer.

Creo que, en este sentido, es crucial vincular la obra de Echeverría al pensamiento latinoamericano, no solo porque él compartía con muchos otros intelectuales de la región similares condiciones de producción cultural sino porque entendía como ellos, aunque con variantes fundamentales en el procesamiento de ese conocimiento, la especificidad de América Latina, su condición neocolonial, su ubicación periférica con respecto a los grandes sistemas filosóficos y también con respecto a la hegemonía económica de los grandes centros del capitalismo. Como otros pensadores latinoamericanos, Echeverría comprendía la necesidad de incluir en la elaboración de un pensamiento emancipatorio elementos capaces de dar cuenta de la historia colonial, del genocidio indígena, de la radical heterogeneidad de nuestras sociedades. En este sentido, su obra, aún en sus particularidades y excepcionalidad, es inseparable del conjunto de autores que han marcado la historia cultural de la región durante el siglo XX y lo que va del XXI, para no mencionar la larga tradición que precede a esta etapa. En muchos casos, el diálogo explícito entre estos críticos

de la cultura no llegó a realizarse, pero es nuestra tarea descubrir vínculos teórico-ideológicos y encontrar relaciones dentro del amplio sistema de pensamiento de nuestros países.

La lista de los nombres más representativos que pueden asociarse, en distintos niveles, a la obra de Echeverría, incluiría los trabajos de antropología cultural, estética e historia del arte de Serge Gruzinski y Roger Bartra, y por supuesto los profundos análisis de Alfonso Sánchez Vázquez, compañero de armas de Echeverría en tantos frentes, y también alternativa diferente a muchas de sus posiciones en temas de marxismo, estética e interpretación de la cultura. Habría que mencionar también los estudios de sociología, filosofía de la historia y pensamiento político de Agustín Cueva, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, José Joaquín Brunner y Martin Hopenhayn, los estudios sobre historia de las ideas en América de Leopoldo Zea, Arturo Ardao, José Aricó y Santiago Castro Gómez; los aportes a la crítica de la cultura realizados por Roberto Fernández Retamar, Antonio Cornejo Polar, Beatriz Sarlo, Walter D'Amico, Carlos Monsiváis, Néstor García Canclini y José Manuel Valenzuela, y sobre temas de crítica literaria, estética y “cultura y sociedad”, los de Antonio Cándido, Ángel Rama y Françoise Perus; las contribuciones al tema de la globalización por parte de autores como Renato Ortiz, o las de Jesús Martín Barbero, Rossana Reguillo y otros, en el campo de las comunicaciones. Los filósofos de la Teología de la Liberación, los científicos sociales y politólogos que fundaron y desarrollaron la teoría de la dependencia y en general la multiplicidad de aportes latinoamericanos al estudio de la modernidad en todas sus variables subregionales y en todas sus manifestaciones sociales y económicas, demuestra la existencia de una masa crítica a la que unen, a veces, no tanto sus acuerdos como sus divergencias, sus bien diferenciadas contribuciones a temas prácticamente obligatorios en América, al destino común de compartir la experiencia de la marginación y la injusticia. Esta lista, que muestra solo la punta de un gran témpano de conocimiento y acción intelectual, incluye trabajos pioneros en distintos registros y deja necesariamente afuera, por razones de espacio, una gran cantidad de investigaciones y áreas de trabajo. Sin embargo, ayuda a percibir, me parece, un campo intelectual que se nutre de elementos provenientes de la cultura europea y anglosajona pero en el que se perciben también fundamentales momentos de originalidad intelectual y reelaboraciones sustanciales de vertientes diversas y de disciplinas que se complementan. Se percibe, sobre todo, una conciencia clara de la *diferencia* americana como variable principal en el ejercicio del pensamiento teórico y de la praxis intelectual.¹

Dentro de esa constelación de autores y de obras, me interesa destacar sobre todo algunas de las más obvias convergencias. Entre ellas, particularmente los es-

1. Además de los aportes realizados en el campo de la historia de las ideas por Leopoldo Zea, Arturo Ardao y otros, uno de los más importantes trabajos de conjunto sobre el pensamiento latinoamericano es *Crítica de la razón latinoamericana*, de Santiago Castro Gómez, en el que se analiza el tratamiento que recibieran los temas: identidad, modernidad, filosofía de la historia, etc. en Latinoamérica.

tudios de Aníbal Quijano sobre colonialidad, que llaman la atención sobre la perpetuación de la matriz de dominación colonial en la modernidad latinoamericana y ahora en los espacios globalizados. Asimismo, se deben mencionar los estudios sobre marxismo, ética y *transmodernidad* de Enrique Dussel, la exploración del *ethos* latinoamericano que el sociólogo chileno Pedro Morandé propuso, desde una perspectiva obviamente diferente a la de Echeverría, enfatizando la matriz religiosa, en sus estudios sobre modernidad desde comienzos de los años 80,² la revisión que Beatriz Sarlo realiza de la obra de Benjamin, Williams y otros teóricos de la cultura, adelantando muchas de las direcciones que seguirán después los estudios culturales, etc.³ Remontándonos un poco más, hasta las primeras décadas del siglo XX, no puede quedar fuera, por su importancia política y cultural dentro del área andina, de la que Bolívar era originario, la temprana heterodoxia marxista de José Carlos Mariátegui, en especial su interés e intuiciones en temas políticos y culturales desde una perspectiva de izquierda, su crítica al concepto liberal de nación –y al vacío dejado por la teoría marxista en torno al tema de *lo nacional*–, su posicionamiento frente al tema del indio y su tensa vinculación con la internacional comunista que marca la línea dura dentro y fuera de América Latina en el período interbélico.⁴ Principalmente, el análisis político, cultural e ideológico de Mariátegui y del grupo de *Amauta* prepara la percepción de la sociedad andina y de otras regiones latinoamericanas como un sistema dislocado, atravesado por antagonismos irreconciliables, tema que Antonio Cornejo Polar reelaborara en la década de los años 80 como una crítica profunda de la cultura criolla y del etnocentrismo, y que los movimientos sociales más recientes volverán a articular a su propia praxis revolucionaria. Todos estos aportes, en los que el tema de la raza ocupa un lugar preponderante, pero en los que no falta atención al problema de la representación y la representatividad estético-ideológica, preparan y complementan, aunque a veces a la distancia, la obra sazónada y multifacética de Bolívar Echeverría. Sobre estas bases, y sobre las que brinda su formación europea, el filósofo ecuatoriano desarrolla aspectos ya presentes en la reflexión cultural que lo precede (la crítica de la modernidad y del

2. Sobre el *ethos* en Morandé y Cristián Parker ver Castro Gómez 48-53.

3. Sobre la recepción de Walter Benjamin en América Latina y las formas particulares de *apropiación* de su pensamiento ver mi artículo “Walter Benjamin y los microrrelatos de la modernidad”.

4. Véase al respecto el análisis de Gandler sobre la relación de Mariátegui con la ortodoxia marxista, en particular la opinión del crítico alemán sobre la ausencia de cuestionamiento a Stalin por parte del intelectual peruano, quien “dejó a Stalin ser Stalin” (104; n. 191). Ver asimismo Cueva y Aricó, citados por Gandler. Sobre la relación con Mariátegui ver también Arriarán Cuéllar, quien critica la noción de *ethos* barroco de Echeverría acentuando la necesidad de una alternativa más radical, la modernidad socialista, la cual, como Arriarán explica siguiendo a Sánchez Vázquez, puede incluso conectar, en su carácter utópico, con culturas premodernas, planteando así una vía completamente apartada de la modernidad capitalista (Arriarán Cuéllar 117). La pregunta de Arriarán: “¿Es el *ethos* barroco una alternativa real frente al capitalismo neoliberal?” (118) subyace a varios de los artículos que integran este libro.

iluminismo, la estética e ideología del barroco, trabajadas también por el colombiano Carlos Rincón, la apropiación heterodoxa del marxismo) poniendo temas nuevos sobre la mesa de trabajo, configurando así una plataforma de lucha y de debate que hoy nos queda como un legado y como un compromiso de futuro.

LA DIMENSIÓN CULTURAL

Dentro de lo que Echeverría llama “la dimensión cultural”, vale la pena destacar la apertura de una agenda de trabajo en la que se comienza por redefinir el campo general de prácticas sociales y procesos de producción simbólica. Echeverría define las prácticas de la cultura de cara tanto a la vida natural como a la cotidianidad y al desarrollo colectivo de los grupos humanos dentro del devenir significativo que denominamos historia. A Echeverría lo preocupan sobre todo, como contrapartida de las estructuraciones sistémicas, los comportamientos simbólicos, las formas convencionalizadas o creativas que inciden sobre la existencia de las comunidades y moldean sus valores y proyectos. No en vano *Definición de la cultura* (2001) comienza arraigándose en la antropología, desde Malinowski y Margaret Mead hasta el posestructuralismo, en tanto disciplina que explora el funcionamiento material de los grupos humanos, sus artefactos, ritualidades y creencias. *Cultura* es, ya desde su etimología, *paideia*, creación y cultivo, una forma específica de *acción transformadora* y *productividad* social. Me interesa destacar sobre todo el interés de Echeverría en los elementos disruptivos que integran la representación simbólica, en el arte y en los comportamientos sociales que transgreden fronteras reales e imaginarias, que constituyen quiebres, interrupciones, fracturas, perturbaciones fecundas, fragmentaciones significativas de unidades de sentido fosilizadas por la modernidad capitalista, que ha terminado por subsumir a los dictados de la razón instrumental, proyectos y modelos de conocimiento alternativos al dominante. Y aquí es que el aporte teórico de Echeverría se torna imprescindible, ya que su teorización busca redefinir las categorías mismas y los métodos de conocimiento de una realidad que muchas veces se acepta como dada, predeterminada y casi providencial, y que muchos estudiosos de la cultura se limitan a glosar o a describir basados en protocolos disciplinarios que han quedado obsoletos.

La cultura es más bien, vista desde la perspectiva echeverriana, un sistema complejo, palimpsestico y materializado en el que afloran, activados por las diversas formas de percepción de la realidad y por los distintos proyectos de acción transformadora, modalidades representacionales, sistemas de valores, estrategias discursivas, procesos de simbolización capaces de promover una forma *otra* de “apropiación pragmática de la realidad” que desquicia la lógica de la reproducción del capital y enfrenta al ser humano a la complejidad de su existencia y a los desafíos de la libertad. En la percepción de Bolívar Echeverría, la cultura no es solo una

transacción comunicativa, un “momento dialéctico” determinado *necesariamente* por el ser social, sino una instancia inseparable de las relaciones de dominación y jerarquización social que constantemente negocia sus formas de autonomía y sus relaciones con las distintas vertientes del conocimiento. En la cultura reaparecen las luchas de clase, los conflictos de género y de etnia ya de modo directo, ya representados en clave simbólica, expresando las contradicciones inherentes a la modernidad capitalista. La cultura vehiculiza la crisis, la traduce a distintos registros, reelabora y devuelve el conflicto como re-presentación una vez que este ha sido apropiado y reformulado por la subjetividad creadora. La modernidad (que otros autores calificaron, para el caso de América Latina, como heterogénea, oligárquica o periférica) ha creado una “identidad en crisis permanente” (*Definición 273*), una generalizada “experiencia del desarraigo” (270) y una imposibilidad radical de conciliar lo concreto con lo universal, lo contingente con lo trascendente.⁵

Echeverría define la cultura como “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” (*Definición 187*). La producción de bienes y de comportamientos culturales constituye un proceso de significación permanente, una forma específica de trabajo social consistente en la producción, reproducción y diseminación de mercancía simbólica. Como “cultivo crítico de la identidad” (188) los bienes culturales son a la vez una práctica, una forma de producción y un *performance* simbólico. A partir de la cultura el individuo busca alcanzar al otro, “aflojar la red de su código en un doble movimiento”, dice Echeverría, de apertura riesgosa pero necesaria hacia la otredad que obliga a una redefinición y a una flexibilización de lo propio. La dinámica cultural funciona, entonces, como una negociación permanente entre los peligros de desnaturalización de lo que esencialmente nos constituye y la necesidad de alcanzar el espacio de la alteridad, que nos rodea y nos define, que es nuestro afuera constitutivo. Cultura es resistencia, comportamiento intersocial, proyección de lo histórico en lo subjetivo e integración de la individualidad en el fluctuante entramado de lo colectivo. La vida en sociedad, la vida cultural, solo puede ser una “existencia en ruptura” donde la singularidad y la cotidianidad son “puestas en crisis”, desautomatizadas, para dar lugar a formas nuevas, innovadoras y productivamente disruptivas, de intercambio comunicativo.

Me interesa destacar sobre todo esta concepción por la cual las elaboraciones culturales actúan como elementos transformadores a nivel de los imaginarios individuales y colectivos al dar lugar a formas nuevas de conocimiento y al promover una crítica radical de los modelos epistemológicos de nuestra civilización, de

5. Sobre modernidad ver Brunner, Herlinghaus, Casullo, Larraín, entre otros. Es notoria la ausencia de referencias y diálogo explícito entre la obra de Bolívar Echeverría y la de muchos otros críticos de la modernidad que trabajan en/sobre América Latina.

los valores recibidos de nuestras sociedades y de las convenciones que acompañan nuestros sistemas de gobierno y nuestra ideología, oficialista o disidente. La función de la cultura —como la de la filosofía— no es solamente conocer el mundo, sino colaborar en su transformación, proveer a través de la conciencia crítica y la imaginación los elementos necesarios para la interpretación de la realidad con vistas a la implementación del cambio necesario. Echeverría se esfuerza por materializar estos procesos o, mejor dicho, por develar su materialidad, de ahí la aplicación que realiza del concepto marxiano de *valor de uso* al ámbito de la producción simbólica, vinculando así lo natural, lo social y lo cultural, y ofreciendo una expansión inesperrada y productiva del concepto marxiano.

El materialismo con el que Echeverría se aproxima a la cultura está presente no solamente en los intercambios permanentes entre lo natural y lo humano, sino también en los aspectos que Echeverría cuestiona en otras concepciones de cultura. Como bien indica, tanto las grandes naciones europeas como la anglosajona sustentan sus nociones de cultura en una verdadera “militancia etnocentrista” (*Definición 37*) que reserva los dones elevados del espíritu a la producción de sociedades que son consideradas “elegidas”: depositarias de las verdades universales, repositorios primarios de los valores que hacen posible la sublimidad artística, el progreso científico y el saber filosófico, y que relegan a los que Hegel considerara *pueblos sin historia* a los márgenes de la civilización. De ahí también la crítica de Echeverría al iluminismo como monumentalización de la razón instrumental europea y de sus formas excluyentes y subalternizantes de concebir las relaciones interculturales.

Sin renunciar a los saberes dominantes y consagrados que constituyen ya un acervo de la humanidad, el pensamiento de Echeverría solo pudo ser posible, a mi criterio, a partir de su propio *ser social* y de la conciencia crítica que deriva de su conocimiento y de su sensibilidad hacia la especificidad latinoamericana, llámese esta poscolonial, periférica, dependiente o tercermundista. Es, creo, la vivencia propia y la empatía hacia las que Martí llamara dolorosas repúblicas latinoamericanas, las que guían su particular reapropiación de saberes existentes y su construcción de un edificio crítico-filosófico que es en sí mismo una instancia de resistencia y lucha. El pensamiento de Echeverría es, en este sentido, expresión brillante de un ideario revolucionario que no cae presa de su propia rebeldía contra los modelos dominantes de conocimiento y no propugna la automarginación ni el fundamentalismo. Más bien, la obra de Echeverría emprende una reapropiación beligerante, revolucionaria, de ideas que este filósofo reelabora éticamente, pragmáticamente, con el corazón puesto en el valor de uso del pensamiento y en sus posibles aplicaciones emancipatorias.

Los bienes culturales, los procesos mismos de producción simbólica, actúan como elementos que irrumpen e interrumpen el fluir rutinario, que está guiado por las fuerzas de la necesidad, la represión y la explotación de la energía humana y natural de acuerdo a los dictados del capitalismo. Echeverría percibe, como otros

antes, desde los horizontes de la teoría marxista –como el propio Herbert Marcuse, llamado el “padre de la nueva izquierda”–, la perversidad que subyace a la ley del trabajo y de la plusvalía, la alienación del tiempo libre, del deseo y de la fiesta, el sometimiento de la dimensión humana a la hegemonía del objeto y a la mercantilización de las relaciones sociales. Y entiende que si algún lugar queda al arte dentro de la modernidad capitalista es justamente aquel a partir del cual la noción misma de productividad y reproductividad puede ser rebasada, trascendida, intervenida. El arte, entonces, es visto como *intervención* y como *interpelación* colectiva, como un proceso material y simbólico de producción de sentido, de *disrupción* de la lógica instrumental y de *desautomatización* de las relaciones sociales que hacen posible y aún deseable la adopción de esa lógica como eje organizador de la experiencia colectiva.

La pluralización de la categoría de *lo moderno* y la proposición de los distintos modos de comportamiento de la historicidad según el *ethos* realista, clásico, romántico o barroco implica un esfuerzo notable por captar la cultura como una forma ni separada ni mecánicamente dependiente o sobredeterminada de expresión y de conformación de las identidades.⁶ Los *ethe* de la modernidad son, para Echeverría, “principios de construcción del mundo de la vida” (*Modernidad, mestizaje cultural* y *ethos barroco* 18) que abarcan, como aclarara Stefan Gandler, mucho más que el concepto de ideología y que, a la vez, pretenden contener más diferenciaciones internas (Gandler 383). La aproximación materialista a la cultura pugna por reivindicar en la obra de Echeverría justamente formas *anómalas* de inteligibilidad que el arte ejemplifica. De ahí su interés en el barroco como producción proliferante, invasiva, de sentidos que cavan una brecha de transgresión festiva, de alternatividad y *diferencia* en la economía de lo real. Aunque sabemos que los *ethe* echeverrianos no se refieren en pureza a los modelos artísticos sino que remiten más bien a modalidades bien diferenciadas de construcción de la experiencia social, también es cierto que son esos modelos, en última instancia, los que inspiran la elaboración filosófica de Echeverría sobre modernidad y capitalismo, ya que cada *ethos* remite a formas específicas de percepción y de vinculación con lo real, a modalidades que podríamos llamar estético-ideológicas de conciencia social y de agencia colectiva.

Dentro del campo significativo del “comportamiento” barroco esta vinculación es innegable, y Echeverría la reafirma en sus escritos una y otra vez, marcando una dirección que yo misma he explorado en mi trabajo sobre “Barroco, neobarro-

6. Ya Calinescu había pluralizado los rostros de la modernidad, esa parte transitoria, fugitiva, contingente, del arte, según la caracterización de Baudelaire, reconociendo al menos dos modernidades, la del progreso tecnológico, la revolución industrial y la consolidación capitalista, y la modernidad estética, dentro de la cual distingue diversas manifestaciones y formas representacionales (modernismo, vanguardia, kitsch, decadencia, posmodernismo), mostrando así la categoría de modernidad como un amplio reservorio de tendencias que guardan entre sí, y con respecto a la modernidad burguesa, relaciones paradójicas y hasta hostiles.

co, ultrabarroco: disrupciones de la modernidad”, en el que intento hacer dialogar una multiplicidad de posiciones sobre el barroco producidas dentro y fuera de América Latina. Echeverría ve los perfiles sociales, étnicos y políticos que componen el rostro complejo del barroco americano, estética del poder y de la resistencia. Indica, por ejemplo, en sus “Meditaciones sobre el barroquismo”:

Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una transgresión de la legalidad consagrada por las coronas ibéricas, una curiosa transgresión que, siendo radical, no pretendía una impugnación de la misma: lo hizo sobre la base de un mundo económico informal cuya informalidad aprovechaba la vigencia de la economía formal con sus límites estrechos. Y lo barroco apareció en América primero como una estrategia de supervivencia, como un método de vida inventado espontáneamente por aquella décima parte de la población indígena que pudo sobrevivir al exterminio del siglo XVI y que no había sido expulsada hacia las regiones inhóspitas. (*Modernidad y blanquitud* 189)

Echeverría vincula aquí ejemplarmente poder y cultura, arte de las élites y cotidianeidad, estrategias de supervivencia y transgresión simbólica, centralismo imperial y marginalidad indígena. Esta es justamente la imbatible fuerza de la estética y de la ideología que se integran para hacer posible “la modernidad de lo barroco”, que se expande temporal y espacialmente a nivel planetario y en diversos contextos culturales. “Inundación será la de mi canto”, había dicho Quevedo, abriendo así la cornucopia del lenguaje como fiesta de la razón y los sentidos, como diluvio de significados que desde las alturas del poder monárquico-eclesiástico se derramaba sobre las sociedades posrenacentistas. Lo mismo ocurre a nivel de la imagen, en la escultura religiosa, los arcos triunfales, la arquitectura, la música. Pero en la Colonia este arte primordialmente propagandístico, esencial e inescapablemente político que tan bien estudió José Antonio Maravall, adquiere formas alternativas, bien diferenciadas, al ser reapropiado y redimensionado de acuerdo a las necesidades expresivas de otro sujeto histórico, el sujeto criollo, que recibe la lengua como un arma de ataque y de defensa y que guarda una relación tensa, contradictoria y frecuentemente beligerante, jánica, con respecto al poder peninsular. Desde entonces y como una forma de colonialidad *en* la modernidad, tal como la entendiera Aníbal Quijano, el *ethos* barroco se entroniza en la cultura latinoamericana como una forma de comportamiento cultural que se perpetúa a través de las épocas reafirmandose con una productividad carnavalesca, dionisiaca, que invade territorios existenciales y contamina los espacios rutinarios de lo cotidiano. El barroquismo implica, entonces, “decoración absoluta”, escenificación extrema, *performance* radical: es un comportamiento autónomo de la forma que se distancia de su centro para producir, en sí misma, sentidos múltiples, híbridos y proliferantes (Echeverría, *Modernidad y blanquitud* 185). Lo que Echeverría encuentra especialmente significativo en el “paradigma barroco” es la perdurabilidad y maleabilidad del modelo, su

fuerza arrasadora dentro del entramado de la modernidad. Se pregunta: “¿Cuál es la actualidad del ‘paradigma barroco’? ¿Puede, por ejemplo, componerse en torno a él, a su reactualización neobarroca, una propuesta política, un ‘proyecto civilizatorio’ realmente alternativo frente al que prevalece actualmente?” (*La modernidad de lo barroco* 15).

Y responde: “La actualidad de lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa” (15).

La “disfuncionalidad” que Echeverría percibe en el producto artístico es justamente esta capacidad de ser al mismo tiempo objeto y simulacro, acto y virtualidad, particularidad y trascendencia, y de trastornar los protocolos de la vida diaria y de la razón instrumental. El arte es, así, una forma de inteligibilidad en segunda potencia que informa sobre la percepción mediada de una realidad que escapa o sobrepasa la captación mimética y las urgencias del conocimiento racional y convencionalizado. El “fantasma festivo” del objeto y no el objeto mismo es lo que el arte celebra y re-presenta.

IDEOLOGÍA, RAZA, MODERNIDAD

La obra toda de Echeverría gravita hacia la localización e interpretación de disrupciones culturales e ideológicas productivas, desestabilizantes del *status quo*: el estudio del mestizaje y de la *blanquitud* como análisis de las políticas identitarias ligadas a la construcción del discurso racialista, las reflexiones sobre la violencia como lenguaje cifrado de disensión social, el desmontaje de la modernidad como categoría plurivalente, atravesada por múltiples lógicas, son apenas algunas de las líneas que persigue su obra. Junto a Carlos Monsiváis, que converge con Echeverría en el mismo propósito de desmontaje de la cultura popular y de crítica de las culturas nacionales y de los procesos de (norte)americanización que las recorren, Echeverría se aboca al diagnóstico de las formas que asume la expansión planetaria de lo que Max Weber definiera como el “espíritu del capitalismo” (*La americanización* 23), proceso que persigue el incremento cuantitativo de la mercancía y la conquista de mercados transnacionales y que resulta en la ruptura radical con el pasado premoderno y en la reducción de la modernidad al monopolio del *ethos* realista, protestante o puritano.

En *Valor de uso y utopía* (1998), uno de los libros más brillantes que se han producido en América Latina en las últimas décadas, Echeverría se aboca no solo a una lectura crítica de Marx, sino a una expansión de sus análisis y categorías, con atención, particularmente, a los modos en que el tema de la productividad se plantea

en sociedades periféricas y en tiempos de crisis civilizatoria, de valores, ideologías y proyectos. Pero su obra no dialoga solamente con la “condición” neocolonial de América Latina como si se tratara de una cualidad ahistórica e inmutable, sino que considera primordialmente la circunstancialidad y particularismos de los tiempos actuales. Su crítica se extiende desde las concepciones de la modernidad como decadencia hasta el estudio pormenorizado de las *Tesis* benjaminianas como instancia teórica que informa su revisión crítica del pensamiento marxista.

Para evaluar esta modernidad devastadora que atraviesa nuestras sociedades con las más variadas formas de violencia (violencia de Estado, violencia sistémica y todas las formas más particulares de destrucción que la modernidad capitalista ha engendrado: terrorismo, narcotráfico, etc.), Echeverría empieza por aproximar a Nietzsche al pensamiento marxista. Se detiene en lo que llama el “sobrecalentamiento del verbo público” (*Valor de uso* 32) que sirve a Nietzsche y a otros pensadores de comienzos del siglo XX como recurso para contrarrestar la decadencia de la razón como reguladora de las relaciones sociales y políticas con una retórica de exaltación y descreimiento total. El nihilismo nietzscheano, presente en la interpretación de la realidad de la época, está presente en el diagnóstico también radicalmente desolado que el *Manifiesto comunista* hace de la modernidad capitalista: “[En la época moderna] se disuelven todas las relaciones de convivencia solidificadas, que parecían articularla para siempre, y con ellas todo el conjunto de imágenes e ideas que las acompañaba [...] Toda clasificación y toda vigencia se esfuman en el aire, todo lo que fue santo se desacraliza” (cit. por Echeverría, *Valor de uso* 26).

Si el marxismo logra superar el “patetismo discursivo” de otros pensadores que naufragan en el diagnóstico de la modernidad occidental y consigue contrapesar su propio nihilismo con propuestas concretas de cambio radical es porque concibe el paso de interpretación a transformación del mundo, de teoría a praxis, de deconstrucción a revolución. Pero, Echeverría nos advierte, el concepto mismo de revolución debe ser revolucionado: “Entre la idea comunista de la revolución y la idea moderna o burguesa de la revolución debería haber una diferencia esencial, una diferencia que sin embargo no se hace presente” (*Valor de uso* 67).

Mariátegui había reconocido, desde las primeras décadas del siglo XX, que la matriz liberal está alojada en el corazón mismo de nuestra concepción del socialismo. Echeverría indica, siguiendo a la Escuela de Fráncfort, que el mito romántico de la revolución que el pensamiento marxista transmite desde el siglo XIX debe ser revisado, reapropiado, desmontado, *perturbado* radicalmente por la crítica. Tras las huellas de Benjamin, Echeverría propone realizar un cuestionamiento profundo del progresismo, ya que el mito del progreso constante tiene visos dogmáticos, instrumentalistas, homogeneizantes y transcendentalistas, como si la persecución del progreso fuera una fuerza autónoma, transhistórica e inmutable que fatalmente se impone al individuo y a las sociedades. Echeverría enfatiza la necesidad de mantener una actitud productiva y redentora hacia la tradición, la cual permite integrar

las injurias sufridas por los desposeídos a la transformación del presente. Volviendo sobre Benjamin, la cita que sigue recuerda también aspectos centrales en el pensamiento de Mariátegui.⁷ Echeverría indica que en las *Tesis* benjaminianas “el núcleo reflexivo [...] está dado por el intento de mostrar cómo una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad solo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo, haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos” (*Valor de uso* 133).

Ya varios autores, Roger Bartra entre ellos (*¿Qué es la modernidad?* 40), se han preguntado si se puede hablar de la modernidad desde la modernidad, si se puede fundar una percepción del mundo y una posición de discurso desde un afuera epistémico al dominante. Echeverría contesta que Marx está situado más allá del capitalismo y de la modernidad capitalista, ya que se apoya justamente en la ruptura con la episteme del siglo XIX. “El discurso de Marx –dice Echeverría– se construye a partir de los lapsus del mundo establecido; no hay un *continuum* entre su discurso y el discurso científico ilustrado” (47-8). Lo que importa analizar en Marx es, entonces, su forma específica de disrupción político-ideológica, “el modo de su discontinuidad o exterioridad respecto de la vida moderna o burguesa que él deconstruye” (48). Ese problema, debatido en *¿Qué es la modernidad?* y explorado también en “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, permanece abierto y es quizá uno de los aspectos más centrales e intrigantes que nos aguardan en la agenda de reflexión de las próximas décadas, ya que toca al problema de la recuperación de tradiciones y epistemologías marginadas, ignoradas y subalternizadas por la modernidad eurocéntrica, ahora en crisis. Por eso es fundamental recordar, como Echeverría indica, que la equivalencia entre modernidad y modernidad capitalista no tendría por qué ser una relación *necesaria*: “La modernidad –motivada por una lenta pero radical transformación revolucionaria de las fuerzas productivas– es una promesa de abundancia y emancipación, una promesa que llega a desdecirse a medio camino porque el medio que debió elegir para cumplirse, el capitalismo, la desvirtúa sistemáticamente” (*Definición* 265).

Como con el concepto de revolución, sería imprescindible *perturbar* y redefinir radicalmente el proyecto moderno reapropiándolo más allá de las nociones y las prácticas de productividad y reproductividad de mercancías. Bolívar nos invita a pensar un mundo diferente, en una especie de ejercicio utópico-mesiánico que sin dejar de lado sus bases materialistas se perfila hacia la concreción de un mito histórico-revolucionario. Como en Mariátegui, esta es justamente una de las funciones del mito en nuestra época, la de ayudar a modelar formas nuevas de conciencia social y a impulsar la práctica de la movilización revolucionaria, que Bolívar con-

7. He tratado estos aspectos de la obra de Mariátegui (mesianismo, la importancia del mito y de la tradición, etc.) en el artículo “Mariátegui en los nuevos debates”.

cibe, atendiendo al desafío que han planteado los movimientos sociales, como una dinámica que elude los gastados canales del partidismo.

Finalmente, vale la pena enfatizar la importancia fundamental que diera Bolívar Echeverría al tema de la etnicidad como una construcción específica del discurso dominante. Entendiendo como Aníbal Quijano, que las formas que el sociólogo peruano llama de “clasificación social” a partir de la raza son esenciales para la comprensión de la específica conflictividad social, política y económica de América Latina desde la Colonia, Bolívar Echeverría integra en la agenda de lucha la reivindicación racial *corporeizando*, por así decirlo, el debate ideológico, otorgándole materialidad social y consistencia histórica. Así lo expresa en el párrafo con que se cierra *Vuelta de siglo*, libro en el que se analiza, entre otras cosas, qué significa “Ser de izquierda, hoy”: “[...] el horizonte de la actividad política de la izquierda latinoamericana desborda los límites del juego político que son propios de la esfera de la política establecida, y lo hace no solo para vencer el carácter estructuralmente oligárquico de esos Estados, sino también para romper con el carácter estructuralmente racista de los mismos, violentamente represor de la ‘forma natural’ de la vida en este continente” (*Vuelta de siglo* 272).

La cultura de la sociedad capitalista es una cultura de barbarie, marginación y deshumanización a la que Bolívar opone la fuerza del pensamiento crítico y de la imaginación histórica. De cara a la lucha de los movimientos sociales, a los asesinatos de Juárez, a los desastres ecológicos de nuestro tiempo y al creciente deterioro de la sociedad civil, la preocupación biopolítica que expresa la obra de Bolívar Echeverría no puede menos que constituirse en la base obligada para un debate amplio e integrado.

No otro ha sido el objetivo intelectual de este libro, en el que se reúnen trabajos de académicos radicados en México, Estados Unidos, España y América Latina que desde diversas perspectivas ideológicas y disciplinarias interrogan el pensamiento de Echeverría en busca de claves para el desmontaje de nuestro tiempo. No se encontrará en estos trabajos ni una glosa redundante de los textos echeverrianos ni el gesto aquiescente de seguidores que, deslumbrados por la brillantez del maestro y naturalmente impactados por su temprana desaparición, no aciertan a articular críticas, desafíos o desacuerdos que, en última instancia, solo pueden ayudar a potenciar las propuestas filosóficas y políticas contenidas en textos tan fecundos como los del autor que nos ocupa. Por el contrario, las colaboraciones que integran este libro ofrecen una lectura minuciosa y nuevas luces sobre la obra echeverriana, que se expone a la exploración de estudiosos de distintos contextos y procedencias que reaccionan a las elaboraciones sobre modernidad y capitalismo, *ethos* histórico, valor de uso y otros conceptos centrales en la filosofía de Echeverría con la minuciosidad y la exigencia que merecen sus escritos. Echeverría fue un pensador formado en la polémica ideológica y abierta a las más intensas y democráticas formas de debate intelectual y académico, como demuestra su trayectoria universitaria, su

intensa participación en foros nacionales e internacionales, su misma selección de tópicos candentes, en los que teoría y praxis se sostienen y desafían mutuamente. Por lo mismo, creo que habría recibido con interés y entusiasmo estas lecturas, que hacen honor a la pasión y rigurosidad de su pensamiento.

AGENDA ABIERTA

Finalizo esta introducción con la esperanza de ver prosperar muchas de las líneas de reflexión que aquí se tienden, en el espíritu de un diálogo productivo y sostenido a partir de las líneas abiertas por la obra de Bolívar Echeverría. Dicen que los únicos críticos que realmente perduran son aquellos que logran fundar una poética, es decir, una serie de categorías y de articulaciones conceptuales que al mismo tiempo encubren y revelan la subjetividad del crítico y que incorporan a sus análisis una proyección del yo –pasional, intuitiva– que se hace una con su objeto de estudio. Percibo en la obra de Bolívar esa poética, ese conjunto orgánico de procedimientos y modelos interpretativos propios, originales, a partir de los cuales se procesa el saber. Creo que sus textos transmiten junto a la acuciosa reflexión filosófica y política, un irrenunciable lirismo personal en su aproximación al devenir histórico y a las textualidades culturales, entendiendo que estos constituyen instancias en las que la verdad o múltiples verdades se revelan y se sustraen constantemente desafiando nuestra perseverancia y nuestra imaginación. Echeverría percibe lo fugitivo del saber y la permanencia de la búsqueda, y basa en esta conciencia el sentido principal de su misión intelectual. Este es justamente su legado. La agenda queda abierta.

OBRAS CITADAS

- Arriarán Cuéllar, Samuel. “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”. *Diánoia* XLIX.53 (noviembre 2004): 111-24.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introd. y trad. de Bolívar Echeverría. México DF: UACM, 2008.
- Calinescu, Matei. *Five Faces of Modernity*. Durham: Duke University Press, 1987.
- Castro Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.
- Casullo, Nicolás. *Modernidad y cultura crítica*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- . *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Echeverría, Bolívar. *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*. México DF: UNAM / Quito: Nariz del Diablo, 1994.
- . *Definición de la cultura*. México DF: Itaca, 2001.
- . *El discurso crítico de Marx*. México DF: Era, 1986.
- . *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México DF: Itaca, 2011.

- *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 1998.
- *Las ilusiones de la modernidad*. México DF: UNAM / El Equilibrista, 1995.
- *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era, 2010.
- *¿Qué es la modernidad?* México DF: UNAM, 2009.
- *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 1998.
- *Vuelta de siglo*. México DF: Era, 2006.
- “De la academia a la bohemia y más allá”. <<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/De%20la%20academia%20a%20la%20bohemia.pdf>>. Consultado: 20 de mayo de 2011.
- Echeverría, Bolívar, comp. *Conversaciones sobre lo barroco*. México DF: UNAM, 1993.
- *La americanización de la modernidad*. México DF: Era, 2008.
- *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México DF: Era, 2005.
- *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México DF: UNAM / El Equilibrista, 1994.
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Herlinghaus, Hermann. *Modernidad heterogénea. Descentramientos hermenéuticos desde la comunicación en América Latina*. Caracas: CIPOST, 2000.
- Larraín, Jorge. *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Morandé, Pedro. “Modernidad y cultura latinoamericanas: desafíos para la Iglesia”. *Cultura y evangelización en América Latina*. Santiago: ILADES / Ed. Paulinas, 1988.
- Moraña, Mabel. “Walter Benjamin y los microrrelatos de la modernidad en América Latina”. *Crítica impura*. Madrid: Iberoamericana, 2004. 137-44.
- “Barroco/Neobarroco/Ultrabarroco. De la colonización de los imaginarios a la era pos-saurática: la disrupción barroca”. *La escritura del límite*. Madrid: Vervuert, 2010. 51-92.
- “Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia y ‘colonialismo supérstite’ en América Latina”. *La escritura del límite*. Madrid: Vervuert, 2010. 93-142.
- Sigüenza, Javier. “Aproximaciones al discurso crítico de Bolívar Echeverría”. <<http://davidnelson.blogspot.com/2011/02/aproximaciones-al-discurso-critico-de.html>>.

Echeverría: el *ethos* del pensamiento

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez

Sin duda lo más importante del pensamiento de Bolívar Echeverría, de su especial asunción del pensamiento marxista de la Escuela de Fráncfort, tiene que ver con la capacidad que tiene el pensamiento de *enraizarse*. Todo pensamiento verdadero es un pensamiento ético, en su sentido etimológico originario, enraizado.¹ Echeverría ha visto con claridad el doble proceso que la modernidad tardocapitalista ha introducido en el mundo: aceleración inusitada de un consumismo sin freno que todo lo banaliza y nihiliza, de carácter universal y planetario; y el enraizamiento como modo de preservación de la constitución milenaria de una cultura precapitalista, o de un capitalismo alternativo, que resiste, debido a su enraizamiento, a dicho proceso.

Hablar de ética en Bolívar Echeverría, de *ethos*, es hablar de una resistencia originaria, enraizada en la memoria conservada del origen que se resiste al olvido que implica el nihilismo técnico que, tan certeramente, criticaran los representantes de la Escuela de Fráncfort. Para Echeverría el *ethos* tiene una dimensión normativa respecto al hacer humano, colectivo e individual. Nos habla del carácter, de un hombre o un pueblo, manifestado en sus usos y costumbres, en sus tradiciones, lo cual define un destino y una tarea. Por eso mismo, el *ethos*, tal como lo entiende Echeverría en su *Definición de la cultura*, es indesligable de la cultura. La concepción echeverriana de la cultura nada tiene que ver con los conceptos culturalistas de finales del XIX o comienzos del XX, teñidos de relativismo, en el cual se veía en la cultura la plasmación de un destilado histórico azaroso e indeterminado, sin leyes ni reglas que lo guiasen. La noción de “cultura” de Echeverría, singularísima, recibe toda la connotación originaria del término *ethos*, tal como este se forjó en el

1. Somos conscientes de que este planteamiento es el mismo que articula internamente la idea heideggeriana del pensar rememorativo (*Andenken*), tildado por muchos de tardorromántico y profundamente criticado por los miembros de la Escuela de Fráncfort, por haber introducido el pensamiento racionalista crítico en el ámbito de la mitología y la mistagogia. Consúltese Steiner, *Heidegger* (25 y ss.). La relación de amor-odio del pensamiento crítico de la Escuela de Fráncfort con Heidegger sigue siendo una de las paradojas centrales del pensamiento del siglo XX.

mundo griego, con su carga ética y normativa, con su sentido originario y profundo que pretendemos analizar en las siguientes líneas.

ETHOS Y CULTURA

La palabra griega *ethos*, traducida posteriormente al latín *mors*, es uno de los términos más ricos y polisémicos de nuestra tradición occidental. De ahí deriva la palabra “ética” y de su versión latina, el término “moral”, tan centrales en cualquier reflexión que quiera indicar la condición humana. El término “ética” tiene para nosotros resonancias de saber práctico que nos indica el modo de comportamiento adecuado, humano, a diferencia de otro comportamiento inhumano o impropio de la condición humana. De ese modo, la ética ha venido asociada a una reflexión antropológica sobre la condición humana y a la propuesta de un modelo ejemplar, o normativo, de vivir y encarnar dicha condición.²

Por el contrario, la moral, aquella que para algunos era cuestión provisional, determinada por el momento histórico y el lugar geográfico, indicaba más bien el problema de la encarnación histórico-temporal de dicha condición humana. No existía una moral universal, sino tan solo morales que variaban con el tiempo y el espacio. Usos, costumbres, modos o maneras eran el cortejo de esa tupida red de aprendizaje en la cual los hombres, educados por otros hombres, aprendían sin saberlo el arte de ser humanos. El habla, los gestos, el humor y los chistes, la moda y la ropa, las tradiciones y las festividades, los usos culinarios y mil cosas más componían la moral de los pueblos, que encontraban en ellas su identidad propia y su diferencia específica. La variedad de lo humano se encontraba plásticamente esculpida en la riqueza moral de los pueblos.

Sin embargo, en realidad, dicha distinción entre ética y moral es artificial y moderna, propia de un pueblo que ya no cree en la tradición, ni en los usos ni las costumbres heredados, y que se esfuerza por una moral racional, autoescurecida críticamente, en la que uno ya no cree infantilmente, sino que piensa y razona, y se siente obligado por esa moral de razones justificativas que impelen al ser humano, adulto y autoconsciente. Este ser humano aspira a una razón universal, a un saber comunicable e inteligible, y por eso mismo anhela una moral universal, fruto de una ética racional, que permita a los pueblos entenderse más allá de sus contextos históricos y geográficos. Toda la historia de Occidente ha sido un esfuerzo titánico por elevar la moral a esa dimensión de universalidad. Las morales griegas (estoica,

2. Ya estudiosos contemporáneos, como Eugenio Trías, no se han cansado de recordarnos que forma parte de la condición humana el comportamiento inhumano, el mal, lo siniestro. La libertad humana se define por esta capacidad que tiene el ser humano de obrar contra su propia condición, arruinándola y violentándola. Consúltese E. Trías, *Ética y condición humana* y F. W. J. Schelling, *Ensayo sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados*.

escéptica, cínica) propias del momento de crisis, la praxis moral e imperial romana, la ética evangelizadora cristiana, el humanismo renacentista, las éticas racionalistas constituyen los jalones de una historia de los pueblos que caminan hacia un hermanamiento común, junto a una definición compartida de la condición humana.³

No obstante, no fueron inicialmente así las cosas, porque antes de que existiera el comparativismo, la etnología, los estudios de antropología cultural, la mitología comparada y todas esas ciencias sociales de comienzos del siglo XX que fueron arrojando una imagen más nítida y compleja de la condición humana, el *ethos* reunía en sí, paradójicamente, la dimensión universalista e histórica de ambos términos. *Ethos* designaba a la raíz y el origen como forja de un carácter, un modo de vivir, determinando con él un destino,⁴ una norma que la libertad puede polemizar, discutir, oponer, pero que, en cualquier caso, nunca podrá superar. Dicha concepción enraizada de la ética, empero, afirmaba la terrible contradicción entre lo universal y lo particular, el destino y la tradición, el pasado y el futuro en que se mueve toda vida humana.

En la antigüedad era imposible deslindar la ética de la cultura, *ethos* y cultura, ya que esta última indicaba el cultivo, el rotulado, la educación y la *paideia*⁵ con la cual un pueblo formaba a sus jóvenes, trasmitiéndoles todo el saber aprendido, de generación en generación. Será en la modernidad donde esta visión de la cultura, como cultura enraizada en la tradición, se romperá para conformar una cultura ilustrada, de la razón universal, formal y vacía, sin raíces; cuando la ética se formalice de espaldas a la cultura. Así, en *Definición de la cultura*, Echeverría afirma que el concepto de “cultura”, en la modernidad, apela a una sustancia, etérea y espiritual, que se mueve en el más puro vacío. Para los modernos “la vaciedad aparece como garantía de plenitud, lo abstracto como emblema de lo concreto” (*Definición* 145).

-
3. Sabemos que dicha historia, proféticamente avanzada por Kant en su escrito sobre el cosmopolitismo de la historia futura, culmina formalmente, en el marco del derecho internacional, en la Declaración de los Derechos Humanos y en la constitución de un organismo institucional que los ampara, consecuencia de la ruina moral y ética que supusieron las dos guerras mundiales, especie de guerra civil de consecuencias planetarias. Consúltese I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (25-46).
 4. En la profunda crisis que se inicia en el siglo XIX, de la que aún no hemos salido, se exploró la cuestión de los orígenes en el campo de la ética y la moral. No por casualidad pensadores como Nietzsche o Schopenhauer redescubrieron el sentido originario de la ética, formulando esta idea de la conexión entre *ethos* y destino que marcó el origen de todo un pensamiento trágico, que aún hoy perdura. Frente a ese destino se articula la idea estoica y cristiana de una libertad individual que pugna por escapar de esa ley del destino que forja el carácter. El carácter (*ethos*) nunca es una realidad individual, psicológica, sino comunitaria, fruto de la socialización en la cual está envuelto el nacimiento de lo humano.
 5. Werner Jaeger en su día nos dio un ejemplo de lo que supone el ideal educativo, formativo de un pueblo y el papel que dicha *paideia* jugaba en la noción de cultura. El culto, el civilizado, el educado se definía frente al salvaje, el indómito, el no educado. Las implicaciones entre educación y cultura nos llevarían demasiado lejos, pero están profundamente presentes en las reflexiones echeverrianas sobre la cultura. Consúltese W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (33-65).

Desde la “revolución copernicana”, encabezada por un pietista de la familia protestante, Kant, el ser humano, definido desde la pura vaciedad de una norma ética universal, válida para todos los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas, se ha vuelto la piedra angular sobre la que construir todas las ciencias sociales.⁶ Esta noción de sujeto universal, pasada por el tamiz de la ciudadanía romana, de la religión universal del amor del cristianismo, y de la cultura racional posrenacentista, que define al ser humano en términos puramente espirituales, le llevó a confrontarse, en los episodios del descubrimiento de América y en la experiencia de las colonias después, con aquellos pueblos, denominados “naturales”, a los que se consideró privados de dicha condición humana. De ahí que este concepto de cultura, el del humanismo occidental, aparezca teñido para Echeverría por un fuerte “etnocentrismo”, razón que justifica su crítica y defensa del indigenismo y del mestizaje como culturas híbridas donde el centro ha sido desplazado a la periferia.⁷

Echeverría es muy consciente del peso de la tradición, o sea, de la historia en la conformación de los pueblos. Pero si hay una tensión siempre creciente entre los diferentes pueblos y las diferentes áreas culturales, todavía es más cierto que en el seno de cada cultura, de cada *ethos*, coexiste una contradicción viviente, una tensión interna que da razón de su movilidad y su vitalidad. La dialéctica entre individuo y sociedad, entre *ethos* y cultura se expresa como el conflicto entre lo “apolíneo” y lo “dionisíaco” –uno de los tópicos más importantes de la filosofía alemana del siglo XIX de la que Echeverría es un gran deudor–, lo cual le lleva a defender ese conflicto entre lo normativo y lo lúdico, entre la norma que socializa y enraíza, y el papel de la libertad apropiadora, también creadora, que hace del *ethos*, cultura. Esta

-
6. Echeverría tiene muy en cuenta en sus reflexiones las consideraciones de Max Weber en torno a la conexión entre ética protestante y espíritu del capitalismo. En realidad, en el ideal de una productividad descontrolada e inhumana, que genera su propia demanda, él defiende el espíritu de cierto catolicismo progresista, encarnado por el jesuitismo, en el que el catolicismo se vuelve mestizo, no puro ni originario. Allí donde el catolicismo puede enraizarse, culturizarse, allí encuentra Echeverría una modernidad alternativa que oponer al mundo protestante. Curiosamente, a pesar de su formación alemana berlinesa, Echeverría se mueve en una visión extremadamente crítica del mundo americano y de los países nórdicos.
 7. La posición de Echeverría es más compleja que las visiones al uso porque se da cuenta de la importancia del humanismo portado por los descubridores, y se aleja de una defensa a ultranza del indigenismo en su propia condición de pueblos autóctonos o culturas propias. Consciente del impacto que en ambos tuvo el hecho, profundamente humano, de la estupefacción ante un encuentro de culturas único que cambió los parámetros de ambas culturas, Echeverría aboga por una peculiar forma de “mestizaje”, presente en su comentario crítico a la figura de la “Malinche”, en el cual se adoptan los usos del dominador para reconvertirlos en los propios usos culturales. La simbiosis cultural es la capacidad de absorber cuerpos extraños y hacerlos propios. Desde este punto de vista, el mestizaje es la nota característica del gran barroco latinoamericano, muestra de la posibilidad de una modernidad y un *ethos* alternativos. Para la cuestión del barroco en Echeverría consúltese, entre otros, Samuler Arriarán Cuéllar, “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría” (111-24); Stefan Gandler, “Mestizaje cultural y *ethos* barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría” (*Signos Filosóficos* 53-73).

dialéctica lleva a la “afirmación del *nomos* en la constitución de la vida humana”, a la par que a la “irrupción anómica de la *ek-sistencia*” como aquello que escapa a toda regulación normativa, que es fuente constante de novedad e imprevisibilidad.⁸ La existencia humana no es una existencia carente de normas, al margen de lo social, sino sometida a normas heredadas, que se problematizan, incorporan o rechazan, pero que nos constituyen. La tradición no es tan solo herencia, cuerpo recibido, sino también proyecto, dimensión de futuro, encargo que se ha de realizar y en el que la libertad juega un papel fundamental. Curiosamente, el *ethos* no es algo meramente dado, realidad o propiedad externa a nosotros, sino algo que somos, que nos constituye originariamente. Así el lenguaje no es algo que podamos observar como una realidad externa a nosotros, o como propiedad ajena, sino algo heredado que somos. Pero este ser heredado que somos no es algo muerto, inmóvil, sino realidad viviente que es proyecto por realizar, pasado que en tanto que ha sido convocado, es el espacio en el que la libertad humana actúa de mediadora universal. En este punto, Echeverría se acerca a una visión romántica de la existencia, muy presente en la filosofía hermenéutica del siglo XX que ha visto, desde Schiller hasta Gadamer, en el juego y la fiesta un papel fundamental en la manera en que las sociedades transmiten su herencia y se perpetúan. Juego y norma no son realidades antagónicas, sino concepciones diferentes de lo normativo que exige ese doble juego entre lo ético y lo cultural.⁹ En este conflicto propiamente romántico, entre poder creador individual y entorno cultural normativo, se definen las estrechas y tensas relaciones entre *ethos* y cultura.

Repetidas veces Bolívar Echeverría ha caracterizado la cultura como “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” (*Definición* 147). Mientras los romanticismos han encontrado en lo cultural el elemento definitorio de una identidad irreductible, cerrada sobre sí misma, Echeverría, en la línea del pensamiento de Rosa Luxemburgo, no cesa de recordar que, cuando la lucha nacionalista se impuso a la revolucionaria, el

-
8. Los grandes filósofos sociales y antropólogos están atentos a este conflicto originario entre vida, vitalidad y norma. De hecho, esta idea es central en el planteamiento de J. Habermas que en sus últimos escritos apela al “mundo de la vida” como regenerador del cuerpo normativo, sistémico y centralizado, al cual intenta dar forma. En la estela de Weber, concibe la modernidad como un proceso complejo de normativización, estamentación y coordinación sistémicas que ahoga el mundo de la vida. Consúltese J. Habermas, *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (234-57); J. Habermas, *Verdad y justificación: ensayos filosóficos* (145-56). En este mismo sentido, el antropólogo Lluís Duch defiende el carácter “ambiguo” y “contingente” de la condición humana, imposible de ser cifrado en la esfera sistémica o normativa (*Antropología de la vida cotidiana* 15-24).
 9. Echeverría está muy atento a las reflexiones en torno a la fiesta y el juego como realidades que escapan a la lógica del capital y que juegan un papel fundamental en la constitución social del individuo y de los pueblos. Consúltese J. Huizinga, *Homo ludens* (77-94); H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (143-81).

pensamiento marxista fracasó en su aplicación práctica, porque la verdadera revolución tiene siempre una dimensión totalizadora, universalista y omniabarcadora.¹⁰ Por eso Echeverría tiene un concepto crítico de la identidad. La identidad es una realidad móvil, un proyecto, que en su apertura a las otras culturas, se problematiza y autocuestiona, incorporando elementos foráneos a su propio proyecto cultural.¹¹

Por otro lado, para él la escisión en el Occidente moderno entre la alta cultura y la baja cultura, entre una cultura de intelectuales y sabios y otra popular, no es más que la muerte del verdadero *ethos* cultural. Por eso considera que siempre ha habido una constante interacción entre la cultura popular y la alta cultura, al grado de que la frontera entre una y otra aparece como algo arbitrario, pues en realidad una necesita de la otra. En este punto, coincidente con otros grandes autores de nuestra época como Agnes Heller o Mijaíl Bajtin, Echeverría está de acuerdo con el planteamiento de Habermas y la Escuela de Fráncfort en que el problema del nacionalsocialismo tiene que ver con la ausencia de una clase media cultivada que vehiculara la opinión pública, dando lugar a una tradición democrática, de la cual la joven Alemania carecía.¹²

En este punto, la visión crítica que Echeverría tiene de la cultura como seno conformador de un *ethos* viviente, identitario y plural, permeable y no cerrado, en el seno del cual puede producirse una verdadera *osmosis* viviente de lo humano, nos habla de la unión interna entre *ethos* y cultura que se aleja de cualquier concepción sustancialista, inmovilista, identitaria y acrítica de la cultura, y que prepara la concepción de los *ethe* de resistencia frente al avance imparable del capitalismo tardío.

LOS CUATRO *ETHE* ECHEVERRIANOS

Esta existencia de un pueblo autocuestionada continuamente, plasmada en su cultura, siempre renovada y reinterpretada, está siendo constantemente sometida por el dispositivo civilizatorio de la modernidad capitalista, que tiende, en su universalidad abstracta, a un proceso uniformizante constante.¹³ De allí que Echeverría

-
10. Una de las grandes preocupaciones de Echeverría ha sido el análisis de Rosa Luxemburgo sobre la causa revolucionaria en el que ve en los nacionalismos emergentes una rémora para la revolución del trabajador, que tenía en la Internacional su verdadera plasmación (*El discurso* 177-85).
 11. Evidentemente, Echeverría frente al problema del multiculturalismo, no cree en una disolución identitaria en un tejido social múltiple y neutro, como piensa cierto liberalismo, que en realidad acaba en una cultura uniformizante y carente de cualquier rasgo identitario. La pluralidad es constitutiva de la esencia humana, así como la imposibilidad de ignorar la herencia histórica.
 12. Habermas, a este respecto, afirma que la defensa del mestizaje, del barroco, tiene que ver con la capacidad que tiene la verdadera inteligencia de promover una cultura realmente popular como señal de un *ethos* cultural viviente.
 13. Echeverría ha advertido de este proceso salvaje de uniformización, que tiende a anular las culturas, sus *ethe*, en su definición de la “blancura”, como síntoma de un proceso de enajenación cultural

afirme que hay una crisis irreversible de la cultura moderna occidental, denominada comúnmente “alta cultura”, pero lo cual no ha traído como compensación el fortalecimiento de la “baja cultura”, o la “cultura popular” (Benjamin), sino el sometimiento de ambas a la “industria cultural” (Adorno y Horkheimer). La parálisis de una cultura programada, articulada por el interés del capital, supone la verdadera muerte de la cultura y “la sustitución de ella por la producción y el consumo de eventos de diversión y entretenimiento, programadas para una sociedad convertida en simple espectadora de su propio destino”. Sin duda, como ya expusieron Braudillard y Lipovestky en sus análisis de la sociedad del espectáculo y del consumo, el desarrollo de las sociedades posnacionales, y posmetafísicas,¹⁴ parece desarticular los lazos éticos de los pueblos y los individuos, atomizándolos y entregándolos al poder vampírico del capital, que en su “tendencia intrínseca es la destrucción de lo otro y la autodestrucción de lo humano” (Echeverría, *Vuelta de siglo* 17).

No obstante, este proceso de desenraizamiento cultural del tardocapitalismo resulta sumamente “ambiguo” porque él mismo genera sus propias resistencias. Esta ambivalencia es, para Echeverría, el signo transitorio de la crisis en la que estamos insertos, que bien puede conducir a la barbarie total o a que surja de ella el proyecto de una modernidad alternativa, aún reprimida. La crisis de la cultura vendría así a significar no solamente el signo de una neobarbarie, sino también el posible tránsito a un nuevo principio civilizatorio que se encuentra ya en germen en el ámbito de la vida cotidiana. En este sentido escribe: “En busca de una redefinición de sí misma (la cultura), parece insertarse en un circuito que la conecta de una manera diferente con la cultura espontánea que proviene de la vida cotidiana, del trabajo y el disfrute básicos de la vida social; un circuito que no es ya vertical, discriminador, como en toda la historia pasada, sino horizontal, de “proliferación rizomática”, incluyente” (*Vuelta de siglo* 17-8).

En efecto, para Echeverría la modernidad no es un proceso unitario, sino que reúne en sí una pluralidad de manifestaciones. En realidad no debería hablarse de “modernidad”, sino de “modernidades”. De este profundo convencimiento sobre una realidad histórica plural, no unitaria ni lineal, como pretendían ciertos ilustrados con su idea de progreso, Echeverría formula su concepción del *cuádruple ethos de la modernidad*. Si Max Weber creía ver en la modernidad la alianza entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante, que habría llevado a una progresiva

producido por la americanización creciente de las culturas en su radio de influencia. Sin duda, la decrepitud del imperio coincide con la barbarie del imperio. Tras la caída del Muro de Berlín, con la disolución del bloque soviético y el final de la guerra fría, Echeverría percibe la caída del contrapoder del imperio que, paradójicamente, ha conducido a este a su desbordamiento ilimitado, a su *hybris*, a su pérdida de medida, que le está conduciendo a la ruina (*Modernidad y blanquitud* 27).

14. Aquí la coincidencia de la Escuela de Fráncfort con los pensadores posmodernos (Vattimo, Lyotard y Jameson) es total. Nihilismo y posmodernidad son el lado ideológico de una cultura de masas afín a un capitalismo consumista que no encuentra a su paso ninguna resistencia.

racionalización del mundo de la vida, a su compartimentación, gracias a un espíritu puritano, represor de los instintos y de la vitalidad, constituido en el motor pasional de la economía, que todo lo rige con mano de hierro; para Echeverría, no es posible una modernidad que no sea capitalista y, por tanto, la única forma de poner en marcha el revolucionamiento de las fuerzas productivas es aquella que se esboza en torno a la “ética protestante”. La “ética protestante” —escribe el autor— es la “técnica individual de autorrepresión productivista y autosatisfacción sublimada, propia del ‘espíritu del capitalismo’” (*La modernidad* 17). Espíritu del capitalismo y ética protestante serían, por tanto, el nicho cultural y su *ethos* constituyente, ambos necesarios para generar una sociedad que se mueve por la ley inexorable del incremento constante del valor.

En el marco de ese *ethos* propio de la cultura capitalista, Echeverría encuentra cuatro modos, o *ethe*, que no son otra cosa que “un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible, una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción que constituye a la condición humana” (*Modernidad y blanquitud* 25). Estos *ethe* son formas de “interiorizar” el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana, de enraizarse, a la par que “morales y éticas de resistencia” para oponerse a esa torsión, violencia y sufrimiento que la condición humana padece bajo el poder del capitalismo creciente. A estos cuatro *ethe*, Echeverría los denomina realista, romántico, clásico y barroco. El *ethos realista* se caracteriza por la afirmación radical del hecho capitalista como afirmación de la valoración del valor por sí mismo, por la búsqueda continua del beneficio, pero sobre todo por la pertinaz obstinación en afirmar la “imposibilidad de un mundo alternativo”.¹⁵ El *ethos romántico* reivindica, frente al valor de cambio, el valor de uso como forma natural, en una vuelta al mundo de la vida, al espacio del uso y la costumbre. En cuanto al *ethos clásico*, en él se percibe la negatividad del curso de las cosas, pero se produce una aceptación “resignada” ante el hecho mismo del capitalismo como ley insuperable del desarrollo de las fuerzas productivas. Finalmente, el *ethos barroco* se enfrenta, combativamente, contra el hecho capitalista, como una realidad inhumana e inaceptable,¹⁶ desde una modernidad alternativa, irónica, que se ríe del impulso capitalista e inventa otra

15. Echeverría considera este *ethos* el más terrible porque niega cualquier dimensión de futuro que pueda estimular la libertad humana. En realidad, la caída de las ideologías y de las utopías anejas a las mismas, parece avalar el carácter terrible que tiene un proceso espiritual desmaterializado que se presenta como la única realidad posible.

16. En esta comprensión de lo *barroco* como anticapitalista radica la originalidad del planteamiento echeverriano. Echeverría ve en el mundo barroco el elemento lúdico, el aspecto del juego, que incluye el juego y el despilfarro, los grandes excesos de las monarquías europeas. Evidentemente, sin duda, el barroco coincide con lo que José María ha denominado la fase aventurera del capitalismo, pero yo diría también que con la fase decadente, final y autorreflexiva de un mundo donde lo instintivo está dando paso a lo racional, a la reglamentación y la ordenación de los órdenes vitales del mundo burgués emergente. Véase J. M^a. Valverde, *Barroco. Una visión de conjunto* (13-6).

forma lúdica de recrear la existencia, apelando a una trascendencia que se ha vuelto problemática, pero que sigue rigiendo el espacio comunitario.¹⁷

Echeverría intenta, con su teoría de los *ethe*, mostrarnos los mecanismos de resistencia de la condición humana frente a un proceso que parece haberse emancipado de todo control humano, adquiriendo los caracteres de un proceso globalizador, ante el cual los seres humanos solo pueden ensayar *ethe*, modos de enraizamiento, que funcionen como resistencia. Desde este punto de vista, todos los *ethe* están interconectados. Todos parten del hecho irrenunciable del triunfo del capitalismo, e intentan, en un modo u otro, vivir minimizando sus impactos. De todos ellos serán el *ethos* romántico pero, sobre todo, el barroco, los más afines a la estrategia personal del propio Echeverría.

INDIGENISMO Y TARDOCAPITALISMO

Los cuatro *ethe* analizados con anterioridad corresponden para Echeverría a los distintos impulsos sucesivos de la modernidad: el nórdico, el centroeuropeo, el occidental y el mediterráneo, respectivamente. Cada una de estas versiones del *ethos* moderno conforma la vida social contemporánea, aunque ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias pueden darse de manera aislada o exclusiva, sino que están interactuando entre ellas, aunque siempre prevalezca una sobre las demás. De hecho, es el *ethos* realista el que ha llegado a desempeñar el papel dominante sobre los demás, que organiza su combinación con los otros y los obliga a traducirse para él y hacerse así manifiestos.

Por otra parte, el *ethos* barroco constituye una constante de las épocas de crisis de la historia occidental. La particularidad del *ethos* barroco latinoamericano puede ser ilustrada para Echeverría en la historia de la España americana de los siglos XVII y XVIII. A Echeverría le interesa de un modo especial esta modalidad de barroco para ilustrar con claridad la estrategia ético-cultural que subsiste detrás de la misma. No le interesa tan solo una reivindicación de las culturas indígenas, una preservación de los pueblos que tiene en sí un valor esencial, ni tampoco la preservación de culturas arcaicas de un modo artificial, sino más concretamente la paradoja que se dio en el siglo XVII cuando la España americana pasa del escenario de la conquista y la evangelización al del mestizaje civilizatorio y cultural. En el siglo XVI España se desentiende, en cierta medida, de sus posesiones de ultramar, a la par que los pueblos naturales de las civilizaciones indígenas han perdido ya su hábitat natural, su enraizamiento, su *ethos*. Ya no es posible creer en los mismos dioses, ni practicar los mismos ritos, ni vivir ni transmitir los mismos usos y costumbres. En ese interregno, con la emergencia de los jesuitas y la presencia de una nueva clase

17. Véase del autor "Echeverría: una mirada barroca sobre lo moderno" (en vías de publicación).

dirigente criolla, se ensaya en América una Europa diferente, mestiza, alternativa a la Europa continental, en la que el papel de una modernidad católica e indigenista, donde ya no se apela solo al papel de la fe evangelizadora ni al mero poder conquistador expoliador, sino a formas de modernidad que han de construir y fundar los nuevos territorios, dará lugar a un tipo de barroco, nítidamente diferenciado del europeo pero emparentado con él, que da fe de las peculiaridades propias de este mestizaje cultural, que para Echeverría es de la máxima importancia.

Entender bien esta noción echeverriana de “mestizaje” resulta de la máxima importancia. No se trata en modo alguno de una cuestión meramente racial, y por eso Echeverría lo ilustra con el caso ejemplar de la Malinche, entronizado con una intencionalidad diferente por Octavio Paz en su célebre texto *El laberinto de la soledad*, centrándose en el espacio de la comunicación y de la traducción de universos culturales de raíces éticas diferentes. Lo interesante del caso analizado es que se produce una simbiosis de la traducción en las dos direcciones: no se trata tan solo del aserto de *traduttore traditore*, sino de establecer mecanismos por los cuales el régimen de la Malinche, su espacio de enraizamiento, es aquel que se ha vuelto crítico con su propia raíz cultural, de la que ha sido desposeído, pero cuya memoria pervive, lo cual le permite el distanciamiento crítico para asumir la raíz ético-cultural del colonizador sin plegarse sumisamente a sus espacios de usos y costumbres. Esta actitud da lugar a un enraizamiento propio, fruto de la crisis de una apertura violenta al otro, desposeedora de lo propio, que origina un nuevo modo de *ethos*. Es en este suelo donde florecerá el *ethos* barroco latinoamericano, que se caracteriza por la conciencia lúcida, irónica y profunda, no nostálgica ni melancólica, del que sabe que no hay vuelta atrás y tan solo queda el futuro como intento por generar algo nuevo donde lo pasado pueda sobrevivir en nueva forma y figura. Los misterios de la muerte y la resurrección, del pasado y del futuro, se dan apretada síntesis en la estética del barroco y, de un modo muy especial, en el latinoamericano.

En este sentido, de acuerdo con Echeverría, lo barroco se ha hecho manifiesto en América Latina no solo en sus obras de arte u obras literarias, sino sobre todo en sus usos lingüísticos, en las formas de la política y la vida cotidiana. En efecto, el *ethos* barroco es un movimiento que afirma la corporeidad, la carnalidad, frente a aquellas instancias ilustradas que abundan en la espiritualidad y vacían de todo sentido originario la carne. Pero la carne es el reinado de la muerte, del paso del tiempo, del poder y la fuerza. El barroco sabe que no puede vencer, asume su derrota, pero construye todo un discurso simbólico en torno a la fragilidad de la vida, la conciencia plena de la contingencia, el sentido profundo de la transitoriedad de todo lo viviente.

En este sentido el barroco latinoamericano es consciente de la transitoriedad de su situación y, aún así, no renuncia a construir, fundar y organizar el reino terrenal, el espacio de la carne, consciente de la fragilidad y la fatuidad de su esfuerzo. Dicha conciencia clara es la que late en este intento de una nueva forma de indigenismo por

crear una modernidad alternativa al capitalismo. Se exagera frente al funcionalismo, el puritanismo, la disciplina de la vida productiva moderna, la fatuidad de un lujo exagerado, de una ornamentación irónica, que conoce que nada puede hacer por perdurar y resistir.

ENRAIZAMIENTO Y APERTURA

Como hemos analizado, Echeverría ve en el *ethos* barroco un talante, una manera de enraizarse en la existencia, un temple, que concibe el choque cultural, el entrecruzamiento de modelos culturales como una realidad trágica y conflictiva que tiene que dar lugar a un verdadero mestizaje, a una integración creadora. El grave problema del multiculturalismo en las sociedades desarrolladas del mundo, que tanto ha preocupado al pensamiento político contemporáneo (Kimlycka, *Ciudadanía* 211-35) no puede resolverse con la elaboración de un espacio neutro, de una razón pública que se limita a salvar la conflictividad de modos de vida incompatibles:¹⁸

La historia de la cultura se muestra como un proceso de mestizaje indetenible; un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma [...] El culto a la “tolerancia” que los Estados occidentales de la época de la globalización tratan de infundir en sus poblaciones no es suficiente para ocultar el substancialismo profundamente racista de su autodefinition cultural. “Tolerar” significa “soportar”, “permitir”, es decir, simplemente “no agredir” (por lo menos aquí y por lo pronto) a los otros; no significa, como ha sido el verdadero método de la historia de la cultura (redescubierto para la modernidad por la Malinche mexicana en el siglo XVI) “abrirse” a ellos y retarlos a que ellos también “se abran”. (Echeverría, *Definición* 189)

La idea del mestizaje que defiende Echeverría es mucho más fuerte que las ideas liberales sobre el multiculturalismo en sociedades complejas. La conquista española, la aventura del descubrimiento, dio lugar a una peculiar experiencia humana, donde el capitalismo hibridó en una forma nueva de modernidad que implica un inherencia vital donde se produce la destrucción y la recreación de los viejos dioses en los nuevos:

En el siglo XVII americano, en medio y a partir de las miserias dejadas por el siglo de la conquista ibérica, el “encuentro de los mundos” inaugura, por iniciativa de los americanos, una “empresa histórica mestiza”, la de reconstruir (que no prolongar) en América la civilización europea. Es una empresa a primera vista imposible, pues debe “cuadrar el círculo”, poner en concordia dos identidades provenientes de la elección, ya en tiempos arcaicos, de dos vías de concretización contrapuestas, la de Oriente y de

18. Véase al respecto J. Rawls, *Teoría de la justicia* (437-60).

Occidente. Pero es una empresa que, aunque haya avanzado “por el lado malo” (como decía Hegel que avanza la historia), ha demostrado que es la única que puede guiar a una sociedad moderna diferente de la establecida. (Echeverría, *Definición* 241)

El camino hacia la universalidad de un *ethos* que aspira a la fraternidad de la especie humana no puede ser la imposición de una cultura capitalista desarraigada, que tan solo produce una uniformización despersonalizadora de todo lo viviente, sino en el mestizaje cultural de modos de vida que integran en sí una universalidad que supone la apertura de la raíz cultural a la universalidad, apertura que implica el continuo cuestionamiento de la propia tradición heredada en pro de una búsqueda profunda de una verdad más omniabarcadora y enriquecedora. Echeverría está en contra de la supresión de la cultura propia, del *ethos* propio en pro de una falsa cultura de retazos superpuestos, donde las culturas no se hibridan, no se insertan la una en la otra.

La modernidad barroca es un ejemplo histórico de que es posible una cultura de la razón, humanista, con ideales y valores, que sea respetuosa con la tradición, con la herencia mítica y religiosa de la propia raíz cultural. Frente a la asunción acrítica de una idea sustancialista de la cultura, que concibe a los pueblos como sujetos identitarios, no como procesos históricos complejos, inamovibles en su fondo esencial, Echeverría entiende la importancia de la historia en la formación de la identidad cultural.

La apertura de las culturas, su capacidad de hibridar con otras, su capacidad de autocuestionamiento, es la mayor señal de ilustración, de capacidad crítica, que exige el respeto por la pluralidad y la diferencia, desde la asunción crítica de la capacidad de cambiar y transformarse. El *ethos* barroco es un *ethos* de la crisis, del momento en el cual se autocuestionan los propios referentes trascendentes, los gustos estéticos, las creencias religiosas, y se ensaña con ellos un distanciamiento que no cae en el cinismo o el escepticismo, pero tampoco en la autocomplacencia.

En su análisis del culto a la Virgen de Guadalupe, en el que en su opinión sobreviven los viejos cultos a los antiguos dioses, además de una cuestión política en torno al poder, podemos ver en qué modo es posible esta hibridación de culturas, este entrecruzamiento, que no renuncia a la raíz propia, siempre dominante, pero abierta a nuevos valores culturales y nuevos modelos. Como vimos anteriormente, el indigenismo del que habla Echeverría es el de unos sujetos que han revitalizado su raíz originaria gracias a su apertura a un mundo cultural aparentemente enemigo y opuesto.

Sin duda, aquí, en el sentido de la apertura, la noción echeverriana de *ethos* adquiere todo su sentido y perfecta comprensión. De un modo general podemos afirmar que el *ethos* barroco latinoamericano expresa, como estrategia y *modus vivendi*, la profunda comprensión que Echeverría tiene de la ética, de su profundo sentido en el cual la razón no renuncia a su dimensión universalista, pero sin caer en

la pura abstracción vacía. Y que se aferra al elemento carnal, al sentido originario de la tierra, consciente de que es posible refundar el propio *ethos*, en el marco de una cultura europea, inmersa en un capitalismo aventuro que en su fase mercantilista parece haber olvidado su matriz originaria. El barroco latinoamericano muestra la posibilidad de “refundar” Europa allende sus fronteras geográficas y temporales, cuando ya se da por muerta o vencida.

Esa Europa americana es la encarnación fáctica de un *ethos* barroco que conoce la fragilidad de su tiempo y de su proyecto, la brevedad del tiempo que le queda y, no obstante, no renuncia a dejar una impronta indeleble, imborrable en el curso de la historia de esa América hasta el día de hoy. No resignarse, no ocultarse la realidad, no renunciar a realizar el propio proyecto, incluso cuando se tiene clara conciencia que no se puede vencer. Ese extraño estado de ánimo, ese temple que rehúye la resignación, el irrealismo de una mirada que no quiere ver la realidad, nos habla de un sentido moderno de lo trágico, en un sentido muy diferente del sentido de lo trágico griego originario. Esa contradicción viviente define el verdadero sentido originario de lo ético.

LA CONTRADICCIÓN SUFRIENTE

La ética echeverriana es una ética de la resistencia, que se niega a entregarse al enemigo, pero lo suficientemente lúcida para comprender que se encuentra inmersa en un proceso irreversible. Ante este horizonte de imposibilidad de una vuelta atrás, uno se pregunta por qué mantenerse incólume en esta actitud, senequista y estoica, que domina la propuesta echeverriana. El desvincular la acción ética de sus resultados es una de las claras consecuencias del *ethos* del enraizamiento. No se puede cambiar el proceso capitalista pero tampoco se puede renunciar a las raíces. Se ha de persistir en la contradicción sufriente, se ha de habitar en la herida trágica.¹⁹

La gran cuestión de fondo es porqué el capitalismo es para Echeverría un proceso imparabile. Aquí se percibe la impronta del análisis marxista sobre la valorización del valor por sí mismo, el desprendimiento de la producción y de los modos

19. En la línea de los grandes pensadores trágicos del siglo XIX (Hölderlin, Schelling, Nietzsche) que ya vieron con lucidez el proceso de contradicción de la modernidad finisecular en el origen del tardocapitalismo, Echeverría insiste, con Benjamin, en que lo ético no radica en el éxito (modelo del utilitarismo pragmático que ha dominado buena parte del pensamiento anglosajón en la última centuria), sino en la lucidez de saber qué fidelidad se ha de mantener. La fidelidad de Echeverría al marxismo tiene que ver con que en él ve una crítica teórica válida a la estructura económica que sostiene el capitalismo en su base, y la necesidad de no intentar “maquillar” dicha estructura bajo formas de humanismo libertario. No obstante, su creencia en la necesidad de un pensamiento marxista llevado a la *praxis* real, a partir de la caída del Muro de Berlín, y la disolución del bloque soviético, manifiesta en su obra *Vuelta de siglo* un cierto talante resignado, que le lleva a cambiar el tono revolucionario por una ética de la resistencia (107-16).

de producción, de su base material en pro de una espiritualidad desencarnada, como la del protestantismo, en la que la productividad se vuelve una ley de oferta sin demanda, sin ningún principio que la regule, encarnando la realidad de una avidez y una codicia que no conocen límite ni medida.²⁰ Paradójicamente, la incapacidad de frenar el capitalismo salvaje no tiene que ver con la propiedad de los medios de producción, sino con la avidez de un espíritu productivo desligado de su base material.²¹

Echeverría se muestra profundamente escéptico sobre la posibilidad de que una revolución tenga lugar produciendo un cambio de la base material del sistema productivo occidental. La caída del Muro de Berlín, el desvelamiento de lo que realmente ocurría en el socialismo real de los países del Este, le permite ser consciente de que el problema no es solamente material, sino claramente espiritual. Por esta misma razón Echeverría no renuncia a la herencia europea en Latinoamérica, no aboga por una vuelta a los valores de un indigenismo precolonial, ni se le oculta la importancia de un humanismo que tiene su raíz en la vieja Grecia, en el ordenamiento romano, la herencia del cristianismo medieval y la cultura renacentista.

A diferencia de otros autores es consciente de que Europa ha generado una modernidad que ha conducido a una estructuración económica y productiva que se ha vuelto insostenible para los países y las culturas periféricas de Europa, pero también para Europa misma. En realidad, en su reivindicación de un *ethos* barroco, de una modernidad alternativa a la vigente, nos advierte sobre el hecho de que lo que denominamos *modernidad* es un proceso complejo y rico, no agotado y sobre todo, plural.

Podemos afirmar, elucidando de sus palabras, que no hay una historia europea, ni de Occidente. Hay una historia oficial, exotérica, que supone la visión global de historiadores, economistas y sociólogos. Esa historia habla del dominio de una razón universal, crítica, guiada por el imperativo del deber, opuesta a todo

20. Curiosamente lo que fue la lujuria para el nacionalcatolicismo, el cual, queriendo combatirla y erradicarla de las conciencias, solo consiguió, con su equivocada predicación, incubarla mórbidamente en ellas, le pasaría al protestantismo con su énfasis en la necesidad de la austeridad, el desprendimiento de los bienes terrenales, la disciplina del cuerpo y de los sentidos: consiguió introducir en el espíritu humano una avidez y codicia antes desconocidas. Un análisis más profundo de estas contradicciones nos llevaría mucho más lejos de la breve reflexión incoada aquí. Creemos, sin duda, que las relaciones entre catolicismo y protestantismo, mucho más complejas de lo esbozado en algunas reflexiones echeverrianas, constituye uno de los puntos centrales e inspiradores del pensamiento echeverriano.

21. El pensamiento ecológico ha intentado enfrentarse al capitalismo salvaje, constituyéndose en la conciencia ética de nuestro tiempo, recordando que, aunque el capitalismo pretende no poseer base material, posee una base de recursos que no es ilimitada ni inagotable, que además no permite una regeneración tan rápida como la demanda a la que se ve sometida. Todas las críticas de los pensadores de mayo del 68 no han servido sino para poner un parche a un proceso que, como denuncia Echeverría, no exige solamente “maquillar” un proceso estructural inhumano, sino una verdadera revolución, un cambio estructural profundo.

pensamiento mítico o simbólico, refractaria a toda cultura indigenista que considera hundida en la minoría de edad de la razón. Pero, junto a esta, hay una historia esotérica, escondida, no oficial, que habla de la capacidad de Europa para su apertura hacia el pensamiento mítico originario, simbólico, hacia valores refractarios a la razón abstracta y universal, matemática y calculadora, interesada y egoísta.²² La contradicción interna, el veneno que mata y sana simultáneamente, define la esencia de la historia europea.

El espíritu europeo, su *ethos*, es un *ethos* trágico que se afirma en la contradicción viviente como insuperable.²³ La ética revolucionaria del joven Echeverría parece haber dado paso a una ética de la resistencia en el Echeverría más maduro, consciente de que el gran aporte del barroco es la idea de que la crisis no es algo pasajero, sino algo permanente que hay que habitar.

No obstante entender dicha contradicción no parece tan sencillo. Es cierto que Echeverría recoge en su *ethos* barroco la idea decimonónica, entronizada por Eugenio d'Ors, de la contradicción entre lo apolíneo y lo dionisíaco,²⁴ entre lo clásico y lo romántico, entre lo normativo y lo lúdico. Echeverría habla de la necesidad que tiene el hombre de la fiesta y el juego para romper la lógica imparable de la producción disciplinada. El hombre se “aliena” en el espacio del trabajo en cadena, donde solo rigen la eficiencia y el aprovechamiento del tiempo, para luego volverse un consumidor que goza del ocio como espacio de recreación y esparcimiento lúdicos, en el que entregarse a su vida instintiva reprimida. Esta secuencia alternativa no

22. La historia de Europa está llena de autocuestionamientos continuos. Cuando nace el estoicismo con su ansia de cosmopolitismo y universalismo, aparece la ética epicúrea, amante de lo local, de la amistad, del jardín. Cuando el cristianismo medieval impone una cultura de la castidad y la pureza, una disciplina del cuerpo, nace entonces la tradición del amor cortés y la poesía erótica de los trovadores. Cuando Descartes introduce la idea de una cultura de la razón, del método y la evidencia, se yergue frente a él Pascal reivindicando las “razones del corazón”. Del mismo modo, cuando la cultura ilustrada parece llevar al maquinismo, a la concepción material del hombre, aparece el romanticismo reivindicando el poder de la poesía, del inconsciente, de las dimensiones oscuras y no esclarecidas de la cultura. Echeverría tiene presente en todo tiempo el papel de la crisis en la historia de Europa, y su capacidad para autocuestionarse en su modelo de *ethos* enraizado y abierto, que define el grado de hibridación de una cultura en su capacidad expansiva e integradora. Desde este amor por Europa hay que entender, en mi opinión, la defensa del mestizaje del barroco latinoamericano, como modelo de modernidad alternativa.
23. Sin duda, la herencia de Heidegger, inspirador de la Escuela de Fráncfort, se deja notar en muchos de los planteamientos echeverrianos, pero aún más se deja notar la influencia de Hegel, inspirador del modelo marxista de la contradicción productiva. Esta esencia trágica del *ethos* barroco es lo que acerca el pensamiento de Echeverría a la obra de Benjamin. Al respecto, consúltese W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán* (36-42) y véase B. Echeverría “El ángel de la historia y el materialismo histórico” (*La mirada* 23-34; *Vuelta de siglo* 117-31).
24. Eugenio d'Ors reproduce en su estudio sobre el barroco, donde afirma el carácter de *eón eterno* de este estilo artístico que se reproduce a lo largo de la historia en todos los momentos de crisis, el esquema nietzscheano ensayado en su primera obra *El nacimiento de la tragedia*. Consúltese Eugenio d'Ors, *Lo barroco* (90-9).

supone, pues, un vivir en la contradicción, sino una alienación que se retroalimenta y se duplica a sí misma.

En este sentido Echeverría aboga no por la creación de espacios estancos, de vidas fragmentadas, sino por la recuperación de una unidad de vida en la cual lo lúdico impregna el espacio de trabajo, y donde se dan cita lo privado y lo público. La fuerza de la cultura barroca es que se opone frontalmente a la idea de consumidor privado, propia del liberalismo, y aboga por una cultura popular, comunitaria, donde toda la ciudad se vuelve escenario de una representación, donde lo lúdico se comparte colectivamente.

El *ethos* barroco, irónico, da salida a la vida instintiva reprimida, reniega de una idea de producción ilimitada, es refractario a un concepto de vida estamentada, se opone frontalmente a lo calculable. El barroco es amigo del misterio, de lo simbólico, de lo inexpresable e incalculable. Por otro lado, también ironiza contra todo misticismo, todo intento de evadirse del mundo o huir de él, de replegarse en el espacio de la interioridad, o refugiarse en espiritualidades individualistas que quedan al servicio de un capitalismo imparable.

Otro factor determinante del barroco es que es un movimiento político. En este sentido, Echeverría es consciente de que el liberalismo individualista ha reducido el ámbito de la resistencia contra el capitalismo al ámbito privado, a la par que las confesiones religiosas se han secularizado renunciando a su protagonismo mundano y social. Este punto, uno de lo más esquivos y difíciles del pensamiento echeverriano, aboga por una religión politizada, no despolitizada, en la que lo político, lo religioso y lo estético ocupan el espacio público y los centros del poder social. Frente a la idea liberal que afirma la necesidad de un Estado laico, donde la religión esté despolitizada y recluida en la esfera privada, o asociativa, y donde desempeñe un papel subsidiario frente al Estado,²⁵ el mundo barroco mantiene una sinergia compleja y extraña entre lo político y lo religioso. Sin duda Echeverría quiere movilizar todas las fuerzas disponibles frente a lo que considera el único enemigo a combatir: el capitalismo.

El *ethos* barroco es hijo de una cultura trágica que hibrida en el seno de las crisis periódicas del capitalismo. El barroco es un *eón eterno*, periódicamente renovado que, aunque no se considera vencedor y su modo es vencer en el modo de no vencer, se ha mostrado, con el curso de los siglos, invencible. Aunque, en su última obra, Echeverría no reniega del espíritu revolucionario de su juventud, del ansia de una edificación de nueva planta en la que lo viejo es abolido para construir *ex ovo* —en realidad, este es el credo de la modernidad naciente, ejemplificada en la fuerza emergente de la razón—, parece ver en el *ethos* de la resistencia del barroco una visión más lúcida, más clara y realista de cuál es el camino verdadero para confrontarse con el espíritu del capitalismo.

25. Consúltese J. Rawls, *Teoría* (227-55).

A este respecto, Echeverría, de acuerdo con el planteamiento de Max Weber, cree que la única manera de oponerse al capitalismo es entender en profundidad el sentido originario del protestantismo, y reivindicar frente a él todos aquellos aspectos del catolicismo que han podido generar una modernidad alternativa, como ocurrió, según el autor, con el proyecto de los jesuitas en Latinoamérica.

ETHOS DEL PENSAMIENTO

En cualquier caso, todos estos aspectos nos permiten observar que el *ethos* determina el destino del pensamiento. A pesar de su formación alemana, a pesar de su incardinación con la historia europea, el pensamiento de Echeverría es un “pensamiento enraizado”, fiel a sus raíces, que han constituido para él un destino, una misión y un encargo. La ética no es solo una dimensión de la condición humana, un modelo antropológico que la libertad ha de copiar fielmente, sino la raíz misma de la inteligencia encarnada que se pregunta por su origen y su fin, por su nacimiento y su muerte.

Ha sido en la apertura de su raíz originaria, de ese indigenismo criollo que alcanza su potencia máxima en la modernidad jesuítica que llevó a cabo el barroco latinoamericano (*Vuelta de siglo 55*), en su confrontación e integración con la cultura alemana, de donde ha surgido toda la reflexión echeverriana. Sin embargo, dicha reflexión no ha sido una mera afirmación de lo propio frente a lo extraño, sino una forma barroca de “mestizaje” en la que se ha autocuestionado lo propio, refundándolo fielmente, abriéndolo y ampliándolo, enriqueciéndolo con un destino más rico y más amplio. La profunda reflexión en torno a las relaciones entre protestantismo y catolicismo, culturas nórdicas y mediterráneas, intelectualistas y emotivistas, son fruto, como decía el joven Ortega, de la presencia en el propio cuerpo de dos culturas enfrentadas y que están llamadas a convivir.²⁶ Este enraizamiento que pasa por la criba de la apertura siente en él la contradicción, experimenta la necesidad del autocuestionamiento, inicia la crítica de lo más amado, del suelo propio en el que se habita porque se es. La tradición ya no es una muleta, una herencia externa, sino el propio ser que constituye la tarea enorme de serla sin apoyarse en la inercia, la ignorancia o el ciego mimetismo, sino de un modo crítico y libre, inteligente.

El filósofo inicia así la tarea de pensar su ser, de vivirlo a la par que lo piensa. En esa tarea, las contradicciones, el contraste, son un medio necesario. Todo vivir es una tragedia que se padece como medio para sacar a la luz, como decía Zambrano, el pro-

26. En un paralelismo extraordinario con Bolívar, el joven Ortega y Gasset en su *Meditaciones del Quijote* apelaba a la presencia en él del blondo germano y el hirsuto fbero, el de la cultura de la profundidad y el concepto junto al de las sensaciones y la superficie, y su imposibilidad de renunciar a ninguno de ellos y su destino a reconciliarlos dentro de sí. Consúltese J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (126-30).

pio ser oculto a la conciencia.²⁷ La confrontación de Bolívar con el capitalismo salvaje es a la par el íntimo diálogo del filósofo con su propia raíz, con el enraizamiento de su pensar. Para Bolívar renunciar a la crítica al capitalismo, dejarse arrebatar por esa cultura nórdica de raíz protestante, significaría dar la espalda a su propio enraizamiento, críticamente asumido; ser infiel a la propia condición, traicionar la propia raíz vital.

Sin duda, en el pensamiento ético-político de Bolívar hay dos grandes cuestiones que se correlacionan y no son fáciles de dilucidar. La capacidad de enraizamiento de dos fuerzas, dos potencias, de carácter universal: capitalismo y marxismo. Cómo ambas tendencias puedan hibridar en suelos culturales tan dispares tiene que ver con su ligamen a un sentido humanista de la justicia y de la injusticia que tiñe todo el discurso de Bolívar. El marxismo crítico es una instancia ético-política que enraiza bien con el suelo del barroquismo jesuítico latinoamericano. La justicia aspira pues a una dimensión universal, pero desde una raíz bien localizada y asentada. Dicha ambivalencia explica esta tensión siempre presente en la reflexión echeverriana entre universalidad y particularidad, entre aspiración a la globalidad y afirmación de lo local, que tanto ha preocupado a su autor en su referencia a pensar la realidad histórica, móvil y cambiante, de las culturas en relación al *ethos*.

De ahí que el temple ético del pensamiento de Bolívar solo podemos comprenderlo si tenemos en cuenta que para el filósofo su *ethos* es su carácter y su destino, su misión. Pensar la raíz misma del propio pensamiento es el aliento ético que subyace en la propuesta filosófica de Bolívar, el *ethos* de su propio pensamiento. Bolívar ha hecho de su pensamiento un pensamiento enraizado, autocráticamente asumido, lo cual le ha llevado a la abierta polémica con todas aquellas propuestas que violentaban su propio ser. De esta asunción crítica ha hecho la tarea y la misión de su propio pensar. De este modo toda la producción echeverriana adquiere un sentido prístino y claro a la luz de la famosa inscripción del templo de Delfos, “conócete a ti mismo”, como única máxima del pensamiento filosófico verdadero, porque la luz que arroja el pensamiento filosófico sobre su tiempo y sobre su época es tan solo la reverberación de su autoesclarecimiento propio.

OBRAS CITADAS

- Arriarán Cuéllar, Samuler. “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”. *Dianoia* XLIX.53 (noviembre 2004): 111-24.
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, 1999.
- D’Ors, Eugenio. *Lo barroco*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Duch, Lluís. *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta, 2002.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México DF: Itaca, 2001.
- . *El discurso crítico de Marx*. México DF: Era, 1986.

27. Consúltese M. Zambrano, *El hombre y lo divino* (203-15).

- *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México DF: UNAM / Era, 2005.
- *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 1998.
- *Las ilusiones de la modernidad*. México DF: UNAM, 1997.
- *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era, 2010.
- *Vuelta de siglo*. México DF: Era, 2006.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Gandler, Stefan. “Mestizaje cultural y *ethos* barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría”. *Signos Filosóficos* I.3 (México DF: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, junio 2000): 53-73.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.
- *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2002.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens*. Madrid: Alianza, 1972.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos, 1987.
- Kimlycka, Will. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Ensayo sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Steiner, George. *Heidegger*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Triás, Eugenio. *Ética y condición humana*. Península: Barcelona, 1999.
- Valverde, José María. *Barroco. Una visión de conjunto*. Barcelona: Montesinos, 1980.
- Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991.

La modernidad profunda en Bolívar Echeverría: de la política y de lo político

Jorge Juanes

CONDICIONES PREVIAS Y DE PRINCIPIO

Como es sabido, el marxismo se desenvuelve dentro de un marco teórico-político diverso y sumamente enconado. Resulta, así, que lejos de poder identificarlo con un cuerpo doctrinario homogéneo e inequívoco, cabe hablar de una pluralidad de posiciones. Sorprende, además, que tras la construcción del “socialismo real” en la Unión Soviética –acontecimiento en que surge y se consolida el “marxismo” del bloque, convertido en doctrina oficial del conjunto de las fuerzas políticas adscritas a la Tercera Internacional– el estudio de la obra de Marx acabe siendo substituido por la exegesis de textos de Lenin y Stalin, cuando no por la lectura de un sinnúmero de manuales dogmáticos y esquemáticos que resumían, supuestamente, el corpus teórico del autor de *El capital*, cuando, de hecho, se lo borraba del mapa. Queda ello testimoniado en cierta reticencia a publicar, en el período estalinista, la obra completa de Marx.

Tal fue, en general, el miserable destino impuesto por determinadas instituciones de poder a la teoría de la revolución. Pero, al margen de dogmatismos institucionalizados y al hilo de la lucha contra el capitalismo, no dejaron de surgir voces disonantes empeñadas en hacer al menos una lectura abierta y en pro de un marxismo contestatario. Entre estas cabe destacar a pensadores sumamente relevantes: Rosa Luxemburgo (*La acumulación de capital, Reforma o revolución*), el primer Lukács (*Historia y conciencia de clase*), Karl Korsch (*Marxismo y filosofía*), Ernst Bloch (*El principio esperanza*), Antonio Gramsci (*Cuadernos de la cárcel*); la Escuela de Fráncfort (Horkheimer y Adorno: *Dialéctica de la ilustración*), Herbert Marcuse (*El hombre unidimensional*), Walter Benjamin (*La obra de arte bajo la reproductibilidad técnica, Tesis sobre la historia*); Jean Paul Sartre (*Crítica de la razón dialéctica*), Henri Lefebvre (escritos sobre la vida cotidiana y lo urbano, entre otros). Propuestas antidogmáticas que alentaron la publicación de muchos de los

textos decisivos de Marx; por poner algunos ejemplos destacables: Los *Manuscritos de 1844* y los *Cuadernos de París, Grundrisse*, el *Capítulo VI* inédito de *El capital*.

La seña de identidad del marxismo crítico, estriba en un cuestionamiento puntual del fetichismo de la mercancía y de la reificación de las relaciones sociales en el capitalismo, o sea, de los sustentos de la forja de una sociedad unidimensional sustentada en la explotación de fuerza de trabajo que es necesario demoler sin miramientos. Tarea urgente que, en el horizonte del marxismo occidental, responde a lo que ha dado en llamarse “la actualidad de la revolución” y cuyo éxito depende de que se mantenga en pie el llamado de Marx a conjuntar, en un mismo movimiento, la teoría y la praxis revolucionarias. Unidad que representa un baluarte contra aquellos que pretenden condenarnos fatalmente a padecer, en todos los planos de la vida, los efectos catastróficos del nihilismo capitalista. Dicha proclama está lejos de ser una mera quimera, pues se funda en el marco riguroso de un examen a profundidad del mundo imperante y en la organización político-cultural de las fuerzas destinadas a derrocarlo. La obra de Marx dista, entonces, de quedarse en el plano académico o teórico, ya que fue concebida como arma de combate.

Dentro de esta perspectiva subversiva se sitúa la obra de Bolívar Echeverría, obra sustentada en una premisa primordial: la clave de la modernidad reside, en última instancia, en el enfrentamiento entre el proyecto en curso correspondiente al modo de producción capitalista y el proyecto contestatario, radicalmente alternativo, representado por la puesta a punto de las condiciones que pudieran desembocar en la revolución comunista. Es fácil percatarse de que se apunta aquí al horizonte totalizador, sincrónico-diacrónico, que enmarca la contradicción/confrontación decisiva de la modernidad. Horizonte al que es necesario remitirse también al hacer análisis histórico-concretos, en la medida en que permite situar comprensivamente y en profundidad –a corto y a largo plazo– los actos parciales y coyunturales de los hombres. Para Bolívar, la modernidad exige, en efecto, un saber que la comprenda en su devenir; en que este sea parte activa de dicho devenir hasta el grado de incluir su tendencia transgresora. Un saber emancipador que, en cuanto exprese el conflicto entre fuerzas sociopolíticas reales, tenga la capacidad de contener las condiciones requeridas para alcanzar aquello que la modernidad lleva en sus entrañas: el advenimiento del reino de la libertad.

Ya aquí, Bolívar procede a definir las notas sustantivas de la modernidad, a saber: 1. Se trata de una forma histórica que obedece a un progresivo proceso de secularización (deslinde de lo arcaico, mágico, mítico o religioso), que pone al hombre como centro de referencia de la vida social en todos sus aspectos, entre los que cabe destacar la posibilidad de crear un orden político ajeno a poderes exteriores, conformado por “individuos autónomos y libres” consagrados a construir una socialidad basada en proyectos autoelegidos. 2. Como consecuencia del proceso secular puesto en marcha –que sitúa el protagonismo de la subjetividad en primer plano en la creación de las relaciones sociales o de la historia en curso– surgen el

pensamiento crítico y sus múltiples variantes. 3. El haber dado lugar al invento de unas fuerzas productivas tecno-científicas, cuyo potencial –en cuanto a la creación de riqueza material concreto-cualitativa– no tiene parangón, ya que conllevan la posibilidad de superar la escasez que ha prevaecido a lo largo de la historia de la humanidad y, por ende, la posibilidad de terminar con la miseria y sus secuelas. 4. Surge y se consolida, a la par, el sistema capitalista como orden social basado en la propiedad privada sobre los medios de producción a escala creciente y universal; sistema que –dada su estructura enajenada– impide la autarquía de lo político como tal. 5. Tenemos, en consecuencia, un modelo económico sostenido en la subsunción del proceso de trabajo al proceso de valorización, con el consiguiente desvío –o sometimiento– de la producción de riqueza concreta en favor de la riqueza abstracta acumulativa, donde se impide el despliegue emancipador de las modernas fuerzas productivas. 6. La coexistencia y el perpetuo conflicto de lo propiamente moderno y lo premoderno. 7. Finalmente, lo que podemos considerar como aporte de Bolívar, el encuentro/desencuentro de los cuatro *ethos* propios de la modernidad: barroco, romántico, clásico y realista.

EMERGENCIA DEL SUJETO Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Establecido lo anterior cabe reflexionar ahora, de modo puntual, sobre aquello que funge como el trasfondo de la modernidad y nos permite aclarar, con pleno rigor, la diferencia entre lo político y la política. Nada mejor para abordar el asunto que situar el estatuto del pensamiento crítico en la modernidad, buscando, a fin de cuentas, ubicar el lugar que en ello le corresponde al marxismo radical. Resumo argumentos. El pensamiento crítico surge, con relativa consciencia de sus alcances, en la obra de Descartes. Será él quien postule, en efecto, la hegemonía indisputada del pensamiento racional –Galileo mediante– con la certeza y la científicidad como fundamentos del conocimiento humano. Conocimiento que sirve de referencia invaluable para que los hombres puedan cumplir el programa inscrito en la modernidad secular: “Llegar a ser amos y poseedores de la naturaleza”. Podemos deducir, que encumbrar el pensamiento científico racional equivale sin lugar a dudas, al encumbramiento del hombre, o expresado filosóficamente, de la subjetividad. Resulta lícito sostener pues que, en adelante, le corresponde a la subjetividad pensar, organizar, asignar y designar, ordenar y reunir las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

Con Descartes se trata, en esencia, de antropomofizar cognitivamente todo lo que es. Tras tomar nota puntual de la empresa, Kant avanza un peldaño más. Si bien acepta con Descartes que el saber moderno no surge de la contemplación de la naturaleza, sino de actos *construidos* y *producidos* por la razón cognoscente, rechaza que la

subjetividad se agote en determinaciones dadas (alma, res, substancia) o, en el mejor de los casos, que tan solo responda al dictado de categorías cognitivas físico matemáticas, deudoras del conocimiento de algo que existe más allá de la práctica humana —como la naturaleza— y que, por consiguiente, no da para pensar en la especificidad o la diferencia del pensamiento propiamente crítico. Concentrado en el intento de desosificar la subjetividad, Kant descubre que lo propio del hombre es la razón constituyente que le permite afirmarse conforme a finalidades propias o a proyectos libres e incondicionados. Razón constructivo-constituyente que equivale a lo subyacente, a lo que se encuentra en la base de las cosas y los saberes mediados por la praxis humana y, lo más importante, ofrece un servicio invaluable para concebir la posibilidad misma de una historia encauzada a lograr la paz perpetua y el bienestar de los hombres.

Aquí queríamos llegar: la razón práctica del hombre autónomo puesto para sí, define las expectativas de la subjetividad y establece las derivas que la historia ha de seguir, entendida como territorio propiamente humano. Hegel aprueba y desaprueba. Aprueba con Kant el reconocimiento de la praxis autárquica como gestora de la vida en su conjunto, pero desaprueba que le imponga al hombre el límite insuperable de la cosa en sí o la cosa para la cosa. Amparado en la figura de Cristo, en cuanto modelo paradigmático del encuentro-reconciliación entre lo finito (cosa) y lo infinito (espíritu), Hegel trata de demostrar que la subjetividad incondicional lo puede todo. Incondicionalidad que, a su entender, fue autorevelándose tras un largo período de gestación atravesado por yerros y equívocos pero que, al fin, ya en la modernidad, logra alcanzar conciencia de su potencialidad y sus posibilidades. Actividad incondicionada y absoluta del sujeto-espíritu sobre la que recae, puntualiza Hegel, la responsabilidad de forjar una historia liberada de lastres cosificadores y en la que pueda lograrse, finalmente, la deseada reconciliación de los hombre entre sí y con la alteridad, todo ello iluminado por el espíritu.

Es el momento en que Marx entra en escena y asume el legado de sus antecesores en cuanto al reconocimiento de la subjetividad como protagonista de los nuevos tiempos. Ya en estas, le parece que se quedaron a medio camino, pues al considerar el sistema capitalista como barrera insuperable, omiten el hecho decisivo de que dicho sistema impide, de suyo, por razones estructurales, el despliegue de la dimensión proyectiva constituyente de los agentes sociales. Todavía más: si reparamos en que el elemento central de la puesta en juego de cualquier acto emancipador reside en la posibilidad de constituir un horizonte histórico de vida en donde los hombres configuren consciente y libremente las relaciones sociales que quieren darse, y los usos tecnológicos y políticos para lograrlo, tenemos que concluir que resulta necesario superar el capitalismo y crear un orden social que garantice radicalmente la emancipación del hombre de toda forma de sometimiento. Fácil es advertir que Marx traza aquí la diferencia entre la política (la praxis que no rebasa el marco de la enajenación) y lo político (la praxis encaminada a propiciar el derrocamiento de cualquier forma de socialidad enajenada).

Lo estamos constatando: Marx no solo examina críticamente las creencias religiosas ancestrales y la naturalización de lo social en que cae gran parte del pensamiento propiamente moderno, sino que percibe, además, los límites cognoscitivos que les impiden comprometerse con el cambio profundo de la realidad en curso. Y señala, paralelamente, cual es, a su entender, el fundamento último de la historia: la autoproducción material-concreta del hombre. Fundamento que debe fungir, entonces, como la referencia primaria de la razón histórico-política transformadora. Razón que se despliega hasta ahora en el horizonte de un sistema reificado que encuentra su complemento en la enajenación de lo político, encarnada en el Estado. En sus textos de 1843-1844, Marx plantea ya la crítica a tal horizonte, lo que hará en las obras de madurez es depurar lo que está todavía insuficientemente comprendido. Vaya lo anterior contra los que niegan la continuidad de la obra de Marx. Obra que compagina permanentemente la exposición de las leyes profundas y las de superficie del capitalismo, con el cuestionamiento de las interpretaciones que han ido dándose al respecto.

Lo relevante aquí es que desde su juventud, Marx enfoca sus análisis a la obra de Hegel y reconoce que lo antecede en la crítica a la realidad económica del capitalismo al concebirlo como un mundo enajenado, presidido por la exterioridad, lo abstracto cuantitativo y la carencia de fines libres. Pero el límite de Hegel consiste en el hecho de que identifique, a fin de cuentas, la reproducción de la vida material concreta con la forma actual que la reviste. De ahí que Marx concluya que Hegel carece de un cuestionamiento radical al sistema económico y que, en consecuencia, establezca la universalidad de lo social, ausente en el marco económico, en el ámbito del Estado. Ámbito que, al entender de Hegel, se caracteriza por situarse por encima de los intereses particulares y encarna, a la vez, la posibilidad de comprender-totalizar la historia de acuerdo con fines incondicionalmente elegidos, válidos para el conjunto de los ciudadanos. La superación de la economía por el Estado universal equivale, en su caso, a la Segunda revolución, o sea, a la Revolución que le enmienda la plana a la Revolución francesa, sin desconocer por ello que esta trajo a la historia la universalidad y el tránsito de la “libertad formal” a “la libertad real”, aun cuando acabó siendo devorada por el imperio de lo particular.

Para muchos puede ser una sorpresa que el concepto de revolución sea la piedra de toque de las tomas de partido filosóficas del siglo XIX. La verdad es que la idea de revolución campea por doquiera. Baste oíear *La Filosofía de la Historia Universal* (tercera parte) de Hegel para comprobarlo. Como muestra baste un botón: “[La filosofía] se encuentra comprometida con la realidad y se ha convertido en una violencia contra la existente; y esta violencia es la revolución”. El debate se encuentra a flor de piel: o el Estado es un mero órgano expresivo de las leyes económicas desatadas por el capital, o el Estado está por encima de ello e impone la universalidad ausente en el territorio de la economía. Proponiendo una *revolución de la revolución* que desmonta las posiciones en pugna, Marx irá más lejos.

Por principio, hace descansar la universalidad en el plano primordial de la creación de riqueza concreta. Pensará que superando las particularidades clasistas internas al capitalismo y la reificación que atenaza el núcleo principal de la historicidad, puede alcanzarse la tan deseada autorrealización secularizada de la praxis humana. Liberación de la actividad productiva creadora que requiere, dicho sea de paso, la autosupresión de los explotados al momento mismo de desembarazarse de los explotadores. Marx piensa, en suma, que Hegel y todos los adoradores del Estado (no digamos los procapitalistas netos) no superan el plano de la política coyuntural y se encuentran impedidos de concebir a fondo la idea de transformación histórica.

Creo que estamos ya en condiciones de comprender en sus justos términos la decisiva y multicitada tesis XI sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”. El primer equívoco por desechar es la creencia de que los antecesores de Marx desligaron el pensar de la acción, ya que, en rigor, desde Descartes –con todas las limitaciones que se quiera– se pone en marcha el proyecto de transformar el mundo conforme a las potencialidades del nuevo protagonista de la historia, el hombre consciente de su autarquía. Digamos que en cuanto nuevo orden histórico político, la modernidad lleva inscrito en sus entrañas un programa radicalmente renovador de la historia. Marx parte de aquí y, enmendándoles la plana a sus antecesores, viene a decir: Bien, transformemos el mundo hasta alcanzar la autarquía de los hombres al momento de forjar sus relaciones sociales, pero para ello se requiere destruir lo que lo impide, el capitalismo. Pensar en términos de transformación significa así, para Marx, pensar las condiciones de posibilidad de revolucionar la historia en aras de la liberación de la subjetividad constituyente.

Pero: ¿de qué se trata?, ¿dónde situar la praxis histórica?, ¿qué hacer? La respuesta de Marx –y, por supuesto, de Bolívar Echeverría– no ofrece dudas: hay que concentrar la mirada cognitiva en el entramado central de la historicidad: el proceso de producción y reproducción de la riqueza primordial, en el entendido de que funge como mediador insoslayable de la copertenencia entre el mundo humano y la naturaleza; el proceso que –debido a la secularización de la vida social moderna– aparece como referente inmediato de la praxis, o sea, ya no velado por constelaciones simbólicas, míticas o religiosas, como sucedía en la premodernidad. El marco productivo-consuntivo representa así, inequívocamente, la referencia primera y última del despliegue de la historia en curso. Pero sucede que dicho despliegue transcurre totalizado por un orden social expoliador e injusto, que tiene a la ciencia de la economía política como baluarte legitimador. Debido, así, a que el capitalismo impide llevar a cabo las potencialidades crítico-liberadoras surgidas en la modernidad, se requiere pasar página, o sea, emprender la crítica a fondo de la economía política.

LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA COMO EMPRESA DESMITIFICADORA

La crítica de la economía política plantea, en términos de Marx, el desmontaje crítico de los mecanismos que posibilitan la forma cosificada de la historia dominante; mecanismos que generan la apariencia de que estamos ante un orden social insuperable. En la premisa está la consecuencia: un ajuste de cuentas que exige incluir y vindicar la dimensión constituyente libertario-contestataria de la historia. El primer paso consiste en traspasar el plano de superficie de la forma mercantil capitalista, donde parecería que la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza es algo fatalmente establecido e imposible de transformar. Pensemos en una especie de “segunda naturaleza” a-humana. Dicho de otra manera, bajo la capa encubridora de la forma mercancía, la relación entre los hombres cobra la apariencia de una relación entre cosas, en la que aquellos quedan convertidos en mero producto de sus productos. Podemos hablar, entonces, de actividad humana reificada, o mejor, de una pseudoactividad deudora “de la mano invisible” que preside el devenir de la forma mercancía de modo determinista e impone, de suyo, la petrificación de la historia y, de tal suerte, la reproducción fatal progresiva del capitalismo.

Rebasando el plano de la apariencia, la crítica de la economía política muestra lo que quiere ser ocultado: que el encuentro entre factores del trabajo objetivos (materia prima, máquinas, condiciones científicas, formas de organización) y subjetivos (fuerza de trabajo) que exige todo proceso de producción (Marx: “condición natural y eterna de la vida humana”) no sirve aquí solo –ni mucho menos– al logro de valores de uso primordiales (zapatos, vestido, alimento), sino, antes bien, al logro del trabajo general abstracto, generador de la revalorización de capital. El velo ha sido roto: lejos de ser una cosa que produzca ganancia, como la tierra que produce trigo, el capital comparece como una peculiar organización de la vida social en su conjunto, que prospera en gracia a la existencia de una brecha entre un pequeño grupo de hombres que posee el grueso de la riqueza y el monopolio del poder, y una mayoría desposeída del fruto de su trabajo. Y para eso están las leyes, para garantizar que dicho intercambio desigual –o fetichismo encubridor del salario del trabajador– acontezca día a día, hora a hora, minuto a minuto.

Debe quedar claro que lo peculiar del capitalismo reside en que el manto que encubre su lógica de poder se encuentra en el seno mismo de sus entrañas y, por ende, no es propiamente ideocrático. Este modo de comparecencia “material-espontáneo-fáctico” propicia un espejismo que conduce a la naturalización de lo que no es en realidad, decíamos, sino una peculiar manifestación de determinadas relaciones sociales. Obnubilados, entonces, por el espejismo de “la segunda naturaleza”, no tiene nada de sorprendente oír en boca de los defensores del sistema de la economía política aquello del fin de la historia, o lo que es lo mismo, del triunfo definitivo e

inalienable del orden social imperante. Al amparo de la ideología del fin de la historia, tendríamos que el cuerpo de leyes y preceptos jurídicos establecido, el mundo público y la vida cotidiana, el sistema de las necesidades, la técnica y la ciencia, e igualmente la forma Estado, deben ser vistos ni más ni menos que como mediaciones propicias para el logro de la expansión totalitario-capitalista a escala mundial. Sociabilidad institucionalizada que impone una actitud pasiva ante la posible transformación de la historia, que admite, cuando mucho, meras reformas epidérmicas.

La respuesta del marxismo contestatario no se hace esperar: el modo de producción capitalista obedece a actos humanos y, por lo tanto, puede y debe ser transformado. Si hemos dado este rodeo es para situar el territorio en donde se ubica el pensamiento de Bolívar Echeverría, cuya obra acusa un profundo conocimiento de la obra de Marx y del marxismo occidental. No fueron en balde, de tal modo, los años que dedicó a la lectura de *El capital*. Bolívar es, ante todo, un hombre de su tiempo que vive intensamente la Revolución cubana, las gestas del Che, la defensa heroica de los vietnamitas ante la invasión estadounidense, el cuestionamiento del “socialismo real”, la liberación de las mujeres y los movimientos contestatarios en general. El movimiento del 68 será, por supuesto, un parteaguas en su vida militante. Un movimiento que, en las filas de los marxistas cabales, se propuso retornar a “la primera forma de la teoría revolucionaria”, o sea, a la lectura directa de la obra de Marx saltando por encima de sectarismos y vulgarizaciones. Un buen ejemplo de ello lo tuvimos, en México, en la obra pionera de Adolfo Sánchez Vázquez, a quien tanto le debemos.

MÁS ALLÁ DEL CAPITALISMO: TECNO-CIENCIA MODERNA, PRODUCCIÓN DE RIQUEZA CONCRETA Y COMBATE A LA ESCASEZ

Bolívar Echeverría reitera con Marx que uno de los acontecimientos centrales de la modernidad es la emergencia del aludido proceso de trabajo tecno-científico. Al respecto quisiera adelantar que, explorando territorios abiertos por Lewis Mumford y otros destacados analistas del hecho técnico, Bolívar señala que en el mundo medieval, alrededor del siglo XI, el trabajo y la técnica tenían una relativa centralidad. Todavía más, no es difícil encontrar inventos que contribuyen a generar un substancial rendimiento productivo. Gracias al efecto de la “neotécnica” precursora de la tecnociencia moderna, la naturaleza empieza a ser interiorizada como cómplice o dadora de bienes que la nueva técnica pudiera multiplicar, a la par de generar un sistema de necesidades ajeno al dominio y netamente cualitativo. Hecho importante si tomamos en cuenta que Bolívar no se cansará de distinguir, en su obra, entre una técnica destructiva (cuyos orígenes se remontan al neolítico), que implica el sometimiento negativo del cuerpo humano y el dominio sin paliativos de la naturale-

za, y una técnica lúdica encaminada a liberar al hombre del trabajo necesario con la consiguiente apertura del tiempo de la libertad: de la fiesta, del goce. Técnica lúdica entendida como arma libertaria que, sobra advertirlo, no tiene por objeto convertir las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza en relaciones opresivas.

Quiero igualmente recordar aquí que a partir del surgimiento de las fuerzas productivas modernas el proceso de trabajo no depende ya de saberes empírico-individuales y de capacidades artesanales, puesto que la potencia espiritual o cognoscitiva del trabajo cobra carácter impersonal. La causa de esto reside en que la ciencia universalizable substituye el secreto de las fórmulas artesano-laborales que los trabajadores premodernos guardaron generación tras generación con miras a garantizar su subsistencia. Por otra parte, el poder técnico científico potencia como nunca antes en la historia, lo señalamos líneas atrás, la producción de bienes materiales y la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario. Los principios científico técnicos son, nadie lo dude, el motor potencial que podría conducir a la superación del imperio de la necesidad y de la escasez; multiplicación del pan y del vino que Marx ve acompañada del comienzo de una historia en donde cada individuo pueda ejercer sus posibilidades sin cortapisas. El problema es que el surgimiento y el despliegue de la tecno-ciencia moderna que pudiera dar lugar a una historia dispuesta a la apertura de la libertad se realiza en la explotación de fuerza de trabajo por parte de los capitalistas, con la consiguiente reducción abstracto-cuantitativa de todo lo que encuentra a su paso.

Brillantes son, en efecto, los capítulos de *El capital* donde Marx demuestra que la subsunción formal (plusvalía absoluta) no altera sustantivamente el marco de las fuerzas productivas, ya que la extracción de plusvalía recae en una extensión de la jornada de trabajo que termina aniquilando a la gallina de los huevos de oro, la clase trabajadora; de allí el obligado paso a la subsunción real (plusvalía relativa). Sea lo que fuere, el punto nodal estriba en que los usos de la tecno-ciencia moderna se encuentran en poder del capital, que decide modalidades y propósitos. La técnica configurada de tal manera deja de ser, por tanto, neutra, ya que acusa el uso capitalista. Decir subsunción equivale, en efecto, a decir *subordinación* y *desvío* del proceso de trabajo al proceso en torno a la valorización de valor o ley primordial de la producción capitalista. Hay que insistir –sigo en ello a Bolívar– en que los referentes productivos-consuntivos-concreto-cualitativos pasan aquí a un segundo término y, en consecuencia, todo parámetro que tenga que ver con la forja de la comunidad concreta se ve desdeñado, ya que solo cuenta lo que potencia el capital.

El imperio de la ley primordial que determina el poder del capital no solo atenta contra la riqueza cualitativa, sino que propicia, a la vez, que los obreros sean despojados de la posibilidad de determinar y controlar los usos y el fruto de su trabajo. La potencia tecnológica y científica que sirve a la industria productiva aparece ante los trabajadores (hoy podemos incluir a la mayoría de los científicos), reten-gámoslo, como un poder extraño o ajeno que se les contrapone y los somete; poder

que no es otro que el del capital, encubierto por el efecto de fetichismo intrínseco que caracteriza su peculiar forma de presencia aparential. Para Bolívar se trata, sin duda, de estrategias de poder conscientes, planeadas para reducir a los trabajadores a mera fuerza de trabajo explotable. Pero la cosa no para aquí. Consolidada la parálisis de la historia, los capitalistas imponen la cultura de la mercancía en la vida social, lo que corre en paralelo al aniquilamiento de la cultura obrera (formas de organización políticas, modos de vida cotidiana, sistema de necesidades). Por si fuera poco surge, igualmente, un nuevo sistema de necesidades que pareciera obedecer a decisiones de los individuos sociales y que, de hecho, obedece a las exigencias del capital; sistema que no detendrá su marcha hasta haberlo convertido todo en mercancía: el cuerpo, los pensamientos, la cultura del presente y del pasado, la religión, los deseos y los sueños, los imaginarios sociales y por ahí podríamos seguir.

Bolívar piensa, en efecto, que el capitalismo contemporáneo cumple un propósito inscrito en sus orígenes: totalizar la vida social en su conjunto en términos mundiales; es decir, unificarlo todo, destruir cualquier forma de alteridad e impedir alternativas libertarias. Empresa sustentada en la enajenación planetaria de la vida social que reduce todo acto a la pasividad impuesta por el capital. Volvemos, así, al ya señalado objetivo histórico-crítico: “la actualidad de la revolución”. Bolívar no quitará el dedo de la llaga: la respuesta que debe darse al imperio de la explotación despiadada de valor-capital tiene que ser contundente. De allí que el pensamiento insurgente tenga que darse en el marco de la lucha de los oprimidos. Para ello, debe afirmar –aquí y ahora– la posibilidad de vindicar cuanto contribuya a crear relaciones sociales basadas en la reciprocidad, y no en la exclusión, entre los hombres, en donde estos recuperen la posibilidad de forjar su propia historia conforme a sus legítimas potencialidades afirmativas. Proyecto vindicativo que incluye las condiciones de vida concreto materiales, productivas e improductivas, culturales, cotidianas, intelectuales o corporales.

La historia por fin liberada de pesos muertos cuenta entre sus finalidades –siempre según Bolívar– superar en lo que cabe la escasez. Recreemos su hipótesis. Remontándonos a tiempos arcaicos tendríamos que los hombres, como resultado de contar con unas fuerzas productivas rudimentarias, padecen un ordenamiento social instaurado en la “escasez absoluta” y en el sometimiento al poder de las fuerzas naturales. Dándose el caso en consecuencia de que el ser de la naturaleza pareciera obedecer a poderes sobrenaturales y omnipotentes (mundo de los dioses) que postran a las comunidades arcaicas y exigen tributo. Esta postración cobra la forma de ritos de conjura de tales poderes que incluyen, a la vez, llamados a su benevolencia. Sometimiento a determinantes religiosos o sagrados que, en efecto, roban a los hombres la posibilidad de reconocerse a sí mismos como gestores de su vida comunitaria. La ausencia de la autarquía humana es revertida en la modernidad gracias al levantamiento de fuerzas productivas que superan la ancestral “escasez absoluta” y abren, al menos potencialmente, la posibilidad de superar la escasez. Potencialmente, ya que el capitalismo

genera –va dentro de su lógica–, lo que Bolívar llama “escasez artificial”. Leemos en “La religión de los modernos” (*Vuelta de siglo*): “La escasez absoluta, la que retira el derecho a la vida de todas las capas más bajas de la población mundial, es, desde hace siglos ya, una escasez artificial; es la condición más básica de la reproducción de la riqueza social en forma de mercancía-capital, y es así, lo primero que esta reproducción reproduce. La escasez no es la consecuencia de un fracaso del capitalismo, sino todo lo contrario, el resultado de su triunfo” (41).

Bolívar da por sentado que los lectores de su obra saben lo que debe entenderse por escasez. Por si quedaran dudas, voy a tratar de tornar explícito lo implícito. Empecemos por ahí. Bolívar tiene siempre en mente al Sartre de *Crítica de la razón dialéctica*, quien a la letra pone los puntos sobre la íes: “ Toda la aventura humana –al menos hasta ahora– es una encendida lucha contra la escasez”. Sartre introduce la problemática de la escasez para hacerle frente, ciertamente, a toda propuesta filosófica, religiosa, económica o de cualquier tipo, que considera que el enfrentamiento entre los hombres que ha marcado la historia se debe a que la esencia de los hombres lleva inscrita, fatalmente y con sangre, la marca de la exclusión mutua: o tú o yo. La réplica de Sartre no se hace esperar: la violencia interhumana excluyente tiene su causa en la “escasez interiorizada” que impide la reciprocidad interhumana positiva. Ante el fatalismo esencialista que considera como un hecho fatal y sin salida a la lucha de todos contra todos, Sartre cree que debemos considerar que lo propio del hombre es la reciprocidad originario-positiva, que responde al encuentro entre los hombres en busca de construir un proyecto común.

Quizás trastocar la escasez en abundancia generalizada puede encaminarnos, piensa Sartre, a combatir las causas del conflicto último entre los existentes e iluminar, consecuentemente, el logro real, efectivo, de la reciprocidad originario-solidaria: “Lo que un hombre espera de otro cuando su relación es humana”. Y Sartre no quita nunca el dedo del renglón: tras toda relación humana, incluido el ámbito signado por el horizonte productivo-reproductivo, subyace la estructura originario-crítica de la reciprocidad positiva. Sartre lo comprueba en la experiencia vivida en la resistencia contra los nazis y, en general, en los brotes subversivos que surgen aquí y allá contra la negatividad capitalista. Piensa, incluso, que el fracaso de la Revolución bolchevique, la conversión negativa de un proyecto político sustentado originalmente en la reciprocidad positiva, se debe al efecto disolvente de la escasez aún no superada. De allí que proponga mantener en pie la batalla contra la escasez. Batalla que debe dirigirse, apunta ahora Bolívar, contra los gestores de la “escasez artificial”, los capitalistas, pues ello propicia el actual enfrentamiento entre los hombres y entre los pueblos.

Reflexionando en todo lo dicho anteriormente, reconozco que la reiterada afirmación hecha aquí sobre el protagonismo de la subjetividad constituyente en la forja de la historia humana puede generar alguna duda sobre el papel que le corresponde jugar a la naturaleza en el proceso de emancipación anticapitalista. Para disi-

par equívocos, reitero algo que indiqué líneas atrás. Hablar de historia es hablar de un proceso de intercambio natural social resumido en los valores de uso, que obliga a preservar la fuente material de la riqueza, o sea, a la naturaleza. Destruir las condiciones naturales que garantizan la existencia del hombre sobre la tierra significa, en rigor, atentar mortalmente contra el hombre mismo. De allí que el cuidado de la naturaleza no pueda faltar en el programa emancipador del comunismo. Tiene que estar presente, incluso, a la hora de elegir las fuerzas productivas que se requieren para satisfacer las necesidades de la sociedad. Trabajo, naturaleza, sistema de necesidades, todo cobra aquí carácter cualitativo. Otra cosa sucede bajo el avasallante dominio capitalista de la naturaleza donde se impondrá el productivismo abstracto-valorizador y la explotación implacable de materia prima sin tomar en cuenta el contexto ecológico. Eso significa que el espacio donde se dirime la posibilidad de vida o la amenaza de muerte es, en principio, político. Pero no es este el lugar para afrontar la complejidad del problema, baste, por lo pronto, citar al propio Bolívar Echeverría:

La nueva base técnica que se ha gestado en ese proceso [modernidad capitalista] –reprimida, mal usada y definida por el capitalismo–, cuyo principio no es ya el de la agresión apropiativa a la naturaleza, sino el “telos lúdico” de la creación de formas en y con la naturaleza, una nueva base técnica que implica una nueva manera de abrirse hacia ella o, en otro sentido, el descubrimiento de “otra naturaleza”. (“Arte y utopía” 21)

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

Para hacerle frente a un sistema instaurado en el nihilismo, la barbarie y la uniformidad de almas y cuerpos, Bolívar traza una frontera sumamente sutil entre lo político y la política. Por política identifica, en esencia, el conjunto de prácticas partidarias limitadas a reformar el sistema, sin poner nunca en jaque el núcleo que vertebra el capital. Bolívar distingue, faltaba más, entre reformas promovidas por la izquierda que pudieran contribuir a atenuar la explotación y el desamparo de las mayorías, y las “reformas alentadas” desde el poder, dirigidas a reforzar, perpetuar y optimizar la ley de hierro de la acumulación de capital. Piensa, sin embargo –lo pensará siempre–, que el hecho de que la izquierda se quede anclada en el reformismo conlleva dos peligros: olvidarse del objetivo revolucionario y, en consecuencia, generar la esperanza de que es posible revertir el actual dominio económico-estatal-cultural del capital sin derrocarlo. El señalamiento crítico de Bolívar me parece irreprochable, puesto que mantiene en alto el propósito último expresado en la obra de Marx: cualquier enfrentamiento parcial al modo de producción capitalista debe ser comprendido como un momento encaminado al logro del socialismo estricto.

Contamos, así, con los cimientos para empezar a entender las razones por las que Bolívar supera la política en nombre de lo político. Profundicemos en el asunto.

Por principio y a la contra de quienes le achacan a Marx la ausencia de un discurso de lo político, Bolívar sostiene que el creador del materialismo histórico nos lega un riguroso y profundo marco teórico para fundamentar lo político. Quien no quiera reconocerlo es porque se encuentra atrapado en el “*ethos* realista” que determina la politicidad capitalista. *Ethos* realista que responde, punto por punto, al plano de la apariencia reificado-capitalista en donde el intercambio entre fuerza de trabajo y capital parece serlo entre iguales en el proceso de circulación de mercancías que encubre, así, la desigualdad y la relación de poder operantes. No en balde Marx –y Bolívar tras sus pasos– han hecho un esfuerzo considerable para distinguir entre fuerza de trabajo y trabajo, ya que ello permite explicar la ley que rige el beneficio capitalista. En franca ruptura con las apariencias fetichizadas, Bolívar sostiene, entonces, que solo instaurando la lucha en el plano profundo de la realidad capitalista puede hablarse de política radical, o sea, de un movimiento insurgente que confronte el capital desde la perspectiva de la autorreproducción de la vida social en pro de crear una forma de comunidad capaz de superar la nombrada escasez artificial que produce el capitalismo.

La crítica de la economía política reconoce en la enajenación de lo político, en suma, su objeto teórico: desfetichizar el modo de producción capitalista y ponerlo en la picota. Proceder que surge tras desvelar la apariencia sagrada y misteriosa (arropada sorprendentemente bajo el manto de lo secular) que propiciaba, lo reitero, la confusión de una relación social específica e histórica con un hecho natural. Pero los defensores de la propiedad privada cierran los ojos y buscan apuntalar, a cualquier precio, la política netamente burguesa. Política que gira siempre alrededor del Estado (algo vimos de ello al hablar de Hegel) como figura que supuestamente otorga identidad generalizada y reparte justicia de manera equitativa cuando, en realidad, se trata de un poder ilusorio que defiende la igualdad de los ciudadanos obviando la existencia clamorosa de los explotadores y los explotados. Estado que presume, además, de garantizar el intercambio entre “iguales”, legitimando por tanto la lógica expoliadora. Y lo más grave: en cuanto poder totalizador enajenado, el Estado suspende la facultad del sujeto social de autoproyectarse y autoreproducirse consciente-cualitativamente.

Caray, caray con el “*ethos* realista”. *Ethos* de la crisis perpetua, de la dilapidación de bienes, del entontecimiento gregario. Para poner freno al desaguizado, Bolívar apela a la nación real centrada en torno a lo político frente a la nación ficticia centrada en la política, todo sobre la base de la capacidad organizativa de los explotados para liberarse de la opresión y de la política de lo siempre igual. Advertencia que debe ser reflexionada por aquellos que en nombre de Marx fijan sus objetivos políticos en la toma y conservación del poder del Estado. Llegados aquí, y con el ánimo de atar cabos sueltos, quisiera hacer una advertencia que considero sumamente necesaria. Si he utilizado aquí categorías tales como enajenación, cosificación, reificación y fetichismo no es por adornarla gratuitamente con determinada retórica filosófica. Por el contrario, estoy con Bolívar en que Marx sustenta a lo

largo de su obra (*El capital* incluido), la crítica de la economía política en el marco de la enajenación. Por poner un ejemplo, en los Manuscritos de 1861-1863 Marx resume de forma precisa y escueta la inversión enajenada entre lo constituyente y lo constituido dentro del capital; atendamos: “La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor” (*El capital* 1, VI: 19).

Recordemos que *formalmente* la teoría de la enajenación tiene su origen en el intento emprendido por el pensamiento secular moderno de explicar el fenómeno religioso, concretamente la creencia de los hombres en algo como Dios. Intento que desemboca en las siguientes conclusiones: la enajenación estriba en una estructura tripartita en la que el hombre crea una entidad trascendental, Dios, que aparece ante sus ojos como entidad autónoma y autosuficiente. El momento de la constitución de Dios y de su ulterior extrañamiento queda consumado, asimismo, en la paradoja de que lo creado aparece como lo creador. El hombre que da lugar a Dios aparece, en consecuencia, como criatura suya; vale decir, como producto de su propio producto. Situados ya en el entramado capitalista tendríamos, en primera instancia, que quienes generan la riqueza concreta –a la par que ponen en juego el ejercicio de su fuerza de trabajo– no se reconocen en sus productos, pues estos se les aparecen como entidades autónomas, o sea, como capital: como algo externo o ajeno al acto constituyente de los trabajadores.

La coagulación del trabajo vivo en un poder objetificado, devenido poder totalizador de lo social, resulta, de tal modo, decisiva en términos capitalistas, ya que consagra el hecho de que aquello que genera la posibilidad del suceso histórico-social, el proceso de producción y reproducción de riqueza concreto-cualitativa, se encuentra sometido a quien lo somete: el capital. Tal es el efecto que genera la explotación de la fuerza de trabajo viva cuando no se reconoce en su producto e, incluso, cuando este cobra presencia sustantivada, con la peculiaridad de que ahora el capital ocupa el lugar de Dios. Como bien lo indica Bolívar Echeverría en “La religión de los modernos”: “En el lugar que antes ocupaba el fabuloso Dios arcaico se ha instalado un dios discreto pero no menos poderoso, el valor que se auto-valoriza” (*Vuelta de siglo* 47). La tarea crítica por cumplir salta a la vista: desdivinizar el capital y, en un mismo movimiento, devolverle al trabajo vivo lo que le corresponde. Entendamos que solo cuando queden desvelados los misterios de la religión del más acá, podrá alcanzarse el doble propósito que alumbró a la modernidad: lograr la secularización cabal de la historia y devolverles a los actos constituyentes el papel protagónico. De no hacerlo, seguiremos padeciendo el espejismo de que el capital saca de sus entrañas, sin intervención ajena y de modo similar a como la Virgen parió a Jesús, la generación creciente de plusvalía.

Desmontar la enajenación y destacar la relevancia que le cabe cumplir a la subjetividad constituyente no es asunto baladí, pues la posibilidad de lo político reside en las fuerzas vivas, forjadoras de la riqueza productiva-consuntiva requerida

para posibilitar el intercambio hombre naturaleza que se encuentra en la base de toda sociedad. Marx lo dijo a su modo: “Entre todos los instrumentos de la revolución, la principal fuerza productiva es la clase revolucionaria misma”. Sin su acción no hay nada que hacer, pues el cambio de rumbo de la historia no es algo que se efectúe de modo mecánico o fatal. La marcha de la modernidad ha demostrado con creces que la mecánica del sistema dejada a su suerte genera barbarie creciente, guerras, liquidación de los agentes sociales que se nieguen a someterse a la lógica del capital. El problema de lo político estriba, así, en lo siguiente: ¿Cómo fundamentar una legitimidad histórica revolucionaria que le permita a la subjetividad insurgente ser la protagonista de la historia? ¿Qué hacer para lograr una organización histórico-política en donde los individuos libres definan el sentido que quieren darles a sus vidas de acuerdo con finalidades libremente elegidas? ¿Por dónde empezar?

La respuesta a estas preguntas dista de ser fácil; el propio Bolívar es consciente de ello. Pero si algo le queda claro es que el ejercicio de lo político poco o nada tiene que ver con el levantamiento de Estados totalitarios que vuelven a restaurar la enajenación de lo político impidiendo, en consecuencia, la autogestión libre y directa de la vida social. No es de extrañar, por ende, que Bolívar simpatice con los movimientos consejistas inspirados en Rosa Luxemburgo, o con irrupciones espontáneo intempestivas de lo político, tal como es el caso del 68. Las reflexiones de Bolívar giran siempre, téngaselo presente, alrededor de una premisa: *contribuir a cuanto afirme la libertad, combatir cuanto la impida*. Lo que nada tiene que ver, entonces, con propuestas totalitario-verticales que quieran convertir el cuerpo social en un cuerpo unívoco saturado por las fórmulas omniscientes de algún iluminado. Digámoslo con Gilles Deleuze: hay que rechazar de una vez para siempre la lógica arborescente de lo unívoco totalitario para abrirnos, en cambio, al devenir rizomático que circula por doquiera y multiplica lo múltiple.

No quisiera terminar sin advertir que si bien Bolívar considera que la revolución contra el capital es un paso hacia adelante en la historia que se asume en el potencial productivo-reproductivo creado en la modernidad, cree también en la reserva emancipadora patente en todas aquellas formas sociales que han resistido, hasta ahora, los embates del capital. Ejemplificando el caso de América Latina, considera que las formas social-naturales de la riqueza concreta precapitalista aún vigentes (*ethos* barroco) deben conjuntarse en un mismo movimiento con las formas de resistencia poscapitalistas que apuntan a la revolución comunista. El barroco entendido aquí como una amalgama compleja y fascinante que abarca ciertos usos productivos y lingüísticos, la vida cotidiana y las maneras de mesa, determinadas formas simbólico religiosas, ritos, teatralizaciones, propuestas literarias y artísticas. Amalgama inasimilable por el capitalismo y que, primordialmente en el ámbito de los jesuitas, se afirma en la creencia de que gozar el mundo no significa perder el alma. Jesuitismo que defiende el libre albedrío y rinde tributo a la capacidad de los hombres para elegir y decidir su existencia autónomamente. Pero, además, se trataría de una forma de modernidad

latente confrontada a la ética protestante-productivista que sirvió de baluarte del comportamiento ascético capitalista. El *ethos* barroco resulta ser entonces una clave de inteligibilidad de la realidad latinoamericana, tanto en el ámbito cultural como en el político e incluso, lo reitero, en cuanto reserva anticapitalista.

La obra de Bolívar pone un hasta aquí, en efecto, a un dogma defendido por determinadas corrientes de pensamiento, incluso de corte progresista, a saber: la creencia arraigada de que la libertad del hombre depende de un desarrollo lineal, meramente cuantitativo y cosmopolita de las fuerzas productivas, lo que se acompaña de un desprecio por las formas de vida precapitalistas que han sabido resistir los embates de los poderes totalizadores forjados en la modernidad. Bolívar expuso pues sus ideas en un mundo que tiende a la chatura y a la trivialidad, dentro del que solo cuentan los saberes y las prácticas instrumentales y productivistas. Un mundo que presume de no requerir ya la interrogación filosófica compleja y profunda. Teniendo en la mira al enemigo que coloca en el centro de su desarrollo el consumismo inducido, la seudocomunicación de masas y el simulacro como forma social y en donde los voceros del sistema imperante, preguntan —¿por qué protestar?, Bolívar responde afirmativamente — ¡por qué no!

Lo vemos a nuestro alrededor: todo se desmorona en la opacidad unidimensional de una realidad poblada de miseria e injusticia dirigida por especialistas en la minucia sociológica, por manipuladores mediáticos o por charlatanes encargados de escribir libros sobre “la superación personal”. El dominio de lo abstracto-cuantitativo y del vacío es tal que impide, incluso, pensar por que las cosas son así. En una época signada por el triunfo de los asesinos de almas y de cuerpos que condena al olvido el “trasformar el mundo” (Marx) y el “cambiar la vida” (Rimbaud) tenemos, en suma, que Bolívar Echeverría persiste en la apuesta de desgarrar velos: no en balde muestra que la “racionalidad” capitalista es una nueva forma de barbarie consagrada a liquidar a las culturas ancestrales y a generar guerras a diestra y siniestra. Y a la par que toma nota puntual del horror circundante, dice ¡basta ya! No solo no cae en el pesimismo, sino planta combate (ya habrá mejor oportunidad para hablar de su defensa de la cultura profunda y del arte de vanguardia, de la fiesta y de la vida afirmativa). Convirtiendo su pluma en un arma arrojada al enemigo. ¿Con quién? ¿Para quién? Justo, para los que no estamos dispuestos a rendirnos. Leo, pues, a Bolívar como la voz de un amigo que nunca dejó de tener en mente un nuevo amanecer social, exento de dominaciones disciplinarias y abierto a la libertad y a Eros.

OBRAS CITADAS

Echeverría, Bolívar. *Vuelta de siglo*. México DF: Era, 2006.

——— “Arte y utopía”. *Contra corriente. Filosofía, arte y política*. Javier Sigüenza, comp. México DF: Afínita, 2009. 7-26.

Marx, Karl. *El capital*. México DF: Siglo XXI, 1984.

Bolívar Echeverría y los *etbe* históricos del despliegue moderno/capitalista

José Guadalupe Gandarilla Salgado

¿De dónde viene la necesidad de trocar lo inseguro de la riqueza que se da en la ambivalencia por lo confiable de la limitación que viene con la univocidad?

Bolívar Echeverría,
Valor de uso

En la vida social, lo que es porque es sacrificio de lo que no es, pero lo que no es el fundamento de lo que es.

Bolívar Echeverría,
El discurso crítico

En este trabajo se habrá de intentar proceder con Bolívar Echeverría como él dice que se debe proceder con los grandes filósofos. Aquellos cuyo proyecto de exposición de su pensamiento, en el curso de una larga vida, despliega una suerte de dialéctica entre determinados aspectos que para la obra tardía o madura terminan por ser desechados o sacrificados “en provecho del progreso de una determinada teoría” aunque contengan “muchos elementos, sugerencias o sesgos creativos” (Echeverría, *El materialismo* 64), valiosos en sí mismos.

Junto a esos pasajes que quedan en calidad de rastros insospechados, de indicios a seguir, hay otro tipo de elementos, “esbozos balbuceantes de las primeras obras”, que finalmente sí son recuperados y de los que es dable emprender tan fascinante reconstrucción. “En la medida en que cada nuevo momento en el perfeccionamiento de un discurso implica no solo un aprovechamiento de aquello que existió anteriormente, en el estado de la formulación del discurso al que había llegado el autor en aquella etapa anterior, sino que el nuevo autor, que viene a suceder al anterior, también aprovecha ciertos aspectos de lo que existía ya” (64).

De lo que se trataría sería de buscar esos tanteos, esas líneas esbozadas que ya preanuncian la gran creación, hurgar en las primeras formulaciones los bocetos de la posterior y más consolidada argumentación.

No es arbitrario establecer con respecto a la obra que nos ha legado Bolívar Echeverría y con objetivos meramente analíticos, el señalamiento de dos grandes bloques que a su vez se desdoblán en cuerpos temáticos bien identificados. Por un lado, tenemos sus tempranos trabajos sobre el materialismo y la definición de lo que es un “discurso crítico”, los cuales dan la premisa sobre cómo acometer la lectura de *El capital* para comprender y criticar mejor el capitalismo. Por otro lado, están los estudios que correspondiendo a su interés por formular una muy peculiar filosofía de la cultura, arribarán a una genuina y sugerente teorización sobre el cuádruple *ethos* del capitalismo y a la distinción del “*ethos* barroco” como el característico de la modernidad capitalista en América Latina.

Lo que sí resultaría arbitrario o apresurado sería presentar estos dos grandes campos en independencia uno del otro o peor, en tajante separación. Señalar la existencia de tales “áreas de trabajo” no significa suscribir ruptura alguna. Por el contrario, vincular ambas áreas de interés ayudaría a restablecer, por un lado, la unidad de reflexión y, por el otro, a subrayar la permanente insistencia de nuestro autor por clarificar no solo el significado del “discurso crítico materialista” (aquel que no puede entregar la *sujetidad* del sujeto a entidad trascendental alguna), sino cómo este se despliega heurísticamente en el trabajo de su “unidad de análisis” privilegiada: la “crítica de la modernidad capitalista”.

Recuperar su obra desde una estrategia unificadora pone en claro que el proyecto de Bolívar Echeverría se puede vislumbrar en todos sus alcances en el modo en que él mismo lo define en uno de sus momentos de reflexión heurísticamente más productivos: el examen de la “modernidad barroca”. Ahí hace referencia al cometido que se ha puesto a cuevas y al que busca cubrir. Lo dice de manera muy clara en una frase muy sintética que, sin embargo, muestra la densidad de una tarea en la que venía trabajando desde los 70 y que fuera enunciada del modo siguiente: Echeverría busca construir “una teoría crítica del conjunto de la vida moderna” (*La modernidad* 12), programa de investigación que él mismo asume como una ampliación en escala y en profundidad del proyecto de la *Crítica de la economía política* de Marx.

DISCURSO CRÍTICO MATERIALISTA

A su llegada a México, luego de su estancia de casi ocho años en Alemania, nuestro autor se ocupa de elaborar en un primer momento, uno de los comentarios más originales y radicales sobre la cuestión del “materialismo en Marx”,¹ y sobre

1. En una de sus variantes, este trabajo se presenta como tesis de Licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y que luego es publicado como artículo en la revista *Historia y Sociedad*. Luego se integra como capítulo inicial del que fue su primer libro, *El discurso crítico de Marx*.

la “definición del discurso crítico”.² En un segundo momento, se dedica a la elaboración de un conjunto de materiales que condensan su forma de interpretación de *El capital*, su modo de lectura para una mejor apreciación de la arquitectura que esconde la obra cumbre de Marx.

La discusión que en el primero de los trabajos nos es ofrecida a propósito del nudo argumental que esconde el tan breve y peculiar texto de las once tesis de Marx sobre Feuerbach puede ser vista como una manera de darle salida al problema en que se mueve el dilema epistemológico moderno como superación del hiato que inclina el materialismo hacia la metafísica y la dialéctica hacia el idealismo.

El campo de posibilidades de intelección cognoscitiva en que encarna la modalidad vigente del discurso teórico convencional moderno se bifurca al modo de materialismo tradicional (que procesa muchos de los éxitos de la revolución científica y el materialismo empirista) e idealismo (que procesa los desarrollos del pensamiento abstracto, el racionalismo del pensamiento ilustrado o el idealismo).

Ni la objetividad se da y puede llegar a ser recuperada por el sujeto en completa exterioridad (modalidad materialista-empirista), ni corresponde su producción al despliegue de un “en sí” (modalidad idealista-racionalista) en que el sujeto pone al objeto –pero en el plano de la conciencia, exclusivamente–, sino en una articulación en la que el despliegue pleno de la praxis (material y concreta) del sujeto se asume como “proceso en curso” (Echeverría, *El materialismo* 23).

La práctica reproductiva del muy variado conglomerado humano dispone su figura en la arena social, en la que concurre el despliegue mismo de su verdad como dialéctica, cuyo sentido es el de arrebatarle el elemento condicionador a “lo dado”, cuya potencialidad es la de transgredir “la debilidad de las sociedades frente a la naturaleza, la hostilidad de esta hacia el ser humano” (Echeverría, *El discurso* 51).

En el centro del proceso práctico de “transnaturalización” lo que se busca es hacer hablar a la cultura el código de una promesa realizadora, la del abatimiento de la escasez. De ahí que, “lo que constituye la ‘verdad’ del discurso teórico es precisamente su compenetración con este proceso [...] su ‘verdad’ es su poder, su contribución o participación específica en la realización concreta de la tendencia fundamental de este proceso práctico-histórico” (Echeverría, *El materialismo* 29).

Esta dúplice disposición del discurso que signa a la modernidad puede ser subvertida en modalidades alternativas que, para aquellos comentaristas de las tesis más agudamente equipados, como Bolívar Echeverría o Ernest Bloch,³ puede asumir dos modalidades.

-
2. Este material es publicado a modo de adelanto de trabajos futuros, como una de sus primeros aportes a la revista *Cuadernos Políticos*, de la que Echeverría fue en sus 60 números, publicados durante casi un cuarto de siglo, uno de los principales animadores.
 3. En su pormenorizado texto en que se ocupa de tales aforismos y que hace parte de *El principio esperanza*.

Una forma cercana a la densidad romántica de un pensar-hacer que encuentra ahí su utopismo, ni “fatalismo del ser” ni “exagerado optimismo de la actividad” (Bloch, *El Principio* 308) o una forma en que lo que se vislumbra es la contradicción (en esas páginas aforísticas de Marx, más implícita que explícita), entre un plano histórico general de despliegue de la práctica concreta de reproducción del mundo de la vida y su control o mediatización por un plano de expresión histórico-específico bajo la “sucia forma judía de expresión” (crematística o mercantil-capitalista). Reconocer esta oposición en el ejercicio efectivo del darse forma (social) por el colectivo humano, brindaría posibilidades pero no seguridades al acontecer revolucionario, sostendrá Echeverría.

La recuperación de la presencia de sentido en lo real es recuperarlo a este como metabolismo del ser humano con la naturaleza, como praxis histórico-concreta, como materialidad en acto, que realiza y es realización de la tendencia fundamental del proceso histórico-práctico.

La autorrealización del sujeto al desplegar su praxis reproductiva es un proceso en el que se juega su poder y el carácter de su “verdad”, que por tal razón es en su definición “afirmadora de la vida” (Echeverría, *El materialismo* 50). Las once tesis, ese macizo intelectual de Marx, revelarían en la interpretación de Echeverría la posibilidad de conformación de un “saber científico positivo [...] capaz de sustituir a su equivalente burgués como garantía de racionalidad para el nuevo orden social” (Echeverría, *El discurso* 13).

El discurso crítico se distiende como “des-construcción” –y como Derrida, toma de Heidegger esta noción– del discurso científico espontáneo, como desquiciamiento de su horizonte de inteligibilidad; en ello consiste y por eso es una estrategia epistemológica adecuada para la recuperación del sentido, que significa salirse “desde abajo y por la izquierda” del sin-sentido capitalista.

En su lectura de Marx, el remedo de materialismo de Feuerbach es una clara ilustración de “un intento bien intencionado pero fallido de trazar los lineamientos fundamentales de la teoría revolucionaria del proletariado” (Echeverría, *El materialismo* 27), y lo es por ser un materialismo todavía preso de la cosificación. Esta cuestión la detecta Bolívar Echeverría en su referencia explícita al Lukács de *Historia y conciencia de clase* y a los temas de la “totalidad compleja” (Echeverría, *El materialismo* 24). De ese mismo registro da cuenta, en su comentario de las tesis, Ernst Bloch cuando habla de un tipo de pensamiento –el de Feuerbach– todavía atrapado bajo el régimen de lo dado, realización cognoscitiva incompleta por estar todavía aprisionada bajo el grillete del fetichismo mercantil.

De ahí que lo que puede dar el vuelco a esta situación o “abrir lo dado a lo posible”, según Bloch, es no solo la adopción de la desenajenación religiosa feuerbachiana, proceso más *pedagógico* que *revolucionario* o de incompleta realización de la relación entre sujeto y circunstancias, sino su plena “politización” dirá Echeverría (*El materialismo* 27).

Hay ahí una recuperación de “lo político” que al ir más allá del plano civil o mercantil revoluciona el pensar y el hacer como una parte integrante, imprescindible y esencial del genuino proceso de transformación social (del conjunto o totalidad compleja del sujeto y sus circunstancias). Dicho de modo más preciso, esta autotransformación social no sucumbe ni al “humanismo elitista” educador o conductor del “bajo pueblo” o del “cuarto Estado”, ni al “mecanicismo espontaneísta”, preso del misticismo romántico de la revolución, como dirá en otros trabajos Bolívar Echeverría.

El distanciamiento de Marx respecto a la noción de praxis humana en Feuerbach que Bolívar Echeverría pretende subrayar o hacer explícito, dice tanto o más por el elemento que está en falta en Marx y que no dudará Echeverría en destacar más adelante, a la hora de establecer un recuento de estos escritos, que por aquello que el filósofo de Tréveris en aquel breve escrito pusiera de relieve.

Es correcto detectar en Feuerbach, como hace Marx, una noción incompleta y limitada de *praxis*. No puede ser de otro modo si ella se asume solamente en función de su figura crematístico-mercantil de expresión, esto es, objetos materiales dados y separados del productor, aptos para cumplir el papel que corresponde a “su sucia forma judía” de manifestación –la pugna es contra el sello identitario del sujeto capitalista y no en oposición a rasgo étnico de conglomerado humano alguno–. Marx reclama asumir la materialidad como actividad práctica, material-humano, está hablando aquí como anticapitalista y no como antisemita. Sin embargo, Bolívar Echeverría dirá más adelante en una serie de entrevistas en las que hace el recuento de sus tempranos trabajos, que hay limitación no solo en Feuerbach, sino también en su autor de preferencia: “El problema está en que Marx no tiene una definición de en qué consiste la vida práctica del ser humano [...] Si queremos definir “praxis” tendríamos que definir eso: ¿Cuál es la forma natural del comportamiento humano, la forma práctico natural?” (Echeverría cit. en Gandler, *Marxismo crítico* 285).

La aseveración de nuestro autor no podría ser más explícita de hacia dónde orientó desde aquellos años mediados de los 70, su trabajo de investigación. Esta sería una veta que habría de otorgarle muchos frutos: sus trabajos sobre el problema del valor de uso y la forma natural.

De lo que se detecta críticamente en el materialismo tosco, ya no solo por parte de Marx, sino del modo en que Echeverría ha leído el deslinde de Marx con relación a Feuerbach, esto es, del señalamiento de que el esfuerzo de este último debe completarse para que rebese su condición de “aún-no-ser” del discurso teórico comunista, es desde donde se vislumbran los alcances y la peculiaridad que el discurso crítico debe tener y los horizontes que habrá de alcanzar.

El lugar del materialismo mecanicista, no es el de un objeto a mirarse solo negativamente, sino que ocupa el lugar de una empresa no lograda, una formulación “que puede llegar a ser”, que puede alcanzar la consistencia de otro (materialismo) futuro. La recuperación de sentido en el discurso es posible porque el sentido ya está

—aunque reprimido, obstaculizado o invisibilizado— en el despliegue de la modalidad de articulación de la praxis sujeto-objeto que hace saltar en pedazos el orden vigente cuando triunfa no el producto (mercancía) sobre el productor, sino el valor de uso y la abigarrada forma natural sobre el sujeto automático acumulador de capital.

Realizar la teoría/praxis del discurso crítico como recuperación de sentido querrá decir en Bloch el paso “del materialismo de la retaguardia al materialismo de frente” (*El principio* 301) y en Echeverría, tránsito del materialismo del pasado o “materialismo anterior” al materialismo del futuro o “materialismo nuevo”. Por ello mismo es que quizá, Bloch tomaba como uno de sus *dictum* de preferencia aquel que versa “pensar es traspasar”, que en nuestro autor querrá decir “lo que es no tiene más ‘derecho a ser’ que lo que no fue pero pudo ser” (Echeverría, *Las ilusiones* 144).

Hay muchos materialismos, entonces; de variado tipo, incompletos y fetichizados, de insuficiente realización, algunos. Echeverría detecta tempranamente esta aporía y la critica sin contemplaciones. En su obra posterior, de la mano de Walter Benjamin, nuestro autor sigue sosteniendo una visión compleja del tema; hablará, con relación a las *Tesis sobre la historia* escritas por aquel en 1940, de la necesidad de recuperar el “materialismo histórico profundo” que ahí subyace.

Si en el comentario a las tesis de Marx, el lugar de Feuerbach está en el cumplimiento de una labor incompleta, la de un materialismo primitivo al que hay que criticar por ser él mecanicista, espontáneo, empírico-morfológico; las tesis de Benjamin cumplirían la función de criticar al materialismo en su reducción o incumplimiento del programa al que Marx hubo de dar una determinada figura, y que en franca oposición a ella su estatuto fue des-figurado por los primeros herederos de dicha tradición. No salió ileso tal programa materialista, de la atracción hacia el campo del poder que las dos modalidades de militancia mayoritaria o hegemónica experimentaron y les condujo a un doble sesgo, el del automatismo socialdemócrata y el del dogmatismo staliniano. Ambos tipos de “marxismos fríos” congelaron, petrificaron o amputaron el mensaje del clásico.

El distanciamiento que se recupera desde Feuerbach es contra toda “auto-enañenación religiosa”, contra toda posibilidad de que la “escisión de los productores” expuestos a la lógica sistémica de la contradicción entre valor que se valoriza y valor de uso —confrontación que ocurre a ras de piso, en la vida cotidiana del producir/consumir— sea trasladada o vilipendiada en una oposición entre “vida terrena” y entidad trascendente. En momentos de un acontecimiento fundador pudiera ser que la *sujetidad* del sujeto sucumba a la cualidad aurática del dirigente o a la divinidad de algún seductor encantamiento, para nuestro autor ello será criticable puesto que el liderazgo, en goce de una temporalidad inacabable o detención del tiempo, puede mutar en una inalcanzable entidad supra terrena, así sea que ella se nos presente o concurra políticamente bajo la “forma mesiánica” misma. Echeverría habla políticamente aquí desde las claves de Rosa Luxemburgo, aquella gran espartaquista cuya obra editó y presentó en México.

Para Echeverría, la connotación de lo teológico y del “acontecimiento mesiánico” en la proposición de Walter Benjamin por un “mesianismo redentor”, será vista como esa experimentación de lo divino pero en la forma de conjunción del mito revolucionario con el concepto revolucionario; *momentum* de “la actualidad de la revolución” al que concurre la multiplicidad de subjetividades en ejercicio pleno de su politicidad y no para el seguimiento o en servidumbre de “iluminado” alguno. He ahí el lazo que une a los comentarios que nuestro autor hace a ambos cuerpos de tesis, escritas a casi diez décadas de distancia unas de otras (en 1845 por Marx, en 1940 por Benjamin), siglo que es también el de una irrealización del programa materialista de Marx.

Lo que se oculta en la latencia o *lapsus* en que las transformaciones del mundo apuntan a su “posibilidad objetiva” (Lukács) o a la realización del “ente en posibilidad” (Bloch) o a la “recuperación del sentido” (Echeverría) es el hacer efectivo, para nuestro autor, el plano de realización del valor de uso o el del sustrato correspondiente a la forma histórica social natural.

De ahí que el sentido específico del discurso crítico sea “superar las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas” (Echeverría, *El materialismo* 55) o dicho desde otro ángulo, no comportarse ante el mundo como los filósofos que solo hacen hermenéutica o interpretación de las transformaciones del mundo, sino hacerlo desde una filosofía que transforma al mundo y por ello se realiza, como diría Bloch, en la forma de “dominio de la tendencia hacia el futuro” (*El principio* 335). En este terreno puede hallarse enclavada también una de las columnas que están en la base de la lectura esperanzada que Bolívar Echeverría promovió de la modernidad alternativa. Lectura que nunca dejó de defender, proyecto al cual dotó siempre desde su trinchera herramientas para imaginarlo y construirlo.

El discurso crítico solo puede existir como negación del discurso convencional, tradicional o espontáneo, operando a contracorriente de esa naturalidad con que lo establecido concurre ante nuestros ojos. El saber fetichizado se plasma en un medio que sirve funcionalmente a los intereses del orden vigente, por ello será que el *discurso disidente* cumple su labor “a contrapelo”.

Pero esta manera de operar por la discursividad crítica es la que se le atribuye, por parte de nuestro autor, a la estructura argumental misma de *El capital*, al proyecto de “crítica de las categorías de la economía política burguesa”. En su primer nivel, Marx hace una des-construcción de tal discurso porque para él está atrapado en el nivel aparential de los fenómenos que tienen que ver con la riqueza capitalista. Por ello se debe pasar en un segundo nivel a su análisis en el plano esencial, esto es, antagónico, extractor de plusvalía y acumulador de capital. Por último, se ha de proceder al examen de las formas transfiguradas de presentación de tal discurso con claro propósito desmistificador de tal realidad (la de la forma capitalista que ha atrapado, secuestrado, canibalizado a la forma histórica social natural).

Todo el esquema de lectura que Bolívar Echeverría sugiere, desde mediados de los años 70 del siglo pasado, persigue la recuperación del pensamiento de Marx pero con el objeto de proyectarla a una rehabilitación del discurso marxista que sea capaz de actualizar y proyectar ese significado escondido, mediatizado o invisibilizado que la práctica social humana podría alcanzar si se llegara a desprender del sojuzgamiento capitalista. Esta reconstrucción del pensamiento crítico se presenta como ineludible siempre y cuando sea capaz de reivindicar como su base más sólida la identificación del “teorema crítico central” de *El capital* de Marx:

todos los conflictos de la sociedad contemporánea giran [...] en torno a una fundamental contradicción, inherente al modo capitalista de la reproducción social, la contradicción entre valor de uso y valor; entre dos “formas de existencia” del proceso de reproducción social: una, “social-natural”, trans-histórica, que es determinante, y otra históricamente superpuesta a la primera, parasitaria pero dominante, que es la forma de “valor que se valoriza”, de acumulación de capital. (Echeverría, *El discurso* 16)

Esta peculiar forma de leer el mayor legado del clásico solo pudo haber sido obtenida en el marco de una muy compleja discusión de la que Bolívar Echeverría había tomado conciencia y había sido entusiasta promotor o partícipe desde su estancia en Alemania y que viene a cosechar sus frutos en el ambiente marxista mexicano.

Aunque aquí no podemos echar mano más que de cierta especulación, esta parece estar justificada por ciertos elementos plenamente verificables. Recordemos, en primer lugar, que Echeverría incursiona muy joven en el medio alemán durante la convulsionada década de los 60, en 1961 para ser más exactos. Según él mismo lo llegó a decir, lo hace luego de emprender con su amigo más cercano un viaje transatlántico, en “una especie de locura” en que buscaba darle “una cierta autenticidad a su vida”, la cual fue a buscar con el filósofo de “la autenticidad del ser”. Sin embargo, por aquel entonces Heidegger, como figura intelectual en retiro, ya no imparte seminarios más que para un grupo muy selecto de sus más cercanos alumnos, por lo que no podrá acudir a dichas sesiones.

Sin embargo, este desencuentro le permitirá relacionarse, una vez que se ha mudado a Berlín, con un contexto cultural en que todavía está muy fresco el desgarramiento en toda aquella generación de alemanes por el hecho fascista y sus secuelas, entre otras –no menor– la edificación en agosto de aquel año del Muro que separara el Berlín oriental del occidental. Este inesperado desplazamiento le permite trabar relación con un ambiente en el que se concurre a la recuperación de Marx y a una de sus obras fundamentales, los llamados *Grundrisse* que habiendo sido reeditados en alemán en 1953, estuvieron a la sombra durante “la medianoche del siglo”, como diría Víctor Serge. También por aquellos años se había publicado *La obsolescencia*

del hombre, obra de Günther Anders⁴ que presenta una reflexión de la técnica, en entera discusión con Heidegger, y que Echeverría no pudo desconocer.

Lo cierto es que nuestro autor se relaciona con ciertos grupos de trabajo que están relejendo a Marx, no tanto en el Fráncfort dominado por la figura intelectual de Habermas, sino en colectivos que operan militantemente alrededor de la Universidad Libre de Berlín, donde destaca el liderazgo de Rudi Dutschke con quién traba amistad, y que desde ahí mantienen una muy probable relación con ejercicios similares que se desarrollan del otro lado, en el Berlín del Este: donde la figura de Bloch en la Universidad de Leipzig fue muy importante. Nuestro autor asiste al seminario que sobre Marx imparte por aquellos años Hans-Joachim Lieber.⁵ El radio de acción de estos colectivos fue creciendo comprometiendo a figuras como Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt o Wolfgang Fritz Haug.⁶ Este último lo testimonia cuando, a propósito del 68 alemán, declara que “surgió un triángulo de neomarxismos entre Berlín, Fráncfort y Marburgo” (“En el 68” 40). A fines de esa etapa se edita también el primer aporte importante para el relanzamiento de la discusión de *El capital* en perspectiva genealógica, esto es, en cuanto a su relación con los *Grundrisse*. La publicación de 1968, en alemán, de la obra de Roman Rosdolsky *Génesis y estructura de El capital de Marx*, dará inicio a lo que podríamos decir, sin sesgo, la nueva lectura de *El capital*. Seguirán después en la misma veta los trabajos de Morf o los de los autores arriba apuntados.

Echeverría se embebe del quehacer de tales grupos culturales que, en franca disidencia, leían *El capital* en los sótanos casi clandestinamente, donde se pudieron haber dado cita unos cuantos nombres que se mantienen todavía en dicha tarea. Pero no es simple espectador, contribuye muy creativamente a este relanzamiento de Marx. Nuestro autor, entonces, no pudo ser ajeno a estas formulaciones y no solo eso, su aporte se mide en perspectiva u operando en un determinado flanco con respecto a estas líneas de investigación, y hasta en cierto distanciamiento con ellas. Es justamente esta última característica, la de un cierto deslinde, la que nutre su originalidad.

Es interesante que ya en esas discusiones se esté dando cuenta, sin ambages, de la posibilidad de existencia de ciertas aporías del clásico, de ciertos déficits de teorización que reclaman creativos desarrollos. Es así que, por ejemplo, Rosdolsky, en la misma introducción de su libro, propone una disquisición orientada a vislum-

4. Al fin traducido al español 55 años después.

5. Así lo refiere en su versión novelada de los hechos José María Pérez Gay: “[...] semestre de verano de 1965 [...] todos los viernes se encontraban en el salón con Bolívar Echeverría, el ecuatoriano que leía a Feuerbach y al joven Marx” (Pérez Gay, *Tu nombre* 130).

6. Tales afinidades son expresión del ambiente que rondaba a estos grupos de militancia e investigación, síntoma del advenimiento de la revolución mundial del 68, como diría Wallerstein (que en Alemania ocurre en el 67), y de una lucha que tiene por centro al Tercer Mundo y América Latina: las resonancias de la Revolución cubana, la crítica a la Alianza para el Progreso, la oposición a la intervención imperialista en Vietnam.

brar hasta qué grado hay una ausencia de teorización del valor de uso en la tradición marxista.⁷ Una idea que rondará la cabeza de Echeverría, y no solo la suya, si consideramos que su cercano amigo Horst Kurnitzky incursiona en estos debates ya en 1970, justamente con un trabajo que titula *Ensayo sobre el valor de uso*. No debe resultar extraño que tanto Backhaus, como Reichelt o sus continuadores se hayan concentrado en el análisis de la forma valor, esto es, en el análisis del paso categorial, desde las teorizaciones de las dos primeras secciones de *El capital* hacia el arribo del valor como categoría fundamental, el cual es reflexionado como “objetividad espectral”. Wolfgang Fritz Haug, por su lado, dirige desde 1970 un seminario sobre Marx en la Universidad Libre de Berlín, por vía del cual se crean algunos de sus trabajos, entre ellos su *Introducción a la lectura de El capital*, en el que sugiere una modalidad, una estrategia de lectura, en cierto modo análoga a la que utiliza Echeverría.

Es muy interesante que, sin embargo, a diferencia de estos catedráticos alemanes, nuestro pensador se haya concentrado en el otro plano, en el de la forma natural, ámbito que permitirá, en su lectura, subrayar la historicidad del hecho capitalista, eludir la abstracción y apostar por des-naturalizarlo (al régimen del capital) para que no sea asumido como modalidad productiva que aspira a eternizarse. Oriundo como era de Riobamba, Ecuador, emigrado de una Latinoamérica convulsa, se permite, y le es posible, mirar ese otro ángulo no visible desde otra condición societal.

Echeverría saca provecho de aquel sustrato vivencial que le viene de esa masa continental de muy específicos contenidos civilizacionales, de esa tierra privilegiada en el despliegue pródigo de tal “forma comunitaria”, en que la argamasa de subjetividades experimenta grados inalcanzables para otros espacios-tiempos, de ahí la cualidad abigarrada, el barroquismo de sus entidades histórico-culturales. Quizá, justamente, por el *espesor* de su dotación existencial sea que arraigue en él la posibilidad de recuperación de sentido *desde la densidad histórica profunda* del mundo de la vida que gira en torno al valor para el uso de los objetos prácticos. Si ello fuera así, si resultara válido oponer el denso espesor de entramados culturales del mundo de la vida a la insípida, plana y atosigante vida del capital, la posibilidad objetiva de lo utópico no sería abstracta, sino concreta. La alternativa no es lanzada a un abstracto e interminable porvenir, no requiere esperar a un despliegue futuro del que habrán de darse sus condiciones, sino que en tanto forma emancipadora

7. Y es que, si comparamos, por ejemplo, la tercera parte de la Introducción del libro de Rosdolsky con la exposición de una sesión que Echeverría impartió para sus alumnos del *Seminario de El capital*, en la Facultad de Economía de la UNAM, y que después se publicara como folleto con el título “La contradicción entre el valor y el valor de uso en *El capital* de Karl Marx”, notaremos no solo la similitud, sino que, ahí donde Rosdolsky detecta la presencia del valor de uso, Echeverría encuentra el estallido de la contradicción del valor de uso y el valor que se valoriza, y dichos brotes no son sino expresiones de la latencia contradictoria de la forma capitalista. Echeverría enumera al menos seis lugares en aquel libro, *El capital* de 1867, en donde se vislumbra tal contradicción, y la manera de operar de la misma.

pudiera haberse ya experimentado o bien ya está, aunque invisibilizada, rondando por estas tierras, a la espera de su activación y actualización.

No es, pues, extraño que Echeverría haya dirigido su atención hacia esos territorios conceptuales y haya anclado y condensado ahí unos de sus más genuinos aportes. De ahí que lo que reclama al materialismo en su trabajo de 1974, la completa apreciación de la práctica social humana (la sujeción de la sustancia a una forma), sea lo que permite identificar al piso histórico cultural que, negado por el capital, pueda ser el lugar (de enunciación también) desde el que se habilite o reconstruya “la objetividad social natural del nuevo vivir comunitario” (*El discurso* 49).⁸

DE LA MODERNIDAD EN SUJECIÓN CAPITALISTA

Hemos hecho todo ese recuento para ubicar que es desde ese entonces que Bolívar Echeverría venía explorando el que identifica y defiende como el “teorema crítico primordial”: “El modo capitalista es descrito y explicado como una forma que contradice y deforma [...] la sustancia que la soporta y sobre la que ella se asienta parasitariamente: el proceso de producción/consumo en general. La contraposición que Marx establece es siempre entre la forma social-*natural* o estrato de valor de uso del proceso de producción/consumo y la forma social-*capitalista* o estrato de valor (valorizándose) que subsume o subordina a la primera” (*El discurso* 56).

Estos aportes luego serán dirigidos, justo por la necesidad reconocida de desatar el nudo problemático que subyace al valor de uso, hacia la construcción de una teoría sobre la forma histórica de re-producción social natural, en línea con lo avizorado por Marx, en el capítulo V de *El capital* y en la Introducción a los *Grundrisse* de 1857, como “teoría de la producción en general”.

Será en la profundización del estudio de la contradicción que caracteriza al capitalismo cómo Echeverría apuntará que la fase moderna corresponde a un desa-

8. En el entendido de trabajar sobre un cierto déficit de teorización, detectable en la tradición marxista, con Marx incluido, es que se moverán también los aportes, algo más recientes, de aquellos que como John Holloway o Moishe Postone, incursionan en el debate a propósito del valor, dando especial atención al problema del trabajo abstracto, donde se teorizará como la fundamental la contradicción entre trabajo abstracto *versus* trabajo concreto-útil. Aunque, en realidad, la oposición trabajo abstracto/trabajo concreto podría montarse, según ha argumentado Franz Hinkelammert, en la oposición entre tiempo abstracto *versus* tiempo concreto de vida, la cual por ciertas razones relacionadas con los temas de discusión sobre la o las temporalidades, por ejemplo, no se encontraría completamente desarrollada ni en el propio Marx. Otros aportes, como la de Antonio Negri, pondrán en el centro la oposición entre trabajo material *versus* trabajo inmaterial. Desde una tradición más cercana a nuestro medio, Enrique Dussel sostiene con firmeza que ninguna de tales oposiciones es la verdaderamente importante y sugiere que, en su lectura, la contradicción fundamental será la que opera entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado.

rollo histórico muy complejo, muy problemático, en cuyo acontecer el valor de uso figura como reprimido, pero de ningún modo como cancelado o amputado por la lógica del valor. Tal sustrato sustantivo de la práctica reproductiva reaparece, en cierto sentido, a través de aquellas coyunturas, de aquellos *lapsus* en los cuales hay una especie de reaparición social del valor de uso, puesto que hay una *sujetidad* emergente, una politicidad en acto, que lo abandera y lo esgrime ante la dictadura del valor, ante el despotismo productor y extractor de plusvalía, acumulador de capital.

Esta formulación se alimenta, en la etapa posterior de su obra, a través de una reflexión semiótica de la producción y reproducción de la vida material, donde toda forma histórica de la praxis social humana de producción y reproducción de la vida no es sino la reproducción de un determinado código de comunicación entre dos planos.⁹ En aquella obra que reúne las lecciones revisadas de un curso impartido a inicios de los 80, *Definición de la cultura*, lo expresa como la condensación de ese código de comunicación entre dos subsistemas, y parece estar hablando el lenguaje de “las nuevas ciencias”: “se da [...] un acoplamiento [...] [de] [...] dos subsistemas virtuales de un solo sistema complejo de capacidades/necesidades” (59).

Subyace al trabajo de Bolívar Echeverría la preocupación también presente en el afamado trabajo de Marshall Berman, de dar con el “sentido de lo que es la modernidad y de lo que puede ser” (*Todo lo sólido* 1). Si el discurso materialista ha de recuperar la cientificidad en su criticidad lo ha de hacer distendiendo desde la filosofía de la cultura el tema de la modernidad como el de un “ser-ahí potencial”, como el de una construcción problemática que deriva del curso y la latencia de una “contradicción viva” (así define Marx al capital). Mientras en Berman el carácter de la contraposición ha de ser recuperado por el “estudio de la dialéctica entre modernización y modernismo” (*Todo lo sólido* 2), como hemos visto, para nuestro autor, la contraposición es otra: la del valor de uso y el valor.

Echeverría reivindica el elemento totalizador no solo para señalar la premencia de una ontología de la producción sobre las otras esferas. Esto ya lo había llegado a defender el más cercano discípulo de Adorno (el malogrado Hans Jürgen Krahl), como un enérgico deslinde ante la propuesta habermasiana de descomposición o separación entre producción y distribución, que estaría en la base del desplazamiento, por Habermas, de la acción material (productiva) hacia la acción comunicativa (discursiva) y la preminencia de esta última. Para Echeverría el principio totalizador es enunciado como uno que entiende la producción y el consumo de los

9. Esta reflexión le permitirá a Bolívar Echeverría entregarnos ese gran ensayo que constituirá el octavo capítulo de *Valor de uso y utopía*. La ambivalencia tratada en aquellas páginas (contraposición del plano del valor *versus* el valor de uso, y conceptualización de este en su lugar teórico, el de la forma social-natural), se expresa hasta en lo dubitativo o cambiante del propio título del trabajo, pues mientras en su primera versión, publicada por la revista *Cuadernos Políticos*, se titula “La forma natural de la reproducción social”, en la versión posteriormente publicada, se reescribe y amplía llevando por título definitivo “El valor de uso: Ontología y semiótica”.

objetos prácticos como proceso de realización y autorrealización, y como proceso de significación. En su despliegue es una especie de metabolismo a través del cual un determinado conglomerado gregario de individuos singulares se dan forma, construyen su socialidad y se re-producen como individuos concretos. Es así, inexorablemente, un proceso que ejecuta la transnaturalización (genuino procedimiento del animal humano), combinación de sustancia (o contenido) y forma de expresión. Lo peculiar a su interpretación es recuperarlo al modo de un sistema complejo de dos subsistemas: productor-emisor, por un lado, y consumidor-receptor, por otro. Con la práctica social que puede llegar a alcanzar “las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia” (Echeverría, *Las ilusiones* 144), se reproduce no solo la articulación, sino el código de socialidad. En eso ha de consistir, dirá Echeverría, la politicidad del sujeto.

En su reflexión, el proceso de reproducción de los colectivos sociales se entiende de modo analógico al descubrimiento del jeroglífico que esconden los objetos prácticos bajo su envoltura mercantil. La reproducción “debe perseguir, además del mantenimiento de la vida en términos ‘animales’ o ‘físicos’, el mantenimiento de la misma en términos ‘políticos’ o (de alguna manera) ‘meta-físicos’” (*Definición* 62).

Si aquí se puede rastrear la huella heideggeriana de una “ontología fenomenológica” del ente (mercantil), no menor es la presencia del alumno francés de aquel, en términos de una defensa irrestricta de la libertad¹⁰ del “ente que piensa” en esa manera de operar que puede darle vuelco a la necesidad, que no es sino la transgresión de la “animalidad” en lo humano del darse forma, en la cultura como transnaturalización: “el sujeto social se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una ‘mismidad’ o ‘identidad’” (64).

Cuando trabaja la relación entre las culturas y los lenguajes, recupera de Wilhelm von Humboldt la noción de que todas las lenguas son expresiones de la diversidad de la cultura humana y que la diversidad de la humanidad de lo humano se ve justamente en el modo en el cual opera esa relación. No se omite, sin embargo, la amenaza termidora de que en las culturas se pueda sucumbir a la presencia de un código uniformizador, de que ellas terminen por hablar una sola lengua, como en el caso de los objetos prácticos que terminan hablando el exclusivo lenguaje del productivismo capitalista. O, que en política, el pretendido rasgo secularizador de los Estados esconda el hecho de que tales estructuras terminan por ejercer la exclusiva gramática de la ley y lo instituido para ocuparse de algo tanpreciado como “la justicia”.¹¹

10. Ante la posibilidad de sucumbir al posestructuralismo Echeverría diría: “No hay posibilidad de un verdadero automatismo –ni animal ni cibernético– en el sujeto social. El ser humano está, como le gustaba decir a Sartre, ‘condenado a su libertad’, obligado a modificarse a sí mismo, aunque sea para ratificar su forma tradicional” (*Definición* 69).

11. Escritura, palabra y orden nunca dejan de hacer referencia a esa “entidad suprema” que les sirvió de vértice por tan largo tiempo y al que no dejan de orientarse. Un poder que, por más secularizado

Elemento definitorio de las culturas será el que ellas se dan “en el tiempo”, en esa irremisible conjunción entre actualidad y duración, en un acoplamiento (dialéctico) de dos planos, el de la identidad y el de la diferencia. Ya el hecho de reproducir la mismidad de una cultura (como referencia a esa densidad profunda de su temporalidad) es una apuesta por las estrategias diferenciadas y diferenciadoras en que los complejos culturales le dan forma a la reproducción de sus subsistemas de capacidades y necesidades. Será, sin embargo, característica de la edad moderna el que ellas (las culturas) puedan sucumbir a la unilateralidad de un código, a la univocidad de un determinado dispositivo.

La apuesta aquí no puede ser, para nuestro autor, sino a la manera adorniana, esto es, una salida crítica des-identificadora. Para Adorno “la dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia” (*Dialéctica* 13). La oposición en el gran filósofo de la Escuela de Fráncfort se da entre apariencia y verdad, es por ello que habrá de optar decisivamente por la des-identificación. De ahí que, en este autor, la dialéctica se esgrime como negación que “critica en las palabras su pretensión de verdad inmediata, que es casi siempre la ideología de una identidad positiva, real entre palabra y cosa” (58).

Optar por la no-identidad se proyecta ante el abatimiento del sujeto y como la superación de una lógica dialéctica cuyo dinamismo es el de los conceptos –“el concepto lleva consigo la sujeción a la identidad” (21)–, que se limita o constriñe a un devenir que transcurre en el ámbito del pensamiento, pues para Adorno “pensar quiere decir identificar” (13).

Por el contrario, para Bolívar Echeverría, la labor des-identificadora se da, sí, pero al nivel constitutivo mismo de la praxis social humana. Para nuestro autor historizar y subvertir materialmente la práctica social reproductiva y afirmadora de la vida, en el darse forma por parte del colectivo humano como ejercicio genuino de su politicidad, es reconocer la doble disposición de la misma entre un nivel aparental, formal (el dominado por el principio del valor) y un nivel esencial, sustantivo, el de la forma natural.

El principio adorniano en Bolívar Echeverría cubre un despliegue antagónico y conflictivo, oposicional, de un discurso des-identificador, pero de la forma mercantil-capitalista respecto al plano del valor de uso, respecto a la forma social natural que estos (los valores) tienen por base o espacio de realización. Como para Adorno “la identificación es dominación”, por ello es que dirá Echeverría: “Se trata [...] de defender la irreductibilidad de la coherencia cualitativa que presenta el conjunto de las singularidades que constituyen al mundo de la vida (la ‘lógica de la

que se presente, no deja de cobrar dimensiones trascendentes, teológicas (no deja de vestir su túnica sacerdotal), no es por acaso que todos los “contratos” (en los códigos jurídicos del derecho moderno) son un nuevo mecanismo de intersección e impulso de la lógica comercial, civil y capitalista que, sin embargo, no puede omitir el establecer en el instrumento notarial el Dar Fe, como lo que han de respetar, lo que ambas partes honran y lo que la Ley hará cumplir.

diferencia’) –la coherencia propia de la vida en su ‘forma natural’ o como proceso de reproducción de los ‘valores de uso’– frente a la coherencia puramente cuantitativa (la ‘lógica de la identidad’) a la que pretende reducirla la modernidad mercantil capitalista” (*Definición 42*).

Es aquí en donde se puede encontrar una de las claves fundamentales para entender cómo nuestro autor dará más adelante con su teorización sobre el cuádruple *ethos* del despliegue moderno/capitalista.

Por vía de Adorno, otra vez, se puede decir que “resumir lo esencial es falsear la esencia” (*Dialéctica 40*). No hay un *ethos*, como en Weber, es cierto; hay una aspiración, genuina, de dar con una mayor cualidad caleidoscópica del análisis. Hasta qué punto se cumple, lo veremos enseguida.

Hay dos cuestiones que habría que señalar antes. La primera, en la teorización del cuádruple *ethos* del capitalismo se registra, por un lado, un modo de hacer comparecer el tema de la totalidad; por decirlo de otro modo, la huella lukácsiana, esa influencia tan detectable desde sus primeros escritos, aquí funge para hacer ver en el capitalismo un “complejo de complejos”: “el orden del capital es el de una totalidad sincrónica, pero en una organicidad que opera en incompleta completitud. La historia de la modernidad es la de sus proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir [...] dotan a su existencia concreta [...] [a la de la modernidad] [...] de formas particulares sumamente variadas” (Echeverría, *Las ilusiones 141*).

Por otro lado, a diferencia de otros marxismos, el de Adorno mismo o el de sus herederos del “marxismo abierto”, la identificación de la condición contradictoria de las categorías y de la “totalidad sincrónica” capitalista, no es ya condicionadora del estallido de los conceptos o de la realidad. Para otros marxismos (críticos, hay que decirlo, pero románticos, según nuestro autor) el hacer estallar la contradicción significa colocarse en el grito desesperado, en la rabia de la negatividad. Pero, con ello, muy veladamente se podría estar sucumbiendo en calidad de “autonomismo” ante el “automatismo” que, involuntariamente quizá, pudiera derivar en la conversión de una potencialidad constituyente en un, si no estático (expectativo) o, peor, dependiente, estriamiento del dinamismo del orden, del tiempo abstracto del capital.

Nuestro autor prefiere, a diferencia del “marxismo abierto”, un proceder que distienda la temporalidad de lo convulso que se halla comprometido en la muy densa disposición del antagonismo conflictivo. El orden del capital es el de una “contradicción en proceso” que transita por diversas capas sociales o por condensaciones espacio-temporales inscritas en una fenomenología muy compleja. Por tal razón es que Echeverría le otorgará una mayor cualidad heurística en la recuperación de estos asuntos, los de la modernidad y la sujeción de su programa por el capitalismo, al despliegue creativo de la instrucción epistemológica de Walter Benjamin, en el sentido de proceder en la historia con el método de “la dialéctica en estado de detenimiento” (Benjamin, *Tesis 112*). Decir que de la modernidad “nunca su elogio

puede ser puro como tampoco puede serlo su denuncia” (Echeverría, *Las ilusiones* 156) es optar por recuperarla en su ambivalencia: “La modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una substancia en el momento en que ‘busca’ su forma o se deja ‘elegir’ por ella [...] como una exigencia ‘indecisa’, aún polimorfa, una pura potencia” (140-1).

Será en resistencia, entonces, a esa dimensión identificadora de lo moderno plenamente sojuzgado por el capitalismo, que se dará con el nuevo equipamiento categorial. El sesgo limitante de las potencialidades modernas puede registrarse si predomina un determinado comportamiento ante la riqueza. Tal entrega a una forma de ser de la riqueza y para con la riqueza no es solo la de los grandes conglomerados, al modo de las religiosidades antiguas, sino la verdaderamente procesada por las singularidades en que encarna la emergente individualidad (kantiana, antes que sartreanamente, “libre” y “moderna”), aquella que piensa, cree o asume vivir un mundo posteológico, secularizado, racionalmente universalista, pero que en rigor, por acción u omisión, se entrega –dirá nuestro autor– a la “religiosidad moderna”.

Ese proceder (enajenado) de la persona opera un procesamiento, para Bolívar Echeverría, que es el de un dispositivo, no plenamente moderno o al que le ha sido arrebatada (secuestrada) la posibilidad de ser tal, pues la humanidad de lo humano pudiendo ser la de una genuina modernidad, lo es más bien la de una obediencia a la “objetividad espectral” del valor. El sojuzgamiento es el de la persona ante una muy condensada, oculta y novedosa “entidad trascendental”, dado que la no “intencionalidad de la acción” de los sujetos tiene como “efecto colateral” seguir a pie juntillas, religiosamente, los dictados de la nueva entidad suprema, improfanable, la del sujeto automático, la del valor que se valoriza (Echeverría, *Vuelta* 39, 58).

Aquí ya está apuntado no solo *in nuce* en sus bocetos iniciales, sino en sus trazos generales, lo que habrá de ser denominado el “*ethos* realista” y hasta su sucedáneo, el tipo de personalidad o de rasgo identitario, de adscripción espontánea, plenamente funcional al sostenimiento del capitalismo y a sus códigos más actualizados (los de la “blanquitud”).

Tal modalidad de comportamiento realistamente capitalista no ve problema, sino virtud, en el entregarse al nuevo productivismo, pues ahí encuentra no solo disfrute abstracto, sino creencia en la realización (legítima y enriquecedora) de un determinado uso de los valores de uso (cuando ellos operan con el exclusivo mérito de ser para el cambio), cuando en realidad la consistencia, la coherencia cualitativa, diversa y plural de estos valores y del mundo de la vida que hay en su derredor se ha vilipendiado. Será pues, desde uno de los *ethe*, el más plenamente identificado con el capitalismo (militante, performatizado y performatizador en sí mismo como el que más), desde donde habrá de darse con los otros, que se visibilizan, en el amasijo categorial de Echeverría, en resistencia, alteridad u oposición a aquel.

Lo que resulta sorprendente es que a partir de este procedimiento, Bolívar Echeverría pareciera estarle brindando tributo también al polémico *dictum* del pro-

pio Marx en el que la forma superior nos explica a la forma precedente o primigenia, por no decir “la anatomía del hombre que explica la anatomía del mono”. En ello juega Echeverría una de sus cartas fuertes, pero la apuesta es difícil y comprometedor, pues la disposición misma del clásico lo llevó a reconocer (en su obra tardía) que historicidad no es equivalente a historización. En otras palabras, contar con una teoría sobre la modernidad no puede ser ajeno a la disposición de esta para descubrir el escondrijo histórico de cómo esta llegó a ser.¹²

Resultara provechoso ubicar en el ensayo “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” una suerte de eslabón intermedio de esta segunda etapa que luego entregará su reflexión sobre “lo barroco”. Para esto, es necesario situar correctamente este escrito en el plano histórico: ¿de qué es sintomático este ensayo? Lo es del momento en que se escribe, ya que nos interpela a la luz de la caída del socialismo real del 89, de los 90 como años de celebración posmoderna, ambos momentos que, desde el otro extremo, están bien ilustrados por Fukuyama y “el fin de la historia”. Para nuestro autor, en cambio, será el momento propicio para avanzar en su proyecto sobre “Mestizaje cultural y *ethos* barroco”, hasta su publicación en 1994.

Dos niveles nuclean aquel trabajo de las 15 tesis: 1. la necesaria consideración de la diferencia entre el mito de la revolución y la idea de la revolución, y 2. el lugar histórico de la propuesta socialista y su usurpación por una construcción societal que queriendo ser alternativa al capital terminó siendo su reflejo.

Lo anterior nos enfrenta al análisis de la lógica de la modernidad en cuanto tal, la conversión de esta como modernidad capitalista y la posibilidad de una modernidad alternativa. En ese sentido, Bolívar Echeverría se erigirá, desde esos años, como el gran teórico de “la modernidad alternativa”.

Respecto a esto último encontramos que en las 15 tesis sobre la modernidad y en *La modernidad de lo barroco*, pareciera prevalecer una ambivalencia. En efecto, no queda suficientemente claro en la exposición de los *ethe* si son expresión de una modalidad en la que se establece una “afinidad electiva” entre modernidad y capitalismo, es decir, si los cuatro *ethe* están ya plenamente atrapados por la lógica capitalista, o bien si hay determinados códigos de establecimiento o de sostenimiento de resabios de un cierto tipo de socialidad anterior pero vigente durante el predominio pleno de la modernidad capitalista.

Siguiendo a Marx podríamos leer la larga historia del mercado mundial como una que arranca desde modalidades primigenias del capital hasta una modalidad “específicamente capitalista”. En el caso de la teoría que Echeverría nos ofrece, la relación entre modernidad y capitalismo estaría dada como una forma de totalización civilizatoria a la que se le impone, en un determinado momento de su historia,

12. Esto vale tanto como suscribir analógicamente lo sostenido por Samir Amin como una especie de principio de precaución para nuestra heurística de lo moderno: “no hay teoría del capitalismo distinta de su historia. Teoría e historia son indisolubles” (Amin, *Más allá* 43).

el código capitalista. Por ello podríamos decir que existieron momentos anteriores de la modernidad en los cuales el plano específicamente capitalista no está completamente inscrito en ella. La pregunta es ¿en qué tipo de *ethos* o hasta qué grado en algunos de ellos prevalece la posibilidad de salirse del hiato capitalista?

La teorización a propósito de la cultura como mestizaje indetenible y de “lo moderno” en clave de la técnica sostendrá que el capitalismo traiciona un avance civilizatorio, el de la posibilidad de anulación de la limitación, o, dicho de otro modo, el capitalismo incumple la promesa de abatimiento de la escasez dada como posibilidad por la técnica. Hay traición a esta potencialidad porque con el capitalismo se reproduce artificialmente la escasez, al imponerse el código de la reproducción y acumulación de capital que propiciará que algunos conglomerados sociales sean reducidos a la modalidad precaria en su proyecto de vida, para que otros conglomerados sí tengan acceso a la vida buena.

Echeverría presenta una lectura de la modernidad como un proceso multidimensional, de largo plazo, de totalización civilizatoria, es decir, como un constructo muy factible de manifestarse, en los distintos planos sociales, como una determinada promesa dada por ese despliegue de lo humano. Aquí se expresa la presencia latente de Heidegger: si hay algo que pueda signar a la modernidad sería ese humanismo en el sentido de predominio de lo humano sobre cualquier tipo de entidad trascendente. En el ensayo *Die Frage nach der Technik (La pregunta por la técnica 1949)* Heidegger identifica tal artificio en un plano de ambivalencia que lo caracteriza: puede ser promesa o contención. La modernidad misma está expresando esa ambivalencia en la posibilidad de totalización civilizatoria. Sobre esta base Bolívar Echeverría trabajará en un nuevo giro la oposición entre la forma social natural y el código capitalista.

¿Por qué plantea la existencia de cuatro y solo cuatro *ethos* históricos? La respuesta la podemos encontrar en que nuestro autor parte de la oposición entre “valor” y “valor de uso”. Plantea que hay un determinado *ethos* que es el más funcional al desarrollo del capitalismo, que expresaría la identificación directa, la ocupación plena de la forma valor sobre el valor de uso; este es el denominado “*ethos* realista” que consigna en la realización de la forma valor la realización del valor de uso.

Otro de sus *ethe* considera también la plena realización del valor de uso, porque cree negar la contradicción por decreto, es el “*ethos* romántico”, que establece como realizable la posibilidad de volver al plano de la forma social natural. Si todo tiempo pasado fue mejor, lo es porque se puede “comenzar desde la nada”, como si la negación no fuera una “negación determinada”. En este *ethe* se encuentra atrapado el mito de la revolución, lo cual no anula la idea de la revolución. Debemos recordar que esto lo sostiene a la luz de toda la reflexión filosófica que significa la oposición de “los románticos” como reacción al “racionalismo ilustrado”.

Desde otro ángulo se aprecia al valor como un plano trascendente imposibilitado de ser modificable, esa será la característica del “*ethos* clásico”. En algunos

otros trabajos nuestro autor se referirá a él como *ethos* “neo-clásico”. Aunque es quizá el *ethos* menos desarrollado por nuestro autor, muestra la conexión de su figura más contemporánea “la socialdemócrata” con la manera racionalista e ilustrada de entender el mundo. Esta articulación estaría significada históricamente por el revisionismo, para el cual el socialismo es realización del liberalismo, valor inobjetable del “sujeto racional moderno”.

En oposición al *ethos* aludido primeramente, el realista, y como reacción a su prevalencia, pero también como una forma de desmesura ya no solo estética, sino de la vida toda es que emergió “lo barroco”. El *ethos* barroco constituye así la alternativa con respecto al predominio totalizante del *ethos* realista. El *ethos* barroco es el *tertium datur*, el “tercero en disputa” ante la inexpugnable realidad de vivir la modernidad capitalista como contradicción de los dos planos en los que se expresa la riqueza (el del uso y el del valor). Esta estrategia (la barroca) concurre históricamente en la medida en que se acude a la posibilidad de que haya expresión o realización del valor de uso a pesar de la eficacia de su negación por el otro plano, vigente y depredador:

permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retardadamente imaginaria, de lo cualitativo. El *ethos* barroco no borra como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de este, se resiste a aceptarla. (Echeverría, *La modernidad* 91)

En esta cuádruple disposición de la vida moderna, Bolívar Echeverría no suscribe una expresión diacrónica de los *ethe*, sin embargo, puede haber planos en los que, como modo de ser de los entes se exprese predominancia de uno de ellos sobre los otros o bien, condensaciones variadas de las oposiciones entre unos y otros.

¿Cómo ubicar la pretensión de Bolívar Echeverría a propósito del *ethos* barroco y el lugar de América en relación, por ejemplo, con Edmundo O’Gorman en *La invención de América* o con Lezama Lima en *La expresión americana*? En O’Gorman, por ejemplo, hay un desprecio de la forma primigenia americana, pues verá en su clásica obra la “autenticidad” del ser americano exclusivamente a partir del arribo de Europa a estas tierras. De Lezama Lima, parece recuperarse el señalamiento de las dos Américas. Para Bolívar Echeverría la posibilidad del despliegue de los cuatro *ethe* está dada, sin embargo, por el operar de una relación que se da entre formas preexistentes, las formas sociales naturales y su oposición con la modernidad y la modernidad capitalista. Pero esta contraposición parece acarrear un elemento perniciosamente eurocéntrico, pues los *ethe* no dejan de ser sino expresión de algo preexistente en Europa. Así, las distintas modalidades de *ethos* expresan que la noción de Europa en realidad es la de “muchas Europas”. Es así que se ubica y se distingue la forma mediterránea barroca, la forma más occidental latino-germánica

clásica, la forma nórdica puritana realista y la centro europea romántica. Es decir, la autenticidad del ser americano en Echeverría pareciera que también le viene dada por Europa, por ese modo de establecer una cierta “afinidad electiva”.

Echeverría llegará a sugerir que se podría complejizar tal “afinidad electiva”, sea entre modernidad y capitalismo o entre modernidad y los *ethe*: al predominio de un *ethos* puede ser que haya correspondido la oposición de otro. En Europa la oposición decisiva pudo haber sido entre el romanticismo, en el mito de revolución y la modalidad clásica, racionalista ilustrada; y en América, la oposición culmen se da entre la modalidad barroca, de una u otra manera como persistencia de la América *profunda* y la realista, de la “norteamericanización de la modernidad”. Será por ello, quizá, que en nuestra región podría estarse decidiendo el destino del capitalismo.

Puede ser por esto último que nuestro autor se lanzó a contestar otra pregunta, que nos ha legado: ¿por qué la modernidad americana (“La modernidad”), como modernidad norteamericana o estadounidense, es la expresión clara del traslado o ampliación en escala y profundidad del *ethos* realista? Quizá porque en tal desplazamiento, que fue también el de una modernidad temprana a una modernidad madura, la forma valor no encontró mayor oposición de la forma natural. Así, nuestro autor identificará en la forma social natural y en su cualidad abigarrada, en la solidez de su entramado, una forma de gradación, de resistencia a la posibilidad de desarrollo y despliegue de la forma valor.

Desde ahí se puede, sin duda, proyectar todo un complejo análisis para ver las razones por las cuales desde las modalidades en las que hubiera una mayor potencialidad de la forma social natural habría también una mayor oposición a la forma más funcional al capitalismo. No es que se oponga una especie de espacio estriado (el del poder del valor) sobre un espacio liso (de la incontaminada convivencia en la forma social natural), sino que las expresiones de la forma social natural (ellas mismas expresión de peculiares estriamientos) no pueden ser destruidas de manera tan clara o definitiva. En esto se encuentra también una posible interlocución con Lezama Lima. Es interesante que en añadidura se podría establecer desde Echeverría una interlocución con Ángel Rama esta vez con relación al problema de la “ciudad barroca”. Un dato podría darnos una pista, la declaración expresa de Rama, cuando en su última entrevista afirma: “si tengo que decir cuál es la figura que ha tenido más impacto e influencia sobre mí dentro del pensamiento crítico es Walter Benjamin [...] lo descubrí hace veinte o treinta años y desde entonces tuve la sensación de que [...] su pensamiento me marcaba” (Rama, *La ciudad* 22). Aunque para ser más estrictos esta discusión tendría que orientarse hacia el tema de la transculturación, y en esos terrenos el diálogo ya no sería solo con Rama, habría de abrirse a otros autores, de los que este fue deudor, por ejemplo, Fernando Ortiz o Mariano Picón Salas. Cada uno de estos tópicos podría dar lugar a un trabajo futuro. Por ahora, es preferible dar cierre a este texto desde otro giro en la argumentación sobre “la modernidad” con el fin de entrever ciertas dificultades y aporías.

En tal propósito, uno no puede sino apreciar que se echa en falta una especie de mayor conexión entre todo aquello que se juega en la dimensión (simple, recíproca, transparente) de “lo mercantil”, y lo que ha de ser priorizado en la obra tardía, esto es, en la acepción de lo que se entiende por modernidad. Esto es muy importante, pues de lo primero bien podría desprenderse, como en Marx, un esquema que tiende a lo diacrónico, es decir una reflexión de “lo mercantil” que está expuesta en la teorización del germinal y definitivo despliegue de “lo capitalista”, como ocupación invasiva de tres planos: los de la forma natural, la circulación mercantil (simple) y la mercantil-capitalista. El análisis en *El discurso crítico de Marx* (1986) está claramente formulado haciendo plena distinción de esos tres planos. Y, en esos enormes territorios históricos, el despliegue de “lo mercantil” está formulado en dos sentidos, el analítico formal y el histórico descriptivo, el juego categorial es el de una biplanaridad (“la era mercantil”, “la época capitalista”, llega a decir Echeverría) que es la de una figura expositiva formal/material (“pensar es traspasar”).

Será así que el primer plano, en la obra temprana, comparece al modo de una determinada modernidad (burguesa) en el sentido del establecimiento de una socialidad de productores privados vinculados por una especie de azar, la “insociable sociabilidad” de Kant, y cuya aparición por ello no es el resultado de una política conscientemente construida. Ante este primer plano se alza un segundo plano, ya plenamente dominado por el capital, en que lo mercantil ha sido virtualmente ocupado: el mercado no es ya un medio, sino un fin en sí mismo.

En la obra última de Echeverría esto se juega como una especie de desvío, de cambio de órbita. La modernidad, y con ello sus promesas emancipadoras, experimenta y sufre el extravío capitalista, por ello es que casi a modo de postulado o de menor relieve, en tanto consigna, se hace el llamado por nuestro autor a “liberar a la modernidad del destino que se le ha impuesto hasta ahora” (*El materialismo* 242).

En la disposición de lo mercantil, por un lado, y de lo mercantil capitalista, por el otro, estaba expuesta la propensión de una ocupación completa de la forma social natural por la forma valor. Esto aparecerá en la teorización posterior de los *ethe* históricos del capitalismo como una “afinidad electiva”, que trasluce una encomiable labor de conducir lo que para Echeverría es el teorema crítico primordial hacia un terreno de mayor problematización histórica. Se trata entonces de operar en aras de un intento de no agotar el andamiaje conceptual en una “teoría general”, sino de realizar una pretendida ampliación de sus alcances, que pueda entregar en su más alta o mayor complejización la posibilidad de comparecer en distintas realidades históricas.

Sin embargo, es aquí que la necesaria historización a la que podría haberse llegado de haber podido ligarse la modernidad con la colonialidad se cancela de tajo,¹³ pues lo que se obtiene es una serie de titubeos en los que predomina más un

13. Hemos expuesto nuestra posición a este respecto en Gandarilla, *Asedios a la totalidad* (183-90).

uso metafórico de los conceptos, muy celebrado por algunos de los seguidores de Echeverría, aunque considerado por sus críticos demasiado eurocéntrico y weberiano. Tales conceptos pudieron haber cumplido quizá, de mejor manera, la necesaria referencia a procesos históricos o a realidades geoculturales, sin sucumbir a una visión teleológica y, por el contrario, con el objetivo de alcanzar una más refinada historización.

Es así que nuestro autor no hablará de la conexión entre esclavitud y capitalismo, pudiendo haber recuperado de este modo un ángulo privilegiado para mirar el germen de la modernidad en el “largo siglo XVI”. En este sentido, pudo haber atendido a la triangulación atlántica y a las posibilidades que se abren al considerar al Caribe como clave de interpretación de las Américas (véase Gandarilla, *Asedios a la totalidad* 52-60). Nuestro autor preferirá, en su obra, hablar en los términos de Marx de la “esclavitud salarial” sucumbiendo, con ese consentimiento al clásico,¹⁴ a un uso de los *universales nordatlánticos* (Trouillot “Universales nordatlánticos”). Como ha dicho Trouillot “la lección más importante del Caribe es [que] la modernidad nunca fue, y nunca podrá ser, lo que dice ser” (Trouillot, “Moderno” 95).

Ahora bien, no se trata de eludir un uso metafórico del lenguaje filosófico, sino eludir el uso del tropo cuando este pueda encubrir determinadas realidades históricas, y cuando está encubiertamente imponiendo un código. Es así que Bolívar Echeverría opera, desde su sistema de pensamiento, a través de una estrategia de ir más allá de la noción espacial-geográfica, por lo que propone entender por Occidente “un modo de existencia del ser humano que se organiza en torno al comportamiento técnico como el lugar privilegiado donde el ser de los entes adquiere su sentido más profundo y definitivo” (“El concepto” 212).

Desde una apreciación distinta, la de la “poética de lo diverso” defendida por Édouard Glissant, se ha sostenido, es cierto, que “Occidente no es Occidente. Es un proyecto, no un lugar” (cit. en Trouillot, “Universales nordatlánticos” 83), pero se lo ha hecho para subrayar “el impulso de Occidente hacia una sola ambición: imponer como valor universal el conjunto de sus valores particulares del mundo” (Glissant, *El discurso* 183).

No podemos omitir más el hecho de que hay un determinado registro en el que se juega un modo de establecimiento de la “hegemonía mundial”, aquel que expresa el “contenido histórico” de determinadas expresiones. Por ejemplo, en los términos geográficos, registro por vía del cual se oponen Oriente y Occidente, o Norte y Sur. Lo mismo se aplica a las nociones temporales, sea el caso de pasado y presente, o el de aceleración (progresividad) y parsimonia (lentitud o resguardo). En cada una de estas polaridades, dichos vocablos han terminado por indicar determinadas relacio-

14. Otro instante no menos notorio de exceso metafórico, proporcional a una descomplejización del hecho histórico, está dado en aquella paráfrasis que de Marx se retoma: “las verdaderas Indias están dentro de la economía propia (*Correct your maps, Newcastle is Peru!*)” (Echeverría, *Las ilusiones* 171).

nes entre complejos de civilizaciones distintas, que, con el discurrir de la historia, unos –los que se erigen en *uno*– se han recargado del significado, mientras que los otros –los de la muy diversa otredad– se desvalorizan.

Al leer la modernidad en la clave *prometeica* de la técnica, se lo hace no solo como tributo a un autor que, en declaración expresa de Echeverría, se reconoció como uno de los que le cambiaron la vida. Se lo hace también para defender la condición ambivalente de tal “dispositivo de los dispositivos”. En la cuestión de la técnica (“la esencia de la técnica no es una cuestión técnica”, dirá Heidegger): su ambigüedad es su promesa, en ella encarna lo que libera y el ente liberador.

Pero bien podríamos preguntar, no solo ¿para qué entidad histórica (Europa) y para qué contenido civilizatorio (el occidental) está llamada la técnica a servir de salvadora?, sino operando en analogía con Heidegger, preguntar también: ¿la esencia de la modernidad es ella misma moderna? A propósito de este tema, de nueva cuenta, se sucumbe a la metáfora y se tropieza con algo más que un desliz eurocéntrico, pues sostendrá Echeverría, “Europa no es moderna ‘por naturaleza’; la modernidad, en cambio, sí es europea ‘por naturaleza’” (*Las ilusiones* 167) y aquí, en nuestra modesta opinión, no hay más que una opción argumental y es la dada por el martiniqués, poeta de la negritud: “*Europa es indefendible*” (Césaire, *Discurso* 13), será el grito de batalla de Aimé Césaire.

Se puede decir, creo que sin exceso, que a un nivel ciertamente más abstracto o quizás transhistórico y para el análisis de los intercambios o entrecruzamientos de entidades culturales, Echeverría eligió como más productivo el concepto de “mestizaje cultural”, el cual le permite recuperar el *espesor* de lo que se halla en juego en la conservación y renovación de los códigos que condensan a los sedimentos identitarios. Sin embargo, creemos que al proceder de ese modo y bajo ese equipamiento conceptual comprometió demasiado su gran aporte. Echeverría, es cierto, lo hace por intentar eludir el *apartheid* cultural o para no caer en posturas de cerrazón étnica o incontaminación de una “autoctonía” perniciosamente acrítica. Sin embargo, está medianamente aceptado que a ese respecto habrá de hilarse más fino con el fin de no abreviar de una recuperación acrítica del mestizaje que ha sido uno de los proyectos o emblemas en que se solidificó y desde los que se impulsó la construcción de los Estados nación bajo hegemonía y en beneficio de una de las etnias (la mestiza) que en una temporalidad bicentenaria terminó por acallar las voces, las prácticas y las historias de los otros (etnias, indígenas o nacionalidades de indios) que, aunque acompañaron o protagonizaron las luchas por vencer un cierto colonialismo, fueron convertidas en “colonias internas” de los nuevos grupos dominantes. En el trabajo de las antropologías críticas ha habido mucha literatura que ha intentado y logrado descubrir lo que el mestizaje ha ensombrecido.

No puede resultarnos ajeno que los códigos resultantes de tales procesos están sobrecargados en beneficio de ciertas agregaciones sociales, de ciertas condensaciones materiales y de ciertos perfiles e imaginarios de representación. En el largo

plazo de la historia y en lo que la apuesta de la convivencia intercultural se compromete ha habido imposición de unas determinadas formas y sacrificio o enclaustramiento de otras, sin que se reconozca que ha sido así; para lo que el discurso del mestizaje se reveló muy eficaz. Ello fue así porque los dados se han ido cargando, se han valorado o desvalorado previamente los caracteres de unos y otros grupos, y se lo ha hecho hasta con usos inocultables de violencia. A través de este proceso no solo puede haber “desperdicio de la experiencia” o hasta “destrucción de las culturas”, sino formas muy abigarradas que para nuestra cultura operan en complejísimos mecanismos encubridores de racismo, “etnofagia” o “mestizofilia”. Pero si ello no se comienza por reconocer será difícil avanzar hacia una hermenéutica diacrónica y contrapuntística entre las culturas en que verdaderamente se procure el valor de uso del entrecruzamiento, lo no colonial de las zonas de contacto, lo sinérgico de los acoplamientos fronterizos. Desquiciemos los límites, abrámonos hacia nuevos umbrales a través de prácticas que derriben no solo muros, sino fronteras –también epistemológicas–. Estas cuestiones se han puesto a la orden del día en los actuales procesos Constituyentes o de refundación de los Estados que desde tierras andinas irradian al conjunto del continente americano (Santos, *Refundación*). Si lo utópico apunta a la reconstitución del sentido histórico de las sociedades (Quijano, “Modernidad”) en las realidades históricas que han sido y permanecen siendo signadas por la colonialidad, como ha sido el caso en América Latina y el Caribe, el proyecto de liberación social y nacional se cruza, se entrelaza, con el proyecto histórico de reconstitución de su identidad, no solo amputado o ensombrecido, sino artificialmente yuxtapuesto por lo colonial o su sucedáneo, el eurocriollismo bicentenario (Coronil, *El Estado*). Tal proyecto de alternativa utópica encuentra precisamente en esta comarca del mundo el lugar privilegiado para construir su despliegue en tanto conformación o condensación de una identidad de raíz-diversa (Glissant, *Tratado*).

Es cierto que nuestro autor no quiere hablarnos en un sentido étnico cuando argumenta qué es lo que él mira como el fenómeno de identificación más poderoso hasta en el último rincón del mundo entero, ante tan sutil mecanismo Echeverría se jugará u optará por cambiar el orden, pero no solo de las identidades y las representaciones. En su objetivo destructor de lo que integra “en esencia” a tal “identidad”, encuentra que lo que le caracteriza es el acogimiento espontáneo de una determinada actitud, la que es mayormente funcional al capital, a ello da el nombre de *blanquitud*. No nos ofrece, sin embargo, mayores rastros de aquello que operaría en oposición o alternativa a tal dispositivo.

Por nuestra parte, hemos creído productivo en la escritura de estas páginas hacer una genealogía de su fructífero pensamiento desde la recuperación que Walter Benjamin hace de un concepto que viene de Goethe, el de “afinidad electiva”, para desde un nivel más concreto o desde un ángulo histórico específico desatar algunas temáticas a propósito de cómo Echeverría nos sugiere pensar “la modernidad”, des-

cubrir la potencialidad de lo que se halla en juego y detallar la construcción categorial que para el tratamiento de dichos asuntos nos ha sido propuesta.

Hemos dado cuenta de un cierto antagonismo conflictivo que cruza la dinámica del capitalismo, y de por qué este se asume como el teorema crítico primordial que opera como fundamento de una serie de estallidos críticos en el acontecer social que bien pueden experimentar o expresar la forma de una “crisis civilizatoria”, de la que el autor alcanzó a dar cuenta. En otro sentido, el rumbo del capitalismo, en crisis, puede vivirse como experimentación de una serie de “lapsus”, como les llama en su obra temprana, en los que la lógica del sistema deja entrever posibles reconstrucciones de la sociabilidad en maneras más cercanas o que tienden a “la forma natural”.

Estos tropiezos en la lógica del capital serían estallidos desde abajo, que para nuestro autor exhiben una “estética de la resistencia” de mayor floritura bajo el modo de ser moderno que tiene una mayor argamasa histórica o una más densa simultaneidad en su tejido cultural. La modalidad vivencial de la modernidad capitalista que despliega tales características permitiría operar en desmesura con la desmesura de formas que es “lo barroco” y podría propiciar subcodificaciones y recomposiciones (estéticas y políticas) dirigidas a un rebasamiento o reconducción de lo barroco hacia lo comunitario. Lo que figure como “tercero en discordia” con relación a los polos del ámbito societario mercantil y capitalista, uso en disfrute de los objetos prácticos o uso crematístico de ellos, comparecería allí, en tales coyunturas, no solo como modo de “hacer vivible lo invivable”, sino como forma social que aventuraría otros alcances que, sin embargo, para ser tales tendrían que ir más allá de “lo barroco”, como una manera de ir “más allá de la modernidad”.

Esta es una línea de investigación que, creo, Echeverría ya no alcanzó a trabajar, pero que en su obra última se dejaría entrever en la posibilidad de reconducir la discusión de lo que él llama mestizaje hacia algo que bien podríamos calificar como “mestitud”, neologismo conceptual que, creemos, es más cercano al espíritu de lo que Echeverría pretendía defender o promover: “salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la ‘pérdida de identidad’ en un *encuentro* con los otros realizado *en términos de interioridad o reciprocidad*” (*Definición 188*. Cursivas nuestras).

Esto es, una lógica de relación entre los códigos culturales que están a la base de determinadas composiciones de lo social en que esos cruces de identificación estatuyen una determinada forma de ser articulada a un cierto “atractor” emancipador que, sin embargo, solo “los de abajo”, solo “desde el pueblo y con el pueblo”, con sus proyectos y sus luchas, con sus resistencias y sus logros pueden hacer comparecer en genuina “reciprocidad”. A diferencia de la blanquitud, y por eso, para nosotros, como su verdadera y más acabada oposición, la “mestitud” operaría en afirmación (conscientemente política y no espontáneamente enajenada) de una acti-

tud que crea una identidad, una novedosa espesura de códigos de intercomunicación en que se sintetiza y desde donde se reconstruye “lo común”.

Es, de este modo que, creemos, debiera procederse en la recuperación del trabajo teórico conceptual de Bolívar Echeverría, entablando una interlocución crítica con su muy robusta construcción categorial. Ese sería el mejor modo de honrar su pensamiento.

OBRAS CITADAS

- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- Amin, Samir. *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bolívar Echeverría, trad. México DF: Itaca / UACM.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México DF: Siglo XXI, 2011.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. I. Madrid: Trotta, 2004.
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- Coronil, Fernando. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad, 2002.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México DF: UNAM / Itaca, 2001.
- . *El discurso crítico de Marx*. México DF: Era, 1986.
- . *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México DF, Itaca, 2011.
- . *La contradicción entre el valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*. México DF: Itaca, 1998.
- . *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 1998.
- . *Las ilusiones de la modernidad*. México DF: UNAM / El Equilibrista, 1995.
- . *Modernidad y blanquitud*. México DF, Era, 2006.
- . *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 1998.
- . *Vuelta de siglo*. México DF: Era, 2006.
- . “El concepto de fetichismo en Marx y en Lukács”. *Simposio Internacional Gyorgy Lukács y su época*. Graciela Borja Sarmiento, coord. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 1988.
- . “El ethos barroco”. *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. Bolívar Echeverría, comp. México DF: UNAM / El Equilibrista, 1994.
- . “La forma natural de la reproducción social”. *Cuadernos Políticos* 41 (México DF: Era, julio-diciembre 1984): 33-46.
- . “La modernidad americana (Claves para su comprensión)”. *La americanización de la modernidad*. Bolívar Echeverría, comp. México DF: Era / UNAM, 2008.
- Gandarilla Salgado, José G., *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Barcelona, Anthropos / CEIICH / UNAM, 2012.
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.

- Glissant, Édouard. *Tratado del todo-mundo*. Barcelona: El Cobre, 2006.
- . *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas, 2010.
- Haug, Wolfgang Fritz. *Introducción a la lectura de El capital (Lecciones introductorias a un estudio colectivo de El capital)*. Barcelona: Materiales, 1978.
- . “En el 68 se rompieron todos los diques de contención. Entrevista con Wolfgang Fritz Haug”. *Educación Superior: Cifras y Hechos* (septiembre-diciembre 2008): 41-2.
- Humboldt, Wilhelm von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano. Y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. Hamburgo: Erster Band, 1867.
- Morf, Otto. *Geschichte und Dialektik in der politischen Ökonomie*. Europäische: Verlagsanst, 1970.
- Pérez Gay, José María. *Tu nombre en el silencio*. México DF: Cal y Arena, 2000.
- Quijano, Aníbal. “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”. *Modernidad y universalismo*. Edgardo Lander, edit. Caracas, Nueva Sociedad, 1991. 27-42. Publicado originalmente en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Sociedad y Política, 1988.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. México DF: Fineo / UANL, 2009.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. México DF: Siglo XXI, 2010.
- Trouillot, Michel-Rolph. “Universales nordatlánticos: Ficciones analíticas, 1492-1995”. *Encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*. Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube, edit. México DF: Colmex, 2011.
- . “Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje”. *Tabula Rasa* 14 (Bogotá, enero-junio 2011): 79-89.

Sobre Bolívar Echeverría: lo barroco como forma de vida

Sergio Villalobos-Ruminott

La sabiduría barroca es una sabiduría difícil, de tiempos furiosos, de espacios de catástrofe. Tal vez esta sea la razón de que quienes a practican hoy sean precisamente quienes insisten, pese a todo, en que la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser sin embargo completamente diferente.

Bolívar Echeverría,
La modernidad de lo barroco 224

PENSADOR INTEMPESTIVO

El lamentable deceso de Bolívar Echeverría ha producido, de manera casi inevitable, una revisión de su obra y una ponderación de sus contribuciones a los debates políticos y culturales a nivel regional.¹ Dicha revisión, como siempre, además de necesaria, corre el riesgo de convertirse en un antihomenaje, es decir, de canonizar acríticamente su importante trabajo reduciéndolo a una firma de actualidad curricular y a una cómoda referencia académica. Una de las tantas estrategias para oponerse a dicha canonización, pensamos, consiste en discutir la actualidad y pertinencia de sus propuestas principales, esto es, de presentar y comentar los diversos laberintos que constituyen el paisaje enrevesado de un pensamiento que no se reduce fácilmente a la condición de teoría, sin pretender agotar en dicha presentación la multiplicidad de matices que lo configuran.²

-
1. Destaca el temprano e imponente trabajo de Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México*, una monografía dedicada a Adolfo Sánchez Vázquez y Echeverría, con el rigor y la erudición característica de los estudiosos alemanes.
 2. Algo similar ocurre con su recepción de Marx: contrario a la lectura de Michel Foucault que concibe la *crítica de la economía política* como “una tormenta en un vaso de agua”, es decir, como un elemento más del discurso económico propio de la episteme moderna, Echeverría no lee a los pensadores según su inscripción epistémica, sino de acuerdo a su propia intempestividad. Habría que leerlo, entonces, respetando este presupuesto, es decir, priorizando las figuras del montaje y la constelación, de la cita aleatoria y del ornamento barroco, pues, en términos de práctica teórica,

También habría que resistir la inscripción identitaria y geográfica de su obra, como si se tratara de un caso latinoamericano más, es decir, de un autor abocado a la discusión acotada y restringida de los problemas regionales, ocupado con sus infinitos archivos y querellas interpretativas. Echeverría es un pensador latinoamericano en un sentido distinto, pues le otorga a la experiencia moderna en América Latina un estatus problemático, cuyo alcance no se reduce a las curiosidades típicas de los llamados estudios de área. En rigor, no habría pensadores latinoamericanos que no fuesen, por ese mismo hecho, pensadores del “destino” y el despliegue de Occidente, ya sea para confirmar las bondades del proyecto de civilización brutalmente inaugurado con El Encuentro, ya sea para advertirnos, como el mismo Echeverría, de las formas intrincadas que dicho despliegue ha adquirido más allá de Europa.

En este sentido, las múltiples referencias que traman su recorrido nos impiden presentarlo como un dedicado lector tercermundista de los maestros europeos. Por el contrario, creemos que su trabajo exige una actualización de los nudos problemáticos de la llamada teoría crítica, pero también, una consideración de la historia material de las prácticas culturales –y, en particular, del barroco latinoamericano– como producción histórica de una “segunda naturaleza” orientada a corregir o hacer tolerable la facticidad de la acumulación capitalista. En otras palabras, si el sistema capitalista se instala y universaliza como destino inevitable de la humanidad, la crítica destructiva de Echeverría muestra la complicidad entre la ascesis protestante y el historicismo como constante de la filosofía del progreso, lo que permite, por un lado, complejizar el relato maestro de la historia moderna como historia del capital y, por otro, imaginar una modernidad no capitalista, es decir, una alternativa al “nuevo orden mundial” que no se reduzca a una romántica reacción comunitaria o antimoderna.

En tal caso, Echeverría es un pensador intempestivo que va contra la corriente de la *intelligentsia* contemporánea, interrumpiendo la circulación de los consensos naturalizados sobre la historia, la política y la cultura, y abriendo de esa forma un horizonte de pensamiento fundamental en nuestra actual disyuntiva civilizatoria, disyuntiva que pareciera empujarnos irremediablemente hacia la articulación planetaria del modo de vida norteamericano.

Las siguientes observaciones están destinadas, por lo tanto, a destacar el aporte de su pensamiento en el panorama de la discusión contemporánea sobre modernización y globalización neoliberal, americanización del mundo y crisis de la experiencia. Para tal efecto, hemos organizado nuestros comentarios atendiendo a sus críticas al historicismo y a la concepción espacializada de temporalidad que está en la base tanto del modelo capitalista de sociedad como del llamado “socialismo real” y cuya antropología productivista, históricamente fundada, se manifestaría

todo esto es una forma de resistir el discurso maestro universitario. Ver Echeverría, *Valor de uso y utopía* (153-97).

actualmente como postulación de una biopolítica de la blanquitud destinada a controlar la proliferación material de la imaginación humana. No nos debería extrañar entonces su interés en la crítica marxista de la teoría del valor y en la crítica destructiva benjaminiana, pues a partir de estas se hace posible interrogar las formas de circulación mercantil y cultural en el presente. Para estos objetivos resulta crucial su lectura del barroco como *ethos* histórico alternativo a la ascesis protestante, y del mestizaje efectivo como estrategia de sobrevivencia frente a la violencia mítica de la Conquista. Sin embargo, si es cierto que identificamos el llamado barroco de Indias con el siglo XVII y con sus manifestaciones artísticas y literarias, su actualidad se debe a la forma en que Echeverría opone a la “filosofía burguesa del lenguaje” una concepción polisémica y materialista de la comunicación como producción de una segunda naturaleza, es decir, como una semiosis proliferante que complejiza el *antropo-logos* productivista y unidimensional del humanismo occidental.

Naturalmente, el objetivo de nuestras observaciones no es dar testimonio del archivo filosófico que estaría en el origen de su pensamiento, ni menos mostrar las formas en que este se interceptaría con la tradición crítica occidental, sino que intentamos sugerir la potencia de un pensamiento en “estado de emergencia”, atento a las dinámicas del mundo, a su condición irresuelta y a su interregno.

CRÍTICA DEL HISTORICISMO

Quizás no sea tan aventurado afirmar que una de las constantes que caracteriza a su trabajo sea la destrucción o crítica destructiva de los presupuestos historicistas que abastecen tanto a las versiones liberales y progresistas propias del capitalismo moderno, como a las versiones socialdemócratas y marxistas propias de su crítica. Lo que las unificaría, colocándolas en el mismo plano, sería su compartida comprensión de la temporalidad como despliegue y progreso. La destrucción entonces desocultaría la espacialización de la temporalidad propia de la moderna filosofía de la historia, sea esta burguesa o proletaria. Quizás también sea en este punto donde su trabajo muestre de manera más precisa una cierta complicidad con la destrucción de la metafísica emprendida por Martin Heidegger o la crítica del historicismo emprendida por Walter Benjamin a principios del siglo XX; sin embargo, Echeverría también considera a la crítica de la economía política realizada por Marx en el siglo XIX como un antecedente fundamental de su pensamiento y sin renunciar a ella se desmarca de las versiones oficiales del marxismo contemporáneo. De ahí que su “operación” pueda leerse como una *sui generis* destrucción del valor, es decir, como una versión históricamente acotada de la crítica del capitalismo como modo de producción planetario.³

3. Cuestión ya evidente en su libro *El discurso crítico de Marx* (1986). Así también lee a Nietzsche: “Como dice Heidegger, la novedad y la radicalidad del pensamiento de Nietzsche es única. La

En tal caso, el problema que se le presenta como pensador histórico es el de distinguir el marxismo como una crítica vigente de la modernidad de su versión oficializada por el Estado soviético, es decir, ya convertida en un simple discurso estatal sobre la modernización. En la última parte de su temprano texto “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo” podemos leer el siguiente juicio:

Considerado como orbe económico o “economía mundo”, el “mundo socialista” centrado en torno a la sociedad rusa es el resultado histórico de un intento frustrado de rebasar y de sustituir al orbe económico o “mundo capitalista”. Sin posibilidades reales de ser una alternativa frente a este –hecho que se demostró dramáticamente en la historia de la Revolución bolchevique–, no ha pasado de ser una modalidad deformada del mismo: una recomposición que lo separa definitivamente de él, pero que lo mantiene irremediablemente en su dependencia. Lo distintivo de la modernidad soviética no está en ninguna ausencia, parcial o total, de capitalismo, sino únicamente en lo periférico de su europeidad y en lo dependiente de su “capitalismo de Estado”. (62)

En efecto, lo que está en juego en esta apreciación es la posibilidad de seguir llamando marxista a un tipo de crítica de la cultura que intenta distanciarse del socialismo real. Se trata, por un lado, de mostrar la copertenencia entre dicho socialismo y el capitalismo a la misma antropología productivista que terminó por clausurar las posibilidades de la modernidad occidental en un modo de vida sobrecodificado por la valoración; y por otro lado, se trata de evidenciar la irreflexiva o naturalizada concepción del tiempo histórico presente en las teleologías desarrollistas de unos y otros. Aquí es donde su lectura de Benjamin resulta crucial para desbaratar el “*continuum* de la historia” desde un concepto de “interrupción” que no puede ser confundido con el de la revolución moderna, pues “el mito de la revolución es un cuento propio de la modernidad capitalista” (*Valor de uso* 69) es decir, en tanto que mito este no solo expresa la conversión laica del principio teológico de la redención y el juicio final, sino que encarna la violencia fundacional burguesa expresada en la destrucción productiva capitalista, que es una destrucción de la naturaleza y de la misma humanidad. Dicha interrupción de la lógica revolucionaria del capitalismo le lleva a preguntar: “¿Cuál es la posibilidad de construir un concepto de revolución

necesidad que expresa no es solo la de invertir el sentido de los valores, y llamar corrupción a la ‘virtud’, mentira a la ‘verdad’, maldad a la ‘caridad’, fealdad a la ‘belleza’, etc., sino la de una ‘inversión del modo mismo del valorar” (*Valor de uso* 28-9). De esta manera, la transvaloración nietzscheana es leída en relación a la crítica marxista y a la destrucción heideggeriana (más allá de los múltiples intentos del mismo Heidegger por distanciarse de Nietzsche, “el último pensador de la metafísica”); es decir, aparece como una problematización del nihilismo que consistiría no en la ausencia de valores, sino en el valorar mismo, en cuanto estructura determinante de la metafísica occidental. En otras palabras, las referencias y usos que hace Echeverría de estos pensadores no tiene que ver ni con una estrategia de legitimación, ni menos con la intersección de lo latinoamericano con la filosofía europea (autodefinida como universal), sino estrictamente con la cuestión de la crítica destructiva de la valoración.

en torno a la idea de una eliminación radical de la estructura explotativa de las relaciones de producción, un concepto que efectivamente se adecue a una crítica de la modernidad capitalista en su conjunto?” (*Valor de uso* 75).

De manera similar, tanto en su libro *Valor de uso y utopía* (1998) como en su presentación de las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin (2005) –que él mismo tradujo y editó– se lee al alemán como un crítico de la filosofía del progreso en general y del marxismo soviético en particular.⁴ Gracias a este giro, su lectura del presente está lejos de compartir la euforia (o el entusiasmo kantiano) con el supuesto triunfo definitivo de la *pax imperial* contemporánea, moviéndose hacia una dimensión melancólica que no termina por abandonar el objeto perdido y que elabora incansablemente el trabajo del duelo.

En este sentido, tres serían los presupuestos que condenan al socialismo real a ser una versión subordinada de la modernidad capitalista, y que delatan su co-pertenencia a la misma concepción antropológica y productivista de la vida y a la misma representación espacializada de la temporalidad: 1. su modelo mitificado de la revolución como fundación; 2. su creencia en que el progreso técnico implica un mejoramiento automático de la existencia humana, y 3. el relato teleológico del despliegue temporal de la historia que pareciera asegurar un movimiento lineal hacia una etapa superior o cualitativamente mejor. Habría que agregar a estas dimensiones, sin embargo, una cuarta relativa a la postulación antropológica de un “hombre nuevo” que en rigor realiza las demandas ascéticas de la ética protestante, pero en una dimensión de sacrificialidad distinta, pues ya no se trata del sacrificio del goce para privilegiar el ahorro y la acumulación individual, sino que ahora se trata del sacrificio del individuo por el bienestar de la comunidad (de ahí la condición partisana del revolucionario moderno y el ascetismo de las éticas militantes).

Si la crítica a la “filosofía de la historia del capital” (progresismo socialdemócrata, historicismo burgués) es la constante en su trabajo, no es casualidad que para él tanto 1989 como 2010 representen más que grandes coyunturas de confirmación de la “marcha de la historia”, lugares donde estos presupuestos del pensamiento moderno se hacen evidentes. En efecto, con la caída del Muro de Berlín y el fin del socialismo soviético una suerte de optimismo general y mediáticamente difundido selló aquel histórico interregno interpretándolo como un triunfo definitivo de la democracia oc-

4. Ya en “Benjamin: mesianismo y utopía”, capítulo 7 de *Valor de uso y utopía*, podemos leer dicha inflexión: “El texto *Sobre el concepto de historia* ofrece dos lados o aspectos temáticos complementarios. El uno, mencionado más arriba, es el de una crítica del socialismo real. El otro es el de algo que podría verse como una especie de programa mínimo para el materialismo histórico” (133). En este sentido, sería interesante comparar esta interpretación con la de Pablo Oyarzún R. en *La dialéctica en suspenso*, específicamente, en su introducción: “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad a manera de introducción” (5-44), quien en su propia versión del texto benjaminiano propone una lectura dirigida contra la facticidad como “filosofía” de la historia del fascismo. Ambas interpretaciones son complementarias, lo que las distancia, sin embargo, es la preocupación específica de Echeverría con la crisis del marxismo y con su reformulación.

cidental y del modo de vida americano, es decir, como “fin de la historia” y articulación mundial de la *pax americana*.⁵ Asimismo, el año 2010 para los latinoamericanos se transformó en la confirmación de su proyecto republicano, inaugurado doscientos años antes con las revoluciones de Independencia. El truncado republicanismo latinoamericano parecía acceder, gracias a su Bicentenario, a una conmemoración simbólica que confirmaba el aparente progreso de la región a través de su catastrófica historia.⁶

En este sentido, entre 1989 y 2010 el mundo habría experimentado un tránsito definitivo hacia la modernidad capitalista y la consiguiente democracia occidental, cuestión que ni el marxismo realmente existente ni la cruenta historia del Tercer Mundo podían negar; la humanidad parecía inevitablemente destinada y confinada al nuevo orden mundial. Sin embargo, Echeverría se resiste a esta sancionada lectura del presente mediante la recuperación de la crítica bejaminiana al historicismo y su reformulación de la relación entre capitalismo y modernidad, cuestión que nos ocupará en la siguiente sección.

DIFERENCIA ENTRE MODERNIDAD Y CAPITALISMO

En tal caso, insistamos en establecer que su lectura destructiva no solo distingue la crítica de la economía política emprendida por Marx de su reducción a filosofía estatal en el contexto soviético, sino que la complementa con una revisión histórica de largo plazo sobre el desarrollo de la modernidad europea, su expansión y su mercantificación. Recurriendo al trabajo de los historiadores del desarrollo tecnológico, particularmente a las investigaciones en antropología histórica de Patrick Geddes y Lewis Mumford y a la historiografía de la Escuela de los Annales (Marc Bloch y Fernand Braudel), con sus elaboraciones sobre los procesos civilizatorios en un largo plazo (*longue durée*) opuesto a las coyunturas “revolucionarias” (*histoire événementielle*), Echeverría es capaz de complejizar el relato evolutivo diseñado y universalizado por la formación histórica euroamericana, mostrando cómo la emergencia de la modernidad antecede al capitalismo, haciéndolo posible pero no inevitable:

-
5. La lectura oficial de estos hechos por parte del Departamento de Estado norteamericano apuntó al fin del llamado “síndrome de Vietnam”, la herida narcisista que había afrentado al excepcionalismo americano mostrándole su otro rostro, el de una agresiva potencia imperial, pero no invencible. Ver, por ejemplo, William Spanos, *America's Shadow: An Anatomy of Empire*.
 6. El título de uno de sus últimos textos habla por sí solo: “América Latina: 200 años de fatalidad”. Hay una versión en inglés con un título alternativo: “Potemkin Republics. Reflections on Latin America's Bicentenary”.

El fundamento de la modernidad parece encontrarse en un fenómeno de la historia profunda y de muy larga duración cuyos inicios la antropología histórica distingue ya con cierta nitidez, por lo menos en el continente europeo, alrededor del siglo XI: el revolucionamiento “posneolítico” de las fuerzas productivas. Se trata de una transformación “epocal” porque trae consigo el advenimiento de un modo solo “relativo” de la escasez, desconocido hasta entonces por el ser humano; la aparición de un tipo inédito de “abundancia”, la abundancia realmente posible para todo el conjunto de la sociedad.⁷

De esta manera, la emergencia de la modernidad europea tiene que ver con la superación relativa de la escasez de bienes, lo que hizo posible por primera vez en la historia una relación a la temporalidad no subordinada a las determinaciones naturales de la reproducción y la subsistencia de la especie; el capitalismo en cambio aparece como construcción de una segunda naturaleza desde la que emergen nuevas determinaciones que condenan la posibilidad de dicha abundancia a una economía del tiempo marcada por el diferimiento del goce y el sacrificio ascético productivo, necesario para solventar la lógica de acumulación que lo define. Aquí se expresa otro de los ejes de su trabajo: su lectura de Marx como un crítico del modo de producción capitalista y como un pensador moderno, es decir, un pensador capaz de imaginar el mundo de otro modo sin renunciar a la modernidad.

En términos históricos, después de aquel revolucionamiento de las fuerzas productivas en el siglo XI, el Descubrimiento y la Conquista marcarían la emergencia de formas de acumulación primitiva necesarias para el despliegue del capitalismo y para la sobrecodificación de la experiencia moderna desde el punto de vista de la valoración, todo esto complementado por la emergencia, en la Europa reformista, de una ética protestante, ascética y puritana que constituyó el sustento antropológico de la sacrificialidad necesaria para la puesta en marcha de la misma acumulación.⁸ Así también, la llamada Revolución industrial del siglo XVIII, más que la invención de una nueva forma de la experiencia humana, aparece desde este punto de vista como la confirma-

-
7. Las nuevas tecnologías eólicas aplicadas a la mecanización de la agricultura habrían cambiado las disposiciones (escasez-abundancia) del habitar humano, haciendo posible la emergencia de nuevos *ethe* o formas de la existencia social. Desde esta consideración histórica se entiende que para Echeverría los *ethe* no respondan a la abstracción moderna de la *moralidad* burguesa, sino a la *eticidad* derivada de las condiciones históricas del mismo habitar. De ahí la concepción materialista del *ethos barroco* (opuesta al culturalismo rampante en los debates latinoamericanos), al que nos referiremos más adelante. Ver, por ejemplo, “De violencia a violencia” en *Vuelta de siglo* (70-1).
 8. Echeverría es un atento lector de los escritos de sociología de la religión de Max Weber, en este caso, de la concomitancia entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo: “En este sentido igualmente relativo puede hablarse, siguiendo a Max Weber, de la modernidad capitalista como un esquema civilizatorio que requiere e impone el uso de la ‘ética protestante’, es decir, de aquella que parte de la remitificación realista de la religión cristiana que traduce las demandas de la productividad capitalista al plano de la técnica de autodisciplinamiento individual –concentrándolas en la exigencia de sacrificar el ‘ahora’ del valor de uso en provecho del ‘mañana’ de la valoración mercantil–” (Echeverría, *La modernidad* 172).

ción de la sobredeterminación de dicha experiencia por el fetichismo de la mercancía, es decir, por la enajenación no como fenómeno psicológico acotado al ego burgués, sino como condición de posibilidad de dicho ego. En otras palabras, la sobredeterminación de la abundancia desde la lógica de la acumulación, reforzada por la antropología sacrificial propia del *ethos* realista, marcó el horizonte histórico inaugurado con la revolución industrial cuya concreción histórica se dio, según la enumeración de Echeverría, a partir de cinco fenómenos decisivos de la modernidad capitalista: 1. El humanismo como organización doctrinaria de un *antropo-logos* (continuación moderna del orden onto-teo-lógico) que desplazando al teocentrismo medieval instituye al hombre como causa y fin de la historia, predisponiéndolo a ocupar un lugar dominante sobre lo no-humano (lo animal) y la naturaleza. 2. El progresismo, del que hemos hablado anteriormente, y que coincide con la destrucción productiva capitalista a partir de la demanda permanente de innovación. 3. El urbanismo como experiencia decisiva del habitar moderno, basada en la dicotomía campo-ciudad y en su sobrecondición (premodernidad/modernidad), cuestión que tiende a reducir la experiencia humana a una versión inscrita en las lógicas de la circulación y el intercambio acelerado. 4. El individualismo como forma privilegiada de la subjetividad, y como reducción de la experiencia colectiva a la dimensión solipsista del uno. Y 5. el economicismo que implica un privilegio del *homo aeconomicus* por sobre el *zoon politikon*, es decir, un privilegio, característico del derecho burgués, del propietario privado sobre el ciudadano, del orden civil sobre el orden político (“Quince tesis” 47-9).

Por otro lado, así como la crítica de Marx al capitalismo no se centra en el mercado, sino en las relaciones de apropiación y valoración, así también para Echeverría la modernidad no puede ser reducida a su versión europea-occidental, es decir, al modo de producción capitalista naturalizado y convertido en escenario inexorable para la existencia social. ¿Cómo pensar entonces una modernidad no capitalista, esto es, una modernidad abierta a las múltiples y complejas relaciones de intercambio (social, sexual, lingüístico, mercantil, etc.), sin que dicho intercambio esté dominado por la lógica de la acumulación? En esta pregunta se manifiesta no solo su lectura acotada de Marx y de la modernidad occidental, sino el punto de arranque para sus consideraciones sobre la modernidad barroca latinoamericana. Sin embargo, antes de enfocarnos en este aspecto, necesitamos destacar otra dimensión de su trabajo, a saber, su observación sobre el énfasis que tanto Marx como el marxismo habrían puesto en la descripción del modo de producción capitalista sin ahondar suficientemente en la problematización del llamado “modo de vida natural”:

La Escuela de Fráncfort reconoce el acierto de Marx al descubrir que en el mundo moderno la vida concreta de las sociedades debe someterse a la acumulación del capital o a la vida abstracta de la valorización del valor, pero señala un vacío dentro de ese acierto; no hay en él, plantea, una tematización de lo que debería entenderse por “concreción” de la vida, no hay una problematización específica de la consistencia del valor de uso de las cosas, de la “forma natural” de la reproducción social. (*Valor de uso* 64)

La “naturalidad” de este modo de vida no tiene nada que ver con una teoría de la naturaleza humana o con la postulación de un substrato antropológico trascendental, por el contrario, en Marx y en Echeverría este modo natural es el resultado de la hominización y de la configuración histórica de la especie humana.⁹ Asimismo, la diferencia entre una vida orientada al consumo y una vida subordinada a la valoración no necesita sustantivarse en la representación idílica de la comunidad premoderna en contraste con la sociedad moderna (algo que la sociología como discurso emergente, a fines del siglo XIX, no habría dejado de repetir); ni menos tiene que ver con la posibilidad de postular una existencia ajena a los intercambios mercantiles. Se trata, por el contrario, de mostrar cómo el valor de uso funciona como revés crítico del valor de cambio, desocultando la forma en que la valoración reduce todo consumo a la condición de consumo productivo. Es decir, se trata de mostrar que el valor de cambio no es el destino inexorable de la producción humana o que el enriquecimiento no es una tendencia natural, por mucho que el capitalismo haya naturalizado su lógica de acumulación. En este sentido, no haber abundado suficientemente en la producción no sacrificial y en la “concreción” del valor de uso determinó la conversión del marxismo en una filosofía economicista y modernizante en su etapa soviética.

Sin embargo, la observación de Echeverría no solo está dirigida contra el socialismo real, sino que depara una importante problematización de la actual acumulación capitalista que ya no se estructuraría mediante la extracción de plusvalía absoluta (basada en la extensión de la jornada laboral), sino mediante la extracción de plusvalía relativa (que se obtiene gracias a la subsunción real del trabajo al capital).¹⁰ La complejidad de este problema es tal que incluso dentro de la misma Escuela de Fráncfort no hay una versión única sobre el estatuto de dicha “forma natural”: desde la *Dialéctica de la ilustración*, ese célebre ensayo de Adorno y Horkheimer que muestra la subsunción radical de la vida a la lógica capitalista y a la industria cultural, hasta las reflexiones sobre el concepto de naturaleza en Marx, de Alfred Schmidt, uno de los herederos de aquella Escuela, o incluso hasta las reflexiones de Benjamin sobre el “mundo parisino” del siglo XIX, tema central de su monumental *Passagen-Werk*, no hay un desarrollo acabado sobre la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, vida natural y vida mercantificada.

En otras palabras, aún cuando las reflexiones de Adorno sobre la precarización de la existencia en el contexto del Holocausto y las observaciones de Benjamin

9. “El término ‘forma natural’ no hace referencia a una ‘substancia’ o ‘naturaleza humana’ de vigencia metafísica, contra la cual la ‘forma de valor’ estuviera ‘en pecado’; tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la Naturaleza, respecto de la cual la ‘forma de valor’ fuera artificial y careciera de fundamento” (Echeverría, *La modernidad* 110).

10. Cuestión que Marx desarrolla en la quinta parte (capítulo 16) de *El capital* (“Plusvalía absoluta y relativa”); y que vuelve a problematizar en el famoso *Libro I, capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*.

sobre el capitalismo como sistema de producción de vida desnuda (*blosses Leben*), complementarían la crítica marxista de la economía política, todavía hay en el trabajo de Echeverría una cierta conciencia sobre la “situación de emergencia” en la que nos encontramos actualmente. Es decir, si por un lado, la subsunción real del trabajo al capital en el contexto del mundo contemporáneo pareciera implicar la absoluta subordinación de la vida a la lógica de la acumulación; por otro lado, sus reflexiones insisten en buscar en la historia, leída a contrapelo, la “chispa de la esperanza”. De ahí entonces que el barroco aparezca como una complejización de la teoría del valor y que sirva como punto de inflexión de la lógica capitalista que se expresa como permanente producción de formas de vida mercantificadas o, para usar una expresión más contemporánea, formas de vida precarizadas y desnudas. Desde Benjamin hasta Agamben, desde Arendt y Ágnes Heller hasta Foucault, la interrogación de esta vida desnuda aparece siempre distanciándose de una inescapable antropología negativa; así también para Echeverría, quien invierte, sin embargo, la lógica de la precarización desde una consideración materialista de los procesos de mestizaje y barroquización en América Latina como estrategias de sobrevivencia y sobrecondición del capital.

No obstante, antes de abundar en el *ethos* barroco, necesitamos elaborar las consecuencias de la subsunción real del trabajo al capital en el contexto de universalización del modo de vida americano, cuestión que constituye el objetivo de nuestra siguiente sección.

THE AMERICAN WAY OF LIFE

Aunque perteneciente a la larga tradición antiimperialista latinoamericana, Echeverría no puede ser inscrito en la misma vertiente de, por ejemplo, el arielismo como discurso valórico de la diferencia, o de la teoría de la dependencia cuya preocupación fundamental radicaba en los procesos económicos de “desarrollo del subdesarrollo” más que en las constantes históricas y culturales, flojamente reducidas a una cuestión relativa a la identidad y a la manipulación ideológica. Su crítica del imperialismo, en tal caso, es el resultado directo de su comprensión histórica de la razón imperial occidental, particularmente en su versión moderna, es decir, de la articulación entre hegemonía metropolitana y capitalismo central y del consiguiente pasaje hacia el predominio de la *pax imperial* contemporánea y el modo de vida americano. En tal caso, la americanización del mundo no se refiere a una imposición simplemente externa de Estados Unidos sobre el resto del planeta, sino a la constitución de un horizonte de la existencia relacionado con el *american way of life*: “[m]ás que la idiosincrasia de un imperio, el ‘americanismo’ es el imperio de una ‘idiosincrasia’: la del ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital” (*Modernidad* 105-6) ¿Cómo es que llegó a ocurrir esto? Para entender la transición

desde la primera modernidad capitalista mediterránea a la actual americanización del mundo, necesitamos desplegar al menos tres dimensiones de su análisis:

1. Por un lado, su referencia a Max Weber nos permite comprender el reemplazo del capitalismo mediterráneo por el capitalismo nórdico, relacionado con el surgimiento de modos de vida ascéticos y puritanos, es decir, con la concomitancia histórica de una ética protestante y un particular espíritu capitalista cuyas demandas sobre el cuerpo social e individual se manifestarán en el código de conducta sacrificial relacionado con los valores de la postergación del goce, del ahorro, de la austeridad y de la compulsividad por el trabajo; por otro lado, sin embargo, gracias a esta lectura “cultural” de la constitución del capitalismo, podemos entender la diferencia entre un tipo de capitalismo “puro”, cuya realización se encontraría en la historia moderna americana, de aquella otra modernidad heterogénea, desde siempre contaminada por impurezas y relacionada con el predominio del catolicismo y la Contrarreforma, en el sur de Europa y en América Latina.

Así como la diferencia entre “forma de vida natural” y “forma de vida capitalista” es analítica y no ontológica o, dicho de otro modo, es un postulado del análisis y no una facticidad constatable, asimismo los “tipos ideales” de modernidad funcionan como modelos analíticos más que substantivaciones de formas históricas de sociedad. Sin embargo, una serie de procesos históricos específicos explican las diferencias entre las modernidades católicas o “sucias” y aquellas protestantes o “blancas”:

Tal vez la clave histórico empírica principal de la modernidad “americana” esté en la coincidencia casual, “providencial”, si se quiere, de un peculiar proyecto de vida comunitaria, el proyecto cristiano puritano, con un hecho natural igualmente peculiar, el de la abundancia relativa de medios de producción naturales; en el encuentro inesperado de una moralidad que busca la salvación eterna (celestial) a través de la entrega compulsiva al trabajo productivo [...] con una situación natural excepcionalmente favorable a la potenciación de la productividad del trabajo. (*Modernidad* 96)

En cuyo caso, la materialidad del espíritu capitalista tiene que ver con instancias históricas bastante precisas y no con lecturas especulativas y genéricas. El americanismo no es una identidad cultural abstracta derivada de la sociedad de consumo, sino, en primera instancia, una articulación histórica entre la lógica de acumulación capitalista y un *ethos* o forma de habitar el mundo que tiende a universalizarse como requisito de la globalización y de la articulación planetaria del intercambio.

2. El desarrollo de esta modalidad de experiencia moderna, subsumida a la lógica de la acumulación, definiría, entonces, el modo de vida americano: “[e]l progreso al que se entrega la realización del *American dream* es aquel que, mientras pretende ‘mejorar’ al ser humano y a su mundo, lo que ‘mejora’ o incrementa en verdad es el grado de sometimiento de la ‘forma natural’ de la vida bajo su ‘forma de valor’” (*Modernidad* 103). De esta manera, Echeverría relaciona la americanización del mundo, el hecho indesmentible de la universalización del *american*

way of life, con lo que Marx llamó predominio de la subsunción real del trabajo al capital, es decir, con el pasaje que va desde la extracción de plusvalía absoluta como mecanismo distintivo del capitalismo extensivo decimonónico hasta la extracción de plusvalía relativa relacionada con el capitalismo intensivo tendencialmente predominante desde la Segunda Guerra Mundial. La subsunción del trabajo al capital describe, para Marx y para Echeverría, la producción propiamente capitalista, sin mediaciones jurídicas ni contrapesos estatales, cuya activación o puesta en marcha está históricamente relacionada con la brutal implementación, en las últimas décadas del siglo XX, de la desregulación económica asociada con el neoliberalismo. En los términos del mismo Echeverría, la americanización del mundo tiene que ver con el desplazamiento de la renta de la tierra, fundamental en la acumulación capitalista europea, por la renta extraordinaria o tecnológica distintiva de la forma de acumulación actual.¹¹

No es casual entonces que la universalización del estilo de vida americano, fundado en la ascesis protestante y en una antropología predispuesta a la sacrificialidad, se yuxtaponga con el desarrollo del capitalismo mundialmente integrado a partir del incremento de la tasa de ganancia extraordinaria basada en la extracción de plusvalía relativa, como tampoco es casual que en esta transición interna al capitalismo sea la tecnología la que produzca dicho plusvalor y no la renta de la tierra como en el capitalismo clásico. Empero: “El efecto devastador que tiene el hecho de la subsunción capitalista sobre la vida humana, y sobre la figura actual de la naturaleza que la alberga, es evidente: la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su modo capitalista [americano] es genocida y suicida al mismo tiempo” (*Modernidad* 113).

3. Sin embargo, si el diagnóstico de Echeverría parte por constatar la universalización del *american way of life* como realización plena de la subsunción del trabajo al capital, valdría la pena hacer aquí una distinción entre las alternativas que su pensamiento nos ofrece y aquellas que la tradición normativa conservadora (el *antropo-logos* moderno) no ha dejado de repetir. Desde la temprana caracterización de la crisis del *nomos de la tierra* por Carl Schmitt, como síntoma del agotamiento del imperialismo europeo y emergencia de la hegemonía imperial americana, después de la Segunda Guerra Mundial, hasta las reacciones paranoicas frente a la crisis de la ética protestante en la cultura contemporánea estadounidense por parte de Daniel Bell, o desde el diagnóstico conservador de la crisis de la juventud americana por parte de Allan Bloom, hasta la defensa chovinista de la identidad nacional “asaltada” por las olas migratorias latinoamericanas por parte de Samuel Huntington,¹² lo cierto es que el común denominador de este tipo de pensamiento es

11. Este es el tema central de su conferencia en el Fernand Braudel Center de la Universidad de Binghamton, el 4 de diciembre de 1998 y que aparece en su libro *Modernidad y blanquitud*, con el título: “‘Renta tecnológica’ y ‘devaluación’ de la naturaleza” (35-41).

12. Nos referimos a los siguientes textos: Schmitt, *The Nomos of the Earth*; Bell, *The Cultural Contra-*

su recurrencia apresurada a un modelo de sacrificialidad trascendental identificada con la doctrina del destino manifiesto de América y con una cierta excepcionalidad histórica (filosóficamente avalada desde Hegel hasta Rorty), cuya materialización, en cuanto excepcionalidad, estaría en la actual Doctrina de Guerra Preventiva:¹³

En las bases de la modernidad “americana” parece encontrarse una constatación empírica, la de que en América se encuentra vigente un “destino manifiesto” adjudicado por Dios a la comunidad de *godlied* (divinos) o puritanos (calvinistas, no cuáqueros) recién desembarcada del *Mayflower* y a sus descendientes; un destino que se hace evidente en la entrega que Dios habría hecho a los colonizadores neo-ingleses de un *Lebensraum* [espacio vital] natural por conquistar libremente, que se extiende *Far West* al infinito. (*Modernidad* 98)

Así, su consideración de la razón imperial contemporánea pasa por la caracterización del tipo de modernidad capitalista americana y su decisiva relación con la ascesis protestante, identificando dicha modernidad con la realización de la subsumción capitalista de la “forma natural”. Sin embargo, ante este trágico panorama, Echeverría despliega una sensibilidad opuesta a los miedos conservadores que ven las dinámicas históricas como manifestaciones de una crisis epocal; su visión, al igual que la de Benjamin frente a la crisis del marxismo y el avance del fascismo, ve en todo esto una situación irresuelta, un interregno. Quizás asistido por esa “débil fuerza mesiánica” de la que hablaba el alemán, su búsqueda de alternativas al modo de vida americano no recurre al antiimperialismo tradicional y todavía valorativo, ni se excusa nihilistamente en la demanda de una “solución final”. Haciendo eco de aquel encargo que Benjamin le deja en herencia al pensador destructivo, Echeverría revisará la historia a contrapelo para buscar en ella las claves que permitan desenrañar el secreto de la dominación. En eso radica la importancia de su interpretación del barroco latinoamericano, objeto de la siguiente consideración.

MESTIZAJE BARROCO

Más que por sus méritos intelectuales, los argumentos de Huntington en su ensayo sobre la identidad americana (*Who are We?*) resultan reveladores por su condición sintomática de la paranoia característica del *antropo-logos* occidental frente a las dinámicas heterogéneas de la historia. Básicamente, lo que le incomoda de la ola migratoria “hispana” es su cantidad y su biotipo alternativo, no su condición racial

diction of Capitalism; Bloom, *The Closing of the American Mind*, y Samuel Huntington, *Who are We?: the Challenge to America's National Identity*.

13. Ver, por ejemplo, el trabajo de Spanos, *American Exceptionalism in the Age of Globalization*; y de Pease, *The New American Exceptionalism*.

diversa respecto de la imagen ideal proyectada por la nación WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*). Es decir, no su falta de *blancura*, sino su *opacidad esencial*, su resistencia a la *blanquitud* como predisposición somática a la domesticación ascética: una suerte de rigor corporal que, más allá del color, tiende a identificarse con los atributos de la blanquitud como encarnación de los valores inherentes a la ética laboral propia del capitalismo emprendedor americano (*entrepreneurship*). Nunca antes América había sido afectada por una inmigración tan numerosa desde un país vecino pero culturalmente opuesto, y por una población que se resiste a la integración lingüística y religiosa. La vieja amenaza roja, transformada en los años 60 en el temor a la cultura juvenil y a los movimientos de auto-afirmación minoritarios, ahora se desplaza externamente hacia el ubicuo terrorista islámico e, internamente, hacia el inmigrante como portador de un virus cuya contaminación terminará por debilitar a la comunidad nacional. Este “paradigma inmunitario” –para recordar a Roberto Esposito, no es solo el fruto de una tensión casual o una contradicción puntual de intereses económicos (como cuando se dice: “they are taking our jobs”), sino la expresión de un racismo constitutivo del capitalismo moderno, cuya versión americana termina por realizar la síntesis entre biopolítica y acumulación–.

Efectivamente, para Echeverría, la blancura tiene que ver con ciertos rasgos más o menos definibles pero siempre relativos a una condición étnica; en cambio, la blanquitud es la configuración de un biotipo, más allá de los rasgos étnicos evidentes, identificado con la predisposición subjetiva a la domesticación y la santidad o pureza moral, adjudicada históricamente a las poblaciones protestantes noreuropeas. En tal caso,

[e]l racismo normal de la modernidad capitalista es un racismo de la *blanquitud*. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de autosacrificarse, disposición que solo puede estar garantizada por la ética encarnada de la *blanquitud*. (*Modernidad* 86)

Frente a este racismo inherente al capitalismo moderno, los pueblos del Tercer Mundo y, en nuestro caso, de Latinoamérica, presentan una prodigiosa serie de combinaciones y “mestizajes” que no solo contaminan la blancura étnica europea, sino el dispositivo de la blanquitud como forma de disciplinamiento moral y laboral. Los pueblos latinoamericanos serían el resultado histórico de una violencia fundacional (Conquista) y de una violación física y simbólica que les obligó a elegir entre el aislamiento y la extinción o la “convivencia en mestizaje”, reconstruyéndose después de la catástrofe con las ruinas olvidadas por el conquistador.

Como diría Patricio Marchant, el filósofo chileno contemporáneo de Echeverría, la versión estándar de la historia latinoamericana, obcecada con su propia representación de lo humano, no puede comprender que en el corazón de su “antro-

pología fundamental” habite una multiplicidad impura de devenires históricos enarbolados, barrocos, mestizos, que llevan en su cuerpo la memoria de una violencia colonial y a la vez, fundacional. Los nuestros son:

Pueblos invadidos y destruidos por Europa y, por ello mismo, pueblos para cuyos descendientes Europa pasó a ser parte de ellos mismos, ante todo su lengua; pero, por su otro esencial componente, pueblos que difieren, racial y culturalmente de Europa. Así, “raza mestiza latinoamericana”, como dice Gabriela Mistral, que ha demorado cuatro siglos en constituirse, “raza”, por ello, cuya estancia —o habitar— y, por ello, su cultura, no puede ser ni estancia ni cultura europea.¹⁴ (*Escritura* 219)

Compartiendo varias interrogantes similares a las de Marchant, las contribuciones de Echeverría parten por periodizar la serie de oleadas modernizadoras que habrían afectado a América Latina y la habrían llevado a constituirse en lo que es: la materialización de una modernidad católica, herética y politeísta, casi “marrana” en sus dislocadas simbiosis culturales. Desde la Conquista como índice de un *encuentro* marcado por la devastación y el genocidio, las poblaciones latinoamericanas se vieron confrontadas con la disyuntiva de aislarse de las influencias del conquistador y rechazarlas desde una identidad autoafirmada en la negatividad de una existencia avasallada, o asimilarse, reconstruyéndose y apropiándose de la cultura foránea. El resultado de esa disyuntiva fue el barroco histórico latinoamericano, una expresión formalmente próxima al barroco peninsular, pero desde ya preñado por la diversidad de formas y contenidos que definieron su *ethos*, estancia o forma específica e histórica de habitar. Sobre esta proliferación salvaje del barroco de Indias, las reformas borbónicas intentaron imponer una nueva organización social, trayendo consigo una segunda oleada de modernización y violencia cuyo reemplazo histórico ocurrió con las revoluciones fundacionales de comienzos del siglo XIX. Efectivamente, para Echeverría, el siglo XIX pertenece más que a la resistencia, al sometimiento del habitar latinoamericano a un proyecto liberal-republicano articulado por la metafísica representación de la civilización (Europa) y la barbarie (América Latina). En otras palabras, el proyecto fundacional inaugurado con las independencias nacionales quedó subsumido, dadas las dinámicas del capitalismo expansivo del siglo XIX, a una tercera ola modernizadora orientada a domesticar el heteróclito

14. Marchant, de hecho, complementa la concepción materialista del mestizaje desarrollada por Echeverría, sobre todo por su énfasis en la cuestión de la lengua (y la literatura) como un *double-bind*, es decir, como un arma de doble filo que, por un lado, es todavía la lengua imperial del conquistador, pero, por otro lado, es la lengua en la que se expresa la “raza latinoamericana”, su “histórico habitar”, su “estar en el mundo”, más que un modo de “ser esencial”. Tanto en Mistral como en César Vallejo, José Carlos Mariátegui, José Lezama Lima, entre muchos otros, lo que se manifestaría, más que la ontología de una “raza cósmica” y “sintéticamente transculturada”, sería el barroquismo de un habitar “incoherente” y, sin embargo, proliferante. En otras palabras, lo que Marchant nombra con esta “estancia en la lengua” está en sintonía con lo que Echeverría nombra como “*ethos* barroco”.

paisaje latinoamericano desde la configuración soberana de la territorialidad del Estado moderno.

La cuarta ola modernizadora está relacionada, indudablemente, con el fin del viejo contrato social latinoamericano, más que con las celebraciones ingenuas de su Bicentenario. Así, junto a la Conquista, al reformismo borbónico y a la fundación “republicana”, esta última oleada modernizadora está marcada por la serie de golpes de Estado y guerras civiles de fines del siglo XX, cuya función esencial fue la transición desde el orden soberano-territorial al nuevo orden financiero global.

Sin embargo, para Echeverría el barroquismo de la modernidad latinoamericana y no solo el barroco como etapa histórica, aparecería como una estrategia de resistencia frente al formato biopolítico de modernización capitalista. En esto consistiría la *peculiaridad* de la cultura latinoamericana, más que de una diferencia ontológica, se trata de su *diferir*, es decir, de su llegar tarde y “mal” a la historia universal: “Si existe entonces una *peculiaridad* de la cultura latinoamericana, ella se debe, en mi opinión, formalmente, a la estrategia del mestizaje y, en lo que respecta al contenido, a la convivencia o presencia simultánea de los distintos tipos de modernidad que fueron apareciendo a lo largo de la historia de América Latina” (*Vuelta* 199).

De esta manera, frente al biotipo de la blanquitud ascética, la condición parda, católica, periférica, mestiza, “marrana” y heterogénea de la modernidad latinoamericana conlleva una comprensión del barroco no solo como un dispositivo de complejización de las formas literarias y artísticas, sino como un *ethos*, esto es, una disposición de estar (más que de ser) en la historia que tiende a enturbiar la simplicidad transparencial del intercambio mercantil y de la comunicación burguesa, es decir, de la razón comunicativa como fundamento de la racionalidad moderna. En tal caso, para Echeverría la modernidad latinoamericana no es un “proyecto inconcluso” a la *Habermas* (asistido por las esperanzas posmetafísicas en la buena voluntad de los actos de habla), sino una condición material inescapable. Así como hay una *modernidad de lo barroco*, también hay un barroquismo constitutivo de *esta* modernidad.

Entonces, podría considerarse que hay en su recurrencia al barroco un gesto benjaminiano que consiste escudriñar en el pasado las claves del sufrimiento en el presente. Lo que diferencia a dicho gesto del historicismo es que el pasado no explica al presente ni lo justifica, sino que “relampaguea en un momento de peligro” mostrando a la historia, toda junta y de golpe, siempre a la espera de una redención que, sin embargo, no llegará vestida con los trajes espectaculares de la revolución.

Echeverría es un pensador intempestivo que confrontado con el predominio de la *pax americana* y su modo de vida, que es el modo de vida capitalista y puritano, ve en el barroco una teoría de la historia que complejiza los modelos de evolución pragmáticos propios de las ciencias sociales. Complejiza también las teorías lingüísticas y comunicativas consensuales propias de la “filosofía burguesa de la

lengua”¹⁵ y del orden liberal contemporáneo, entendiendo la autonomización radical del ornamento barroco y la contaminación entre ensoñación y realidad propia de su figuración literaria como postulación de un mundo alternativo al existente, un mundo radicalmente posible y radicalmente diferente. Si el *american way of life* representa la culminación de la sacrificialidad protestante como condición del despliegue de la subsunción real del trabajo al capital, el barroco como una práctica de *mestizaje en proceso*, referido a múltiples intercambios culturales y devenires “minoritarios”, conlleva también una crítica de la valoración capitalista. “Puede decirse, en resumen, que en el uso barroco de la representación campea una ironía profunda acerca de la pretensión de la modernidad capitalista de convertir a lo otro en naturaleza, de privarle de subjetividad, de convertirlo en puro objeto; de reducir al mundo al estatus ontológico de una imagen” (*Vuelta* 170).

En efecto, para Echeverría, el barroco es tanto un período histórico relacionado con la Reforma católica y la Contraconquista (Lezama Lima) como una estrategia de sobrevivencia y complejización lingüística, además de una crítica de la valoración capitalista, en el pasado y ahora, cuando una vez más “el estado de excepción es la regla”. Como forma de vida, el barroco supone una convivencia material en la diversidad, opuesta al pluralismo formal del multiculturalismo liberal que está siempre sobrecodificado por el tiempo de la producción. El barroco, en cambio, es curva y descentramiento, anacronismo y proliferación. Contra el tiempo espacializado de la circulación de mercancías, el barroco supone la convergencia anárquica de los *tempi* de la existencia más allá de la lógica de la acumulación.

Estamos convencidos de que estos comentarios solo alcanzan, en el mejor de los casos, a indicar la condición enrevesada de un pensamiento radical. Bolívar Echeverría ya no está entre nosotros, pero nos deja en herencia, más que una tradición, una forma de pensar que lo hermana con el pensamiento trágico occidental, testimonio irrefutable de que el mundo es como es y de que podría ser, perfectamente, de otro modo.

OBRAS CITADAS

- Bell, Daniel. *The Cultural Contradiction of Capitalism*. Nueva York: Basic Books, 1976.
 Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)*. Madrid: Taurus, 1998.

15. En este sentido, la crítica de la filosofía burguesa de la lengua, desarrollada por Benjamin en su temprano texto “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos” (1916) en *Para una crítica de la violencia*, y que está en relación con su trabajo sobre el *Trauerspiel*, es consistente con la teoría barroca de la significación y la polisemia como interrupción de la valoración capitalista, desarrollada por Echeverría; en cuyo caso, sostenemos, la lectura de este último no solo complementa, sino que redirecciona la lectura del primero.

- Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. Nueva York: Simon & Schuster, 1988.
- Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México DF: Era, 1986.
- *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 1998.
- *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era, 2010.
- *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 1998.
- *Vuelta de siglo*. México DF: Era, 2006.
- “América Latina: 200 años de fatalidad”. *Sin Permiso* (11 de abril de 2010). <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3236>>.
- “Potemkin Republics. Reflections on Latin America’s Bicentenary”. *New Left Review* 70 (julio-agosto 2011): 52-61.
- “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”. *Cuadernos Políticos* 58 (octubre-diciembre 1989): 41-61.
- Echeverría, Bolívar, comp. *La mirada del ángel. Sobre el concepto de la historia de Walter Benjamin*. México DF: Era, 2005.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Huntington, Samuel. *Who are We?: The Challenges to America’s National Identity*. Nueva York: Simon & Schuster, 2005.
- Marchant, Patricio. *Escritura y temblor*. Santiago: Cuarto Propio, 2000.
- Marx, Karl. *Capital I*. Nueva York: Penguin Classics, 1990.
- *Libro I, capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. México DF: Siglo XXI, 2000.
- Oyarzún R., Pablo. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago: ARCIS / LOM, 1995.
- Pease, Donald. *The New American Exceptionalism*. Minneapolis: University of Minnesota, 2009.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*. Nueva York: New York Telos Press, 2006.
- Spanos, William. *America’s Shadow: An Anatomy of Empire*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- *American Exceptionalism in the Age of Globalization. The Specter of Vietnam*. Nueva York: University of New York Press, 2008.

Aproximación al pensamiento político de Bolívar Echeverría

Iván Carvajal

Nuestra tarea es la destrucción, el desmontaje del discurso establecido en la época moderna burguesa [...] Este tipo de acción consiste en carcomer, destruir desde dentro el discurso establecido.

Bolívar Echeverría

LA CUESTIÓN POLÍTICA RELATIVA AL SABER: EL DISCURSO CRÍTICO

La aproximación a Bolívar Echeverría como pensador político exige un primer paso que implica un desbroce necesario, puesto que sería un equívoco situarlo como un actor político, e igualmente erróneo sería considerarlo un teórico político, un politólogo, un teórico del poder, o de las relaciones de poder o de fuerza, o incluso un filósofo político sin más. Y, sin embargo, nada hay en el conjunto de su obra que no tenga que ver con lo político. ¿En qué lugar se sitúa, entonces, este pensamiento político si no es en la acción política o en la filosofía política?

Echeverría despliega su pensamiento sobre lo político, como sucede por lo demás con buena parte de los pensadores políticos contemporáneos, en el ámbito universitario. Su pensamiento surge y se configura en sus cursos, sus seminarios, sus conferencias. Una parte significativa de sus escritos lleva el sello estilístico de esa actividad “pedagógica” del “profesor de filosofía”, pero sería un error circunscribir su pensamiento a la actividad académica. Más bien la universidad, y en su caso se trata nada menos que de la universidad más importante de América Latina, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), es el lugar que ha permitido el trabajo intelectual con un margen necesario de libertad frente a los sucesos e instrumentos de la política. Echeverría no fue un “hombre político” si por ello se entiende al militante partidario; por el contrario, había en él una peculiar manera de ser ajeno al “político”, de mirarlo con una mezcla de suspicacia e ironía, sin que ello signifique que fuese apolítico o antipolítico, o que adoptase la posición del “científico”

independiente al modo weberiano. En cambio, se mantuvo atento al desarrollo de las ciencias en varios campos: el último de sus seminarios en la UNAM tenía como propósito el examen de las relaciones entre ciencia y filosofía en la actualidad, a partir de un diálogo entre científicos y filósofos. A lo largo de su trabajo intelectual estuvo atento a las grandes teorías sociales del siglo pasado, y por completo ajeno a la deriva tecnocrática de las ciencias sociales. Impresiona, en este ámbito, la versatilidad de Echeverría para incorporar a sus propias reflexiones sobre la historia y la cultura los resultados de las investigaciones etnológicas de Mauss o Lévi-Strauss, las semióticas de Jakobson, Hjelmslev o Coseriu, las psicoanalíticas de Freud, las históricas de Braudel, sin que por ello se inscriba en un horizonte disciplinar; por el contrario, mantuvo una apertura permanente para captar la criticidad implícita en los discursos teóricos diversos a fin de desplazarlos hacia un pensamiento que no se deja circunscribir en ninguna disciplina científica, aunque tampoco ese desplazamiento hace que su discurso devenga “filosofía”, y menos todavía metafísica o sistema. Hay en ese movimiento una decisión política en el ámbito del saber —y esta es solo una hipótesis que me gustaría dejar aquí consignada— que tiene que ver con la especial fuerza que asigna Echeverría a su idea del mestizaje. Un “pensador mestizo” no puede dejarse circunscribir dentro de un espacio disciplinar, sino que por el contrario debe romper constantemente las fronteras disciplinarias, abrirlas a fin de propiciar el choque y el encuentro de modalidades de pensamiento que se constituyen en diversos espacios teóricos, a veces considerados ajenos al rigor de las disciplinas: no son otros los lugares desde los cuales emergen las formas de pensar sobre el erotismo de Bataille, o sobre el poder y la masa de Canetti, o sobre la violencia, la ley y la historia de Benjamin. Echeverría fue un consecuente crítico de la economía política, tras las huellas de Marx, pero igualmente, un crítico de la filosofía, un crítico de la metafísica, un crítico de las ciencias sociales. Hasta el final de su vida ese es el destello constante de su discurso: el pensamiento crítico.

Cuando en abril de 2010 fue designado Profesor Emérito de la UNAM, Bolívar Echeverría fue invitado a situar su propia posición en el ámbito de la filosofía, pues, como es costumbre en tales circunstancias, el profesor emérito debe pronunciar un discurso acerca de su posición en el campo de su trabajo académico (“Filosofía y discurso crítico”, *El materialismo de Marx*). No obstante, el profesor de filosofía reitera en esa conmemoración de su trabajo académico lo que él ha venido afirmando durante cuatro décadas: que él no es filósofo, y se podría añadir que tampoco es propiamente un profesor de filosofía. Su tarea intelectual no ha tenido que ver ciertamente con un intento de construir una filosofía o de exponer, comentar o glosar filosofía alguna. Esta declaración no debe ser tomada como un mero gesto retórico; se trata de un gesto filosófico, e incluso político, en torno a la filosofía. ¿Qué significaría ser filósofo en esta época? ¿Qué es la filosofía en esta época? La filosofía, una forma de pensamiento específica de Occidente, que comienza hace aproximadamente dos milenios y medio en Grecia, recuerda Echeverría, culmina

con Hegel. La filosofía llega a su fin en el pensamiento hegeliano, como lo vislumbra Marx, como lo ponen de manifiesto, podríamos añadir nosotros, tanto Kierkegaard como Nietzsche. Ya Heidegger había asumido este “fin de la filosofía” al punto de señalar en *Ser y tiempo* que para constituir una ontología fundamental se requiere la deconstrucción de la filosofía, es decir, la deconstrucción de la metafísica. La filosofía es una forma de pensamiento que ha cerrado su ciclo en la historia de Occidente, y lo que estaría diciendo Heidegger, eso nos recuerda Bolívar Echeverría que conocía muy bien la obra heideggeriana, es que por delante se tiene que abrir el pensamiento más allá de la filosofía, y que, por ahora, como insistirá luego el propio Heidegger, se trata de preparar esa forma nueva del pensar. Esto lo repetirán luego, como sabemos, muchos otros “filósofos” contemporáneos. Es decir, la actividad del pensador contemporáneo ya no se inscribe en el contexto de la “filosofía”, no es este el contexto donde se mueve el pensamiento de Bolívar Echeverría, aunque ello no quiera decir que ese pensamiento sea ajeno a la filosofía. Tiene a la filosofía, y más aún, a la filosofía de la historia, a la filosofía de la cultura y a la filosofía política, como objeto constante de su crítica y de su ocupación deconstructiva.

Nada hay más ajeno a Echeverría que la voluntad de sistema, que un propósito encaminado a configurar una metafísica. Sin embargo, en ese mismo discurso de abril de 2010, Echeverría sitúa en el comienzo de la filosofía, en el inicio de esa peculiar forma occidental de pensamiento, en su comienzo griego, dos modos de ejercer la filosofía: por una parte, el modo de discurso de aquellos pensadores que buscan el principio último del universo (los presocráticos), y por otro, el modo de discurso crítico de Sócrates y Platón, el discurso que pone en cuestión el saber científico y mítico, que ironiza sobre este saber al tiempo de tomarlo en serio para interrogarle sobre sus supuestos. Ahora bien, aunque la filosofía sea un saber de Occidente que llegó a su culminación con Hegel después del esplendor del idealismo alemán, el discurso crítico reaparecería en cambio en Marx, en Freud, en algunas teorías antropológicas y semióticas. Por otra parte, para Echeverría, que dedica a las “Tesis sobre Feuerbach” un ensayo interpretativo (*El discurso crítico de Marx* 18-37), Marx colocó otra cuestión decisiva: el discurso crítico, en tanto pone en cuestión y desestructura el discurso establecido, participa de la transformación del mundo. Echeverría reitera esta posición en la mencionada conferencia. El discurso crítico tendría como propósito y tarea la destrucción del aparato ideológico del mundo establecido (el capitalismo). Echeverría dice: “el discurso que tenemos los que nos involucramos en esta transformación del mundo es justamente el discurso crítico. Nuestra tarea es la destrucción, el desmontaje del discurso establecido en la época moderna burguesa [...] Este tipo de acción consiste en carcomer, destruir desde dentro el discurso establecido”. A su juicio, no otra cosa habría hecho Marx en *El capital* respecto de la economía política.

Más adelante, Echeverría consigna la diferencia entre el discurso crítico y los discursos de las disciplinas científicas en estos términos:

Hoy se requiere recuperar esa capacidad del discurso crítico de Marx de borrar estos compartimentos tan usados por el positivismo para separar la filosofía, la economía, la antropología, etcétera. Estos compartimentos son artificiales y obstaculizan hablar de la cosa misma porque están recortando un objeto y separándolo de otro o construyendo forzosamente otros objetos a partir de uno que es el mismo. De ahí que surgiera esta Babel que han sido las ciencias sociales durante todo el siglo XX, con aquellas grandes discusiones para establecer cuál es la diferencia entre la sociología y la antropología, entre la antropología y la economía, etcétera, todos estos discursos metodológicos que son tan pedestres desde la perspectiva de un discurso que es capaz de carcomer todo, de meterse en todo, que no respeta barreras ni delimitaciones. (“Filosofía y discurso crítico” 102)

El discurso crítico atraviesa constantemente las fronteras trazadas entre sociología, antropología, economía, psicología. Los “conceptos que fueron creados con tanto cuidado por cada una de estas disciplinas no tienen el menor sentido para el discurso crítico”, añade Echeverría. El discurso crítico “carcome”: ¿no es esta acaso una forma de “codigofagia”, podríamos preguntarnos nosotros acudiendo a una noción que introduce Echeverría a propósito de los procesos de mestizaje y a la que nos referiremos más adelante? El pensamiento crítico no opera dentro de fronteras disciplinares, esto es lo que ya ha hecho Marx con relación a la economía y la filosofía: “No es posible separar lo filosófico y lo económico en Marx, es un absurdo porque no existe lo uno ni lo otro. Marx está yendo por encima de toda delimitación y se lo quiere meter a toda costa dentro de estas limitaciones” (“Filosofía y discurso crítico”).

Algunos años antes, cuando Echeverría trabajaba en su seminario sobre *El capital* en la UNAM que culminó en *El discurso crítico de Marx* (1986), libro fundamental dentro de sus primeras obras, y cuando además trabajaba en la lectura de otros textos de Marx (los *Grundrisse*, especialmente “Las formaciones precapitalistas”, las “Tesis sobre Feuerbach”), ya había hecho un señalamiento muy importante en el contexto latinoamericano de la época, y en el que no dejará de insistir en todo momento, como hemos visto que lo hace en su discurso de abril de 2010: Marx no es un filósofo y menos un economista, no es un teórico de la economía política. En la reducción de *El capital* de Marx a un discurso inscrito en la economía política, a una teoría económico-política a la que acompañaría en algún lugar su filosofía (o su filosofía de la historia) hay un propósito político de enormes consecuencias: nada menos que la anulación de su condición crítica. De lo que se trataría en esta anulación es de despojar al discurso de Marx de su condición de discurso revolucionario. La economía política no puede dejar de ser teoría del capital, que de una u otra manera legitima el capitalismo, que piensa su continuidad en los momentos de crisis. Podríamos añadir que la política, reducida a expresión del capital, es esencialmente economicismo; el Estado moderno capitalista existe para asegurar la reproducción del capital. Y esta es otra cuestión que parece fundamental

para mantener una perspectiva política anticapitalista en la actualidad: la necesidad de la crítica o la deconstrucción permanente de la economía política, y no se diga de las políticas económicas, y de la política, en tanto expresión o realización de la economía. Frente a los discursos marxistas, o si se prefiere frente a lo que Marcuse había denominado “marxismo soviético”,¹ que era el marxismo oficial de los partidos comunistas y el marxismo dominante en el ámbito académico e intelectual de América Latina, Echeverría sitúa el discurso de Marx como discurso revolucionario comunista, esto es, como discurso *crítico* de la economía política, que devela el secreto escondido en la mercancía capitalista y mistificado por la economía política: el secreto de la valorización del valor, de la producción de plusvalía y, sobre todo, la sustitución de la “sujetividad” humana, social, por un sujeto automático, el capital, que no otra cosa es la enajenación capitalista para Echeverría. Si se presta la debida atención al discurso de Echeverría se podrá advertir que el llamado “socialismo real” era para él una forma de capitalismo, un capitalismo de Estado. La relación de Echeverría con Marx está mediada desde luego por algunos pensadores europeos marxistas o influenciados por el pensamiento de Marx, pero completamente ajenos al “marxismo soviético” (al estalinismo y sus secuelas): el Lukács de *Historia y conciencia de clase*; Karl Korsch, Ernest Bloch; Adorno, Horkheimer y otros pensadores de la Escuela de Fráncfort; Henri Lefèbvre, Karel Kosik, y Sartre (más bien el Sartre anterior a la *Crítica de la razón dialéctica*). En este ámbito cobra particular importancia la categoría de “enajenación capitalista” que cruza todo el discurso de Echeverría hasta sus últimos ensayos. Solo quisiera anotar de paso una cuestión que no puede ser abordada en este trabajo: la categoría de enajenación, que a mi juicio contiene el núcleo crítico del pensamiento político de Echeverría, quizás sea la que deba ser abordada con la mayor exigencia en cualquier intento crítico y deconstructivo que trate de dar continuidad a su pensamiento crítico, de mantenerlo vivo entre nosotros, lo cual desde mi punto de vista es una exigencia del pensamiento frente a la política (o lo político). Están comprometidas con esta cuestión nada menos que las categorías de libertad y de igualdad, y la posibilidad de trabajar teóricamente en las alternativas que se presentan frente al capitalismo en todas sus formas, incluido el capitalismo autoritario de Estado.²

-
1. Esta distinción entre el pensamiento crítico de Marx y el “marxismo soviético” que establece Marcuse la retoma Echeverría en varios pasajes de sus ensayos y conferencias, por ejemplo en “Marxismo e historia, hoy” y “Modernidad y revolución”, publicados en *Valor de uso y utopía* (37-48, 61-7).
 2. Para comprender el lugar desde el que emana el discurso político-crítico de Echeverría, a más del desplazamiento de las disciplinas sociales y la filosofía, habría que considerar su decisión de asumir México como su lugar de residencia y hasta como su patria adoptiva. Esta es una decisión que la toma al término de su estancia en Alemania, donde participó del movimiento estudiantil contestatario. La suya es una decisión vinculada al asunto más profundo de sus reflexiones: la historia de América Latina, la posibilidad revolucionaria de América Latina. En torno al sentido político de esta decisión es de enorme importancia su conferencia “El 68 mexicano y su ciudad” (*Modernidad y blanquitud* 209-30).

ÊTHOS: EL GIRO EN LA CONSIDERACIÓN DE LO POLÍTICO

En el curso del pensamiento de Echeverría hay un período durante la década de los años 80 en el que se ocupa de la cultura, y más precisamente de la cultura en su conexión esencial con lo político. Sorprende ya el propio título del libro resultante de la investigación emprendida, *Definición de la cultura* (2001), que se edita mucho después de sus seminarios dedicados al tema. Es el libro más “didáctico” en cuanto a su estilo, al punto que se presenta como un conjunto de “lecciones”. No se trata, como a primera vista podría suponerse, de un desplazamiento desde la crítica de la economía política hacia la antropología, y menos todavía hacia una antropología filosófica. Por el contrario, es una investigación que parte de una indicación de Roman Roldosky a propósito de los *Grundrisse* de Marx: hay un aspecto no pensado por la crítica de la economía política, que el propio Marx deja en suspenso, que es el aspecto concreto del trabajo humano, el valor de uso. Este no es propiamente objeto de la economía política, y por tanto, queda fuera de la crítica marxiana. El valor de uso es otra de las categorías que son puestas en movilidad por Bolívar Echeverría. Mediante un trabajo en el que se conjugan los resultados de las ciencias sociales o humanas constituidas en torno a la semiótica, el psicoanálisis, la historia e incluso investigaciones heterodoxas y externas a cualquier disciplina (como la que emprende Bataille sobre el erotismo), lo que pretende Echeverría es constituir herramientas conceptuales que le permitan abordar la cultura en relación con la política y la historia, puesto que la comprensión de este entramado se torna una condición necesaria para pensar la historia de América Latina. Dos cuestiones fundamentales se imbrican en *Dimensión de la cultura* desde el punto de vista que aquí nos interesa: 1. La cultura es el modo de concreción de las formas de sociabilidad, concreción que torna histórica a la “transnaturalización” [el neologismo es de Echeverría] que implica lo humano, pues hay múltiples formas posibles de concreción de lo humano, y puesto que además esas formas pueden ser modificadas, y 2. Estas formas de “transnaturalización” son consecuencia de la libertad, que es condición específica del animal humano. Este segundo aspecto lo toma Echeverría de Sartre y de Heidegger.³ La libertad es esta capacidad del ser humano, entendido como ser social, para darse una forma, para transformarse. Aquí radica el sentido político de *Definición de la cultura*. Lo político sería entonces la condición humana que, trascendiendo el ámbito animal (transnaturalización), se configura en las formas específicas que adquieren la relación de los individuos o sujetos humanos entre sí dentro de una configuración social y la relación con lo Otro (la naturaleza), y

3. En la perspectiva de profundizar en el pensamiento político de Echeverría sería de enorme interés investigar la problemática de la libertad en Echeverría. Habría que rastrear, por una parte, las influencias de Schelling, de Heidegger y de Sartre, y por otra, examinar la relación entre libertad y enajenación.

que se articula en torno a procesos semióticos, a configuraciones de sentido. Echeverría, sin embargo, no aborda la relación del animal humano con los demás animales y con el ámbito de la vida (bios); asume como problema únicamente el aspecto social y cultural implícito en la definición del hombre como “animal político”. Lo político tiene que ver con la configuración de las distintas posibilidades de humanidad, de sociabilidad, que están dadas por la libertad que es parte esencial del ser humano:

El sujeto social no puede sino cambiarse a sí mismo [...] No hay la posibilidad de un verdadero automatismo –ni animal ni cibernético– en el sujeto social. El ser humano está, como le gustaba decir a Sartre, “condenado a su libertad”, obligado a modificarse a sí mismo, aunque sea para ratificar su forma tradicional. Tiene ante sí la “materia” que le corresponde transformar, su propia socialidad; una materia cuya peculiaridad está en que exige de él a cada paso que la sostenga en su figura o que la ponga en otra. (*Definición de la cultura* 68)

Esta condición política ha de verse en el peculiar modo de concreción del mundo de la vida, en la configuración de la vida cotidiana. De ahí la especial relevancia que cobra la categoría de valor de uso y, en correspondencia con ella, la noción de disfrute. Este es otro aspecto de especial interés para comprender el pensamiento político de Echeverría, pues una de sus facetas tiene que ver precisamente con la reivindicación del disfrute de los valores de uso, con la reivindicación de lo que tendría que ser el núcleo de la reproducción social de una forma alternativa al capitalismo, el disfrute, frente al punto de vista de la economía política capitalista, es decir, la valorización del valor.

La cultura, anota Echeverría, es ante todo *êthos*, es decir, “hábito, costumbre, morada, refugio”, y con ello introduce el nexa con la siguiente fase de su investigación: la especificidad cultural de América Latina en el contexto de las formas generales que adquiere el mundo de la vida en la modernidad capitalista. En efecto, el siguiente “paso” en el pensamiento de Echeverría se concreta en sus tesis sobre la modernidad y el capitalismo. Si la categoría de cultura precisa de la convergencia y crítica de la semiótica, la etnología y del pensamiento “filosófico” de Heidegger (*Ser y tiempo*) y de Sartre (*El ser y la nada*) que contienen la categoría de “libertad” (que no lo contrario de la “enajenación”, sino más bien la posibilidad siempre abierta de la transformación de lo humano), asimismo la comprensión crítica de la modernidad capitalista necesita de la convergencia de la historia con la crítica marxiana del capital, es decir, la convergencia de Braudel con Marx, en proximidad con la vía por la que ha avanzado la investigación de uno de los grandes historiadores contemporáneos con los que entra en contacto Echeverría: Immanuel Wallerstein. Echeverría considera que los conceptos de modernidad y capitalismo no son equivalentes, y menos aún que la modernidad pueda ser reducida a la forma capitalista dominante, la que surge en los países europeos nórdicos y que culmina en el capitalismo estadounidense. Lo que llamamos modernidad tendría varias posibilidades de

realización, que pueden organizarse conceptualmente dentro de cuatro formas generales o *êthos*: el clásico, el barroco, el romántico y el realista. La conceptualización de estas formas político-culturales (y aquí el término “político” se refiere a la formación histórica específica de sociabilidad) se plasma en lo que tal vez sea el trabajo más complejo, desafiante y potente de Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” (*Las ilusiones de la modernidad* 133-97). De su riqueza y complejidad tomaremos por ahora solo unos cuantos aspectos. En primer término, la crítica de la idea de un tiempo histórico uniforme, homogéneo, lineal, progresivo, que unificaría la totalidad de la historia de la modernidad bajo un esquema finalmente eurocentrista, y no solo eso, sino centrado en la evolución de la modernidad capitalista de los países “desarrollados”, metropolitanos, del norte de Europa, que subsume las formas alternativas como meras variantes o desfases de la línea histórica del progreso. Junto con ello, la crítica implícita a la teleología, y por consiguiente a las filosofías de la historia (incluida la “marxista”, ante todo la del llamado “marxismo soviético”), teleología que está implícita en las distintas variantes del economicismo (desde las marxistas y desarrollistas hasta las contenidas en algunos planteamientos de las propias teorías de la dependencia, dominantes en el pensamiento latinoamericano de la época). Echeverría, además, distingue entre modernidad y capitalismo, lo que permite postular la posibilidad de formas alternativas de modernidad no capitalistas. En efecto, las tesis postulan la posibilidad abierta para nosotros en la actualidad, para los seres humanos de hoy y del futuro que adviene, de romper la subsunción de la modernidad a su forma capitalista.

AMÉRICA LATINA: ÊTHOS BARROCO Y MESTIZAJE

A más de ello, hay en “Modernidad y capitalismo” una especial preocupación por comprender la peculiaridad de la historia de América Latina, que implica la valoración y crítica del “*êthos* barroco”, como él lo denomina, y que está conectado con la categoría de mestizaje. Para Echeverría, la modernidad barroca es un proyecto que surge en los países católicos del sur de Europa –Italia, España, Portugal– del ímpetu de la Contrarreforma, y que se expande a América como consecuencia de la conquista ibérica y la colonización. El desplazamiento del concepto “barroco” desde la historia del arte o de la cultura para convertirse en concepto que define toda una forma de modernidad, una forma de “mundo de la vida”, en contraste con las otras formas modernas capitalistas, permite a Echeverría postular una clave de intelección de la historia latinoamericana sustentada en una comprensión renovada del mestizaje, que lo potencia, y permite la intelección de una forma “europea” que se establece en América, distinta de la nórdica que culmina en el capitalismo estadounidense. Se podría decir que esta intelección de la historia de América Latina

es una variante innovadora de las interpretaciones que habían puesto atención a la diversidad de las configuraciones históricas de lo que llegarían a ser los Estados Unidos de América (y Canadá a su vera) en el Norte, y América Latina al Sur, como consecuencia de las distintas formas europeas implicadas en la Conquista y el dominio colonial, pero también de las distintas configuraciones de las sociedades indígenas precolombinas. No se trata de que América Latina haya arrancado tardíamente en su proyecto de modernidad, sino que la forma de su modernidad es distinta y contrapuesta a la que operó y se desarrolló en el Norte. Lo barroco, en América Latina, es por una parte un proyecto católico, que surge de la Contrarreforma, pero es un proyecto de modernidad, y, por otra, y esto es decisivo, es el resultado del mestizaje, de la “codigofagia” [el neologismo es de Echeverría] a que someten las élites indígenas a las formas culturales europeas que llegan con los conquistadores. A propósito de lo que Echeverría llama “codigofagia” para localizar en el ámbito semiótico el proceso de mestizaje y, además, para señalar que quienes “devoran” los “códigos del otro” no son precisamente los conquistadores, sino los conquistados, en una respuesta activa a las condiciones impuestas por el coloniaje a partir de la derrota, habría que señalar que una tesis algo semejante fue postulada hacia los años 30 por el poeta brasileño Oswald de Andrade en su “Manifiesto antropofágico”: los latinoamericanos tenemos como cualidad esa especial “antropofagia” o “codigofagia” que produce el mestizaje, y esa cualidad es un legado de los pueblos indígenas derrotados en la Conquista y sometidos al coloniaje ibérico.

La comprensión de lo barroco como una de las formas de modernidad, en cuanto clave para la interpretación de la historia de América Latina y aun de su presente, contiene una crítica tanto de la comprensión ilustrada como de la comprensión positivista de esa historia, que continúa en los planteamientos modernizadores y desarrollistas, insertos incluso en los neopopulismos de nuestros días. Para Echeverría, habría que comprender e interpretar la imbricación del mundo de la modernidad barroca con la modernidad realista, en que esta predomina finalmente con la expansión del capitalismo, mientras aquel queda subsumido bajo las formas dominantes de la modernidad realista, y más cuando esta adquiere la forma de la modernidad “americana”, estadounidense, lo que se conoce como *american way of life*.

POSIBILIDAD E INCERTIDUMBRE DE SALIR DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

En *Definición de la cultura* Echeverría había ya insistido en una tesis que tiene decisiva importancia para comprender la modernidad, que puede rastrearse en Sartre y en otros pensadores del siglo XX: el paso desde el mundo de la escasez, en que los hombres están sometidos a la naturaleza y a la precariedad, hacia un mundo en que la técnica posibilita a las sociedades atravesar ese umbral de la escasez, ha-

cia la apertura de la posibilidad de la abundancia. Más tarde, en sus últimos textos, Echeverría situará en el paso de ese umbral la condición genérica de la modernidad, como lo expresa en su último libro, *Modernidad y blanquitud*, en el que distingue “modernidad” de “capitalismo”:

En mi opinión, por modernidad debe entenderse un proyecto civilizatorio de muy larga duración que instaura relaciones radicalmente nuevas entre el mundo humano y la naturaleza y entre el individuo colectivo y el individuo singular, todo esto sobre la base de una “revolución neotécnica” de las fuerzas productivas que se habría iniciado a comienzos del segundo milenio [d.C.]. Un proyecto que, a través de un proceso tortuoso, lleno de contradicciones y conflictos, viene a sustituir, con las perspectivas de abundancia y emancipación que él abre, a los proyectos civilizatorios ancestrales o arcaicos, que se basan en la escasez de la naturaleza y la necesidad de instituciones represoras. Pero no solo eso; el término “modernidad” trae consigo un adjetivo del que pareciera no poder prescindir, el adjetivo de “capitalista”. [...] La modernidad fue descubierta por el capitalismo, el que la fomentó, formándola a su imagen y semejanza y creando con ello un tipo de ser humano desconocido hasta entonces en la historia. Esta coincidencia histórica casual entre una potencialidad –la modernidad– y una vía realista para su realización –el capitalismo– es la razón de que la modernidad en general aparezca condenada a ser siempre lo que la modernidad realmente existente ha sido hasta ahora, es decir, una modernidad capitalista. (*Modernidad y blanquitud* 234-5)

Dejemos un suspenso una cuestión que viene con la cita, y que tiene indudables consecuencias teóricas, como es el planteamiento que hace aquí Echeverría sobre la “casualidad” del encuentro entre modernidad y capitalismo. En principio, este planteamiento parece coherente con su tesis sobre los distintos *êthe* de la modernidad: no hay ninguna “razón suficiente” para postular la condición ineluctable de un desarrollo realista-capitalista de la modernidad. Pero, podríamos preguntar, ¿se trata de una “casualidad”? Como sea, aquí Echeverría marca nuevamente su ruptura respecto de una comprensión de la historia lineal, homogénea, progresiva. Más aún, frente a la que fue una máxima del marxismo soviético y sus continuadores, explicita su punto de vista teórico de que no hay una consecuencia lógica entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la forma de las relaciones sociales. La condiciones técnicas que caracterizan a una forma civilizatoria no implican necesariamente determinadas formas de sociabilidad. Esta idea, proyectada sobre la actualidad, propone que así como no hay ninguna necesidad de que la modernidad continúe siendo una modernidad realista-capitalista, tampoco hay una consecuencia necesaria que predestine una “superación” del capitalismo en una forma determinada de sociedad, y menos una forma determinada de socialismo. El futuro está abierto y no predeterminado; es incluso posible una catástrofe global de la humanidad y el hundimiento de la civilización. Igualmente, las formas de sociabilidad sometidas por el capitalismo, cuyos restos permanecen de una u otra forma subsumidos por la modernidad realista-capitalista, entre ellos los restos del *êthos* barroco, o los restos

del mundo premoderno indígena, por sí mismos no permiten postular continuidades que auguren nuevos mundos. Son formas de resistencia o de teatralización de la resistencia, de escamoteo de las formas de vida que impone la modernidad capitalista, pero de ellas no brotan posibilidades para la transformación del mundo actual. La rebelión indígena de Chiapas es mirada por Echeverría como un aspecto de la contradicción actual entre Occidente y Oriente, entre mundo moderno capitalista y formas premodernas y barrocas, que pone en evidencia la urgencia de un replanteamiento de las relaciones entre el ser humano y lo Otro, la naturaleza, que incluso señala la continuidad de la Conquista, puesto que esta no se detiene, sino que continúa a lo largo de la modernidad capitalista, pero de ella no cabría esperar el anuncio de un nuevo mundo. Echeverría insistirá, en cambio, en la posibilidad que contiene el mestizaje. Respondiendo a la pregunta del historiador mexicano Carlos Aguirre sobre si cree “que los indios representarían una alternativa civilizatoria diferente, una alternativa de una *modernidad diferente* de la modernidad capitalista” y sobre el proceso de mestizaje, Echeverría contesta: “Pienso que el proceso de mestizaje es, él mismo, un momento de esa modernidad alternativa. Pero *no* creo que la vida de los indios, tal como es ahora, represente una alternativa frente a la modernidad. Lo que parece indudable es que la modernidad realmente existente ha entrado ya en un estado de caducidad irremediable, en una crisis global de la que solo puede salir si se transforma radicalmente” (*Vuelta de siglo* 252).

Si ni desde lo barroco ni desde el mundo indio surgen las alternativas frente a la caduca modernidad capitalista, cabe inquirir, entonces, sobre los lugares desde donde aquellas podrían surgir. Hay en los últimos ensayos de Echeverría una multiplicidad de aspectos sobre los que deberíamos volver en nuestra propia tarea intelectual crítica o deconstructiva a fin de encauzar las reflexiones políticas necesarias para responder a los desafíos que tenemos ante nosotros. Entre ellas anotaré sus señalamientos en torno a la crisis de los Estados nacionales y el horizonte del Estado mundial (y, en ese contexto, su sagaz consideración acerca del golpe de Estado del gobierno estadounidense –Bush– en la llamada “guerra contra el terrorismo” contra ese incipiente Estado mundial),⁴ así como sus estudios acerca de la “blanquitud” como un fenómeno moderno que viene con la forma concreta de la modernidad capitalista (europea-nórdica, proyectada luego hacia Estados Unidos).

Desde una perspectiva política, aunque no entendida en ningún sentido programática, y menos todavía “orgánica” o “partidaria”, Echeverría insiste ante nosotros en la urgencia de dar continuidad al desafío que contiene el *Manifiesto comunista*, o, más precisamente, de escuchar lo que permanece actual por debajo de “la retórica del llamado” al proletariado mundial, esto es, según Echeverría, de volver a su “radicalidad”. No quisiera aquí dejar de anotar que quizás la propia idea de “radicalidad” debe ser considerada críticamente, o debe ser “deconstruida” por las

4. Este fue un tema al que se refirió con especial preocupación en uno de nuestros encuentros en Quito.

implicaciones que tiene tal topología, esto es, por la estabilidad del “lugar” que lleva implícita, y de anotar la importancia que tendría contrastarla con la idea de “extremo” y en consecuencia con el “extremismo”. Pero más allá de ello interesa destacar la posición que trae a nuestra cercanía el desafío que contiene el *Manifiesto comunista*, posición que asume Echeverría, quien quizás está más bien del lado del “extremismo” (de llevar al extremo el pensamiento crítico, es decir, hacia sus límites, de pensar desde los límites, pero no desde una supuesta exterioridad ni tampoco meramente desde lo interior, lo que podría derivar en un supuesto inmanentismo que retrotraería el horizonte de comprensión de las posibilidades de salida de la modernidad capitalista a sus propias condiciones, al modo en que lo hacen los reformismos o los neopopulismos desde ciertos anhelos de *realpolitik*):

Quienes pensamos todavía, como los comunistas de hace ciento cincuenta años, que es posible darle forma a “una sociedad en la que el libre desarrollo de cada quien sea la garantía del libre desarrollo de todos”, estamos en la necesidad de re-decir la radicalidad del *Manifiesto comunista*. La peculiar cercanía del *Manifiesto* consiste justamente en este reto, en este desafío. En efecto, en contra de lo que suele tenerse por caduco en el comunismo, lo verdaderamente cercano de su *Manifiesto* para nuestra época parece estar precisamente en su radicalismo.

En el radicalismo, el manifiesto de los comunistas habla de cerrar una historia y de comenzar otra. Este programa que pudo tal vez parecer exagerado e irreal en el siglo XIX es ahora no solo deseable y posible, sino urgente y vital (*Vuelta de siglo* 115-6).

Mas para ello es necesario pensar la condición histórica propia del ser humano desde categorías que permitan comprender y reivindicar el pasado de los vencidos, de los derrotados, y abrir a la vez el futuro, pero de ninguna manera como mera continuidad de lo dado. No en vano uno de los pensadores a los que siempre ha tenido en su proximidad Echeverría, y al que vuelve con particular énfasis en sus últimos ensayos, es Walter Benjamin (*La mirada del ángel* 23-33, 9-19; *Vuelta de siglo* 107-30). A propósito de la “inactualidad” del pensamiento de Benjamin, de su condición “extemporánea” por su “falta de conexión con el ajeteo de la *realpolitik*”, Echeverría hace un señalamiento que en muchos sentidos es también válido para su propia circunstancia, para su propio pensamiento crítico que, mirado desde la *realpolitik*, es decir, desde la óptica de quienes esperan un programa, una dirección para la “toma del poder” o cualquier otra modalidad de “acción política”, también aparecerá “extemporáneo” o “inactual”:

Su discurso político es inservible en la discusión que se desenvuelve en el escenario formal de la política, en la lucha ideológica, estratégica y táctica de los frentes, los partidos, las fracciones y los individuos que han protagonizado las tomas de decisión colectivas y han pretendido “hacer la historia” durante todo el siglo XX. La inactua-

lidad evidente del “discurso político” de Benjamin se convierte sin embargo en una peculiar actualidad de otro orden cuando, en los inicios de este nuevo siglo –milenio–, en condiciones en que la cultura política de la modernidad capitalista parece irremediablemente fatigada, nos percatamos de lo mucho de ilusorio que ha tenido toda esa actividad política, aparentemente tan realista, del siglo XX; del alto grado de “inactualidad” respecto de la vida política profunda de las sociedades modernas, del que han adolecido las nociones de “autoridad”, de “legitimidad” y de “gobierno” lo mismo de los viejos Estados nacionales tradicionales que de sus reacomodos transnacionales “posmodernos” (*La mirada del ángel* 18).

Echeverría anotaba en su conferencia del 13 de abril de 2010 algo más que no convendría dejar pasar por alto hoy: el desplazamiento de la reflexión crítica desde los lugares prestigiosos de la modernidad, desde la universidad y la academia, hacia las calles y las plazas. La revolución ya no tendrá lugar como una toma del poder de un Estado nacional, no es un asalto a los palacios de invierno, como parecía en el siglo pasado. Por su parte, el discurso crítico toma su lugar en todos los dominios de la vida cotidiana. ¿Podríamos hablar, entonces, de que su lugar es la “multitud”, para usar ese término que introduce Spinoza en su filosofía política, “multitud” que tendría que ser pensada críticamente como el lugar actual de la política? ¿O necesitaríamos tal vez deconstruir la categoría del *demos* que atraviesa el pensamiento político de Occidente?

Para concluir: es urgente abrir nuestros diálogos con el potente pensamiento crítico de Bolívar Echeverría no para encontrar respuestas o recetas para la *realpolitik*, sino para continuar con la tarea del tábano socrático, que es molestar una vez y otra a los portadores de los saberes establecidos, o también para continuar con la tarea del topo marxiano, cavar y cavar.

OBRAS CITADAS

- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México DF: Itaca / Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2001.
- *El discurso crítico de Marx*. México DF: Era, 1986.
- *Las ilusiones de la modernidad*. México DF: UNAM / El Equilibrista, 1995.
- *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era, 2010.
- *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 1998.
- *Vuelta de siglo*. México DF: Era, 2006.
- “Filosofía y discurso crítico”. *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*. México DF: Itaca, 2011.
- Echeverría, Bolívar, comp. *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México DF: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM / Era, 2005.

Bolívar Echeverría, entre Marx y el barroco

Alejandro Moreano

La profundidad teórica de los escritos de Bolívar Echeverría no debe hacernos perder de vista el sentido general de su pensamiento, fiel a la famosa tesis 11 sobre Feuerbach de Marx: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

Podríamos señalar tres grandes fases de su filosofía. En su primera –centrada en la reflexión crítica sobre el contenido y la estructura de *El capital*, *El discurso crítico de Marx*– y desplegada entre 1975 y 1990, su pensamiento se orientó a defender el carácter crítico del marxismo contra “el modo capitalista de producción y de vida”.

La reflexión sobre el barroco, su segunda fase, abordada en la “década negra” de los 90, cuando el marxismo era ferozmente reprimido en los medios académicos e intelectuales, fue una de sus empresas más importantes y más conocidas. Varios analistas han sobredimensionado esta línea del pensamiento y pretendido utilizarla para ocultar las otras. Sin embargo, y Echeverría lo señaló con insistencia, su reflexión sobre el barroco pretendía, en última instancia, apuntar a la lucha por una modernidad alternativa a la capitalista. De todas maneras, es la problemática más discutida y controvertida de su obra, aquella más distante, no en ruptura, con el pensamiento de Marx dominante en el conjunto de su producción intelectual.

En 1995 publicó *Las ilusiones de la modernidad* y, en 1998, *Valor de uso y utopía*, libro emparentado con sus reflexiones sobre *El capital* y en el que realiza una formidable indagación sobre la categoría de valor de uso.¹ En este período –coincidente con la crisis del neoliberalismo y del pensamiento único–, se consolida el horizonte marxista de su pensamiento. “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” es quizá uno de sus mayores construcciones intelectuales en la formulación de una

1. En una mesa redonda celebrada en México, Julio Boltvinik, investigador de El Colegio de México, anotó que el libro *El valor de uso y utopía* es al valor de uso lo que *El capital* es a la teoría del valor.

teoría crítica de la modernidad. Los dos textos postularon el redespliegue de un marxismo crítico abierto al pensamiento contemporáneo.

El conjunto de la obra de Bolívar Echeverría es la expresión de un excepcional desarrollo del pensamiento crítico, la teoría y filosofía marxista, hoy en una suerte de *renacimiento*.

MARX Y LA TEORÍA CRÍTICA

En uno de sus textos, Bolívar Echeverría se refiere a Rosa Luxemburgo como “Rosa La Roja”. En el extremo rigor escritural del autor de *Las ilusiones de la modernidad*, la expresión es una suerte de licencia poética o secreto mensaje de amor. Sea lo que fuere, la frase nos remite a la esencial politicidad del pensamiento de Echeverría. Más aún a su carácter revolucionario.

La prolongada “lectura” de *El capital*, que alcanzará su momento culminante en *El discurso crítico de Marx* (1986), centrado en las teorías del valor y del plusvalor (222), y en *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx* (1994), amén de su penetrante lectura-interpretación de una de los textos cardinales del mundo moderno, es sobre todo una defensa y profundización del carácter crítico-negativo del marxismo frente a las lecturas positivistas, entre ellas, la del marxismo soviético, las diversas tendencias del materialismo histórico y dialéctico, y la de Althusser,² que pretendían convertirlo en solo un cuerpo de categorías y conceptos de análisis de la objetividad social o, en el caso, de Althusser, en una “ciencia”.

En América Latina, la inserción del marxismo en la vida académica, potenció también ese carácter positivista y *El capital* devino en un texto de economía política. Incluso corrientes revolucionarias como la Teología de la Liberación, interesadas en defenderse de las acusaciones de “comunismo” formuladas por el entonces cardenal Joseph Ratzinger, el Papa renunciante Benedicto XVI, lo redujeron a un “útil” método de análisis. En esa panorámica, los trabajos de Bolívar Echeverría para defender la esencial criticidad del marxismo —expresada en el subtítulo de su obra cumbre: *Crítica de la economía política*— han sido y son fundamentales.

Ya en su fase inicial de formación, escribió “Apuntes para un comentario de las ‘Tesis sobre Feuerbach’”, en el que formulaba algunas tesis cardinales de la “negatividad marxista” que se desarrollaron en los años siguientes, en especial en *El capital* y en los *Grundrisse*.

Bolívar Echeverría insistió en que *El capital* no es un tratado de economía política ni Marx un economista. Hizo hincapié en el subtítulo *Crítica de la economía*

2. “Porque, por otra parte, a mí no me gustaba la lectura de Marx que entonces estaba de moda, la de Althusser, no me gustaba nada” (Echeverría, “Por una modernidad alternativa”).

política y planteó con gran lucidez el carácter crítico-negativo del pensamiento de Marx.

En principio, la dialéctica marxista es radicalmente opuesta a la hegeliana, en la que la negación es solo un momento de la *aufgehoben* que la integra en un orden superior. La negación marxista es permanente, lo que impide que todo orden se cierre, es la apertura infinita, el incesante no-Orden.

En la perspectiva marxista, la negación como el modo de existencia de la vida social y política, no es posterior a la positividad del orden, de lo dado, sino substancial, congénita, inherente. Es decir, es la expresión del “desgarramiento de la base terrenal consigo misma”.

¿Cómo entender esa negación que existe en el fundamento mismo de la sociedad a la que niega?

El marxismo propicia que la crítica revolucionaria tienda a “realizar la trascendencia en la vida inmanente del mundo”: rebelarse contra el orden dado –la positividad de lo social–, contra el presente del mundo, en un siempre más allá, en un trascender continuo e inagotable de lo dado, desplegando las potencialidades de la vida social contenidas en negativo hasta un punto de ruptura en que todo el orden existente se derrumbe y surja no un nuevo –tal el socialismo–, sino la realidad en constante transformación. Marx se negó siempre a formular el programa de una nueva sociedad considerando que será la dinámica de una nueva realidad, una vez que el capital haya sido derrocado y los trabajadores hayan devenido poder revolucionario, la que marque los ritmos y la dirección en una suerte de revolución permanente.

La profunda significación de *El capital* es que no alude a una época o a un proceso histórico, sino a una forma y una estructura que han gobernado la vida y la sociedad humanas en los últimos siglos. El pensamiento crítico de Marx postula la trascendencia revolucionaria en la inmanencia del capital. La crítica de Marx se enfila contra el capital como forma pura. Esa es su cualidad central.

El capital y la negación marxista

No solo los contenidos, sino la lógica expositiva de *El capital* confirman la dimensión crítica del pensamiento de Marx.

Ha sido suficientemente analizada esa lógica: partir de la apariencia, de la forma fenoménica, para ir a las contradicciones estructurales cuyo conocimiento permite comprender “porqué ese contenido cobra esa forma”, y así destruirla teóricamente. Tal lógica se constata en el tomo I, en el que la primera parte, la teoría del valor, sirve para fundamentar la teoría de la plusvalía y de la acumulación. Y gobierna también la composición de todo el libro: el primer tomo, la producción; el segundo, la circulación, y el tercero, la producción y circulación en su conjunto.

En la transición de la sección segunda, “La transformación del dinero en capital”, a la tercera, “La producción de la plusvalía absoluta”, esto es, de la teoría del valor a la de la plusvalía, se explica el significado epistémico y político del cambio de terreno:

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, [...] parece como si cambiase algo la fisonomía de los *personajes de nuestro drama*. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista*, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo transformado en *obrero suyo*; aquel, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; este, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan*. (Marx, *El capital* 129)

El recorrido del mercado a la fábrica es, por supuesto, la metáfora de una operación epistémica y política que va del fenómeno a la estructura en tanto que desgarrada, escindida en un insuperable antagonismo, según lo precisara Marx en las “Tesis sobre Feuerbach”.³

La cita, además, nos abre el camino para entender por qué el método de partir de la forma fenoménica y por qué la crítica de la economía política. La formulación es en extremo precisa: “órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgares va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y trabajo asalariado” (Marx, “Tesis sobre Feuerbach”).

La economía política tendió a construirse a partir de la “forma fenoménica”, de la sobrestimación excluyente del mercado, de las ideas que el “intercambio de equivalentes” germinaba espontáneamente. Dada la fuerza que la ley del valor posee no solo para regular la dinámica de la explotación y de la acumulación capitalista, sino los imaginarios y la estructura simbólica global de la sociedad moderna, la *economía política* devino en la teoría-ideología dominante de la modernidad. Siglos antes, el marxismo habría sido tal vez una crítica de la religión y en las épocas actuales, una crítica de la lingüística, de la semiótica y de las teorías de la información y de la comunicación. Baudrillard así lo intuyó e intentó hacerlo (*La economía política del signo*) con relativo éxito.

3. “Tesis 4: Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender esta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella” (Marx, “Tesis sobre Feuerbach”).

La crítica para comprender “porque ese contenido cobra esa forma”, y así destruirla teóricamente se despliega con una maestría sin límite en la construcción de la teoría de la plusvalía fundada en la desestructuración del fetichismo de la mercancía. Bajo esa forma y de ese modo *El capital* ejerce la “crítica de la economía política”.

En un singular artículo (“El señor A”), Lacan reconoció a Marx como el inventor del síntoma. Y aun cuando, luego lo llamó el restaurador del orden,⁴ aquel descubrimiento fue celebrado como consubstancial al fundamento del psicoanálisis –*plus-value, plus de jour*, “goce excedente”– y, por Žižek, como la clave de la crítica del capitalismo.

El lugar específico en que se origina el concepto de plusvalía es el capítulo del fetichismo de la mercancía y dinero, y se desarrolla en el de la transformación del dinero en capital, en donde el intercambio de equivalentes –fundamento de la razón, el orden y la justicia sociales– expresa, y a la par oculta, la contradicción que desgarra esa razón.

En el tránsito de las formas fenoménicas a las contradicciones estructurales, para comprender “porqué ese contenido cobra esa forma”, Marx construyó la categoría de plusvalía. En tanto *El capital* toma al capital como estructura, como forma pura, no como acaecimiento o proceso histórico, el análisis parte del cumplimiento de la ley de valor, es decir, del pago de la fuerza de trabajo por su valor –el tiempo socialmente necesario en (re)producirla–: la plusvalía surge de la capacidad de la fuerza de trabajo para crear un valor superior al suyo propio, valor excedente apropiado por el capital. Žižek lo dice de manera impecable: “Esto ya lo sabía Marx: la ‘democracia formal’ del mercado, su intercambio equivalente, implica ‘la explotación’, la apropiación de la plusvalía, pero este desequilibrio no es una indicación de una realización ‘imperfecta’ del principio de intercambio equivalente, sino que el intercambio equivalente en el mercado es *la forma misma de explotación* o de apropiación de plusvalía” (Žižek, “El malestar”).

La ley del valor es la ley del orden social, *el equivalente social de la Ley del Padre*, el fundamento de los grandes valores de la modernidad: igualdad, justicia, democracia, libertad. Incluso el amor moderno se funda en ella: la conversión del amante, que ama, y del amado, que se deja amar, en la pareja de amantes iguales unidos por el intercambio exacto de amor y placer.

Galvano della Volpe dijo en alguna ocasión que la categoría de plusvalía era el golpe teórico de muerte que Marx le dio al capital. Gracias a ella, Marx muestra que la explotación es la realización plena de la justicia, de la igualdad, del amor y de la democracia modernas.

4. “[P]or el solo hecho de que reinsufló en el proletariado la dimensión/dicha mansión (dit-mansión) del sentido. Bastó con que lo llamara así” (J. Lacan, “El señor A”).

Allí reside el antagonismo que desgarrar lo social, que impide, como dice Pablo Friedman, establecer el vínculo social (“De la invención”, *Realidades y artificios* 127), que haya sociedad. En el mismo momento en que la ley del valor cierra el círculo del orden justo de la sociedad, la plusvalía (la matriz y el origen del síntoma lacaniano) desgarrar ese orden y lo precipita en el vacío de sentido.

Ahora bien, la construcción de la categoría y del concepto de plusvalía por Marx permite comprenderla como la matriz fundante absoluta de un orden –el capitalismo– convertido en una máquina objetiva que funciona per se, y en la que el motor, la valorización del valor, es un sujeto automático. La explotación no es expresión de una relación entre personas, tal como las épocas anteriores de la historia de la humanidad –amo y esclavo, patrón y siervo, colonizador y colonizado–, sino un modo de ejecución de la valorización del valor que asigna a los hombres roles específicos: el hombre es una suma de relaciones sociales, expresión de la máquina económica y no sujeto de la marcha de la sociedad.

El capital, desde sus primeras formulaciones teóricas, muestra que amén de la apropiación de excedente, el capitalismo expropia a la sujetividad humana toda función creadora en la dinámica económica. El mercado no es solo la fenoménica en la superficie de la economía y de la sociedad “adonde el librecambista *vulgaris* va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y trabajo asalariado”, sino el mecanismo en el que la valorización del valor se realiza como despotismo del capital, una maquinaria automática, impersonal y autoritaria. Bolívar Echeverría insistió mucho en este punto.

En *El capital*, ese despotismo es el resultado de la expropiación de la sujetividad creadora de los hombres. El capítulo de la acumulación originaria, amén de mostrar las gigantescas ganancias del capital comercial y usurario de las grandes compañías occidentales, de los traficantes de negros, de los piratas, tiene como eje cardinal, el develar el proceso por el que los productores directos –campesinos a artesanos– pierden todo control sobre las fuerzas productivas, que devienen así en ese potro salvaje que conduce a la sociedad.

La enajenación: transfiguración del trabajo en capital

A lo largo de toda su obra, Bolívar Echeverría se remitió a la teoría de la enajenación, que formulada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* (1944), atraviesa toda su obra.

La enajenación económica definida por Marx comprende la continua objetivación-transfiguración del trabajo en capital.

Del mismo modo en que en la transición de la teoría del valor a la plusvalía, Marx desarrolló la crítica al fetichismo de la mercancía y el dinero, en la transición

de la teoría de la plusvalía a la de la acumulación,⁵ Marx demuestra que el capital es el trabajo muerto objetivado que se apropia del trabajo vivo. En el capítulo XXII “Conversión de la plusvalía en capital”, leemos: “El cambio de valores equivalentes, que parecía ser la operación originaria, se tergiversa de tal modo, que el cambio es *solo aparente*, puesto que, de un lado, la parte de capital que se cambia por la fuerza de trabajo no es más que una parte del *producto del trabajo ajeno apropiado sin equivalente*”.⁶

Pero no solo cuando hay acumulación se produce la conversión de la plusvalía en capital; también se produce en el caso de la reproducción simple: “Por tanto, prescindiendo en absoluto de todo lo que sea acumulación, la mera continuidad del proceso de producción, o sea, la simple reproducción, *transforma necesariamente todo capital*, más tarde o más temprano, en *capital acumulado* o en *plusvalía capitalizada*” (Marx, cap. VIII “De la reproducción simple”, *El capital*).

Dicha tesis destaca aún más el absurdo y la brutalidad de la explotación: “El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa” (cap. IX “Cuota y masa de plusvalía”).

Es su propio trabajo muerto, objetivado como capital, el que domina y explota al trabajador. Y cambia el sentido del proceso de producción:

Ya no es el obrero el que emplea los medios de producción, sino que son estos los que emplean al obrero. En vez de ser devorados por él como elementos materiales de su actividad productiva, son ellos los que lo devoran como fermento de su proceso de vida, y el proceso de vida del capital se reduce a su dinámica *de valor que se valoriza a sí mismo*. (cap. IX “Cuota y masa de plusvalía”)

La alienación capitalista se despliega en dos niveles. De acuerdo al primero, la propia gestación del trabajador colectivo aparece como obra del capital –cooperación simple, manufactura, gran industria–. Por el segundo, las condiciones materiales de la producción se presentan como capital, y dominan, organizan, disciplinan y explotan al trabajo vivo.

En múltiples acápites de *El capital*, Marx insiste en la transubstanciación del trabajo en capital. En el texto conocido como el capítulo VI (inédito), en que estudia la subordinación, formal y real del trabajo al capital, Marx evidencia la

-
5. *El proceso de producción*, primer tomo de *El capital*, comprende las tres teorías cardinales de la crítica: la del valor, la de la plusvalía y la de la acumulación.
 6. La cita concluye: “y, de otro lado, su productor, el obrero, no se limita a reponerlo, sino que tiene que reponerlo con un *nuevo superávit*” (Marx, cap. XXII “Conversión de la plusvalía en capital”, *El capital*).

fetichización del capital, tal como antes lo hizo con la fetichización de la mercancía y el dinero.

En primer lugar, Marx muestra que la concentración cada vez más gigantesca de medios de producción y la aplicación de la ciencia a la producción son efecto del carácter social del trabajo; sin embargo, aparecen como potencia del capital:

(solo ese trabajo socializado está en condiciones de emplear en el proceso directo de producción los productos generales del desarrollo humano, como la matemática, etc., así como, por otra parte, el desarrollo de esas ciencias presupone determinado nivel del proceso material de producción); este desarrollo de la fuerza productiva del trabajo objetivado, por oposición a la actividad laboral más o menos aislada de los individuos dispersos, etc., y con él la aplicación de la ciencia –ese producto general del desarrollo social– al proceso inmediato de producción: todo ello se presenta como fuerza productiva del capital, no como fuerza productiva del trabajo. (cap. VIII “De la reproducción simple” 129)

Y concluye con tono enfático: “Hemos demostrado (cfr. III) que no solo ‘conceptual’, sino ‘efectivamente’, lo ‘social’, etc., de su trabajo se enfrenta al obrero no solo como algo ajeno, sino hostil y antagónico, y como algo objetivado y personificado en el capital”.

En la fetichización de la mercancía, Marx señaló que las relaciones sociales entre los hombres aparecen como relaciones entre las cosas y el tiempo de trabajo socialmente necesario se presenta como atributo-precio de las cosas. En el análisis del fetichismo del dinero, Marx también evidencia que la peculiaridad de la materialidad del oro que permite expresar de mejor manera la cantidad de trabajo social, lo fetichiza y lo hace aparecer no como representante de la riqueza social, sino como riqueza social en sí. De modo similar, germina la fetichización del capital: “La fuerza natural social del trabajo no se presenta en el *proceso de valorización*, sino en el *proceso real de trabajo*. En consecuencia se presenta como propiedades inherentes al capital en cuanto cosa, como su valor de uso” (cap. VIII “De la reproducción simple” 98).

El capital –como el dinero– no tiene una existencia propia. Es la continua e incesante transfiguración y cosificación del trabajo que se presenta en toda su pureza en la subsunción real del trabajo al capital.

Tal es el “desgarramiento y la contradicción de la base terrenal consigo misma”.

ETHOS BARROCO

La función crítica del marxismo de Bolívar Echeverría se ejerció, además, a través de otra dimensión de la filosofía contemporánea: ser el metalenguaje de otros lenguajes. Así, su intervención se ejerció sobre el existencialismo, la lingüística y la

semiótica modernas –*La modernidad de los barroco*–, el discurso de la modernidad –*Las ilusiones de la modernidad*–, la teoría del barroco y la teoría de la historia de Walter Benjamin: *La mirada del ángel*.

La categoría de *ethos barroco* surgió al interior del pensamiento crítico marxista. Su objetivo era cuestionar el llamado *ethos realista* que se impuso finalmente en el capitalismo gracias a la ética protestante, según Max Weber, y que se consolidó con inmensa fuerza tras el fracaso del sistema soviético y la hegemonía indiscutida del capitalismo y del “pensamiento único”.

Esta categoría se situó en el terreno de un horizonte de sentido que define un modo de vida –un “refugio” y, a la vez, modo de ser, segunda naturaleza– necesario para “poder vivir” la insuperable contradicción, propia del capitalismo, entre el valor de uso y la lógica inhumana de la valorización. En esta perspectiva, el *ethos barroco* es uno de los cuatro *ethos* que ha atravesado la modernidad capitalista.

Frente al *clásico*, que consiste en vivir la contradicción como una necesidad trascendente que sobrepasa las capacidades de respuesta humana, o al *romántico*, que vive el valor de cambio como si fuera valor de uso, sea en el espíritu de empresa o en la fascinación por el “infierno capitalista”, o al *realista*, finalmente triunfante y que vive el capitalismo como lo único posible, el *ethos barroco*: “Es una estrategia de afirmación de la ‘forma natural’ que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como sacrificada, pero que [...] [pretende] re-inventar sus cualidades planteándolas como ‘de segundo grado’, insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los ‘valores de uso’ ofrecen al dominio del proceso de valorización” (Echeverría, “Modernidad y capitalismo”).

El *ethos barroco* asume la vivencia del erotismo que según Bataille es la “aceptación de la vida hasta en la muerte”.

Bolívar Echeverría jamás identificó el *ethos barroco* como la modernidad alternativa o como un programa revolucionario. En una entrevista para la revista *Iconos*, es muy enfático al respecto:

No, yo no creo que se pueda armar un proyecto de modernidad alternativa barroca, ¡para nada! Pienso que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y que pervive entre nosotros con efectos en un cierto sentido positivo, por aligeradores de la vida, pero en otro sumamente dañinos, por promotores del conformismo. Otra cosa es que una posible modernidad alternativa, como “negación determinada” que sería de la modernidad actual, tendría matices barrocos, si sale de la América Latina, pero sería necesariamente modernidad posbarroca, puesto que sería poscapitalista. (“Entrevista para la revista *Iconos*”)

El desarrollo de la tesis del *ethos barroco* americano ha provocado diversas opiniones, polémicas, lecturas equívocas que, en nuestra perspectiva, se orientan en tres direcciones: el barroco de indias, el orden colonial y el parentesco del barroco clásico y del neobarroco con el pensamiento único, centrado en el mercado y el con-

sumo; la Compañía de Jesús –y la “segunda escolástica”– en la América colonial; y la problemática del mestizaje y la tesis de la sociedad plurinacional de los actuales pueblos indios.

Barroco, orden colonial y posmodernidad

*Barroco y trabajo excedente innecesario:
el delirio del valor de cambio*

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, gracias a la derrota de los encomenderos rebeldes y estimulada por la Corona, se desarrolló una fase de estabilización del orden colonial.

La comunidad devino en célula básica del orden económico; sobre la cual, las autoridades españolas y las leyes de indias utilizaron las formas de los regímenes prehispánicos para organizar la explotación colonial. Pero –y esa fue la diferencia central–, la colonización impuso, como su lógica de funcionamiento, la maximización de un excedente monetizado: las relaciones complementarias se transformaron en relaciones de explotación mediadas por el valor de cambio.

La estructura de un excedente monetizado sin acumulación interna, tuvo poderosos efectos simbólicos, en la medida en que, en tales condiciones, el valor de cambio asumía solo su faz brutal y depredadora –la lógica de intensificar al máximo la extracción de plus trabajo– y no su carácter de liberación de los guetos económico-sociales y de las relaciones de servidumbre. Por otra parte, la acumulación externa del excedente despojaba a la vida económica y social de su dinamismo interno y de su capacidad de totalización y síntesis. *Era una suerte de trabajo excedente innecesario.*

¿Habría que ver el origen del barroco en el desenfreno del valor de cambio y en la simbólica del trabajo excedente innecesario? ¿Cuáles serían los planteamientos?

Si la civilización de la imagen es, según Guy Debord (*La sociedad del espectáculo*), la forma final de la reificación de la mercancía, la imagen barroca sería la reificación de la *mercancía espuria* de la economía colonial.

Cada ámbito del barroco comprendía niveles contradictorios: la imagen barroca, era a la par, representación y ser, mimesis y magia; la danza, expresión artística y ceremonia ritual; la música, máxima abstracción cultural y lamento onomatopéyico, y el lenguaje, sujeto que se apropia verbalmente del objeto y acaecer del mundo como tal. ¿Acaso la mercancía colonial no era su mejor expresión?

La mercancía clásica, y su forma dineraria, expresan la valorización del valor de uso, la desaparición del contenido en su forma. La mercancía colonial, confinada al producto excedente, yuxtapuesto y ajeno al producto necesario compuesto directamente por valores de uso, era pura excrecencia, nacida de sí misma, ornamento, decoración. Era económicamente *in-necesaria* puesto que no formaba parte de un mecanismo automático de reproducción. Qué mejor expresión suya que el barroco

colonial en que lo *in-necesario* terminaba dominando a lo necesario, lo decorativo y ornamental, a lo considerado fundamental en el canon clásico; según lo recuerda Bolívar Echeverría, siguiendo a Teodoro Adorno, “al definir el arte barroco como ‘*decorazione assoluta*’. El arte barroco consistiría en una *decorazione* [...] que se ha liberado y ‘ha desarrollado su propia ley formal’” (Echeverría, *La modernidad* 210).

La carencia de absorción productiva interna del valor excedente, cuya forma *criolla* residual y fantasmática, la del *tesoro escondido* –y su reflejo en la fantasía y/o simulacro barroco de las iglesias–, las célebres *huacas*, gestó una economía del consumo y del despilfarro que encontró en los imaginarios y las prácticas barrocas – la fiesta oficial y jerárquica, por ejemplo– una de sus mejores formas de realización.

Obstruida, en términos estructurales, la acumulación, la economía y la cultura debieron fundarse en el consumo suntuario (o en su apariencia). Forma degradada tanta del “consumo ilustre” del Renacimiento, cuanto del *potlach* indio, representaba la ostentación y el despilfarro, cuya mejor expresión estética era la desenfrenada ornamentación del arte barroco, el dispendio de la gula y, socialmente, una forma del despilfarro, en tanto sustruía parte de la riqueza social a la circulación y la reproducción...

Los gastos de la aristocracia y de la burocracia colonial –estrechamente enlazados–, necesarios para su legitimación ideológica –fiestas y grandes ceremonias– fue el sustituto de la acumulación y elemento dinámico de la vida económica.

La *decorazione assoluta* del barroco es, en la América colonial, la apoteosis del *producto excedente innecesario*.

¿Cuál es la posición de Bolívar Echeverría frente a tal línea de interpretación? En *La modernidad de lo barroco* es muy enfático al respecto:

Por esta razón, el ornamentalismo del arte barroco está muy lejos de ser –como lo repiten muchas de las interpretaciones folklorizadoras de la identidad latinoamericana– un mero regodeo ostentoso en el gasto improductivo de la “parte maldita” de la riqueza. La voluntad a la que responde es completamente diferente: de lo que se trata, en él, es de provocar una proliferación de subformas parasitarias que, al rodear a una determinada forma, y revolotear en torno a ella, la someten a un juego de reflejos modificados que la potencian virtualmente, la obligan a dar más de sí, a encontrar la fidelidad a su designio profundo. (*La modernidad* 88)

Bolívar Echeverría sitúa el barroco en el período entre los años 30 del siglo XVII y el Tratado de Madrid de 1750, que propició la destrucción de las reducciones guaraníes y la ulterior expulsión de los jesuitas y cuya dinámica habría residido en la formación de una economía “informal”:

Que se extendía, con una presencia de mayor o menor densidad, desde el norte de México hasta el alto Perú articulada e semicírculos que iban concentrándose en dirección al ‘mediterráneo americano’, entre Veracruz y Maracaibo, desde donde se concertaba,

mucho menos de bando que de contrabando, a través del Atlántico con el mercado mundial y la economía dominante. (*La modernidad* 49)

Dicha fase –que, según Echeverría, se inicia con la crisis y decadencia de la producción minera y la “desconexión”, para utilizar un término de Samir Amin– estuvo caracterizada por tres procesos: el cambio demográfico con que “predomina abrumadoramente⁷ la población originada en el mestizaje: criolla, chola y mulata” (Echeverría, *La modernidad* 50), el giro de los intercambios comerciales con Europa (de minerales y esclavos a manufacturas y productos agrícolas), y la mudanza de la encomienda a la “hacienda, propia de una modernidad enfeudada” (51).

Para Bolívar Echeverría el largo siglo barroco, en el que la devastación de los pueblos indios y la “desconexión” entre España y su imperio americano propiciaron la gestación de una nueva Europa en América, se sustentó en los indios ciudadanos y las capas mestizas y mulatas:

En la América Latina, el *ethos* barroco se gestó y desarrolló inicialmente entre las clases bajas y marginales de la ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII, en torno a la vida económica informal y transgresora que llegó incluso a tener mayor importancia que la vida económica formal y consagrada por las coronas ibéricas. Apareció primero como la estrategia de supervivencia que se inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio del siglo XVI y que no fue expulsada hacia regiones inhóspitas [...] esta población de indios integrados en la vida ciudadana virreinal llevó a cabo una proeza civilizatoria [...] la reconstrucción o re-creación de la civilización europea –ibérica– en América. (“La clave barroca”)

En otra perspectiva, la tercera fase condujo a la creciente autonomía de los criollos y a la germinación de ideales autonomistas que desembocaron en la Ilustración y la Independencia. Para dichos enfoques el sujeto del barroco –“arte de la contra conquista” según Lezama– fueron los criollos.

Uno de los aportes de Echeverría fue, si duda, enfatizar en el papel de los pueblos indios y las capas mestizas en la creatividad del barroco.

Otra de sus contribuciones fue la visión del barroco de Indias en torno a la teatralidad. Partiendo de la tesis de Adorno de la “decoración absoluta”, Bolívar Echeverría definió al barroco como: “‘teatralidad absoluta’ de una representación, en el carácter de aquellas representaciones del mundo que lo teatralizan con tal

7. El término es exageradamente exagerado. Los datos muestran un comportamiento distinto, incluso contrario: la población indígena descendió bruscamente en el siglo XVI y hacia 1570 comenzó un ascenso lento pero continuo que la hizo mayoría durante toda la Colonia. En el momento de independizarse, el país tenía cerca de 6 millones de habitantes, aunque se redujo a 5 millones tras las guerras de independencia (1808-1822). Esta se componía de un millón de blancos, 1,3 millón de mestizos y 3,6 millones de indígenas. (Bonpland y Humboldt, *Viage a las regiones equinocciales*).

fuerza que su ‘realidad’ virtual o vigencia imaginaria llega a volverse equiparable a la realidad ‘real’ o vigencia objetiva del mismo” (“El guadalupismo”).

Barroco, neobarroco y mercado

Otra de las reflexiones críticas vincula al barroco colonial con el posmodernismo. Horst Kurnitzky –con quien Bolívar Echeverría tuvo un fecundo diálogo– (Echeverría y Kurnitzky, *Conversaciones*) profundizó en las relaciones entre estas dos categorías.

Xavier Rubert de Ventós había advertido que, en los siglos XV-XVII, el predominio comercial –del capital comercial– sobre la producción fue tan intenso que impregnó a los imaginarios religiosos: “El barroco aparece en un momento en que la Iglesia católica percibe que no basta ya la producción de religiosidad, sino su comercialización” (“Posmodernidad europea” 73).

En la época actual, la supremacía del capital financiero sobre la producción es exorbitante.⁸ Ya Agamben insistió en que la liberación del patrón oro el 15 de agosto de 1971 consolidó la tesis de Walter Benjamin del capitalismo como religión “en la cual la fe en el crédito ha sustituido a Dios. En otras palabras, en tanto que la forma pura del crédito es dinero, es una religión cuyo dios es el dinero”.⁹

El barroco histórico y el neobarroco actual –y la posmodernidad– se han dado en las fases iniciales de los dos últimos sistemas de reproducción social.¹⁰ Si en el primer barroco, el del largo siglo XVII, el mundo vivió el complejo proceso de la acumulación originaria de capital, la emergencia de los Estados y los mercados nacionales de la Europa occidental, y la germinación de una economía y un mercado mundiales, fundados en la sobrexplotación colonial,¹¹ actualmente vivimos el último proceso, la formación de un sistema mundial de reproducción social.

En esa perspectiva, Horst Kurnitzky precisó las relaciones entre barroco y posmodernismo:

La semejanza entre el barroco y el posmodernismo no se refiere tanto a los aspectos específicos de una concepción artística, sino a algo más general: al evidente eclecticismismo y a la torpe fastuosidad, que ignoran el contexto histórico de los motivos que

-
8. “Debe recordarse que en el ámbito mundial, diariamente se transan divisas por un monto de 1,5 trillones de dólares frente a una guarismo similar –pero en el ámbito anual– de transacciones de bienes y servicios” (Schuldt, “Antecedentes” 110).
 9. Agamben continúa “Esto significa que el banco, que no es más que una máquina de fabricar y manejar crédito, ha tomado el lugar de la iglesia y, mediante la regulación del crédito, manipula y administra la fe la escasa e incierta confianza que nuestro tiempo todavía tiene en sí mismo” (Ver Agamben, “Walter Benjamin”).
 10. Comunidad, región, país, mundo. (Ver Moreano, *El apocalipsis perpetuo*).
 11. Saqueo del oro y los metales preciosos, sobre ganancias de las grandes corporaciones comerciales, tráfico de esclavos.

utilizan. A esto se aúna el interés dirigido exclusivamente a lo decorativo, al abuso de citas y a la tendencia al kitsch, que aparentemente los unifica. Lo que llama la atención en ambos es su difusión mundial, es decir, así como el barroco fue aceptado internacionalmente, sin discusión, por la Monarchia Universalis y el incipiente mercado mundial del siglo XVI y XVII, el posmodernismo recibe actualmente la misma aceptación en el mercado internacional. (Kurnitzky, “Barroco y posmodernismo”)

A la par, describió al barroco colonial en esa perspectiva: “A través de España fue asociado con el Eldorado, lo cual no es de extrañar, ya que el barroco sale ante todo del Vaticano y de las cortes ligadas a él, y por consiguiente, de los grupos más consumidores y menos productivos de la sociedad” (“Barroco y posmodernismo”).

En relación a la literatura neobarroca¹²—consecuente con el posmodernismo—Severo Sarduy postuló que la exuberancia y la suntuosidad verbales del (neo)barroco era una crítica del capitalismo: “ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, es su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación. Malgastar, dilapidar, derrochar lenguaje únicamente en función del placer” (cit. por Martínez, “La metamorfosis”).

Pero Severo Sarduy erró el tiro. Lejos de la austeridad del capitalismo de los inicios, la sociedad neoliberal convierte al consumo suntuario en palanca central de la acumulación.¹³ En el imaginario posmoderno existe una hegemonía del mercado y del consumo que promueve la imagen del despilfarro y del consumo suntuario, necesaria a su perpetua circulación. La sociedad posmoderna ha logrado integrar el *goce* a la vida económica. Luis Alfredo Sánchez los señala con precisión en la relación de uno de los personajes de *La guaracha del Macho Camacho*, Benny, con su Ferrari y que comprende un permanente goce masturbador.

La Compañía de Jesús y la América colonial

La Compañía de Jesús fue quizá la más grande propietaria de tierras de toda la América colonial. Así, en México, hacia 1767, el año de su expulsión, los jesuitas tenían 121 haciendas de grandes dimensiones, v. gr., La Gavia, de 136 mil hectáreas, o Santa Lucía, de 150 mil.

-
12. “[U]na nueva literatura en la cual el lenguaje aparecerá como el espacio de la acción de cifrar, como una superficie de transformaciones ilimitadas. El travestismo, las metamorfosis continuas de personajes, la referencia a otras culturas, la mezcla de idiomas, la división del libro en registros (o voces) serán las características de esta escritura”. (Sarduy, *Ensayos generales* 266-7).
 13. Mientras el desempleo llegó en España al 23,6, la industria de lujo española cerrará el año 2011 con ventas de 4.500 millones de euros, el 25% más que en 2010.

Germán Colmenares abunda en datos sobre la inmensa concentración de tierras y bienes de los jesuitas en los Virreinos del Perú y Nueva Granada. En Quito, poseían, al momento de su expulsión, 111 haciendas, y 60 en el Nuevo Reino y la Gobernación de Popayán, que en conjunto significaban 5.729.000 pesos, concluyendo que: “es indudable que el Instituto era el más cuantioso propietario individual de la época. Ninguna familia poderosa, con todas sus ramificaciones para monopolizar la riqueza, llegaba a tener siquiera una fracción significativa de las posesiones de la Compañía de Jesús” (“Los jesuitas”).

A despecho de las afirmaciones del carácter modernizador de las haciendas jesuitas, Colmenares insiste en que eran similares a las haciendas privadas de acentuado carácter precapitalista, aunque se valían de su poder institucional para obtener nuevas tierras, sea por donaciones o herencias, la célebre “composición” y la expropiación de las tierras de los pueblos indios. Y representaban más bien “un ejemplo excelente de lo que podría llamarse racionalidad precapitalista” (“Los jesuitas”).

La inmensa cantidad de haciendas y tierras tendía a dominar económicamente las distintas regiones y, a la manera de las transnacionales modernas, hilvanaba un tejido de articulaciones complementarias que copaban procesos complejos y continuos: hacienda de caña, molino, trapiche, pastizales, ganadería, producción de varios pisos ecológicos, tiendas para las ventas en las ciudades...

El carácter precapitalista se expresaba sobre todo en las relaciones de servidumbre y esclavitud. Los jesuitas promovieron el célebre concertaje –la trilogía socorros-deuda-pago en trabajo– que convertían en nominal al salario y acrecentaba las deudas como mecanismo de control de los trabajadores.

Por otra parte, los jesuitas buscaron *proteger* a los indios –y también a los negros esclavos– del *peligroso* deslumbramiento de la mercancía, confinándolos a una economía puramente natural, en la que, sin embargo, la degradación de la vida no permitía el retorno de los objetos y de la naturaleza sagradas.¹⁴

Pero, quizá, el dispositivo más palmario y oprobioso de las formas precapitalistas fue el empleo de esclavos. De hecho, las haciendas jesuitas, sobre todo los ingenios azucareros, fueron las mayores beneficiarias del trabajo esclavo. Un sacerdote jesuita contemporáneo, Francisco Borja Medina, se pregunta si era lícito que una compañía religiosa que predicaba la igualdad de los hombres podía usar esclavos. Y comprueba que, fiel al racismo, artificio ideológico de legitimación, la Compañía de Jesús definió al negro como “mueble no precioso objeto de compra-venta” (!) (De Borja Medina, “El esclavo” 88).

14. “La imagen tan arraigada de la cultura criolla republicana de que la plebe debía ser ‘protegida’ de la mala influencia del dinero, limitada al valor de uso, y protegida de la modernidad tuvo su origen en el siglo de Oro criollo en el cual se difundió un discurso contra la monetarización de las relaciones laborales y se intentó por todos los medios impedir el reconocimiento de los conciertos como pares del contrato mercantil”. (V. Coronel, “Santuarios y mercados” 24).

Los jesuitas no se limitaron a la compra de esclavos para sus haciendas, sino que intervinieron en el tráfico nacional e internacional: “Esta nueva figura de comerciantes negreros atribuimos con exclusividad a la Orden de Loyola [...] Para ello, no solo se dedicaron a la compraventa de negros al interior de la Real Audiencia de Quito, sino [que] manejaron complejas redes a través de podatorios y mercados con las compañías negreras europeas, para imponer directamente esclavos negros bosales” (R. Coronel Feijóo, “El Valle sangriento” 87).

Las misiones jesuitas han sido presentadas como modelo de justicia. Las de la Orinoquía, no tuvieron diferencia con las haciendas de las regiones mesoamericanas y andinas que hemos reseñado: “Sin duda, la Compañía de Jesús fue la más grande propietaria de tierras de esta comarca llanera” (Samudio, “Las haciendas jesuíticas” 189). Solo la hacienda Caribabare tenía 447.700 hectáreas, y utilizaba mano de obra esclava, especialmente en las tareas durísimas de los trapiches. En dicha hacienda se registraron “tres pares de grillos, tres de esposas, una argolla, un grillete, un cepo de madera con los fierros correspondientes” (189). En las haciendas ganaderas utilizaban mano de obra indígena por el método del concertaje.

Las misiones guaraníes han sido consideradas como el modelo de los afanes de justicia de la Compañía de Jesús, una suerte de utopía realizada o paraíso recobrado. Sin embargo, las investigaciones registran algunas grietas en el famoso modelo.

Sin duda, y eso es lo que más se ha recalcado, hubo un relativo respeto a las formas prehispánicas de organización de la propiedad, al idioma y a diversas costumbres de los pueblos indios... pero todo al servicio de la conversión de los indios a un cristianismo militante: “Su Santidad el Papa no vaciló en elogiarlos diciendo estas palabras inolvidables: *Vere filii Societatis Jesu sunt isti*, verdaderamente, estos indios son auténticos hijos de la Compañía de Jesús. *Et Societas est genuina filia ecclesiae militantis*, y la compañía es genuina hija de la Iglesia militante” (cit. por Garavaglia, “Las misiones jesuíticas”).

Disciplina que comprendía un ritmo de trabajo exhaustivo contrario al ritmo sosegado de la era prehispánica,¹⁵ una extrema jerarquía con el sacerdote como Padre, y una organización militar: “esta tarea no nos costó mucho trabajo, pues debíamos solamente transformar la crueldad, que sus antepasados les habían transmitido por herencia, en virtud del Santo Evangelio, en fuerza e ingenio cristiano” (cit. por Garavaglia, “Las misiones jesuíticas” 145).

Rigurosa disciplina impuesta por diversos medios que oscilaban entre la música¹⁶ y la violencia pura y simple de pueblos sometidos “primero al arcabuz que a

15. “Es menester azotarlos una y más veces para que siembren y recojan lo necesario” (cit. por Garavaglia, “Las misiones jesuíticas” 159).

16. “El desarrollo de la música en las reducciones iba más allá de un adelanto cultural. Los misioneros habían comprendido que la influencia de la música era fundamental no solo para atraer y conservar a los indios, sino también para que rindieran más en su trabajo. Alguien llamó a las reducciones ‘el

la cruz”.¹⁷ Y que lograba el cometido no solo del sometimiento, sino de altos rendimientos económicos.

Si hemos de creer a Hegel, en las misiones del Paraguay, los jesuitas pretendieron inscribir a los indios en el orden simbólico absoluto: las noches, a determinada hora, tañían una campana para recordarle la necesidad de cumplir sus obligaciones conyugales: incluso el *goce* –aquello que es lo único que posee el siervo o el proletario y del cual el Amo no puede despojarlo–¹⁸ estaba plenamente disciplinado por el Gran Otro.

Bolívar Echeverría subrayó la función “criolla” de la Compañía de Jesús y su despliegue en la era de la “hacienda, propia de una modernidad enfeudada”. Sin embargo, no fue la base material de la Compañía de Jesús en la era colonial el eje de su reflexión, sino su gran proyecto de “levantar una modernidad alternativa” (“La Compañía de Jesús”, *La modernidad*).

En tal proyecto, la Compañía de Jesús se auxilió del pensamiento que desarrolló la Escuela de Salamanca –la segunda escolástica– en la famosa polémica *De auxiliis*.

Frente a la *gracia suficiente* de los luteranos, los católicos –los jesuitas– postularon la *gracia eficaz*, en la que en el marco de la omnipotencia y de la infinita bondad de Dios, el libre albedrío humano se hace presente.

La gran polémica entre jesuitas y dominicos se dio sobre la relación entre la omnipotencia de Dios y el libre albedrío humano. Ya en 1582 se enfrentaron el jesuita Prudencio de Montemayor y el agustino fray Luis de León, el famoso poeta español.¹⁹ La insistencia jesuita en el libre albedrío hizo que los dominicos los acusaran de *pelagianismo*.²⁰

La polémica llegó a su punto culminante con Luis de Molina y su texto *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588). A partir de allí los jesuitas arguyeron la existencia de la *ciencia media*, junto a las ciencias admitidas por los tomistas: la

Estado musical de los jesuitas’, pues tanto la vida espiritual como la material se desarrollaban al ritmo de los más variados instrumentos: bajones, cornetas, fagotes, arpas, cítaras, vihuelas, rebeldes, chirimías y otros” (Meyer, “El arte en las misiones”).

17. “[T]iene mostrada la experiencia que este gentío más se sujeta al temor que al amor, primero al arcabuz que a la cruz. Pues solo perseveran [...] aquellos Pueblos que fueron primero atemorizados de las armas” (cit. por Garavaglia, “Las misiones jesuíticas” 147).
18. Según Lacan, el goce es también lo Real que se resiste a la simbolización.
19. Recordemos la primera estrofa de su famoso poema: ¡Qué descansada vida / la del que huye el mundanal ruido / y sigue la escondida / senda, por donde han ido / los pocos sabios que en el mundo han sido! (De León, “Vida retirada”).
20. En referencia a Pelagio, un monje britano, que vivió entre los siglos IV y V d. C. y se enfrentó con fuerza a San Agustín al que acusó de maniqueo. Pelagio es una de las figuras de mayor pensamiento libre de la Iglesia y sufrió una dura persecución. San Agustín escribió cuatro obras contra el pelagianismo: *De peccatorum meritis et remissione libri III*, *De spiritu et litera*, *Definitiones Caelestii* y *De natura et gratia*, en las cuales se originó la doctrina de la gracia.

ciencia de simple inteligencia –ciencia de esencias– y la ciencia de visión –ciencia de existencias–.²¹

En la llamada *ciencia media*, Dios ve en su esencia al mundo y al hombre haciéndose, en tanto dios conoce del libre albedrío en que lo posible deviene en real.

Bolívar Echeverría ve en ese pensamiento de libre albedrío la clave del barroco americano en que el código europeo en ruinas fue trabajado por las ruinas del código indígena para construir una “Europa latinoamericana”.

Los jesuitas y la segunda escolástica

Echeverría ha señalado la importancia de los teólogos de la llamada Escuela de Salamanca –la segunda escolástica–, en especial la teoría de “la ciencia media” de Luis de Molina.

La Compañía de Jesús ha logrado una excelente imagen en este nivel. Así, por ejemplo, Francisco Suárez ha sido visto como el autor de la Teoría del Pacto (*pactum translationis*) que habría guiado nuestra Independencia, Mariana como promotor del *tiranicidio* y Francisco de Vitoria, denominado el fundador del derecho internacional moderno.

Analicemos el asunto del tiranicidio para comprender el real significado del pensamiento jesuita en su segunda escolástica, que fue muy influyente en la concepción y despliegue del barroco.

La tesis del tiranicidio aparece como una profundización del carácter popular y democrático de la teoría del pacto, su vertiente insurgente y revolucionaria: el pueblo tiene derecho a asesinar al Rey si este traiciona el pacto del Rex con el Regnum.

Sin embargo, un análisis más detenido, nos brinda otras significaciones.

A diez años de la muerte de Enrique III, en 1599, a manos de Jacques Clément, fraile dominico perteneciente a la Santa Liga de París, Juan de Mariana publicó *Del rey y de la institución real* (1599), obra en la que se legitima el llamado tiranicidio.

¿Cuál era el fundamento teórico, político y social de la tesis? ¿El tiranicidio proclamado y defendido alude a una rebelión popular o democrática contra el despotismo?

De Mariana nos dice:

Y si así lo exigieren las circunstancias, sin que fuera de otro modo posible salvar la patria, matar a hierro al príncipe como enemigo público y matarle por el mismo derecho de defensa, por la autoridad propia del pueblo, más legítima y mejor que la del rey tirano [...] Este es pues mi parecer, hijo de un ánimo sincero, en que puedo, como hombre, engañarme. (cit. por González Cortés, *Los monstruos políticos* 60-61; n. 6)

21. Bolívar Echeverría se refiere al saber libre y al saber simple.

¿Pero quién puede calificar de *tirano* al Rey y llamarlo a razón y a derecho? ¿Quién puede declararle la guerra o enfrentar la suya? ¿Quién puede desconocerle y declarar nulos sus actos posteriores?: ¿el pueblo?, ¿los vasallos?, ¿los campesinos siervos?, ¿los pueblos indios de las colonias americanas?

Partamos del proceso histórico en que se escribió la teoría del *tiranicidio*. Los asesinatos de Enrique III y Enrique IV estuvieron inscritos en las ocho guerras entre católicos y hugonotes, las casas de Borbón y Guisa, y, a nivel europeo, entre España e Inglaterra.

La ruptura de Lutero y Calvino resquebrajó la hegemonía absoluta que la Iglesia había construido desde la era románica en que culminó su tarea de unificación religiosa y cultural de Europa. Ya el Gran Cisma había arrebatado a Roma el oriente de Europa y Constantinopla. Empero, entre los siglos X y XV, fue el poder espiritual y temporal de Europa occidental. Mas el cisma luterano la dividió y excluyó del poder del Pontificado a un vasto territorio.²²

Una derrota en Francia habría sido mortal para Roma, que había iniciado la ejecución de un gran proyecto de consolidación y aun reconquista: la Contrarreforma gestada en el Concilio de Trento (1545-1563), una vasta empresa religiosa, cultural política y militar.

Las llamadas guerras religiosas de Francia (1568-1598), desplegadas al cabo del Concilio de Trento, fueron pues decisivas para la supervivencia de la Iglesia católica.

Sobre la pregunta cardinal del tiranicidio —¿quién puede calificar de tirano a un monarca y autorizar su asesinato?— que es, a la vez, una reflexión sobre las relaciones entre la monarquía y el Pontificado, Luís de Molina, el más importante de los teólogos de la época, autor de la decisiva teoría de la “ciencia media”, tan elogiada por Bolívar Echeverría, señaló:

Jesucristo no hubiera proveído a las necesidades de su Iglesia, sino hiciera vasallos del Papa a todos los príncipes temporales, atribuyéndole plenisimo poder para obligarles y conducirles, según su cargo, a lo que crea necesario para los fines sobrenaturales.

El Papa puede deponer a los reyes, si la conservación de la fe en la Iglesia, o la del bien común espiritual lo exigen.

Si un príncipe se hace hereje o cismático, el Papa puede usar contra él su poder temporal, deponiéndole y haciéndole arrojar de su reino. *De iustitia et iure*.

22. Hacia 1560, la regiones con predominio luterano se extendían al norte, centro y este de Alemania, y los países escandinavos y bálticos; las zonas con preponderancia calvinista se localizaron en Suiza y varios núcleos dispersos en Francia, Holanda, Escocia y Europa centro-oriental. El cisma precipitado por Enrique VIII y la fundación de la Iglesia anglicana apartó a Inglaterra de Roma.

Francisco Suárez, defendió también el tiranicidio para el caso del *tirano quo ad titulum*; en el caso del *quo ad administrationem*, debía estar justificado por la destitución y excomunión del Papa (“Defensio fidei catholicae”).

El más firme partidario de los derechos del Papa a calificar de tirano a un Rey y autorizar el *tiranicidio* fue Roberto Belarmino,²³ el arzobispo y cardenal de la Compañía de Jesús que dirigió los juicios de la Inquisición contra Giordano Bruno y Galileo, alumno de Juan de Mariana en el colegio jesuita de Roma (1561), y protector de Francisco Suárez. Belarmino señaló taxativamente: “Desde que un rey ha sido depuesto por el Papa, deja de ser rey legítimo, y desde entonces no le corresponde otro título que el de tirano [...] y como a tal, cualquiera podrá matarle” (cit. por González Cortés, *Los monstruos políticos*).

Los jesuitas se convirtieron en los principales defensores del poder temporal del Papa sobre los reyes: el Papa, Rey de reyes, era el pastor y los reyes solo eran *moruecos*. El eje de su teoría política, la subordinación de los fines temporales a los fines eclesiásticos,²⁴ demandaba la supremacía del Pontificado sobre las monarquías europeas.

A la par, la teoría del tiranicidio expresaba la resistencia tanto de la Iglesia cuanto de las noblezas regionales al desarrollo de la maquinaria estatal centralizada en la era de la acumulación originaria.

Tales develamientos son también posibles sobre la Teoría del Pacto de Suárez y el “derecho internacional moderno” de Francisco de Victoria, quien postuló la tesis de las “guerras justas”, una legitimación de la Conquista española. La segunda escolástica no podía exceder ni contradecir a su época y a Roma.

Cultura, identidad, mestizaje. Sociedad plurinacional

Bolívar Echeverría construyó su definición de la cultura en torno a dos procesos semióticos: la relación entre el animal humano y el animal político, y la producción-consumo de bienes como un proceso de elaboración y comunicación de mensajes: la producción germina un mensaje que el consumo descifra.

La cultura se mueve –en correspondencia con la lingüística– entre un código y un habla; las hablas sociales expresan y modifican el código, lo ponen en cuestión.

23. Cabe señalar que el cardenal Belarmino fue beatificado y canonizado por el papa Pío XI en 1930 y fue declarado doctor de la Iglesia en 1931.

24. “No se vea por esto en el P. Mariana un anarquista a la moderna, ni siquiera un republicano, no. El P. Mariana era partidario de la teocracia sin límites y trataba de mermar la autoridad regia para que nada se opusiese a la teocracia, para que la Iglesia reinara sin obstáculos y no viera jamás su acción estorbada por la voluntad de los reyes, que más de una vez habían contrariado las decisiones del Papa” (Méndez Bejarano, “XII. La escolástica aplicada”, cap. XIV. “El siglo de Oro”, *Historia de la filosofía en España*).

Tal la condición humana que es creatividad frente a su propia creatividad (Echeverría, *La modernidad* 134): entre la indiferencia del código y la originalidad del habla “se da en verdad un medio camino entre los dos: un código ‘subcodificado’”. El resultado es una metamorfosis continua, en que, si bien la identidad originaria es un referente, lo es en tanto vive en sus transfiguraciones. En esas condiciones las identidades no pueden ser sino evanescentes y la condición de la cultura no puede ser sino el mestizaje perpetuo.

Bolívar Echeverría es taxativo al respecto:

En ese sentido creo que es necesario reconocer que el fenómeno del mestizaje es un fenómeno trágico, violento, doloroso, y que no es un fenómeno que quedó en el pasado, sino que está ahora aquí en el presente. En este momento, nosotros y las repúblicas a las que pertenecemos, estamos apenas completando la tarea de Cortés y de Pizarro, estamos terminando con los indios, estamos apenas finiquitando esa tarea histórica de larga duración, la Conquista, que es obviamente una tarea de genocidio. (“Mestizaje y codigofagia”)

Bolívar Echeverría no comparte la tesis del Estado y de la sociedad plurinacional: “La afirmación de que los indios que resisten actualmente son indios puros es una afirmación mentirosa; porque ya no hay un solo indio puro, ni en los Andes, ni en Chiapas, ni en ninguna parte; todos son ya indios que se mestizaron ellos a su manera, que ‘devoraron’ el código occidental en la medida de sus posibilidades y que se constituyen ya en sociedades mestizas también” (“Mestizaje y codigofagia”).

MARX EN PRIMERA LÍNEA

Las ilusiones de la modernidad (1995), en especial su capítulo 9 “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, fue escrita aún en el período del barroco. Sin embargo, anuncia su tercer período, en que Marx torna a ocupar la primera fila. De hecho, es un libro de transición y uno de sus ejes es integrar la tesis del *ethos barroco* a su penetrante y fructífera crítica de la modernidad capitalista.

La tesis I establece ya la clara –memorable– diferencia entre modernidad y capitalismo:

Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por capitalismo, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos.

Entre modernidad y capitalismo 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, “Modernidad y capitalismo”)

El significativo esfuerzo por deslindar las categorías de *modernidad* y *capitalismo* procuraba legitimar la tesis de una modernidad no capitalista.

La tesis VII completan esta perspectiva al definir las diferentes formas de vivir el capitalismo, el cuádruple *ethos* de la modernidad.

La existencia de otras formas históricas de vivir el capitalismo –la *clásica*, la *romántica* y la *barroca*– frente a la *realista* que finalmente dominó, coadyuva a fortalecer esa tesis, en una época –después de la caída del Muro de Berlín (1989)– en que dicha forma parecía imperecedera.

La categoría de *ethos* –morada y refugio, recurso defensivo y, a la par, arma o manejo ofensivo– profundizaba la antigua categoría del materialismo histórico de ideología que se remitía solo al mecanismo defensivo. Bolívar Echeverría ubicó la categoría de *ethos* en la insoportable contradicción entre la “forma natural” de la vida social y la lógica de la valorización del valor como sujeto automático del capitalismo. El *ethos* era y es así la única manera de poder vivir ese inexorable antagonismo.

La tesis II formula una tesis fundamental que se corresponde con las tesis del Marcuse de *Eros y civilización*: la transformación profunda que la modernidad provocó, la revolución incesante de las fuerzas productivas, y que abrió el horizonte del fin de la *escasez* y de la utopía posible de una civilización fundada en el *eros*:

Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse –ahora sobre datos cada vez más confiables–: que la escasez no constituye la “maldición sine qua no” de la realidad humana; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable –sin ser una ilusión– un modelo diferente, *donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del eros*. (Echeverría, “Modernidad y capitalismo”. Las cursivas son nuestras)

Pero, el capitalismo de carne y hueso niega lo que la modernidad germinó como el horizonte de una civilización no de la escasez, sino de la abundancia. Gracias a la implacable crítica de Marx sabemos que el capitalismo concreto produce una escasez artificial, imprescindible para poder funcionar como sistema de explotación del trabajo.

Bolívar Echeverría nombrará así las dos tesis centrales de ambivalencia de la modernidad capitalista: la contradicción entre la promesa de una civilización del Eros y la concreción de la escasez y la explotación, y el intolerable antagonismo en la forma natural de la vida social y la valorización del valor.

Bajo esa perspectiva, en la tesis III define las características de la vida moderna –humanismo, racionalismo, progresismo, urbanismo e individualismo– y que estarían articulados por el “humanismo”, según la tesis de Heidegger que Echeverría asume y caracteriza por un “antropocentrismo exagerado llevado hasta el umbral de una ‘antropolatría’” (Echeverría, “El humanismo del existencialismo”). Una modernidad que, además, se fraguó en la muerte de las dos “mitades de Dios”; la primera que consiste en “la abolición de lo divino numinoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad”; y la “muerte de ‘la otra mitad de Dios’: la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad” (Echeverría, “Modernidad y capitalismo”).

En una parte medular de su trabajo –tesis 9 a 11– Bolívar Echeverría desarrolla las consecuencias de la ambivalencia de la modernidad capitalista y devela sus mistificaciones cardinales y que reproducen la monstruosa y mortal paradoja de las promesas de la modernidad y las sombrías concreciones del capitalismo. Los ámbitos de sus reflexiones son la soberanía política, el cuerpo y la escritura.

Al final del texto –tesis 15 “‘Socialismo real’ y modernidad capitalista”–, en una dura crítica al estalinismo señala: “La sujeción de la ‘lógica’ de la creación de la riqueza social concreta a la ‘lógica’ de la acumulación de capital, la definición de la humanidad de lo humano a partir de su condición de fuerza de trabajo, para no mencionar sino dos puntos esenciales de la modernidad económica y social capitalista, fueron igualmente dos principios básicos de la modernidad ‘socialista’, que se proclamaba sin embargo como una alternativa frente a ella” (Echeverría, “Modernidad y capitalismo”).

Reconocimiento ácido y sin contemplaciones, que no significa ni mucho menos una abjuración del socialismo, sino todo lo contrario:

El derrumbe del “socialismo real” –desencadenado por la victoria lenta y sorda, pero contundente, de los Estados capitalistas occidentales sobre los Estados “socialistas” en la “guerra fría” (1945-1989)–, ha borrado del mapa de la historia viva a las entidades sociopolíticas que de manera tan defectuosa ocupaban el lugar histórico del socialismo. Lo que no ha podido borrar es ese lugar en cuanto tal. Por el contrario, al expulsar de él a sus ocupantes inadecuados –que ofrecían la comprobación empírica de lo impracticable de una sociedad verdaderamente emancipada, e indirectamente de lo incuestionable del *establishment* capitalista– le ha devuelto su calidad de terreno fértil para la utopía. (Echeverría, “Modernidad y capitalismo”)

Valor de uso y utopía

Junto a *Las ilusiones de la modernidad, Valor de uso y utopía* (1999). En particular el cap. 8: “El valor de uso: ontología y semiótica”) marcó la última e inestimable actividad intelectual de Bolívar Echeverría. Amén de una lúcida reconstrucción

de la categoría de valor de uso, el texto postula una novedosa fundamentación de la problemática de la identidad de los pueblos.

En cuanto al valor de uso, Bolívar Echeverría discutió las tesis de Baudrillard quien rechazaba la tesis política de ciertas izquierdas que hacían del valor de uso la crítica de la valorización. Para Baudrillard, el valor de uso es un fetiche, una expresión de la ideología del capitalismo. Creó la categoría *signo* para encontrar una suerte de moral de los objetos centrada en prestigio y en la ornamentación (*La economía política del signo*).

Su elucidación fue una semiótica de la actividad cardinal de las sociedades, la producción-consumo de bienes, concebida como un lenguaje y un sistema de comunicación en la que hay una emisión –la producción– y una recepción, el consumo, un código que el productor crea y el consumidor descifra y en el que se cumplen las funciones que Todorov definió a partir de los participantes en el proceso: propositiva centrada en el emisor, asuntiva en el receptor, fática en el contacto, metasémica en el código, sémica en el referente y estética en el mensaje (Echeverría, *Valor de uso y utopía* 184).

El análisis comprende una multiplicidad de diagramas que convierten al texto en lo que Julio Boltvinik afirma: “*Valor de uso y utopía* es al valor de uso lo que *El capital* es a la teoría del valor” (ver n. 1).

La reflexión de Bolívar Echeverría germinó un código de la producción-disfrute de objetos y el lenguaje²⁵ –espacio privilegiado de la circulación de signos, imágenes y símbolos– unidos por una doble analogía: la producción-consumo de objetos es un lenguaje, y, a la inversa, el lenguaje es un mecanismo de producción-consumo de palabras-objeto.

En tal perspectiva, se podría hablar de una poética de los objetos, cuya máxima expresión sería el arte. Toda la discusión entre el Bauhaus y el kitsch sobre la función y la forma sería, en definitiva, una polémica sobre esa poética, entre la función expresiva-conativa y la función poética de ese peculiar lenguaje de los objetos. El Bauhaus intentaba unificar forma y función: objeto útil y bello. El kitsch liberaría la forma estética de su utilidad, pero en tanto floración cancerígena del despilfarro ornamental.²⁶

25. El lenguaje, cuyo fundamento es en última instancia el proceso de producción-consumo de objetos, deviene así en la matriz identitaria, el sistema modelizador primario en la teoría de Iuri Loman, a partir del cual se despliegan las distintas esferas de la cultura, los otros sistemas modernizadores, secundarios y artificiales. (Lotman, “La semiótica de la cultura”).

26. “El lenguaje en su relación básica, verbal, es también un proceso de producción/consumo de *objetos*. El hablante entrega a quien escucha una transformación de la naturaleza; su voz modifica el Estado acústico de la naturaleza, y ese cambio, ese objeto, es percibido o consumido como tal por el oído del otro. Pero la producción/consumo de esa transformación acústica de la atmósfera se distingue de todos los demás procesos particulares de producción/consumo. Lo característica de ella está en que conjuga un mínimo de practicidad con un máximo de semioticidad” (Echeverría, *Valor de uso y utopía* 192-3).

Habría incluso una doble articulación del lenguaje de los objetos, según Echeverría, definida por una articulación material insuperable, y una creación libre de formas, y, en ese nivel, una suerte de relación inversamente proporcional entre la materialidad del objeto y su carga semiótica: en uno de los extremos, la palabra, vaporosa, casi inmaterial y dotada de una poderosa capacidad de semiosis; en el otro, la maquinaria industrial, maciza, densa, hierática y casi inexpresiva.

Sin embargo, en el campo de la creación artística, Eisenstein supo despertar esa carga expresiva en varias de sus películas: el cuarto de las máquinas del Acorazado Potemkin, la máquina desnatadora y los campesinos en *Lo viejo y lo nuevo*. El lenguaje del progreso ha buscado en las construcciones “ciclópeas” de los materiales modernos –hierro y otros minerales duros– sus nodos simbólicos, a la manera de las pirámides antiguas. La Torre Eiffel pretendió ser una suerte del gótico del gran capital. El Titanic fue su primera gran tragedia... Y quizá las dos guerras mundiales del siglo XX hayan sido el discurso moderno de la gran industria. Hitler, al tiempo que fabricaba y movilizaba los Panzer en la famosa *blitzkrieg*, estimulaba las obras faraónicas de su arquitecto. El objeto tecnológico posmoderno, en cambio, tiene una expresividad distinta fundada en la energía, luz, desplazamiento, volatilidad antes que densidad, fuerza, contundencia; objetos que tienden a la inmaterialidad: “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

En cuanto a la problemática de la identidad, el esquema de la producción-consumo de objetos como sistema comunicativo, localiza la problemática de la *identidad* en el acontecimiento en que, a partir de la libertad específicamente humana, el sujeto social *transnaturalizó* el proceso animal de la generación de la vida: “Su constitución, señala, parte de una autoselección originaria, de una elección de *identidad*, y esta tiene lugar siempre en una situación particular que lo vuelve posible, en un marco determinado de acontecimientos naturales, tanto étnicos como territoriales” (Echeverría, *Valor de uso y utopía* 195).

Tal *pacto fundante* definió a las formas primarias de la convivencia social –la comunidad– como el espacio de la transnaturalización en la que coincidió la identidad de la dimensión natural y de la política.

Ahora bien, solo en la fase de la comunidad coincidieron plenamente el estrato natural-animal y el político. Mas, en tanto la división social del trabajo se tornaba más compleja, el ser político se separó y cobró predominio sobre el ser físico, la forma social sobre la forma natural. En las unidades antiguas, pequeñas y de autosubsistencia inmediata, la presencia de la naturaleza en la configuración de las identidades étnicas fue casi absoluta. Luego, la expansión y la diversificación interna, produjeron formas de mayor complejidad que abrieron y ampliaron mediaciones múltiples en las relaciones entre los conjuntos humanos y entre estos y la naturaleza. La forma política empezó no solo a desarrollarse, sino a desprenderse de su inmediata relación con el estrato físico, y a generar nuevas instancias de configuración del sentido. La autonomía de lo político produjo, además, la

autonomía del lenguaje verbal y su hegemonía en la creación e identidad simbólicas de una sociedad. El tránsito de las escrituras pictográficas o jeroglíficas a la escritura fonética (Gubern, *La mirada opulenta* 57) es la historia del progresivo desprendimiento de la escritura de sus formas concretas y visuales a sus formas abstractas y generales.

En adelante, la identidad se volvió problemática en la medida en que “[s]e trata de un compromiso de mantener y cultivar la manera peculiar en que logró su transnaturalización [...] Desde su versión más simple y pura hasta sus versiones más complejas y reelaboradas, la forma social natural atraviesa por una historia que es una sucesión de fidelidades y traiciones a este compromiso originario” (Echeverría, *Valor de uso y utopía* 193).

La *sucesión de fidelidades y traiciones* fue expresión de los trastornos y aun convulsiones que produjo la creciente complejidad de la división social del trabajo gestada en la ampliación de su ámbito social-territorial. Las crecientes integraciones étnicas han provocado una secuela de violencia exogámica, desplazamientos de la población, crisis de las identidades, hábitos y costumbres endogámicas, acaecimientos brutales de opresión nacional y étnica.

La teoría del valor de uso de Bolívar Echeverría es su aporte cardinal a la crítica de la modernidad capitalista, cuya contradicción fundamental es la que opone la forma natural de la vida a la valorización del valor. Cabe preguntarse si en esa tesis no hay una sustitución de la contradicción entre el capital y el trabajo señalada por Marx. En la metamorfosis del deseo en trabajo y del trabajo en capital se pueden comprender las contradicciones profundas del capitalismo moderno.

Valor de uso y utopía es también un homenaje a Walter Benjamin y a su visión de Berlín y París, de “El hombre de la multitud” de Edgar Allan Poe, de Baudelaire y *el Pintor de la vida moderna* y de la figura singular del *flâneur*, amén de su mesianismo y utopía y sus implicaciones sobre la política y la ontología del ser social.

La acción política

Si bien toda su obra acusa una dimensión política, hay textos que se remiten con especial interés a la reflexión sobre la acción revolucionaria. Son los textos de su época de formación y los de su última época.

En *La Bufanda del Sol*, primera época, la de los años 60, publicamos un texto suyo “Estrategia y práctica de la revolución comunista”. En 1968, junto a Horst Kurnitzky, participó en la edición de la primera biografía en alemán del libro *Ernesto Che Guevara, ¡Hasta la victoria siempre!*, y escribió la introducción. Hasta 1975 publicó diversos artículos políticos con especial énfasis en la imagen de Rosa Luxemburgo.

Y en su época madura, la izquierda como la fuerza política del cambio fue objeto de su reflexión y de su crítica, en textos como “¿Qué es la izquierda?” y “La izquierda: reforma o revolución”.

En su discurso en Caracas del 24 de julio de 2007, en la aceptación del Premio Libertador al Pensamiento Crítico, se definió como “alguien que lleva ya muchos años tratando de cultivar un discurso comprometido con la emancipación” y señaló que “el discurso crítico no es otra cosa que la voluntad de cambio de los explotados” y su “blanco último es siempre el modo capitalista de producción y de vida”.

OBRAS CITADAS

- Agamben, Giorgio. “Walter Benjamin y el capitalismo como religión”. *Rebelión.com*. <www.rebelion.org/noticia.php?id=168119>.
- Baudrillard, Jean. *La economía política del signo*. México DF: Siglo XXI, 1974.
- Bonpland, Jaques Alexandre, y Alexander von Humboldt. *Viage a las regiones equinociales del nuevo continente*. IV. 1799-1804. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/viage4/viageq2b.htm>>.
- Colmenares, Germán. “Los jesuitas: modelo de empresarios coloniales”. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti3/bol2/jesuitas.htm>>.
- Coronel, Valeria. “Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo”. *Los jesuitas y la modernidad. 1549-1773*. Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, edit. Lima: IFEA / Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico. 2007. 187-225.
- Coronel Feijóo, Rosario. “El Valle sangriento: de los indígenas de la coca y el algodón a las haciendas cañera jesuita 1580-1700”. <books.google.es/books?isbn=9978670106>.
- De Borja Medina, Francisco. “El esclavo ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuitas”. *Esclavitud, economía y evangelización: Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Sandra Negro Tua y Manuel María Marzal, comp. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- De León, Luis. “Vida retirada”. <<http://users.ipfw.edu/jehle/poesia/vidareti.htm>>.
- De Mariana, Juan. *Del rey y de la institución real*. 1599. Valencia: CMC, 2009. <<http://cmccort.files.wordpress.com/2012/10/del-rey-y-de-la-institucion-real.pdf>>.
- De Ventós, Xavier Rubert. “Posmodernidad europea y barroco”. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. Bolívar Echeverría, comp. México DF: UNAM / El Equilibrista, 1994.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. <www.sindominio.net/ash/espect.htm>.
- Echeverría, Bolívar. *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*. México DF-Quito: Facultad de Economía-UNAM y Nariz del Diablo, 1994.
- *El discurso crítico de Marx*. México DF: Era, 1986.
- *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 1998.
- *Las ilusiones de la modernidad*. México DF: UNAM / El Equilibrista, 1995.

- *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 1999.
- “Apuntes para un comentario de las ‘Tesis sobre Feuerbach’”. Tesis de Licenciatura en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México. 1974.
- “El guadalupismo y el *ethos* barroco en América”. *Bolívar Echeverría: Discurso crítico y filosofía de la cultura*. <www.bolivare.unam.mx>.
- “El humanismo del existencialismo”. *Bolívar Echeverría: Discurso crítico y filosofía de la cultura*. <www.bolivare.unam.mx>.
- “Entrevista para la revista *Iconos* (FLACSO)”. Quito: 23 de mayo, 2003. *Bolívar Echeverría: Discurso crítico y filosofía de la cultura*. <www.bolivare.unam.mx>.
- “La clave barroca de la América Latina”. *Bolívar Echeverría: Discurso crítico y filosofía de la cultura*. <www.bolivare.unam.mx>.
- “Mestizaje y codigofagia. Entrevista en la Universidad Libre de Berlín”. *Bolívar Echeverría: Discurso crítico y filosofía de la cultura*. <www.bolivare.unam.mx>.
- “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”. *Bolívar Echeverría: Discurso crítico y filosofía de la cultura*. <www.bolivare.unam.mx>.
- “Por una modernidad alternativa. Entrevista con Alberto Cue”. *Fractal* 55 (octubre-diciembre 2009). <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal55AllbertoCue.html>.
- Echeverría, Bolívar, comp. *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México DF: Era, 2005.
- Echeverría, Bolívar, y Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*, México DF: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1993.
- Friedman, Pablo. “De la invención del síntoma a la solución ideológica (Marx por Lacan)”. *Realidades y artificios*. Buenos Aires: EOL / Paidós, 1997.
- Garavaglia, Juan Carlos. “Las misiones jesuíticas: utopía y realidad”. *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Edic. de la Flor, 1987.
- González Cortés, María Teresa. *Los monstruos políticos de la modernidad: De la Revolución francesa a la Revolución nazi (1789-1939)*. <books.google.com> History > Europe > France.
- Gubern, Román. *La mirada opulenta*. Barcelona: Gilberto Gilli, 1987.
- Kurnitzky, Horst. “Barroco y posmodernismo”. Conferencia presentada en la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. México DF: 1991. <sites.google.com/site/kurnitz/barroco-y-posmodernismo>.
- Lacan, Jacques. “El señor A”. <http://www.wapol.org/es/las_escuelas/TemplateArticulo.asp?i ntTipoPagina=4&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=160&intIdioma Articulo=1&intPublicacion=10>.
- Lotman, Iuri M. “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”. *Entretextos: Revista electrónica semestral de estudios semióticos de la cultura* 2 (noviembre 2003). <http://www.ugr.es/~mcaceres/entretextos/pdf/entre2/escritos/escritos2.pdf>.
- Martínez, Sara Aurora. “La metamorosis de Cobra”. Tesis de Licenciatura, Universidad de Chile. 2004. <http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2004/martinez_s/html/index-frames.html>.
- Marx, Karl. *El capital*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- “Tesis sobre Feuerbach”. *Biblioteca de Autores Socialistas*, “Karl Marx y Friedrich Engels”. <www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/oe1/mrxoe101.htm>.
- Méndez Bejarano, Mario. “XII. La escolástica aplicada”, cap. XIV. “El siglo de Oro”. *Historia de la filosofía en España: hasta el siglo XX*. Mario Méndez Bejarano. *Proyecto Filosofía en español*. <www.filosofia.org>.

- Meyer, Janine. "El arte en las misiones". *Yerba mate. El oro verde jesuita*. "Las misiones". http://www.iwg.com.ar/oroverdejesuita/_arte.html.
- Moreano, Alejandro. *El apocalipsis perpetuo*. Quito: Planeta, 2002.
- Samudio, Edda. "Las haciendas jesuíticas en la Orinoquía en su contexto económico". *Esclavitud, economía y evangelización: Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Sandra Negro Tua y Manuel María Marzal, comp. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Sarduy, Severo. *Ensayos generales sobre el barroco*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Schuldt, Jurgen. "Antecedentes, dinámica y causas de la crisis asiática: Un balance preliminar". *La crisis asiática. Lecciones para América Latina*. Jurgen Schuldt et al. Quito: ILDIS / Tramasocial / FLACSO, 1998.
- Suárez, Francisco. "Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores". *Historia de la filosofía en España: hasta el siglo XX*. Mario Méndez Bejarano. En *Proyecto Filosofía en español*. <www.filosofia.org>.
- Žižek, Slavoj. "El malestar de la democracia formal". *Mirar al sesgo*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

Los límites del *ethos* barroco: jesuitismo y dominación principal

Alberto Moreiras

Las ruinas daban resguardo y protección a los miserables, mientras estos las cuidaban y reutilizaban. Lo barroco está en que, para sobrevivir en ellas, sus habitantes debieron mimetizarse y confundirse con ellas.

Bolívar Echeverría,
La modernidad de lo barroco.

1.

Cuando nos dice Bolívar Echeverría que “en la periferia [latinoamericana] el XVI es un siglo cuya figura histórica perdura hasta nuestros días, como puede comprobarse en los Andes peruanos, en el Nordeste brasileño o en el estado mexicano de Chiapas” (*La modernidad* 62; n. 4), es obvio que su intención no es meramente descolonizante: Echeverría no propone un retorno simbólico ni efectivo, por imposible, ni meramente intencional, susceptible de alentar nuevas mitologías, al período anterior a la Conquista. Su propuesta reside más bien en promover la construcción reflexiva de formas de vida latinoamericana que puedan trazar, en el presente, los contornos de una alternativa a la modernidad a partir de elementos ya dados en germen (en traza, en proyecto) en los márgenes de su historia real –no necesariamente solo la historia de los grupos que sobreviven aun hoy a la crueldad destructiva del siglo XVI, sino la historia diferenciada pero relativamente unitaria del subcontinente en su totalidad–. Uno de los más conocidos es su intento de teorizar el “*ethos* barroco” como fundamento de una crítica tanto experiencial como material, tanto histórica como política. Y dentro del *ethos* barroco latinoamericano la función histórica de la Compañía de Jesús, o de lo que Echeverría llama “la primera época de la Compañía de Jesús” (59), tiene relevancia especial.

Echeverría no duda de que los esfuerzos centrales de los jesuitas a partir de fines del siglo XVI en América Latina, y en particular durante el período que va de “la derrota de la Gran Armada a finales del siglo XVI” al “Tratado de Madrid de

1764” (la aniquilación del Estado guaraní consecuencia de las cesiones territoriales a Portugal) (*La modernidad* 59), deben inscribirse en el “proyecto criollo”, que es un proyecto europeizante o reeuropeizante. Pero el signo subalternista de la propuesta de Echeverría se hace visible a partir de su afirmación de que “por debajo de la realización de este proyecto ‘criollo’ por parte de la élite, realización castiza, españolizante [...] hay otro nivel de realización. [...] que es el determinante: más cargado hacia el pueblo bajo” (64; n. 5). ¿Cómo entender la función subalterna en la reconstrucción histórica de un proyecto social, central y decisivo en la modernidad latinoamericana que es en sí el proyecto barroco de reconstrucción, cortado o interrumpido en apariencia por el colonialismo ilustrado borbónico? Dice Echeverría: “En la España americana del siglo XVII son los dominados los incitadores y ejecutores primeros del proceso de codigofagia a través del cual el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido” (55).

La tesis sería, pues, que la población dominada, atravesando desde finales del siglo XVI una crisis de supervivencia, toma ventaja de cierta debilidad imperial (la monarquía española no estaba en condiciones de prestar atención a sus posesiones americanas) para lanzarse a una empresa (barroca) de resistencia y construcción cultural consistente en resignificar los códigos dominadores:

El subordinado está compelido a la aquiescencia frente al dominador, no tiene acceso a la significación “no”. Pero el dominador tampoco es soberano; está impedido de disponer de la significación “sí” cuando va dirigida hacia el interlocutor dominado. Su aceptación de la voluntad de este, por puntual e inofensiva que fuera, implicaría una afirmación implícita de la validez global del código del dominado, en el que dicha voluntad se articula, y ratificaría así el estado de crisis que aqueja a la validez general del suyo propio; sería lo mismo que proponer la identidad enemiga como sustituto de la propia. (*La modernidad* 55)

El subordinado consiente, su “sí” es el sí de quien debe sobrevivir, y así el “no” del dominador se hace sutilmente negociable en los márgenes de la vida social a largo plazo. La crisis del (largo) siglo XVII en América Latina sería refuncionalizada por la Compañía de Jesús, según Echeverría. Se trata de una especie de barroco de segundo grado, de encuentro de intencionalidades que darían lugar, dice Echeverría, a una “lengua tercera” (*La modernidad* 22). El pueblo subalterno de la España americana, en proceso de codigofagia, en proceso de constitución de un mestizaje barroco que constituirá su primera modernidad, en proceso de recomposición de un cuerpo social con garantías mínimas que no puede ya esperar un retorno a lo prehispánico, encontrará un aliado en la Compañía, por entonces embarcada en “un proyecto de magnitud planetaria destinado a reestructurar el mundo de la vida radical y exhaustivamente, desde su plano más bajo, profundo y determinante —donde el trabajo productivo y virtuoso transforma el cuerpo natural, exterior e interior al

individuo humano—hasta sus estratos retrodeterminantes más altos y elaborados —el disfrute lúdico, festivo y estético de las formas—” (73). Este es el momento en el que las historias se cruzan: ciertos intereses de la clase dominante encuentran disponibilidad popular, y viceversa. Echeverría hace del barroco jesuita, del jesuitismo barroco, el fundamento de una posibilidad de modernidad alternativa y así la traza de un futuro posible, aun hoy, para el subcontinente. ¿Se le fue la mano? Incluso un jesuitismo apropiado por el dominado, si es que tal cosa es posible, parece una estructura demasiado endeble sobre la que basar cualquier posibilidad de “proyecto civilizatorio realmente alternativo frente al que prevalece actualmente” (15). La presencia jesuita es todavía dominación católica, principal, y su hegemonía borra la posibilidad de lengua tercera. Sus estrategias no pueden sino ser estrategias de dominación, aunque sea dominación alternativa. Trataré de mostrar por qué.

2.

En su discusión de *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics* (1969), de Maruyama Nasao, Naoki Sakai nos habla de una alternativa capaz de dar cuenta de la diferencia moderna, esto es, de la diferencia de la modernidad. Según Sakai, Maruyama opone un “universalismo misionero” de carácter premoderno, presumiblemente situable en la empresa ibérica de conquista del siglo XVI, a la noción moderna y fundamentalmente europea de nacionalismo que organizó el sistema interestatal prevalente desde el siglo XVII sobre una base jurídica de igualdad política:

el nacionalismo, como principio rector del Estado-nación moderno y su momento esencial, el concepto de “soberanía”, están basados en la premisa de que las naciones-Estado soberanas coexisten en el mismo plano como iguales, incluso si en ocasiones apoyan el aventurismo incondicional del Estado: de ninguna manera son compatibles con el centrismo de lo civilizado contra la periferia salvaje, que nunca admitiría ninguna noción de centro verdadero excepto en sí mismo. (Maruyama, en Sakai 69)

La posición premoderna, ibérica o hispánica, sería la posición de

universalismo teológico, según la cual el mundo se constituye como emanando de un único centro. Tal universalismo teológico ha sido reivindicado por misioneros y colonizadores, y ha servido para reforzar la fe en la universalidad de la civilización occidental y para justificar y darle poder al colonialismo (y al poscolonialismo) desde la “Conquista de América”. Es un universalismo auto-indulgente que carece del sentido de una fisura primordial entre “lo mismo” y “lo otro”. (Sakai 69)¹

1. El mestizaje latinoamericano, como proyecto civilizacional desde abajo, busca romper ese rechazo

Para Echeverría tal universalismo teológico era predominante en la Edad Media:

El Medioevo [...] había tratado de hacer de los individuos humanos, dejados por la descomposición de las comunidades arcaicas, meras almas en mala hora corporizadas, simples miembros casi indiferenciables de una comunidad abstracta, moderna *avant la lettre*, la del “pueblo de Dios”, pero desjudaizado, des-identificado, viviendo, a través de la individuación abstracta de la juridicidad romana, el drama del pecado original, el castigo divino, la redención mesiánica y la salvación final. (*La modernidad* 84-5)

Pero Echeverría abandona la noción de universalismo teológico como dominante desde el Renacimiento europeo a partir de una necesidad de “mediación imaginaria” propia de individuos en trance de autoconstitución como sujetos del capitalismo. El jesuitismo, quizá por oposición a franciscanismo o dominicanismo, no tiene ya para Echeverría primariamente esa función colonizante del universalismo teológico, sino que es más bien un recurso moderno para mediar imaginariamente la alienación capitalista. En cuanto esencialmente recurso barroco, el jesuitismo es para Echeverría

una manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo. El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de este, se resiste a aceptarla. (*La modernidad* 91)

Para Echeverría, pues, el jesuitismo, como *ethos* barroco, rechaza el productivismo capitalista y busca una mediación imaginaria alternativa. La tesis de partida es weberiana: la Reforma protestante naturaliza el “espíritu del capitalismo”, “visto como la demanda de un comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizador y progresista” (*La modernidad* 36). La ética protestante, “vista como la

de la fisura misma, busca incorporar la fisura, idealmente, a través de lo que Bolívar Echeverría llama “la utopía del intérprete”: “Utopía que plantea la posibilidad de crear una lengua tercera, una lengua-puente, que, sin ser ninguna de las dos en juego, siendo en realidad mentirosa para ambas, sea capaz de dar cuenta y de conectar entre sí a las dos simbolizaciones elementales de sus respectivos códigos; una lengua tejida de coincidencias improvisadas a partir de la condena al mal-entendido” (*La modernidad* 22). Este recurso utópico traiciona o revela cierta inversión idealista en el planteamiento de Echeverría, que parte de un esquematismo quizá regulativo, pero que no puede aceptarse sin más como un simple hecho empírico de la historia: “Hay sin duda [un abismo] entre dos mundos vitales construidos por sociedades o por ‘humanidades’ que se hicieron a sí mismas a partir de dos opciones históricas fundamentales no solo diferentes, sino incluso contrapuestas entre sí: la opción ‘oriental’ o de mimetización con la naturaleza y la opción ‘occidental’ o de contraposición a la misma. Se trata justamente del abismo que los cinco siglos de la historia latinoamericana vienen tratando de salvar o superar en el proceso del mestizaje cultural” (30).

pura oferta de una técnica de comportamiento individual en torno a una autorrepre-
 sión productivista y una autosatisfacción sublimada, es claramente una condición
 necesaria de la vida civilizada en torno a la acumulación de capital” (36). Pero el
 jesuitismo desata en América Latina, al margen de su condición de universalismo
 teológico, una especie de proceso contrahegemónico a nivel imperial. Si el llamado
ethos histórico “realista”, hegemonizado por la ética protestante, puede asumir “las
 demandas de la productividad capitalista concentradas en la exigencia de sacrificar
 el ahora del valor de uso en provecho del mañana de la valorización del valor mercantil” (41), el jesuitismo “resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad
 concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un
 segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las
 que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se incon-
 forma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza”
 (46). La refuncionalización, piensa Echeverría, da lugar a un universal concreto
 latinoamericano –el *ethos* barroco, mestizo–. En su teoría, es desde ella, desde esa
 mediación imaginaria históricamente concreta, que América Latina puede aun hoy
 encontrar una fuerza de ruptura civilizacional, en el agotamiento de la modernidad
 bajo condiciones extremas de crisis en la productividad capitalista.

Sakai propone que el universalismo teológico, a pesar de su aparente obsoles-
 cencia tras el surgimiento del nacionalismo, pudo todavía organizar, a lo largo de la
 entera modernidad, los regímenes coloniales y poscoloniales coexistentes con el na-
 cionalismo. En otras palabras, el universalismo teológico acompañó el aventurismo
 estatal como herramienta ideológica fundamental del expansionismo colonial hacia
 la “periferia salvaje”. De ahí que el esquema político moderno (“los Estados-nación
 coexisten en el mismo plano como iguales”) pudiera ser perfectamente compatible
 con la “universalidad colonialista” (Sakai 69). Echeverría, en cambio, entiende el
 proyecto jesuítico de *propaganda fidei* no como la continuación consecuente del
 universalismo teológico, sino más bien como mediación imaginaria alternativa a la
 de la modernidad capitalista:

Se trataba de la evangelización de los indios, pero especialmente de aquellos que no
 habían pasado por la experiencia de la conquista y sujeción a la encomienda, es decir,
 de los indios que vivían en las selvas del Orinoco, del Amazonas, del Paraguay. Su
 trabajo ciudadano se concebía a sí mismo como una actividad de apoyo al proceso de
 expansión de la Iglesia sobre los mundos americanos aún vírgenes, incontaminados
 por la ‘mala’ modernidad. (*La modernidad* 72-3)

El jesuitismo sería la apuesta por una “buena” modernidad, “una modernidad
 propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe –planteada como al-
 ternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad
 del capital–” (49).

Sakai presenta su noción de “co-figuración” como una especie de residuo internalizado del universalismo teológico tanto para Occidente como también para el no-Occidente. La co-figuración es solo posible a partir del final de la dominación ostensible del universalismo teológico. Dada la base jurídica del sistema interestatal de la modernidad (*el jus publicum europaeum*), la co-figuración surge como el mecanismo ideológico por medio del cual mi Estado-nación depende del tuyo en la misma medida en que el tuyo depende del mío. Es decir, para Sakai, la consolidación, inicialmente europea, del sistema interestatal depende de un sistema paralelo de identidad por transferencia.²

Uno de los rasgos más atractivos del pensamiento de Bolívar Echeverría es sin duda su rechazo del pensamiento identitario, y su insistencia en que la identidad cultural no puede avanzar nunca más allá de una relacionalidad contingente y precaria.³ A pesar de ello, la idea de que el *ethos* barroco marca decisivamente la modernidad latinoamericana podría entenderse también, relacionalmente, en clave narcisista-paranoide: mi *ethos* barroco se sostiene en tu modernidad clásica, y mi catolicidad residual apoya tu calvinismo desmesurado. El “proyecto criollo” implícito en la obra de Bolívar Echeverría quizá no sea totalmente inocente de identitarismo, lo cual podría indicar que, a contracorriente, a contrapelo de sus intenciones, cierto universalismo colonial sobrevive en ella, como sobrevive *a fortiori* en todo régimen paranoico-narcisista de identidad cultural, desde el meramente nacionalista hasta el llamado decolonialista. Se trata de evaluar, en la obra de Bolívar Echeverría, su dependencia residual con respecto de la teología política occidental, más archimoderna que premoderna en la medida en que el universalismo teológico pervive en el sistema mismo de identidad cultural funcional a la globalización neoliberal. La pregunta crítica es si no hay co-figuración también en el intento echeverriano de oponer un capitalismo protestante y afirmativo, malo, al barroquismo renuente y católico de la civilización latinoamericana, que sería bueno o menos malo o tenden-

-
2. Sakai muestra cómo la identidad nacional japonesa necesitó y por lo tanto apoyó la constitución alternativa de una identidad occidental, de la misma forma que la identidad occidental solo podía postularse como relacional con respecto a otras partes del mundo. Como consecuencia, “[e]l esquema de la coexistencia entre Estados-nación sirve para ocultar la complicidad del Occidente y Japón en la formación por transferencia de sus identidades respectivas. A causa de tal complicidad, la obsesión con Occidente garantiza la auto-referencialidad para los japoneses. Una absorción acrítica de tal esquema nos impide detectar la alianza oculta entre los narcisismos de Occidente y de Japón. Esconde el funcionamiento de regímenes donde impulsos paranoicos de identificación (con Occidente o con Japón) se reproducen en simultaneidad por medio del mutuo auto-refuerzo” (Sakai 71).
 3. “El *ethos* barroco no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida. Puede ser una plataforma de salida en la puesta en juego con que la vida concreta de las sociedades afirma su singularidad cultural planteándola al mismo tiempo como absoluta y como evanescente; pero no el núcleo de ninguna ‘identidad’, si se entiende esta como una inercia del comportamiento de una comunidad —‘América Latina’, en este caso— que se hubiese condensado en la historia hasta el grado de constituir una especie de molde peculiar con el que se hacen exclusivamente los miembros de la misma” (*La modernidad* 48).

cialmente redentor. Es un poco demasiado cómodo y al mismo tiempo inquietante pretender que el barroco, el *ethos* barroco, en su sobredeterminación católica, en su sobredeterminación jesuita, es no solamente una característica esencial de lo latinoamericano, sino que además, en cuanto característica cultural, constituye también el germen de una posible redención, de otra historia, más allá de la modernidad, más allá del capitalismo, más allá de que las cosas sean como son y han sido. La co-figuración sakaiana puede estar marcando más de la cuenta el proyecto crítico de Bolívar Echeverría.

3.

Para la conciencia religiosa en general, cualquier acto de tolerancia o respeto hacia ideas extrañas está fisurado por una conciencia prevaleciente de verdad incondicional y trascendente. El relativismo no pertenece a lo religioso, o le pertenece solo de un modo subordinado y derivativo. Para la conciencia religiosa, el relativismo encuentra su límite en la necesidad de servicio y fidelidad a una verdad incuestionable que puede bien merecer posterior escrutinio y clarificación pero que, en sí, no acepta probabilidades. El creyente sabe que no es el origen de la verdad, sino que Dios lo es, y que la verdad es unívoca. La novedad de la práctica jesuita fue admitir la posibilidad de múltiples mediaciones a propósito de la determinación ético-política de la verdad –posibilidad reflejada en la noción de *composición de lugar*, traducible como “conciencia situacional”–. El lugar, la situación específica, es el espacio de la decisión. Y toda situación que pide una decisión práctica es la región para la encarnación de una verdad que permanece única aun cuando pueda estar sujeta a manifestaciones diferentes o incluso innumerables. Esto es lo que cuenta el viejo chiste sobre el jesuita y el musulmán: “Ambos rendimos culto al mismo Dios –tú a tu manera, y yo a la Suya–” (Eagleton 19).⁴ El jesuita tolerante o mundano puede inclinarse a aceptar que el otro, musulmán o protestante, idólatra o ateo, haga todo lo que está en su poder para ser fiel a alguna idea trascendente de verdad, o quizás solo a alguna idea de conducta adecuada, pero eso nunca es bastante: para el jesuita la condición infortunada de precatolicidad es irredimible excepto mediante la conversión. Sin embargo, esa condición, aunque nunca basta, puede bastar lo suficiente para propósitos prácticos, es decir, puede ser mejor que muchas alternativas. Tal es la condición de práctica secular o política para un jesuita entre no católicos. El jesuita es un ser político en una medida a la que no podían aspirar los miembros de órdenes católicas más antiguas. Si esas otras órdenes católicas, especialmente en el período de la modernidad temprana, eran fundamentalistas, el

4. Eagleton atribuye la frase a un católico en general, pero creo que está mejor aplicada a un jesuita en particular.

jesuita puede no ser, por contraste, particular o visiblemente fundamentalista pero proviene de un fundamentalismo estructural y fundante. El jesuita busca siempre en cada caso, constitutivamente, dominación principal. Esto es lo que Echeverría no parece reconocer adecuadamente, o parece olvidar en su argumento.

Notemos la situación que se produce en las primeras décadas del siglo XVII en el Paraguay, narrada por Nicolás del Techo en *Historia provinciae paraguayanae* (1673). En el recuento de Philip Caraman, uno de los problemas principales no solo para la administración adecuada, sino para el establecimiento mismo de las reducciones sudamericanas era la poligamia endémica, tanto simultánea como serial, que era una característica del *modus vivendi* de los jefes tribales guaraníes. Como es natural, las reducciones jesuíticas no podían permitir la poligamia. Los esfuerzos de los padres jesuitas por determinar en cada caso quién había sido la primera mujer de tal o cual cacique para proceder a un reconocimiento apropiadamente sacramental de tal unión, que excluía la legalidad de todas las restantes uniones conyugales, se producían en vano con alarmante frecuencia, cuando no se encontraban con límites intratables (por ejemplo, cuando la “primera mujer” de un cacique dado había estado unida previamente a algún otro miembro vivo de la tribu). Pero, intratable o no, el arbitraje y la adjudicación se hacían imprescindibles, puesto que la estructura entera de la vida en la Reducción estaba basada en la autoridad y el ejemplo del cacique. Supuesto que el cacique entendiera y aceptara que solo una mujer era legalmente posible, si al cacique no le gustaba la decisión jesuita sobre quién debiera ser la agraciada, el cacique no traería a su gente de la selva y así no la sometería a supervisión jesuita. Dice Caraman: “Una decisión estricta basada en la ley europea, no en las realidades de la vida tribal guaraní, hubiera hecho imposible cualquier progreso sustancial” (Caraman 41-2).

Harto de muchas versiones de este problema, el Cardenal Juan de Lugo (1583-1660) decidió elevar una petición al Papa Urbano VIII pidiéndole permiso para que el Padre Provincial pudiera disolver todo matrimonio prebautismal de los caciques guaraníes, “haciéndolos así libres para casarse por primera vez” (Caraman 42). Urbano VIII, formado por los jesuitas y hombre notorio por su mal humor, se enfadó con la consulta y respondió que la decisión de dispensa tenía que hacerse en cada caso por los padres locales. El Papa, a todos los efectos, rehusó responder, sobre la base de que solo los padres locales podrían determinar si podía darse una opinión probable sobre la conveniencia de declarar la nulidad de un matrimonio u otro. Pero la negativa del Papa a responder era todavía un acto papal, una decisión papal, y desde entonces los jesuitas tuvieron permiso efectivo para actuar, no necesariamente como quisieran, sino como dictase la situación que podríamos llamar *traductiva*, en un contexto de conflicto endémico de lenguas y prácticas ideológicas diversas. La conciencia situacional o composición de lugar fue sin duda una de las herramientas más poderosas para la acción práctica o política en la modernidad católica. Hasta cierto punto incorpora la noción de “*heterolingual address*” o remisión heterolingüe

que Sakai ofrece como su propia solución al problema de la universalidad colonialista denegada, de la que luego hablaré. Pero la cuestión fundamental es la de si la conciencia situacional jesuita es de hecho lo suficientemente moderna (y así está sustraída del universalismo teológico católico medieval).⁵

En *Política del cielo*, Antonio Rivera, hablando desde el centro de la tradición del pensamiento político moderno, piensa que la modernidad jesuita es solo parcial, suponiendo que no sea ya una mera contradicción en los términos. Para Rivera el absolutismo y el republicanismo calvinista iban a emerger en el siglo XVII como las únicas opciones propiamente modernas, y la doctrina jesuita de la censura política indirecta no podía constituir sino un intento a medio camino de darle a la Compañía un grado limitado de autonomía. La doctrina de la censura política indirecta significa en suma que los jesuitas se oponían a la finalidad de la autoridad política sobre la base de su fidelidad a otra esfera de acción social –la religiosa, fundamentada en la obediencia a la autoridad papal– (Rivera 94). Rivera es consistente con consideraciones tradicionales al sostener que el papel que los jesuitas le dan al poder eclesiástico, y específicamente al Papa, constituye “una carga insuperable” en el camino hacia la modernidad (94). El Papa, como cabeza de la Iglesia, es el único ejemplo de soberanía mundial. Cualquier otro poder político solo puede o debe admitir heteronomía en relación con el Papa. En la medida en que la fuente de la autoridad del Papa es eclesiástica y no política, no puede haber soberanía propiamente política. La soberanía, esto es, la soberanía real, para los jesuitas, es siempre de antemano transpolítica. Ahora bien, si la modernidad, como dice la tradición, y como confirma Sakai en su lectura de Maruyama Masao, depende de la presunción radical de la autonomía de lo político (que es precondition de la organización jurídica del sistema interestatal europeo), y si los jesuitas nunca fueron capaces o nunca quisieron establecer doctrinalmente tal autonomía, entonces los jesuitas pueden ser muchas cosas, pero precisamente nunca modernos. ¿Es realmente así? ¿Y si los jesuitas hubieran mantenido el secreto de la teología política archimoderna que permanece activa hoy, aunque en versión caída y denegada, en el régimen narcisista-paranoide de co-figuración identitaria? ¿No sería ello prueba de su hipermodernidad?

Por supuesto Echeverría resuelve el problema tangencialmente. Para él no importa tanto la copertenencia de los jesuitas a una concepción de la modernidad que en cualquier caso debe ser impugnada. Contra la historiografía tradicional, que subordina desde el punto de vista “realista” el mundo histórico católico al mundo

5. Por supuesto el chiste jesuita sobre la decisión soberana en cuanto siempre sancionada por la autoridad papal es el que sigue, que le debo a Karnele Troyas: “Los dominicos y los jesuitas disputaban sobre si era posible fumar mientras rezaban, así que decidieron preguntarle al Vaticano. Los dominicos preguntaron: ‘Su Santidad, ¿podemos fumar mientras rezamos?’ Su Santidad respondió inmediatamente: ‘¡No, idiotas! Rezar es una cosa seria, y no permite actividades mundanas al mismo tiempo’. Pero los jesuitas preguntaron: ‘Su Santidad, ¿podemos rezar mientras fumamos?’. Y el Papa respondió: ‘¡Claro, hijos míos! Cualquier momento es bueno para rezar!’”.

del protestantismo, Echeverría piensa que “es necesario revisar [...] los esquemas conceptuales a partir de los cuales se juzgó nefasta la actividad de la Iglesia postridentina y de la Compañía de Jesús” (*La modernidad* 65). Desde tal revisión el jesuitismo, o incluso la totalidad del proyecto postridentino, “es un proyecto que se inscribe también [...] en la afirmación de la modernidad, es decir, que está volcado hacia la problemática de la vida nueva y posee su propia visión de lo que ella debe ser en su novedad” (65):

Para la Compañía de Jesús, el comportamiento verdaderamente cristiano no consiste en renunciar al mundo, como si fuera un territorio ya definitivamente perdido, sino en luchar en él y por él, para ganárselo a las Tinieblas, al Mal, al Diablo. El mundo, el ámbito de la diversidad cualitativa de las cosas, de la producción y el disfrute de los valores de uso, el reino de la vida en su despliegue, no es visto ya solo como el lugar del sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, sino como el lugar donde la perdición o la salvación pueden darse por igual. (*La modernidad* 67)

Para los jesuitas la Reforma es “insuficiente y regresiva”, lo cual lleva a Echeverría a postular que el proyecto jesuita, barroco en la medida misma en que acepta condiciones de discurso que trata de llevar a su límite para rebasar, se esboza históricamente como la posibilidad de desbancar la hegemonía del capitalismo occidental:

Es la desmesurada pretensión jesuita de levantar una modernidad alternativa y conscientemente planeada, frente a la modernidad espontánea y ciega del mercado capitalista, lo que hace que, para mediados del siglo XVIII, la Compañía de Jesús sea vista por el despotismo ilustrado como el principal enemigo a vencer. La derrota de la Compañía de Jesús [...] es la derrota de una utopía; una derrota que, vista desde el otro lado, no equivale más que a un capítulo en la historia del indetenible ascenso de la modernidad capitalista, de la consolidación de su monolitismo. (*La modernidad* 73)

4.

En un momento de su libro anterior al ya comentado, Rivera había parecido dudar en su argumento contra la modernidad de los jesuitas:

la meta última [de la teoría jesuita sobre el poder temporal o civil, y especialmente de la teoría de Mariana y de Suárez] era [...] legítimar la interferencia de la autoridad moral o religiosa en la esfera pública. Este discurso político heterónimo de la Compañía podría ser interpretado como signo de modernidad, dado que los *letterati*, los masones, los críticos de la ilustración, a pesar de sus profundas diferencias con el jesuitismo, seguirían en su lucha contra el poder absoluto de los monarcas una estrategia indirecta muy similar. (Rivera 65-6)

Rivera se refiere al hecho de que, para el pensamiento de la ilustración en general, la esfera pública debe ser regulada moralmente. No tenemos que ir más lejos que al mismo Immanuel Kant, que en *Hacia la paz perpetua* establece sucintamente la diferencia entre el “político moral” y el “moralista político”. El primero es el que “concibe los principios de la efectividad política de tal manera que puedan coexistir con la moralidad” y el segundo es el que “conforma su moralidad de manera que sirva su propia ventaja como estadista” (Kant 118).

Para Kant los moralistas y los moralizantes son los que “recurren a trucos despreciables, pues su única intención es explotar al pueblo (y si es posible a todo el mundo) influyendo en el poder de gobierno para asegurar su propia ventaja privada” (119). El político moral, como el individuo ético, se relaciona con la política de forma no oportunista, de hecho de manera tal que puede forzarles a posponer su propia ventaja sobre la base no solo del deber moral, sino de la simple legalidad de la situación en la que pueden encontrarse: “no puede haber medias tintas aquí; no sirve de nada encontrar soluciones híbridas tales como un derecho condicionado pragmáticamente a medio camino entre la ley y la utilidad. Pues toda política debe hincar la rodilla ante la ley, aunque la política pueda a su vez llegar, así sea lentamente, a un estadio de brillo duradero” (125).

Pero el brillo duradero de la política depende, precisamente, de su conformidad al derecho: “Un verdadero sistema político no puede por lo tanto dar ni un solo paso sin primero pagar tributo a la moralidad. Y aunque la política en sí mismo es un arte difícil, no se requiere de ningún arte para combinarla con la moralidad. Pues en cuanto ambos entran en conflicto, la moralidad puede cortar el nudo que la política no puede desatar” (Kant 125).

“Un verdadero sistema político”, esto es, la verdad de lo político, depende de su conformidad al derecho extrapolítico. Los filósofos de la ilustración no colocan al poder eclesiástico en la posición de árbitro de la moralidad en la esfera pública. Para ese papel, para bien o para mal, eligen la razón, es decir, la razón práctica y el mandato de la ley ética. O por lo menos Kant así lo hace. Si la ilustración limita la autonomía de lo político haciéndolo dependiente, en cualquier “sistema verdadero”, de la ley ética universal, entonces la ilustración establece doctrinalmente la heteronomía de lo político: hay un límite o una condición de lo político, y solo la interiorización de tal límite alcanza la verdad de lo político. Si, para los jesuitas, la razón religiosa es la única posibilidad de verdadera heteronomía política, en otras palabras, si la verdad de la política jesuita está dada de antemano en su acuerdo y obediencia a la autoridad papal, esto es, a la verdad católica, entonces ¿habrá sido la historiografía de la modernidad demasiado ligera al excluir de sus presuposiciones este límite interno a la autonomía de lo político? ¿O es la ilustración antimoderna en la medida en que reconoce, como hicieron los jesuitas, que lo político no es en última instancia propiamente autónomo, o autónomo en su verdad? Todo depende de si uno cree que el Papa es el intérprete verdadero de la ley moral en términos

práctico-políticos. O, más allá de eso, quizás todo depende del estatus que le demos a la noción misma de una ley moral universal. ¿Y si no hubiera ley moral alguna como condición de la libertad política? Tenemos una opción: o elegimos a un Papa (o elegimos un acontecimiento cuyas consecuencias instituyan la necesidad de una administración normativa –por ejemplo, una revolución–) que pueda interpretar la verdad por nosotros y más allá de nosotros, o no lo hacemos. Ambas opciones tienen consecuencias.

El pensamiento jesuita se desarrolló en un ambiente de guerra religiosa y de cruzada que marcó significativamente la vida del fundador de la Compañía, Ignacio de Loyola. El compromiso político de Loyola en la causa de la expansión de su propia fe es innegable. Tomó gran interés desde muy pronto en su vida en campañas militares relacionadas con la defensa o propagación de la fe católica. Las cartas de Loyola de 1552 al Virrey de Sicilia, Juan de Vega, sobre la necesidad de organizar una flota fuerte para la defensa de Nápoles y de las costas italianas y españolas, así como para recapturar las islas griegas de los turcos fueron tomadas seriamente por las autoridades militares en la preparación de las campañas que hubieron de resultar en la batalla de Lepanto, como cuenta Philip Caraman en su biografía del fundador de la orden jesuita. Desde 1546 Loyola mantuvo una intensa correspondencia con el Rey Juan III de Portugal sobre la necesidad de terminar con el cisma de la Iglesia de Etiopía. En el último año de su vida Loyola se ofreció voluntario para la misión etíope, aunque su fragilidad y mala salud le impedirían cumplir su intención. Pero, dice Caraman, “las instrucciones que Ignacio trazó para Etiopía forman un charter de método misionero que fue adaptado con éxito rotundo por una generación posterior de jesuitas en China, Japón, Paraguay e India, y que permanece aun hoy como uno de los documentos misioneros más ilustrados de cualquier época” (*Ignatius* 179).

Si para los Padres Mateo Ricci, Francisco Xavier, José de Anchieta y tantos otros en los primeros cincuenta años en la vida de la Sociedad de Jesús el tiempo se consumía esencialmente en trabajos políticos, por supuesto la meta de tales obras políticas era el establecimiento de una dominación religiosa católica total, y así por lo tanto el colonialismo mundial. Podemos llamar a la mezcla de autonomía política práctica y heteronomía en la concepción jesuita autonomía relacional. La conciencia situacional emerge como la verdadera clave para evaluar la autonomía relacional jesuita tanto en el nivel doctrinal como en el práctico. Por ejemplo, las instrucciones altamente detalladas que le envió Loyola al Patriarca de Etiopía, Nunes Barretto, incluyen, abismalmente, la instrucción de no seguir instrucciones. Ignacio “le hizo claro al Patriarca que no debería considerarse ligado por nada que [Ignacio] hubiera escrito, sino que quedaba libre para lidiar con cualquier situación como él juzgase apropiado” (*Ignatius* 180). Podría decirse que este quiasmo extraordinario, “te ordeno que no te sientas obligado a cumplir mis órdenes”, constituye algo así como un desgarrar en el tejido de la concepción jesuita de una política propiamente religiosa, y que abre o se abre a la catástrofe del moralismo político. O, alternativamente,

podría decirse que tal quiasmo es la esencia misma de la autonomía relacional de lo político, esto es, la única manera en la que cualquier ley abstracta, desde la sujeta por el imperativo categórico a la afirmada en los decretos papales, puede acomodarse en términos prácticos a las exigencias de la situación, no por oportunismo moralista, sino más bien en vista de un cumplimiento mejor y más fiel de la verdad. Comoquiera, la autonomía relacional constituye, en mi opinión, el centro de la modernidad jesuítica, y quizás, en formas distintas, de toda otra modernidad, incluyendo nuestra propia archimodernidad. Cabe preguntarse que habría pensado Nicolás Maquiavelo de tal cosa, suponiendo que tal no fuera el pensamiento dominante de Maquiavelo.

La noción de autonomía relacional nos reenvía al primer problema planteado por Antonio Rivera: ¿Es la autonomía de lo político respecto de lo religioso una marca esencial, o incluso la marca esencial, de la modernidad? La pregunta es central para marcar mi crítica a la posición de Echeverría. La noción de lo político como autónomo con respecto de la facultad religiosa es condición *sine qua non* para el vencimiento del universalismo teológico cuyo objeto es la dominación universal. Si cabe pensar en la posibilidad, afirmada por Echeverría, del establecimiento de una “utopía del intérprete” en la marcha hacia la consecución de una “lengua tercera”, la desvinculación, no de lo religioso en sí, sino de la pretensión religiosa de controlar lo político es instrumental. Sin ello no habrá nunca tercera lengua: solo el espejismo de una lengua de niños que nunca podrá medirse con la verdad del que sabe. Y en última instancia no es cuestión de lenguas. Fredric Jameson dice, hablando del discurso crítico contemporáneo, que en él lo político siempre termina degenerando “en motivos éticos, teológicos o cívico-republicanos [...] Para la izquierda, es argumentable que lo concebible en el presente de cualquier orientación estratégica hacia el poder del Estado ha impartido un carácter abstracto a sus varias afirmaciones de lo político como agenda autónoma” (“Thinking” s. p.). Si hemos de ocuparnos del “estatuto problemático de la semántica de la decisión, el compromiso, la denuncia” y dirigimos a la “cuestión de qué constituye la dimensión específicamente política [...] y si puede distinguirse de la mera ideología partisana” (“Thinking”) debemos, en mi opinión, resolver el asunto de la autonomía relacional jesuítica. Está en juego ni más ni menos que la vieja cuestión de la libertad de lo humano en su sentido negativo o restringido: la libertad, sea lo que sea, debe también entenderse como libertad respecto de la dominación.

5.

¿Podemos considerar absoluta o relativa la primacía de la política sobre la historia (incluyendo la historia económica)? Si es relativa, entonces la política estaría subordinada a la historia en última instancia. Si es absoluta, entonces la política

se constituiría como norma de acción. Pero una política absolutamente primaria tendría que confiar en la immanencia total de sus propias condiciones, y por lo tanto sería una política sin norma. Una política como norma sin norma de acción, esto es, una política que sería en sí el estándar normativo, sin recurso a alteridad o suelo heterogéneo alguno, puede solo ser una política de la fuerza. En cuanto tal, se habría convertido en una ontología, como en el caso de Nietzsche.

La alternativa a una ontología de la fuerza (que crearía en sí una paradoja o más bien una aporía intratable: la política alcanza plena autonomía en la medida en que se convierta en ontología, y así devenga en algo otro que sí misma) es pensar que una norma para la política puede encontrarse fuera de la historia, fuera de toda fuerza, incluida la disimulación ideológica de la fuerza. Esa norma, que es evidente para la conciencia religiosa y aparece como verdad trascendente, podría tomar la forma de un afecto normativo, como el que Alain Badiou llama “la invariante (o hipótesis) comunista” o lo que Jacques Derrida llama lo *indeconstruible* en la demanda de justicia. Si toda política depende para su constitución misma de un afecto normativo otro que la fuerza, incluida la fuerza de la historia, entonces quizá fuera necesario concluir que todo posible entendimiento de lo político como motivador primario de la acción humana tendría que entrar bajo la definición kantiana de moralismo político, y tendría que ser siempre automáticamente patológica o partisana. El afecto partisano no es exclusivamente un afecto de la fuerza, aunque la fuerza es secundaria o derivativamente aquello que un afecto partisano debe buscar. El único posible entendimiento no partisano de la política puede ser el entendimiento de que toda política es siempre ya partisana. Pero, si la política siempre depende de un afecto partisano previo, entonces la política, entendida clásicamente o bien desde la perspectiva de la modernidad, no es autónoma, porque debe seguir determinaciones no de su propia factura. En otras palabras, decir autonomía relacional es siempre ya decir heteronomía relacional.

¿Dónde encuentra Ignacio de Loyola el fundamento de su partisanía como soldado de Cristo, y del Papa? En un sentido general, la respuesta es obvia: en su fe católica, entendida como fe en el carácter universalmente redentor de la figura de Cristo encarnada en el Cuerpo Místico de la Iglesia. Derivadamente, también en los poderes civiles dispuestos a ejercer su fuerza de dominio al servicio del carácter misionero o evangelizador de la Iglesia. En el límite, tendencialmente, la universalización de la Iglesia rompería el carácter jerárquico y opresivo de la llamada comunidad perfecta, porque lograría la unidad sin fisuras del cuerpo político universal como cuerpo místico de Cristo: la comunión de los santos, cuando ya no haya no santos. La doctrina de la comunión de los santos, que encuentra eco en la visión kantiana de la república del último humano, es quizá el mejor referente para la teoría democrática moderna, particularmente si entendemos democracia, siguiendo la formulación que María Zambrano esboza en 1958, como el movimiento hacia el abandono de la estructuración sacrificial de la historia (42).

Los *Ejercicios espirituales* de Loyola nos dan algunas pistas para entender esta marcha hacia el cuerpo místico de una perfecta comunidad universal. Es una marcha basada en la militancia teológico-política, o partisanía. Nunca está más claro que en la sección de los Ejercicios conocida como “meditación de dos banderas, la una de Cristo, summo capitán y señor nuestro; la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura” (*Ejercicios* 253-4). Su tropología básica está fundada en la analogía teológico-política que Loyola nos da en la “Segunda semana” de los *Ejercicios* titulada “El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal” (245). Parte de la composición de lugar, o del venir a conciencia situacional en este ejercicio, es “poner delante de mí un rey humano, eligido de mano de Dios nuestro Señor, a quien hacen reverencia y obedescen todos los príncipes y todos hombres christianos” (246). Con su punto de partida en esta analogía temporal de la realidad espiritual de la presencia soberana de Dios en el mundo, el ejercicio dice que es necesario “mirar cómo este rey habla a todos los suyos, diciendo: Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos” (246).

Loyola presenta la vida cristiana como militancia en una empresa de conquista cuya meta es la victoria y cuya final recompensa es la posesión de los bienes conquistados. La evidencia de este tipo de entendimiento es tan fuerte que, dice Loyola, hay que “considerar que todos los que tuvieren juicio y razón, offrescerán todas sus personas al trabajo” (247). Así, la militancia no es sino militancia total. La vida del cristiano debe ser un esfuerzo infinito de militancia al servicio del rey eterno y sus metas de conquista universal.⁶

La “meditación de dos banderas” opone tropológicamente la bandera de Cristo, “summo capitán y señor nuestro”, y la bandera de Lucifer, “mortal enemigo de nuestra humana natura”, y demanda “imaginar así como si se asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia, como en una grande cáhedra

6. Esta es la única manera de entender lo que constituye la comparación fundacional o paralelismo original en los *Ejercicios*, que es la noción de que un ejercicio espiritual es la transposición psíquica del ejercicio corporal para propósitos de entrenamiento militar. En la primera página del texto se lee: “Porque así como el pasear, caminar y correr con ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las affecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales” (221). Este paralelo no tendría sentido si pensáramos que la justificación para el ejercicio corporal es sencillamente el cuidado del cuerpo. Si lo espiritual implica distancia, como dice Loyola, “de su propio amor, querer y interesse” (264), esto es, distancia con respecto de toda pretensión de autonomía subjetiva, de la misma forma el ejercicio corporal no apunta al cuidado biopolítico de la salud del cuerpo, sino más bien a convertir al cuerpo en un instrumento adecuado a su función heterónoma, que es su función verdadera, a saber, servir temporalmente.

de fuego y humo, en figura horrible y espantosa” y “considerar cómo hace llamamiento de innumerables demonios y cómo les esparce a los unos en tal ciudad y a los otros en otra, y así por todo el mundo, no dexando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular” (Loyola 254). Contra la bandera de Lucifer la bandera de Cristo, que opone pobreza, desprecio del honor mundano, y humildad a las riquezas, presunción y arrogancia de Lucifer. El soldado de Cristo –desde una perspectiva jesuita, no todo soldado debe ser primariamente un soldado de Cristo, pero toda persona debe asumir su militancia cristiana como militancia total– intenta una conquista cuya meta es la catexis interna del mundo hacia valores espirituales y antimundanos. Amigos y enemigos se encuentran opuestos tanto como Jerusalén se opone a Babilonia en un juego infinito de desterritorialización. Jerusalén se territorializa buscando la desterritorialización total de Babilonia, de la misma manera que la territorialización de Babilonia es la desterritorialización de Jerusalén. El resultado final, en cuanto conquista, es la apropiación de los bienes, la apropiación de la tierra. La militancia total es militancia política hacia la conquista y apropiación de la tierra en su totalidad. Si hay excepción al moralismo político kantiano, es en la medida en que el católico solo puede proceder a una apropiación de la tierra desde la humildad, el desprecio por honores mundanos, y la pobreza radical.⁷

6.

Esa respuesta es por supuesto lo mismo que decir “autonomía relacional”, es decir, heteronomía relacional. Una apropiación pobre del mundo, una apropiación del mundo bajo la bandera de la pobreza, del menosprecio de honores mundanos, y de la humildad es solo posible, no como fin en sí, sino al servicio de la más grande gloria de Dios, poseyendo al servicio de Dios, de forma que la victoria final, esto es, la territorialización última del mundo por Jerusalén o por los ejércitos cristianos pueda ser también un abrazo de Dios como servicio de Dios. El colonialismo radi-

7. Por ello, es esencial que la meditación de dos banderas sea seguida por un suplemento en la historia de los diez mil ducados: “la historia, la qual es de tres binarios de hombres, y cada uno dellos ha adquirido diez mil ducados, no pura o débitamente por amor de Dios, y quieren todos salvarse y hallar en paz a Dios nuestro Señor, quitando de sí la gravedad e impedimento que tienen para ello, en la afeción de la cosa adquirida” (Loyola 256). La pregunta que Loyola hace es cómo debe Jerusalén poseer riquezas temporales y al mismo tiempo, en y a través del proceso de conquista mundial, eludir la tentación de acumulación total, que sería una reterritorialización babilónica secreta. La respuesta es la única posible: el tercer hombre “quiere quitar el affecto [que a la cosa adquirida tiene], mas ansí le quiere quitar, que también no le tiene affeción a tener la cosa adquirida o no la tener, sino quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad [...] de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dexarla” (256-7). La gloria de Dios es también el límite, no solo de nuestra posibilidad política, sino, por ende, de nuestra capacidad económica.

cal así encubre en sí mismo, como su verdad más propia, un proyecto radicalmente anticolonial: todo depende, en el límite, de entender el dominio de Dios, en versión jesuita, como centro mismo de la libertad, o de no entenderlo, igual que para el republicanismo kantiano el cumplimiento político de la ley moral, que marca excepción a la autonomía de lo político, no es opresión del dominador, sino la condición misma de la libertad humana. Si la militancia total es servicio total, entonces el soldado de Cristo encuentra su proyección última en una especie de posesión desposeyente que es integración en el cuerpo místico de Cristo como cuerpo desterritorializado e inmaterial, por su mayor gloria, en nombre de la comunidad perfecta o comunidad de los santos. ¿Se trata de un adelanto de la catástrofe totalitaria o es el epítome de una formulación moderna de la expansión civilizacional universal en nombre de la democracia (en cuanto igualdad de todos) por medios políticos? Se trata de las dos cosas. Es así colonialismo impuro de la misma forma que es impura desposesión. La noción de autonomía relacional, aquí, no puede engañar a nadie, al menos no hasta que se logre el fin de los tiempos y la perfecta comunidad de los santos. Y tampoco la heteronomía relacional convence. Ahora bien, notemos que esa misma ambivalencia radical, una vez reconocida y aceptada, es en sí síntoma del *ethos* barroco. Mi crítica al *ethos* barroco en Echeverría es ya crítica barroca, y no estoy seguro de que tal estructura sea evitable.

El pensamiento jesuita, entendido como proyecto militante para la absoluta territorialización de Jerusalén, incorpora necesariamente, a través de la conciencia situacional como recurso práctico permanente e irrenunciable, la subordinación de su proyecto de santidad a su necesidad sacerdotal, y simultáneamente la subordinación de sus necesidades sacerdotales al imperativo de santidad. Esta necesidad de doble y contradictoria subordinación permanece hoy como horizonte político y condición no del moralismo político, sino de la política moral, que puede por lo tanto solo ser política moral en última instancia, pero puede también muy bien, por la mayor parte, no llegar nunca a ello, y quedar en el lado babilónico de su oportunismo predador. Antonio Rivera dice que la modernidad del pensamiento jesuita, modernidad relativa en cuanto “pensamiento católico más moderno”, lleva “directo al ejército profesional moderno, al burócrata, al trabajador” (Rivera 16). Es así porque el jesuita, como sus contrapartidas seculares, él mismo al fin y al cabo también figura secular y ser que habita en un mundo que no es todavía solo Jerusalén, vive en la fisura misma entre sacerdocio y santidad. La conciencia religiosa puede sin duda absorber la fisura y suturarla, al referirse siempre estructuralmente a una verdad transcendental regulativa de la que la conciencia situacional deriva. Pero la fisura permanece intolerable para la conciencia no religiosa –igual que la alternativa escandalosa, puramente cínica para el no religioso, entre sacerdocio y santidad–.

Y suponiendo que rehusemos escoger entre sacerdocio y santidad y rehusemos los términos mismos de la elaboración religiosa: para Naoki Sakai, la respuesta al esquema de la co-figuración que organiza toda posible contradicción e incluso la

aporía fundante del pensamiento poscolonial (que es su límite mimético y especulativo, y que dicta que el pensamiento poscolonial no ha sido todavía otra cosa que la inversión especular del universalismo teológico) debe buscarse en una crítica paciente del régimen de traducción homolingüe a favor de su opuesto, la “remisión heterolingüe” (Sakai 4):

Solo allí donde es imposible asumir que uno debería automáticamente ser capaz de decir lo que uno quiere decir y que el otro debería ser capaz de aceptar lo que uno quiere decir –esto es, solo allí donde una enunciación y su recepción son, respectivamente, traducción y contra-traducción– podemos aspirar a participar en una comunidad no agregada donde lo que quiero llamar remisión heterolingüe es la regla, donde se hace imperativo evadir la remisión homolingüe. (Sakai 7)

La co-figuración, el régimen mimético de dominio global postulable sobre la presencia subrepticia del universalismo teológico bajo la vena de igualdad interestatal o internacional, es consecuencia directa del régimen de traducción homolingüe, o bien viceversa; en cualquier caso, ambos se implican mutuamente, sobre la base de la identidad de transferencia. La remisión heterolingüe es la recomendación de Sakai para la formación de un régimen de traducción democrático o no opresivo, una comunidad no agregada de pertenencia ya no reconocible en los términos excluyentes que han organizado la modernidad como campo de división entre amigos y enemigos, como lucha entre Jerusalén y Babilonia. Parece cierto que la remisión heterolingüe ya no es parte o consecuencia del universalismo teológico, en la medida en que representa su crítica radical. Y la idea de remisión heterolingüe no es distante de la postulación por Echeverría de una “utopía del intérprete”, en cuanto utopía asignable a la Malintzin como emblema de un posible funcionamiento político-cultural latinoamericano: “una lengua tejida de coincidencias improvisadas a partir de la condena al malentendido”, es decir, una lengua puramente política.

Pero ¿se libra la remisión heterolingüe de la autonomía relacional? ¿Puede vencer la presuposición jesuita de un régimen de autoridad trascendental? ¿O la presuposición kantiana de una ley moral universal absolutamente vinculante? Desde la perspectiva que Alain Badiou ha llamado “materialismo democrático” (1-9), donde no hay verdades que vengan a afectar el libre juego de lenguajes y cuerpos, como ocurre en el campo traductivo propuesto por Sakai, es posible todavía plantear la difícil, quizá destructiva pregunta por la cualidad mimética de toda crítica (incluyendo mi propia crítica a Bolívar Echeverría). Si la remisión heterolingüe es co-figuración de la traducción homolingüe, entonces la remisión heterolingüe es el avatar contemporáneo de la verdad teológico-política. Sería el lugar de un dios babélico, el dios de la comunidad no agregada, pero tal dios babélico podría también ser el subordinador de la vida política. Claro que quizás no fuese totalmente eficiente. Ese margen de no-eficiencia es, en último término, la apertura al futuro y el índice de cualquier posibilidad de cambio.

OBRAS CITADAS

- Badiou, Alain. *Logics of Worlds. Being and Event 2*. Alberto Toscano, trad. Londres: Continuum, 2009.
- Caraman, Philip. *The Lost Paradise: An Account of Jesuits in Paraguay 1607-1768*. Londres: Sidgwick and Jackson, 1975.
- . *Ignatius Loyola: A Biography of the Founder of the Jesuits*. San Francisco: Harper and Row, 1990.
- Eagleton, Terry. “Spiritual Rock Star”. *London Review of Books* (3 de febrero 2005): 19.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 2000.
- Jameson, Fredric. “Thinking Politically”. <<http://www.duke.edu/literature/institute/thinkingpolitically.htm>>.
- Kant, Immanuel. *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch. Political Writings*. Hans Reiss, edit. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Loyola, Ignacio. *Ejercicios espirituales. Obras*. Ignacio Iparaguirre, Cándido de Dalmasas y Manuel Ruiz Jurado, edit. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Rivera, Antonio. *La política del cielo: clericalismo jesuita y Estado moderno*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1999.
- Sakai, Naoki. *Translation and Subjectivity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Zambrano, María. *Persona y democracia: la historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos, 1988.

Modernidad y *ethos* barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría

Enrique Dussel

En primer lugar, Bolívar Echeverría (1941-2010) se ocupó, en el momento inicial de su vida intelectual, de una muy creativa y no dogmática interpretación de categorías esenciales de la crítica de la economía política realizada por K. Marx, cuestión que no abordaremos en este trabajo, sino en cuanto sea necesario. En una segunda etapa de su vida, desde fines de la década de 1980, expuso una filosofía de la cultura situada principalmente en América Latina, cuestión que trataremos en este corto ensayo. Dentro de la filosofía de la cultura, la visión que tiene de la modernidad y del *ethos* barroco son quizá los dos temas centrales abordados por el gran filósofo latinoamericano. Dividiré la exposición de este ensayo en dos partes: en la primera expondré resumidamente la posición de Echeverría, y en la segunda intentaré plantear algunas preguntas para abrir un debate dentro de la problemática actual latinoamericana que ha sido recientemente enriquecida por la problemática esbozada por el llamado “giro descolonizador”, cuyos prolegómenos deben situarse, sin embargo, desde finales de la década del 60 del siglo XX.

MODERNIDAD Y *ETHOS* BARROCO EN BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Entender esta problemática reciente para Echeverría es, sin embargo, captar de alguna manera la vida entera del gran pensador. No es indiferente haber nacido en Riobamba (tierra también del gran Leonidas Proaño, y donde he estado tantas veces en seminarios con miembros de los pueblos originarios de Chimborazo),¹ y haberse mudado a Quito, en lugar de haber nacido en España (como le acontece, por ejemplo, al importante marxista Sánchez Vázquez). Opino que Quito es la capital

1. Permítaseme algunas referencias a mi propia vida, a fin de situar un cierto paralelismo que me permita en la segunda parte plantear algunas preguntas para continuar un diálogo creativo, que es diferente del que pueda elaborar un autor de origen europeo (como Gandler en su magnífica biografía *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*).

del barroco latinoamericano y la iglesia de los jesuitas² en esa ciudad, es la obra cumbre del barroco en todo el mundo (comparándola con las existentes no solo en toda América hispana y Bahía, en Brasil, sino igualmente en Goa, España, Portugal, el *Jesù* en Roma o los *Vierzehnheiligen* de Alemania). Hijo de padre con posiciones de izquierda y una madre católica (como en mi caso), estudiante primero en una escuela confesional y después en unos de esos clásicos colegios secundarios latinoamericanos de gran nivel académico (como el Mejía), el niño creyente se transforma en un estudiante militante de izquierda (pero siempre crítico de los partidos comunistas dogmáticos bajo la hegemonía soviética), estudioso en un primer tiempo del existencialismo de Unamuno, de Sartre y por último de Heidegger, en tiempos del gobierno populista de Velasco Ibarra.³

Como en el caso de muchos estudiantes de filosofía latinoamericanos y también en mi caso, a Bolívar le era necesaria la “aventura” europea (por nuestro inevitable “eurocentrismo” en aquella época), especialmente en Alemania de mucha mayor exigencia, buscando a Heidegger en Freiburg en 1961, el que sin embargo solo realizaba seminarios *privatissimus* (para alumnos selectos),⁴ lo que le obligó a cambiar de ruta y residir en Berlín para estudiar bien su alemán.⁵ Después de Berlín residirá en México, enseñando muy pronto un marxismo estricto y antidogmático en la Facultad de Economía de la UNAM, hasta que es nombrado profesor en la Facultad de Filosofía desde 1987. Este como retorno a la filosofía, en pleno proceso de la Perestroika, desde 1985, en la Europa oriental, y posteriormente con la “caída del Muro de Berlín”, en 1989, permiten a Bolívar centrarse con mayor atención en la problemática que intentamos tocar en este trabajo. No es de olvidar que igualmente venía descubriendo la importancia de Walter Benjamin, que tendrá la mayor relevancia en la descripción que iniciamos. Se trata de una segunda época en el desarrollo de su pensamiento (en coherencia con la primera ciertamente, pero con un cambio de temática). El conocido marxista aparecerá desde ahora como un especialista en el debate de la modernidad latinoamericana, en la cuestión precisa del “*ethos* barroco”.

-
2. Ese templo, fastuoso, todo policromado en oro, con motivos indígenas y criollos, que en mi opinión crea un ambiente simbólico único de la interioridad barroca en su estilo más exigente, clásico e imaginativo. Bolívar no pudo dejar de admirar ese templo y otras expresiones del mejor barroco del mundo.
 3. Me tocó vivir también bajo un régimen populista, pero en mi caso el de J. D. Perón y posteriormente la época del desarrollismo, con militancia política democrática (pero todavía no de izquierda).
 4. En 1958 pasaba por Freiburg para encontrarme con un amigo, Norberto Espinosa, que me informaba sobre esa imposibilidad de estudiar con Heidegger. Poco después me encaminaba hacia Israel, para comenzar mi experiencia *semita*, aunque residiré después en Alemania dos años, de 1963 a 1965.
 5. Por mi parte, justamente en 1961 llegué a Francia, y después a Alemania, de retorno de Israel. Nunca, sin embargo, me crucé con Bolívar. Véase el resto de la biografía de Echeverría en Gandler, *Marxismo crítico en México* (93-125).

Su filosofía de la cultura intentaba responder a cuestiones abiertas en su visión crítica del marxismo, aunque también gracias a la confluencia de otras vertientes de su amplia cultura filosófica y de intelectual militante de izquierda. En primer lugar, desde el *valor de uso* (inspirándose en Marx) trata de ampliar el horizonte de esa mera cuestión económica tradicional a un análisis que se hiciera cargo de otros niveles de la “forma natural de la reproducción social” como totalidad de la vida de un momento histórico. De esta manera se pasa de una economía abstracta a una filosofía de la cultura histórica y concreta.

En segundo lugar, la importancia que dedica W. Benjamin a ciertas etapas olvidadas de la historia de los vencidos, como en la estética y la literatura al “*drama alemán*” (el *Trauerspiel*⁶), le permite al filósofo alemán revalorizar ese momento y, al mismo tiempo, la tradición romántica alemana.⁷ De la misma manera Echeverría podrá volverse sobre el barroco (cuestión completamente ignorada por el marxismo latinoamericano) para aplicar el método de recordar a la manera benjaminiana una etapa histórica olvidada de los vencidos.⁸ Paradójicamente, tres veces olvidadas: por ser latinoamericana, por pertenecer al momento colonial del siglo XVII –que fue el siglo igualmente del *Trauerspiel*, como un barroco alemán– y por tener una impronta católica, propia de la Europa meridional derrotada por la Europa del Norte, esta última ilustrada, calvinista y capitalista industrial, que gracias a las experiencias de juventud quiteña le permitía a Bolívar descubrir sin prejuicios el aspecto jesuita del barroco.⁹

En tercer lugar, un cierto agotamiento (es verdad que pasajero) del marxismo tradicional, invitaba a atacar nuevos debates y el barroco era uno de ellos, que mostraba gran fecundidad. El que Echeverría se introdujera en esta temática llamó la atención. Lo cierto es que ha aportado distinciones necesarias que han elevado el tono de esa discusión, permitiéndole además enfrentar la ambigüedad del posmo-

-
6. Se trataba de un movimiento literario y cultural preponderantemente católico completamente desapercibido en la historia de la literatura alemana, que por ser consideradas obras *trágicas* se las consideraba de muy bajo nivel literario. Benjamin, teniendo conciencia de lo que eran las tragedias, según la interpretación de Franz Rosenzweig, mostraba que se trataba de otro estilo, y por ello las revalorizó. Rememoró su importancia: recordando una etapa olvidada. De alguna manera el barroco era un caso análogo en América Latina o España.
 7. Véanse los trabajos de Michael Löwy, *El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva y Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*. Y, como información general, Ruediger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*.
 8. Nos dice: “La peculiaridad y la importancia de este siglo [el siglo XVII colonial barroco] solo aparecen en verdad cuando, siguiendo el consejo de Benjamin, el historiador vuelve sobre la continuidad histórica que ha conducido al presente, pero revisándola *a contrapelo*” (*La modernidad de lo barroco* 48).
 9. Tanto el marxista Echeverría como Gramsci pueden referirse a los jesuitas, tan importantes para la historia latinoamericana como para la italiana. No lo era para la Alemania de Benjamin, para la España franquista del siglo XX vivida por Sánchez Vázquez, o para S. Gandler (filósofo alemán, biógrafo de Echeverría).

derismo de moda, defendiendo la *universalidad concreta* de la razón –que en mi caso llamaré pluriversidad analógica mundial dentro del “giro descolonizador”–.

En resumen, Echeverría defenderá la permanencia de la modernidad, que se inicia para él en la Edad Media europea, que atraviesa los últimos cinco siglos capitalistas y que tendrá posibilidad (esa es la alternativa utópica e incierta) de ser una “modernidad no-capitalista”, que en el caso del barroco estuvo siempre *en resistencia* ante el mismo capitalismo del cual, sin embargo, no puede escapar. Pareciera que en los rasgos no-capitalistas (o como resistentes ante el capitalismo) del barroco se encontrarán elementos utópicos que pudieran ser parte de la alternativa de una “modernidad no-capitalista”, pero “con mercado”, como anota Gandler (*Marxismo crítico* 461-4).

Nada mejor que el escrito de 1989 “15 tesis sobre modernidad y capitalismo”¹⁰ (Echeverría, *Crítica* 65-115) para entender las posiciones teóricas de Echeverría. En la introducción se nos dice que “el predominio de lo moderno es un hecho consumado” (67). Sin embargo, el propósito de Bolívar no es meramente de resignación o quietismo:

Las *tesis* que se exponen en las siguientes páginas 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 [...]. De acuerdo con esta suposición, la modernidad no sería un *proyecto inacabado*;¹¹ sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas solo desde una perspectiva y un solo sentido, y dispuesto a lo que aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente. (*Crítica* 70)

En la *tesis 1* se analiza el hecho de que la modernidad es “una forma histórica de totalización civilizatoria” determinada por el capitalismo, como “modo de reproducción de la vida económica del ser humano” (*Crítica* 70). Aquí se hace una síntesis de su visión del asunto.

En la *tesis 2* se describen las determinaciones fundamentales de la modernidad. Puede ser una “forma ideal de totalización de la vida humana” en abstracto, o una “configuración histórica efectiva” (*Crítica* 73). En este segundo sentido, se consolida históricamente “en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e inclusive explosiva, en la Revolución industrial” (73). La modernidad pone en cuestión a las “sociedades históricas tradicionales” atacando “su código de vida originario”. “La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la civilización occidental europea”, por ello “las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede *inventar*” (74). La modernidad es entonces

10. Véanse los trabajos posteriores a este capítulo I y considérese especialmente *La modernidad de lo barroco* (48).

11. Es la posición de J. Habermas.

de un fenómeno europeo. “Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose como intentos de formación de una materia [...] que aún ahora no acaba de perder su rebeldía” (74).

En la *tesis 3* se expone la crítica de Marx al fenómeno de la modernidad. Se la interpreta como “un hecho dual y contradictorio [...] mediante el cual] un proceso *formal* de producción de plusvalor [...] subsume un proceso *real* de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social” (*Crítica* 76). Aquí Echeverría hace un apretado resumen de su profunda interpretación de Marx (que no es el tema de este trabajo), que es de importancia para entender el pensamiento de nuestro filósofo.

En la *tesis 4* indica los rasgos característicos de la vida moderna. Ellos son: a) El *humanismo*, como “triumfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica” (*Crítica* 79). El ser humano dispone de la Naturaleza ante la “muerte de Dios”. b) El *racionalismo* como predominio del ámbito cognitivo sobre el práctico y afectivo. c) El *progresismo*, en el que el tiempo es vivido como un progreso inevitable de innovaciones, especialmente en el nivel técnico y como incremento de riqueza (80). d) El *urbanicismo*, donde en un territorio la civilización, la gran ciudad se opone a la barbarie rural y atrasada. Es el final de la revolución urbana del Neolítico. e) El *individualismo* como término del proceso de socialización de los miembros del género humano, que afirma la identidad individual y no atiende tanto a la comunidad como a la nación (82). f) El *economicismo* donde el individuo es incorporado al Estado en torno al proyecto del “enriquecimiento común” (83), bajo la ley del valor y por una justicia distributiva equitativa y automática.

En la *tesis 5* se expone “el capitalismo y la ambivalencia de lo moderno”, ya que “el modo de producción capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una infra-satisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso” (*Crítica* 84).

Anticiparemos ahora la *tesis 8*, porque pienso que todavía analiza la modernidad como totalidad, sin entrar a sus modalidades específicas. Expone, en primer lugar, que la modernidad (que es un “*ethos* histórico” europeo por su origen) tiene igualmente una ubicación espacial, *geográfica*, cuando escribe que “referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo –el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centro-europeo [...]– configuran diferentes estratos *arqueológicos*” (*Crítica* 92).¹² En segundo lugar, expone una cierta visión *diacrónica*, es decir, histórica, de la mayor importancia como veremos posteriormente. Y en este sentido Echeverría observa, repitiendo ahora la tesis sostenida por Max Weber: “Europa no es moderna *por naturaleza*; la modernidad, en cambio, es europea *por naturaleza*. En efecto, cuando resultó necesario, ella, sus territorios y sus poblaciones, se encontraban especialmente bien preparados para darle una oportunidad real de despliegue al *fun-*

12. Volveremos en la segunda parte de este trabajo sobre este aspecto geopolítico.

damento de la modernidad [...], y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente” (92).¹³

Muestra Echeverría esta mejor “preparación” de Europa (ante la implantación en “regiones tórridas” de otras culturas, y aun ante las “zonas templadas” semejantes pero sin la “coherencia tecnológica” del “pequeño continente” europeo), ya que el europeo era el “único que se encontraba en plena revolución civilizatoria” (*Crítica* 93) para lanzar el proceso de la modernidad.¹⁴ La modernidad comienza en la Edad Media gracias a “la constitución del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana”.¹⁵ Se habla de una “economía-mundo” en el siglo XII europeo,¹⁶ antecedida por “la transformación cristiana de la cultura judía”, a través de la refuncionalización de la cultura greco-romana y la incorporación del mundo germánico. Todo esto daría a Europa un cierto estado de “preparación” para lanzar la modernidad, en su estado de protomodernidad (94), para poder “extenderse y planetarizarse” posteriormente (95).

Se desvaloriza un tanto la apertura a América por el llamado “descubrimiento” y sus riquezas, ya que el colonialismo es como un “juego efímero” en comparación con “la explotación de la fuerza de trabajo [europeo]; que las verdaderas Indias están dentro de la economía propia [europea] (*Correct your maps, Newcastle is Peru!*)” (*Crítica* 95). Veremos qué significación posterior tiene esta interpretación histórico-geopolítica.

En la *tesis 6* entra al tema del “*ethos* histórico”, donde enlaza las “distintas modernidades” con los “distintos modos de presencia del capitalismo” (*Crítica* 88). Aquí es donde se intenta articular fecundamente el *primer* Echeverría (el marxista) con el *segundo*, filósofo de la cultura latinoamericana. Se advierte que es “sobre el plano *sincrónico*” (88) que se deben distinguir “tres fuentes de diversificación”: a) Por “su amplitud”, con respecto a un conjunto de la vida de una sociedad, que se encuentra “sometido a la reproducción del capital” de manera exclusiva, dominante o simplemente participativo. b) Por “su densidad”, en cuanto dicha sociedad es subsumida por un capitalismo “real” o meramente “formal” (de más a menos). c) Por “su tipo diferencial”, es decir, por “la ubicación relativa de la economía de una

13. Como puede observarse, y ya lo consideraremos, estos juicios suenan a “orientalismo” en el sentido que le da Edward Said, explicable quizá por la época de su enunciado.

14. Estas tesis se asemejan mucho a las del “viejo” Kant (véase Elden y Mendieta, edit., *Reading Kant's Geography*) muy criticadas por E. Eze y otros. En China hubo un claro anticipo a la modernidad, a la Revolución industrial y al capitalismo europeo (véase Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*; John Hobson, *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*; y mi *Politics of Liberation*).

15. Veremos que esos fenómenos pueden quizá describirse de otra manera.

16. El centro y mayor peso de ese sistema del antiguo continente era la China y el Indostán, unidad lograda por los imperios mongoles y no por la Europa periférica, subdesarrollada, atrasada. Véase al que inicia el debate, André Gunder Frank, *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*.

sociedad dentro de la geografía polarizada de la economía mundial” (89). Todo esto caracterizaría lo que Echeverría llama el “*ethos* histórico”¹⁷ de una época, como la modernidad.

En la *tesis 7* ataca el tema del “cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista” (*Crítica* 89). El capitalismo es la “última instancia” de la diferenciación del “*ethos* histórico” del capitalismo, pero no la única. 1. El “*ethos* realista” se daría en el centro y norte de Europa, caracterizado por M. Weber con influencia calvinista, propiamente agente creador del capitalismo industrial maduro, donde hay coherencia entre cultura y sistema capitalista, en el que el valor de uso es producido como mero portador del valor propiamente dicho, que como plusvalor valoriza el capital. 2. El “*ethos* romántico” (preponderantemente alemán, y sobre el que volveremos cuando hablemos de W. Benjamin) que se describe como crítico del capitalismo en tanto afirma el valor de uso, contra la división del trabajo y la afirmación del criterio último de la acumulación del capital como sentido de la vida. Echeverría, gracias a W. Benjamin, descubre su importancia, pero no se detiene en él, sino que pareciera que le sirve como de excusa para mejor caracterizar a lo barroco, como veremos. 3. El “*ethos* clásico”, que es el menos trabajado por Bolívar, que consistiría en criticar el capitalismo, pero reconocer su ineludible existencia, emprendiendo una política reformista que no toca su esencia. Sería la cultura de la socialdemocracia, una izquierda no revolucionaria que al final hace el juego al capitalismo, con pretensión de autonomía.

Como en las *tesis* restantes Echeverría se interna en otras caracterizaciones de la modernidad que nos alejan del tema escogido, nos detendremos más largamente en el cuarto *ethos*, que es el que nos interesa particularmente. Bolívar se ocupa de lo barroco de manera especial, como “una cuarta manera de *interiorizar* al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana [...] El *arte barroco* puede prestarle su nombre [...] ya que es una estrategia de afirmación de la *forma natural* del valor de uso [...] que permite insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los *valores de uso* ofrecen al dominio del proceso de valorización” (*Crítica* 91).

Para Echeverría “lo barroco se presenta como un fenómeno específico de la historia cultural *moderna*” (*La modernidad* 11);¹⁸ es decir, es un momento de la modernidad. Contra la hipótesis weberiana de que la modernidad y el capitalismo son exclusivamente calvinistas, Bolívar le opone la posibilidad de una modernidad católica (en su esencia jesuítica), que por el mismo hecho queda signada por una esencial ambigüedad: “Distanciada [...] del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno.

17. Véase Gandler (374-409). Echeverría incorpora los estudios de su etapa heideggeriana en categorías tales como la “imagen” de las “épocas del mundo”.

18. Citaremos en adelante este libro.

Se trata de una afirmación de la *forma natural* del mundo de la vida [...] Pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de segundo grado” (39).

Echeverría conoce la diferencia del barroco peninsular y del colonial latinoamericano, sin embargo, no se propone caracterizar claramente su diferencia y, sobre todo, no indica cuál pudo ser el origen del otro.¹⁹ Su signo, en ambos casos, será de todas maneras la ambigüedad, como hemos indicado: “El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de este, se resiste a aceptarla, pretende convertir en *bueno* el *lado malo* por el que, según Hegel, avanza la historia” (*La modernidad* 40).

La experiencia barroca *americana*, por su parte, tiene una cierta duración en el tiempo y un final violento:

El siglo XVII americano, obstruido torpemente en su desarrollo desde los años treinta del siglo XVIII por la conversión despótica ilustrada de España americana en colonia ibérica, y clausurado definitivamente, de manera igualmente despótica aunque menos ilustrada, con la destrucción de las Reducciones guaraníes y la cancelación de la política jesuítica [...] Un mundo histórico que existió conectado con el intento de la Iglesia católica de construir una modernidad propia, religiosa [...] planteado como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía irrealizable. (*La modernidad* 49)

Debemos desde ya hacer una cierta reflexión. Hemos notado que Bolívar nunca nos habla de un *capitalismo* mercantil, dinerario, anterior al capitalismo industrial, organizado en torno al “valor de cambio”.²⁰ Por ello el *Siglo de Oro* —o mejor *Siglo de Plata*, ya que en 1546 se descubren las minas de este metal en Potosí en el Alto Perú y en Zacatecas en el norte de México, hasta aproximadamente 1630 cuando comienza la declinación de su extracción— dará lugar al surgimiento del barroco, que vivirá de su impulso hasta el final de los Habsburgos. Con los Borbones, y bajo la hegemonía creciente del capitalismo industrial y la ilustración francesa como fenómeno cultural, el barroco entrará en crisis²¹ (definitivamente con Carlos III a mediados del siglo XVIII). ¿No será *el barroco expresión del capitalismo mercantil*, de

19. ¿Y si la experiencia de la Conquista y la hibridez colonial fuera el origen mismo del barroco como tal, aún el de la Península hispana? Problematizaremos esta pregunta posteriormente.

20. Es sabido que Marx (véase mi obra *El último Marx (1863-1882)* y *la liberación latinoamericana*) distingue claramente entre “valor” como tal y “valor de cambio” con posterioridad de la publicación del tomo I de *El capital* (1867).

21. La expulsión de los jesuitas del Brasil (1759) y de Hispanoamérica (1767) será un signo de este final trágico.

acumulación y uso del dinero (la plata), fruto del trabajo extractivo²² indígena en las minas (por el sistema de la *mita*) y no del trabajo de la comunidad criolla o española, lo que permitía gozar el valor de uso por su obtención ociosa del valor de cambio?

El ornamentalismo, lo extravagante y bizarro, el sentido de lo rebuscado o torcido en pliegues, lo ritualista y ceremonial, la *decorazione assoluta* advertida por Adorno, el tradicionalismo conservador y sin embargo inconformista y siempre al final festivo ¿no es fruto del uso de una riqueza fácil, abundante, extraída directamente de la naturaleza (la plata americana como el primer dinero mundial) por el *trabajo* de los dominados (los indígenas y los esclavos de las plantaciones: el oro tropical) correlativo al *tiempo libre* de la *ciudad letrada* de los dominadores (en parte mestizos, criollos y españoles en Indias y en España), que vivía de esas riquezas extraídas sin trabajo propio? ¿No sería el *valor de uso* felizmente gozado y celebrado comprado con la riqueza inmerecida del *valor de cambio* de los metales preciosos, el azúcar o el tabaco? Dejemos las respuestas para estas preguntas para más adelante.

Lo cierto es que Echeverría muestra claramente que el barroco es moderno (no medieval como pensaban algunos); es además un *ethos* en cierta manera crítico ante el *ethos* realista del capitalismo industrial del centro y el norte de Europa, y tiene posibles reservas en vista de una modernidad no capitalista, según la hipótesis de Bolívar.

Hay un tema que debemos tratar, aunque sea brevemente, porque está relacionado al barroco y lo estamos debatiendo en México. Hemos visto que el *ethos* barroco tiene un componente religioso inevitable (católico y jesuita, como indica Echeverría). Este aspecto, además, será igualmente meditado por Bolívar en referencia a las extrañas, desconcertantes y sugestivas opciones teóricas de Benjamin (que tanto molestaban a Adorno, pero no a Horkheimer), en especial aquel de la famosa *Tesis I* de las *Tesis sobre el concepto de la historia*,²³ en aquello del “enano encorvado” (*buckliger Zwerg*) que es “la teología que, como hoy sabemos, es pequeña y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie” (Benjamin,

22. “Extraer” metales preciosos o dinero, no es lo mismo que producir valor *normalmente* o crear plusvalor. El “valor” de la plata extraída en una mina *rica* y *nueva* de dicho metal es *mucho menor* que el producido en una mina *antigua* y *pobre*, ya que usa en la objetivación de valor mucho *menos tiempo* que el tiempo social medio necesario del trabajo del minero en la mina antigua y pobre. La plata como *equivalente general* de todos los valores *de cambio* de las otras mercancías es dinero, y la mercancía de la mina *nueva* aparece en el mercado como teniendo más valor del que realmente contiene. Esto significa usar mucho *menor tiempo* en la obtención del mismo dinero que se le asignará en el mercado mundial inaugurado en el siglo XVI, donde la plata tiene *mucho más valor* (que el de las minas nuevas y ricas) por su escasez en dicho mercado, en especial en la China. Ese *mayor dinero* (que es ganancia extraordinaria en la competencia) es debido al *mayor tiempo* que se necesita *fuera* de América para extraer la misma cantidad del precioso metal debido al agotamiento de las minas *antiguas*. El barroco “festeja” esa riqueza “extra-ordinaria”: puede adquirir y consumir mayor *valor de uso* por tener *valor de cambio* sobrante (que no lo producen con su agotador trabajo criollos blancos ni mestizos).

23. Véase W. Benjamin, *Gesammelte Werke* y/o su versión en español *Obras*. Bolívar tiene varios textos, uno de ellos “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, de donde citaremos. Considérese el comentario de Reyes Mate, *Medianoche en la historia*.

Gesammelte 690, *Obras* 305). Michael Löwy, en una clara conferencia que nos dictó en 2011 en la Facultad de Ciencias Económicas (UNAM, México) tocó el tema,²⁴ y como se refirió a mi persona (que estaba entre los presentes) quedé personalmente comprometido a clarificar también mi posición.²⁵

Bolívar escribe:

La alegoría del autómatas jugador de ajedrez presente al materialismo histórico como una cripto-teología. Implica así, por decir lo menos, una abierta provocación, pues hay que tener en cuenta que lo que pretende ofrecer es la representación simbólica de una doctrina educada en el materialismo y el jacobinismo más implacables, en una tradición discursiva anti-teológica por excelencia. ¿Qué pretende con esta provocación? (*La modernidad* 30)

Y poco después continúa: “Por lo demás, pienso que, cuando habla de *teología* como la fuente secreta de la efectividad explicativa del materialismo histórico, Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica, sea esta judeocristiana o de cualquier otra filiación” (30).

Sin embargo, pareciera que la cuestión es más compleja, ya que Benjamin se ha internado desde su primera juventud en movimientos judíos alemanes, ha tenido una profunda interpretación romántica del drama del *Treuespiel*, ha estudiado junto a su amigo G. Scholem muchos elementos de la cábala y del mesianismo judío, y especialmente ha leído la *Estrella de la revelación* de su admirado Franz Rosenzweig.

24. Su posición se deja ver cuando critica tres interpretaciones reductivas: “1. La escuela materialista: Walter Benjamin es un marxista [...] sus formulaciones teológicas deben considerarse como metáforas [¿la posición de Bolívar?] [...]. 2. La escuela teológica: Walter Benjamin es ante todo un teólogo judío [...]. 3. La escuela de la contradicción: Walter Benjamin trata de conciliar marxismo y teología judía [...] pero son incompatibles” (Löwy, *Aviso de incendio* 41). Löwy piensa que en efecto “W. Benjamin es marxista y teólogo. Es cierto que ambas concepciones son *habitualmente* contradictorias. Pero el autor *no* es un pensador habitual: las reinterpreta, las transforma, las sitúa en una relación de esclarecimiento recíproco que permite *articularlas de manera coherente*” (41-2). Esta última es también mi posición. El temprano texto de la década del 20 del siglo XX así lo confirma, cuando Benjamin no era todavía marxista (el “Fragmento teológico-político”) (*Gesammelte Werke* 203-4, *Obras* 206-7).
25. Y, en especial, porque Gandler, el excelente biógrafo de Bolívar, se ocupa críticamente de mi persona (*Marxismo crítico* 34). Pidiéndole Gandler a Löwy el prólogo de su importante obra, explícitamente aclara Michael que el barroco ha sido correctamente interpretado (por Echeverría y Gandler) por haberse usado “una clave que nos permite dar cuenta no solo de las Reducciones jesuíticas en Paraguay, sino también en el siglo XX, del fenómeno del *cristianismo de liberación* y de las comunidades de base”. Entre paréntesis, escribe Löwy: “me parece que se *equivoca* [*sic*] Stefan Gandler al considerar a don Samuel Ruiz y los teólogos de la liberación como *comprometidos* con el *poder fuerte y brutal* de Karol Wojtila” (*Aviso* 16). Para comprender la complejidad latinoamericana del momento véase mi obra *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1978)*. Se puede consultar dicha obra en: <www.enriquedussel.com> o en <www.enriquedussel.org> y esta referencia electrónica vale para todas mis obras agotadas o de difícil acceso.

Entre nosotros, en México, Esther Cohen²⁶ ha estudiado la extraña semejanza entre la posición de Isaac Luria, el mesiánico judío del siglo XVI de la escuela de Sfat (cuya tumba pude conocer en Israel personalmente, al norte del Kibutz Ginnosar junto al Kineret donde trabajé durante muchos meses), con las *Tesis* de Benjamin. La teología de la cábala luriana (de larga historia hermética egipcia y mazdeica, neoplatónica y gnóstica, y propia de los místicos iránicos, árabes y cristianos andaluces, que culmina con los judíos del califato de Córdoba con *El Zohar*, y que es continuada posteriormente en Galilea), con sus sefirots o ángeles jerarquizados, propone que Dios y su creación recorre tres momentos: en la primera época se contrajo Dios a sí mismo para dar *lugar* a la creación (la *contractio Dei*); en una segunda época (por la destrucción de los “vasos comunicantes”: *shevirat hakeilim*), la obra de Dios se corrompe y el mal se expande por el universo; en la tercera época, gracias a la acción de algunos seres humanos que asumen la función mesiánica (el *Tikun*), se restituye la obra de Dios, es decir, cumplen una misión *redentora*. La *redención* es así una acción profana y colectiva de la humanidad por la que rescata a Dios mismo. Esta acción mesiánica interrumpe, frena la catástrofe en cadena que se había desbordado en la segunda época, y que había sembrado los mayores desastres en el pasado.

Por otra parte, Giorgio Agamben muestra que la diferencia que Walter Benjamin establece entre “tiempo” como duración cotidiana (*khronos* en griego) y “tiempo-ahora” (el *Jetzt-Zeit*) como el instante de la ruptura mesiánica (*hó nun kairós*) no pudo dejar de inspirarse en Pablo de Tarso.²⁷ El “tiempo-ahora”, el tiempo de la revolución (no solo histórica, sino igualmente política) es la irrupción de la acción mesiánica. Agamben se refiere a *Efesios* 1, 10, donde se lee: “Por la *economía* de la plenitud de los tiempos todas las cosas se recapitulan en el meshiakh”, y comenta:

Este versículo se halla en verdad cargado de significado hasta reventar, tan cargado que se puede decir que algunas de las tesis fundamentales de la cultura occidental –la doctrina de la *apokatástasis* de Orígenes y de Leibniz, la de la reanudación en Kierkegaard, el eterno retorno de Nietzsche y la de la repetición en Heidegger– no son más que fragmentos resultantes de su explosión. (*El tiempo* 69)

Todo esto nos llevaría muy lejos, pero solamente lo indicamos para remitir a otros trabajos que hemos escrito sobre el tema²⁸ y que muestran que Benjamin ha-

26. Véase *La palabra inconclusa, Ensayos sobre la cábala*.

27. En su obra *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*: “*Hó nun kairós*” (aparece más de ocho veces en la *Carta a los romanos* de San Pablo). Véase mi artículo “The Liberatory Event in Paul of Tarsus”; y, además, Douglas Harink, *Paul, Philosophy and Theopolitical Vision*. Para Pablo el *khronos* es el tiempo cotidiano; el *kairós* es el tiempo del peligro mesiánico. Para Benjamin, o para la *Política de la Liberación*, es el tiempo revolucionario, el “estado de rebelión” (más allá que el “estado de derecho” o el “estado de excepción”).

28. En mi artículo citado sobre Pablo de Tarso, expongo la posición sobre el tema en Nietzsche, M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, J. Taubes, F. Hinkelammert y otros filósofos.

bía tomado en serio la tradición del mesianismo judío (que M. Löwy compara con la tradición latinoamericana de la Teología de la Liberación, muy acertadamente).

Se podría continuar comentando largamente el análisis riquísimo, complejo, creativo, autorizado por la excelente bibliografía utilizada, del *ethos* barroco tal como Echeverría lo hace en sus numerosas obras. Sin embargo, dado el carácter preliminar de este corto trabajo, remito al lector a sus obras para mayor información. Y paso a la segunda parte, donde deseo hacer algunas preguntas, además de las ya expresadas hasta ahora.

ALGUNAS PREGUNTAS EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DE LA MODERNIDAD Y DEL *ETHOS* BARROCO DE B. ECHEVERRÍA

Deseamos ahora efectuar algunas preguntas a la obra de Echeverría para comenzar un diálogo con aquellos que continúan su tradición de pensamiento.

Sobre la Teoría de la Dependencia

Llama la atención que Bolívar no haya dado importancia a la llamada *Teoría de la Dependencia* formulada en la década del 60. Personalmente me llamó la atención, en 1975 en el I Coloquio Filosófico de Morelia (punto de partida de los futuros congresos nacionales de filosofía), que los filósofos de izquierda en México no hubieran detectado la importancia de la *Teoría de la Dependencia*, que exponía la transferencia de plusvalor del capital global nacional menos desarrollado al más desarrollado.²⁹ En ese mismo año, en Quito, Agustín Cueva efectuó la primera crítica a dicha teoría desde el punto de vista de un cierto marxismo, y se la enjuició como una teoría burguesa en la interpretación de la historia de la economía latinoamericana. Tanto Sánchez Vázquez como otros marxistas no daban a la teoría mayor importancia filosófica. Esto fue el origen de una fuerte discusión en dicho I Coloquio de Morelia (que me enfrentó en esa ocasión, y contra mi voluntad, a Sánchez Vázquez). Es posible que la ausencia de esta teoría haya permitido no descubrir el significado de la dimensión de la “colonialidad” en la descripción del capitalismo latinoamericano en algunos miembros de la tradición filosófica marxista, y quizá de Bolívar en particular. La *Teoría de la Dependencia*, por el contrario, impactó a la filosofía en América del Sur a tal punto que fue el origen epistemológico de los primeros descubrimientos desde finales de la década del 60 de lo que se llamaría Sociología, Psicología o Filosofía de la Liberación. ¿A qué se debió la ausencia del

29. Véase “Teorías de la dependencia”, en mi obra *Hacia un Marx desconocido* (312-63).

impacto de dicha *Teoría de la Dependencia* en la filosofía crítica mexicana de la época y de Bolívar en especial? Es una respuesta que hay que estudiar.

¿Y si se efectuara una descripción geopolítica mundial del origen de la modernidad?

En segundo lugar, el concepto de la modernidad fue interpretada por Bolívar dentro del debate europeo. No se descubrió la significación *filosófica* de la apertura geopolítica de Europa (por España) al Atlántico. Por mi parte, gracias a los contactos con Pierre Chaunu (presente en la defensa de mi tesis doctoral en La Sorbona en París en 1967), vislumbré desde el comienzo de la década del 60 la importancia del “descubrimiento *del Atlántico*” (antes que el “descubrimiento de América”). F. Braudel escribió *Felipe II y el Mediterráneo*. Pierre Chaunu publicó siete tomos sobre *Sevilla y el Atlántico*. Por ello comprendí muy pronto que la llamada “modernidad”, vista en geopolítica *mundial* y no desde el mundillo eurocéntrico, fue la apertura de Europa *al Atlántico* y la muerte del Mediterráneo. El aislamiento debido al enclaustramiento de Europa sitiada por el Islam es lo que constituye la mal llamada “Edad Media”, que fue solo un fenómeno particular de la Europa latino-germánica. No hubo Edad Media ni feudalismo fuera del Oeste europeo; y por ello no lo hubo en los continentes Nordafricano, Asiático o del este europeo (bizantino, otomano y también ruso). La modernidad del oeste europeo consiste entonces en todas las transformaciones culturales, económicas, filosóficas, etc. que se producirán allí por su “apertura *al Atlántico*” (centro geopolítico de la dicha modernidad) en 1492, siendo los descubrimientos portugueses un antecedente, ya que gravitaban todavía en torno al continente Afro-asiático, premodernos. Solo España con el “descubrimiento” y dominio *del Atlántico* tropical (del cual América será su costa occidental) evade el cerco islámico, y comienza a instalar (como “Imperio-mundo” para I. Wallerstein) lo que se será el “Sistema-mundo” (desde los Países Bajos, después del siglo XVI hispano). La modernidad no pudo darse en la Europa enclaustrada, subdesarrollada, periférica del sistema más desarrollado: el mundo islámico y chino.

Como puede entenderse, habría muchas preguntas que hacer a Bolívar, que tiene todavía una visión de la modernidad centrada exclusivamente en Europa latino-germana, como Max Weber.

¿Y si comenzara el fenómeno de la modernidad solo a finales del siglo XV?

Si nos situamos entonces en el Atlántico, océano sobre el que nunca el Islam intentó ejercer su hegemonía, toda la historia de la modernidad cobra *otro sentido*. En primer lugar, fue la Península hispánica (la región europea más desarrollada

porque era heredera del Califato de Córdoba, y por su contacto con el mundo otomano y árabe-musulmán, la correa de transmisión para el contacto con la China y el Indostán) la que dio la espalda al Mediterráneo para abrirse al ancho mundo de todo el Planeta. En segundo lugar, la “muerte del Mediterráneo” es el final de la mal llamada “Edad Media” europea, el final del cristianismo feudal latino-germánico en torno a una Roma confrontada ligada al mundo musulmán, y con el Oriente gracias a las potencias navieras de las ciudades-puerto renacentistas (Venecia, Amalfi, Génova, etc., por otra parte bajo la influencia bizantina). El Báltico y la Europa central, que antes necesitaban de Roma para conectarse con el *único mundo* conocido,³⁰ que con la modernidad será el *mundo antiguo*³¹ (que era el Oriente mítico que se conectaba con Europa a través del Mediterráneo oriental), se situaban ahora en el nuevo centro geopolítico: el Atlántico.

Nace así una *Europa del Sur*, del Atlántico tropical, en torno a España y Portugal, a Salamanca y Coimbra, al Concilio de Trento que significará el origen del catolicismo³² (que evolucionará posteriormente produciendo el *ethos* barroco): la Roma-atlántica *moderna*, renacentista, humanista, de capitalismo mercantil, de la Contrarreforma, de los jesuitas. Y la *Europa del Norte* (como la llamará Hegel), que ya no necesita de la Roma-mediterránea, porque los Países Bajos, las islas Británicas y el Báltico dan directamente al Atlántico y pueden separarse de la Roma medieval, efectuándose el fenómeno *moderno* de la Reforma y del protestantismo, posteriormente de la Ilustración, cuando se produzca la Revolución industrial capitalista (que desembocará en los *ethe* realista y clásico de Echeverría).

¿Es posible efectuar este tipo de descripción histórica, situando los *ethe* diacrónicamente?

Algo más sobre el barroco y el “valor de cambio”

Si esa descripción fuera probable, habría que agregarle todavía otros hechos. La China era desde el siglo X el sistema cultural, político y económico más desarrollado mundialmente hablando (cosechó los avances en todos los órdenes civilizatorios árabes de Bagdad, Bukhara, Samarcanda, Cairo o Fez). Descubrió América, África y Australia al comienzo del siglo XIV.³³ Sus inventos técnicos, astronómicos y científicos dieron elementos fundamentales para el origen del llamado Renaci-

30. Era la trinidad de Asia al Este, África al Sur-oeste y Europa al Noroeste. Véase mi obra *The Invention of the Americas*.

31. El *old world* de Adam Smith (véase Arrighi, *Adam Smith in Beijing*).

32. Advuértase que estamos distinguiendo la iglesia cristiano-medieval que mira *hacia el Oriente*; del *catolicismo* que es la iglesia tridentina que mira *hacia el Atlántico* y la América Latina. Es tan nueva como el luteranismo o el protestantismo, económica, política y geopolíticamente hablando.

33. Véase mi artículo “China (1421-800). Razones para cuestionar el eurocentrismo”, en *Archipiélago* (6-13).

miento italiano, entre otros efectos. El mercado mundial, hasta bien comenzado el siglo XIX, casi exclusivamente, comerciaba mercancías chinas: porcelana, textil de seda, armas y tecnología de acero, especias, etcétera.

Por otra parte, España y Portugal fueron los primeros Estados europeos unificados y modernos que se lanzaron al comercio, a la acumulación de capital dinerario por el sistema mercantil (primera etapa del capitalismo moderno). Fue la *primera modernidad temprana*. Fueron entonces los metales preciosos, mercancías con *valor de cambio* universal (el primer “dinero mundial” de la historia global, se extrajo en América Latina). Toda una nueva cultura surgirá fundada en el *valor de cambio*, en la plata principalmente, como ya lo hemos dicho. Pero, al mismo tiempo, el choque cultural de la cultura hispano-lusitana (mediterránea con influencia islámica, lo más desarrollado de la Europa del siglo XV, heredera del Califato de Córdoba, como hemos indicado) con las cultura amerindias, producirá un *híbrido* moderno, mestizo, por el choque de la cultura latino-andaluza con los mayas, aztecas, quiché, quechuas, aymaras, tupi-guaraní, etc. Este mestizaje cultural originario producirá, primero, unas obras de arte, por ejemplo, templos, donde se dejan ver elementos románicos, mozárabes españoles y de las culturas indígenas. Podría denominarse en el siglo XVI un *ethos* híbrido, con elementos renacentistas, hispanos e indígenas. El *ethos* barroco nacerá dentro de ese medio, donde lo europeo y lo amerindio se confunden en una obra ambigua de ambos mundos.

La pregunta que habrá que contestar es: ¿Fue la experiencia americana colonial la que lanzó el proceso barroco aún de la Península hispánica y de ahí a la Europa del Sur, Roma o Alemania? ¿No será que el barroco nació por el impulso del mestizaje colonial más que por un *Siglo de Oro* peninsular?

Además, y en general, pareciera que Echeverría no considera el momento *colonial* como constitutivo esencial de la modernidad, y ello impediría una clara diferenciación entre el barroco *colonial* latinoamericano y el barroco *europeo*. Hemos dicho repetidamente que la modernidad supone *simultáneamente*: 1. el *capitalismo* (ya que la acumulación medieval es insignificante y sin futuro sin la acumulación originaria fruto del mercantilismo atlántico), 2. el *eurocentrismo* (como fenómeno cultural y filosófico) y 3. el *colonialismo*. Esto último como causa constante de la acumulación originaria dineraria mercantil en vista de lo que será posteriormente el capitalismo industrial. Diacrónicamente el *ethos* barroco es *anterior* al realista, romántico y clásico; pero, al mismo tiempo, habría que diferenciarlo del anterior *ethos* del siglo XVI, donde el humanismo renacentista hispánico –con un Ginés de Sepúlveda alumno de Pomponazzi, o un Bartolomé de las Casas educado en la Escuela de Salamanca estrictamente moderna y nominalista, por ejemplo– se alimenta de capitalismo mercantil, que no es todavía propiamente el barroco de finales del siglo XVI y de su momento clásico, que es el siglo XVII colonial latinoamericano: por ejemplo, el templo de los jesuitas en Quito, como hemos indicado.

¿El “enano encorvado” de Benjamin tendrá que ver con el catolicismo y los jesuitas de Echeverría?

Si por último retomamos el tema del “enano” del turco ajedrecista de la *Tesis I*, y nos referimos a la hipótesis de M. Löwy (judío, marxista y ateo, según propia confesión) que nos dice que la intuición de Benjamin sobre un “mesianismo materialista”, o la posible relación del marxismo con el fenómeno de la *redención*, se ha realizado en América Latina contemporánea con la Teología de la Liberación, valdría la pena preguntarse igualmente sobre la importancia del asunto. Porque para Stefan Gandler esa dimensión del pensamiento de W. Benjamin queda situada de manera tradicional. ¿No será que se han producido tales cambios políticos, económicos y culturales que el jacobinismo secularizante debe dejar lugar al enriquecimiento de la problemática tomando elementos que el imaginario popular latinoamericano nunca ha perdido y que dentro de él se mueve hoy cotidianamente? Me refiero al horizonte religioso que en América Latina, en el nivel de los pueblos originarios, las grandes masas campesinas y urbanas, aún marginales, sigue prevaleciendo. Por ello, un texto constituyente del intercambio entre la visión del mundo de los pueblos originarios (como los nahuas o aztecas) y los españoles (entre los que se encontraban los franciscanos, y particularmente el propio B. de Sahagún) como el *Nican Mopohua*, redactado en el siglo XVI por estudiantes nahuas del colegio de Tlatelolco en la México-Tenochtitlan recién conquistada, significa ya la prehistoria del barroco y el nacimiento de una cultura que ha cumplido 500 años. Esa Virgen de Guadalupe del *Nican Mopohua*, venerada en el templete de Tonanzintla (“Nuestra madrecita” en nahua): la *Terra Mater* de los aztecas, creada primero dentro del imaginario del pueblo indígena como crítica política, materialista y mesiánica contra la Conquista, y posteriormente asumida por los criollos desde el siglo XVII y hasta como estandarte contra los españoles en las guerras de la independencia, después en la Revolución mexicana (cuando esa Virgen era la bandera de los campesinos al tomar Cuernavaca) y siempre presente en la vida de los oprimidos y vencidos, hasta entre los chicanos en tiempos de César Chávez en California. ¿No será esa tradición ya un texto simbólico intercultural, americano y europeo, un momento inicial del primer momento del *ethos* barroco todavía presente en el pueblo latinoamericano y especialmente mexicano? ¿Y la reformulación materialista (en pleno conocimiento de la crítica marxista asumida contra el capitalismo) que no deja de ser mesiánica (desde un cristianismo que se compromete con los pobres, los oprimidos, los olvidados desde Bartolomé de las Casas hasta Samuel Ruiz), no es acaso un momento barroco, que al mismo tiempo concuerda en otros horizontes culturales como el de la tradición que dentro del judaísmo intentó reformular W. Benjamin?

¿La utopía es una modernidad no capitalista o es una nueva edad del mundo?

Bolívar opinaba que la utopía era una modernidad no capitalista, para la cual el barroco como resistencia ante el *ethos* realista del capitalismo industrial y trasnacional triunfante era una experiencia a tenerse en cuenta. La modernidad medieval inicial habría cobrado cuatro modalidades durante los últimos cinco siglos para culminar en el futuro en una moralidad no capitalista. La pregunta es: ¿no será la nueva civilización que se está gestando ante la crisis de la modernidad y la posmodernidad capitalistas el final de la modernidad como tal?

Si la modernidad no fue simplemente un fenómeno europeo, sino algo más complejo, quizá pueda entenderse que estamos contemplando el final de esa edad del mundo. En efecto, la modernidad no fue un proceso intraeuropeo fruto de una invención eurocéntrica, sino un producto del manejo de la “centralidad” del sistema-mundo, que utilizó la información cultural de las civilizaciones “periféricas” (América originaria, el África, el Indostán, el mundo islámico y al final hasta la China) como fuentes de extracción de riqueza (como la plata americana, la ganancia de la venta de esclavos o el efecto de la guerra del opio para destruir la antigua cultura china) y de conocimientos culturales, técnicos y científicos que fueron reelaborados por Europa en su función dialéctica de recepción no reconocida (atribuida a la propia capacidad creadora) y expansión dominadora. La posmodernidad es el último momento de la indicada modernidad, que como autocrítica reconoce el efecto terrorífico de su autorreferencia racionalista.

¿No será la utopía a ser esbozada algo más radical e innovador que una modernidad de otro tipo? ¿No surgirá una nueva civilización *transmoderna*? y por lo tanto no ya moderna ni capitalista, pero tampoco colonialista ni eurocéntrica, ni dilapidadora de la vida del planeta Tierra fruto no de un desarrollo de la modernidad, sino como efecto de una elaboración que parte de las culturas periféricas dominadas, y desde los momentos despreciados y negados por la modernidad; y que por ello guardaban una cierta *exterioridad* del horizonte de la estructura del sistema-mundo que la modernidad dominaba y explotaba. Esas culturas coloniales de la modernidad toman autoconciencia de su valor, recuperan por su liberación memoria de la historia de su pasado olvidado, y partiendo de ese mismo pasado (en diálogo no fundamentalista con la modernidad), crecen hacia un pluriverso planetario futuro, donde no puede hablarse de una cultura universal y ni siquiera identitaria, sino más bien por un mutuo proceso analógico de afirmación en la semejanza y por un progreso en la distinción y la traducción como esfuerzo de la construcción de novedad sin dominación. No será *una cultura*, ni siquiera una *totalidad concreta*, sino un mundo cultural plural con conexiones transversales de mutuo enriquecimiento. Cada cultura no perderá su riqueza, sino que la sumará en el mutuo compartir su ori-

ginalidad con las otras culturas. La identidad sustantiva dejará lugar a la pluralidad analógica en la distinción y en la pluriversidad transmoderna por convergencia.³⁴

Esta y otras preguntas deberemos desarrollar ante la fecunda obra intelectual de Bolívar Echeverría del cual hay tanto que aprender.

OBRAS CITADAS

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- Arrighi, Giovanni. *Adam Smith in Beijing*. Londres: Verso, 2007.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Werke* 1.2. Fráncfort: Suhrkamp, 1991.
- . *Obras*. Madrid: Abada, 2008.
- Cohen, Esther. *La palabra inconclusa, Ensayos sobre cábala*. México DF: UNAM, 2005.
- Dussel, Enrique. *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1978)*. México DF: Edicol, 1979.
- . *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México DF: Siglo XXI, 1988.
- . *Filosofía de la cultura y liberación*. México DF: UACM, 2006.
- . *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos de 1861-1863*. México DF: Siglo XXI, 1988.
- . *The Invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*. Nueva York: Continuum, 1995.
- . “China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo”. *Archipiélago* 44.11 (abril-junio 2004): 6-13.
- . “The Liberatory Event in Paul of Tarsus”. *Que Parle. Critical Humanities and Social Sciences* 18/19 (Berkeley, Winter 2009): 111-180.
- . “Transmodernity and Interculturality”. *Poligrafi* II.41/42 (Ljubljana, Slovenia, 2006): 5-40.
- Echeverría, Bolívar. *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Oxfam / Vicepresidencia del Estado, 2011.
- . *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 1998.
- . *Politics of Liberation*. Edinburgo: SCM Press, 2011.
- . “El ángel de la historia y el materialismo histórico”. *La mirada del ángel*. B. Echeverría, comp. México DF: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM / Era, 2005.
- Elden, Stuart, y Eduardo Mendieta, edit. *Reading Kant's Geography*. Nueva York: SUNY Press, 2011.
- Frank, André G. *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2000.

34. Véase mi artículo “Transmodernity and Interculturality”, en *Poligrafi* (5-40); también en mi obra *Filosofía de la cultura y liberación* (21-72) –hay traducción alemana–. Véase el *Transmodernity Journal* (Berkeley) electrónico de reciente creación gracias a Nelson Maldonado-Torres.

- Harink, Douglas, edit. *Paul, Philosophy and Theopolitical Vision*. Eugene: Cascade Books, 2010.
- Hobson, John. *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. Barcelona: Crítica, 2006.
- Löwy, Michael. *Aviso de incendio*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- . *El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.
- . *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*. París: Ed. de l'éclat, 2010.
- Pomeranz, Kenneth. *The great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006.
- Safranski, Ruediger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. México DF: Tusquets, 2009.

Sobre la relación de comunicación y valor de uso en Bolívar Echeverría

Stefan Gandler

Bolívar Echeverría se ha planteado, según se desprende de la lectura de sus textos, una tarea que no se puede resolver sin más ni más. Quiere darle un contenido concreto al concepto de praxis y con esto captarlo en su dimensión histórica. Todo indica que el problema consiste en lo siguiente: si el concepto de praxis está inseparablemente vinculado al concepto de sujeto (autónomo) que decide libremente, ¿cómo puede ser concebido en calidad de algo determinado, con un contenido concreto? ¿Cómo se puede reconstruir teóricamente este conjunto muy complejo de *particulares* decisiones *subjetivas* a partir de determinaciones conceptuales históricas y concretas que necesariamente deben buscar lo *general*?

Para formularlo de otro modo, con mayor proximidad a la teoría materialista de la cultura a la que aspira Echeverría: ¿cómo es posible concebir cierta determinación cultural de la praxis humana, en especial la productiva (y de consumo), sin caer en fijaciones etnologizantes o incluso biologicistas de los sujetos humanos en sus respectivas formas cotidianas de reproducción? Echeverría, que según se ha mencionado, no limita la cultura humana a sus formas “elevadas”, como por ejemplo el arte de los museos, sino en primer término al modo y manera precisos de la reproducción material (como unidad de producción y de consumo), encuentra una imagen adecuada de esta relación entre libertad y tradición, entre la individualidad y una colectividad determinada por la historia y la geografía. Esa imagen está en el lenguaje humano y en sus innumerables actos de habla y en una ciencia que investiga en ellos esa relación de intercambio: la semiótica, fundada por Ferdinand de Saussure. Para ello, se refiere a autores como Roman Jakobson y Louis Hjelmslev.¹

1. Bolívar Echeverría destaca la importancia de estos dos autores en su estudio sobre la forma natural: “Yo me aproximé de cierta manera sobre todo a Jakobson y a Hjelmslev, son los dos que manejo como principales en cuestiones de semiología y lingüística” (Gandler, *Entrevista*). Al hacerlo, se apoya en los siguientes textos: Jakobson, *Closing statement* (353 y ss.); Jakobson, “Two Aspects of Languages and Two Types of Aphasic Disturbances”, *Selected Writings* (243); y Hjelmslev, “La stratification du langage” (55). Véase Echeverría, “La ‘forma natural’ de la reproducción social”.

Para hacerlo, en el artículo aquí analizado sobre “La ‘forma natural’ de la reproducción social” utiliza como método no solo el texto, sino además, en promedio de cada dos páginas, una gráfica con representaciones esquemáticas del proceso de comunicación y del proceso de reproducción que, sin duda, permiten captar en imágenes su semejanza. No se debe pasar por alto su afinidad con las gráficas de Ferdinand de Saussure, si bien las de Echeverría son bastante más complejas y solo se comprenden después de una concienzuda lectura del texto principal. Es decisivo el hecho de que Echeverría, al recurrir a la semiótica, no busca captar toda la realidad como mero signo y ver así la historia solo como un ‘texto inacabado’, sino al revés. No solo le interesa comprobar que el primer y fundamental sistema humano de signos es, en cada caso, el de las diversas formas de producción y consumo de valores de uso: para Echeverría, el proceso de comunicación es una dimensión del proceso de reproducción.

Dice Echeverría: “Entonces yo hago visible un paralelismo entre el proceso de reproducción y el proceso de comunicación. [...] Es decir, este (el proceso de comunicación) es un aspecto, una dimensión del primero [es decir, del proceso de reproducción]” (Gandler, *Entrevista*). De este modo, el proceso de reproducción puede ser comparado con el proceso de comunicación no porque el mundo en su conjunto solo pueda ser captado como una complicada combinación de “textos” y sus “maneras de leerlos”, sino al revés porque la comunicación, como unidad de producción y consumo de significados, es en sí misma uno de entre muchos actos productivos y de consumo que los seres humanos han de hacer para poder organizar y mantener su vida. Sin embargo, no es de ningún modo el fundamental y tiene siempre como fundamento la inevitable materialidad. “El lenguaje en su realización básica, verbal, es también un proceso de producción/consumo de objetos.² El hablante entrega a quien escucha una transformación de la naturaleza: su voz modifica el estado acústico de la atmósfera y ese cambio, ese objeto, es percibido o consumido como tal por el oído del otro” (“La ‘forma natural’” 45).³

-
2. Evidentemente, Echeverría entiende por “lenguaje” lo que Ferdinand de Saussure (citado varias veces por él en el texto aquí analizado) llama “*langage*”. Este término lo emplea Saussure también como sinónimo de “*faculté de langage*”, y explica: “*l'exercice du langage repose sur une faculté que nous tenons de la nature*” (Saussure, *Cours de linguistique* 25). En español: “el ejercicio del lenguaje se apoya en una facultad que nos da la naturaleza” (38). (Véase sobre los términos “facultad de lenguaje” y “lenguaje” Saussure, *Curso de lingüística* 37). Saussure ya señala ahí que se deben tener por “*langage*” no solo los idiomas hablados, sino el conjunto de todas las formas de expresión *possibles* o también de formas de exteriorización; se las debe asentar por delante de toda sistematización y homogeneización de cualquier forma de expresión. “Mientras que el lenguaje es heterogéneo, la lengua así delimitada es de naturaleza homogénea [...]. La lengua, deslindada así del conjunto de los hechos de lenguaje, es clasificable entre los hechos humanos, mientras que el lenguaje no lo es” (véase 42 y ss.).
 3. Echeverría se refiere aquí a Troubetzkoy, *Principes de Phonologie* (38). En español: Trubetzkoy, *Principios de fonología* (271) –las variantes en el apellido se deben a diferentes transcripciones al alfabeto latino–.

A Bolívar Echeverría le interesa una explicación del proceso de producción y consumo de valores de uso que recurra a la semiótica, pero sin negar con ello la primacía de la naturaleza, la primacía de lo material como irrenunciable fundamento de lo ideal. Aquí hay una diferencia esencial frente a una serie de enfoques contemporáneos que se enredan en el concepto de comunicación (o concepciones afines, por ejemplo la de la “articulación”) y ven en sus más diversas formas, reales o imaginadas, la explicación y, a la vez, la salvación del mundo.

Mientras Saussure subordina la lingüística a la semiótica (*sémiologie*)⁴ y decide que el conocimiento de la “verdadera naturaleza del lenguaje” solo es posible si se encuadra correctamente en el campo más general de “todos los demás sistemas del mismo orden [*tous les autres systèmes du même ordre*]”⁵ investigados por la semiótica, a Echeverría le interesa encuadrar la semiótica (entendida por él como producción y consumo de signos) en el campo más amplio de la producción y consumo en general. Es evidente que Saussure y Echeverría se diferencian notablemente entre sí, pues el primero considera la semiótica dentro del marco de la psicología social y esta, a su vez, en la psicología en general, mientras Echeverría tiene como sistema de referencia la crítica de la economía política.⁶ En esto hay un paralelismo entre ambos, ya que para investigar el objeto más general, necesario para comprender los particulares, parten del más complejo de los objetos particulares. Así, Saussure expresa:

Se puede, pues, decir que los signos enteramente arbitrarios son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico; por eso la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en

-
4. “La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubre serán aplicables a la lingüística, y así es como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos” (43).
 5. “Para nosotros [...], el problema lingüístico es primordialmente semiológico, y en este hecho importante cobran significación nuestros razonamientos. Si se quiere descubrir la verdadera naturaleza de la lengua, hay que empezar por considerarla en lo que tiene de común con todos los otros sistemas del mismo orden” (véase Saussure, *Curso de lingüística* 44, en el original: *Cours de linguistique* 34 y ss.).
 6. “Se puede, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos *psicología* (del griego *psēmon*, ‘signo’)” (Saussure, *Curso de lingüística* 43). En otro lugar habla no de “psicología social”, sino de “psicología colectiva” (103). Nótese que Saussure concibe implícitamente la psicología social como ciencia que tiene por objeto “la vida social” [*la vie sociale*]. A él le interesa, pues, asentar la semiótica fundada por él dentro de las ciencias sociales, con la única limitación de que aquí piensa sobre todo en la psicología social, es decir, evidentemente ve la sociedad determinada, en primer término, por un aspecto de esas dinámicas que Marx designa como “formas [...] ideológicas”, deslindándolas de las “condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales” (Marx, *Contribución a la crítica* 5).

este sentido la lingüística puede erigirse en el modelo general de toda semiología, aunque la lengua no sea más que un sistema particular. (*Curso* 94)

Aquí llama la atención –a pesar de todas las diferencias– una cierta similitud con el proceder metodológico de Marx, resumido claramente en la frase: “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono” (*Contribución* 306). Formulado de otro modo: el método de Ferdinand de Saussure recuerda la distinción marxiana entre la trayectoria de la investigación y la trayectoria de la exposición, que, por ejemplo, en el caso de *El capital* va a contrapelo. Echeverría quiere vincular a Marx con la semiótica y en sus investigaciones trata de emplear también un método similar. Para el análisis del hecho general de la producción y del consumo de objetos, recurre en gran medida a la producción/consumo de signos. No elige este proceder porque estos últimos sean más importantes que otras formas de producción/consumo, sino, sencillamente, porque en ellos se puede entender algo general y además, en la producción/consumo de cualquier cosa, sobre todo en cuanto referidos al valor de uso, está contenida siempre una producción/consumo de signos.

Una vez puesto esto en claro, se debe dejar constancia de que hay una amplia presencia de elementos comunicativos en la propia reproducción material. En este punto, uno podría sentirse tentado de decir a la ligera: “naturalmente, pues para la organización del proceso de reproducción es preciso comunicarse, es preciso discutir proyectos, resolver problemas oralmente y llevar a cabo otros actos lingüísticos”. Aunque esto es acertado, no es el aspecto central del concepto de Echeverría de lo similar y entretijado que son reproducción y comunicación. Más bien, ve en la producción y en el consumo de los propios valores de uso un acto de “comunicación”,⁷

-
7. Ya en sus primeros escritos apunta Echeverría a la importancia de otra clase de “lenguas” distintas de las habituales. Sin embargo, al hacerlo no recurre a la praxis económica, como en los escritos más recientes, sino a la praxis política, sobre todo a la revolucionaria. Véase al respecto: “La guerrilla habla a su modo, y su palabra, al contrario de todas las demás, resulta comprensible: habla preferentemente la lengua de la violencia; sus alocuciones son acciones armadas contra el enemigo. Para la guerrilla es esencial la propaganda discursiva, pero esa llega después, cuando puede caer en suelo fértil. Los comunistas revolucionarios han aprendido del materialismo histórico que hablar en el escenario de la lucha de clases es algo más que intercambiar palabras, volantes o insultos; que todas las instituciones sociales a las cuales pertenece la lengua hablada forman un sistema de persuasión, estructurado en una sola dirección: la de la apología de las relaciones de producción que representan la apología de la clase que ha creado esas relaciones y las mantiene en pie; que, aun si se emprende una acción totalmente negativa para el orden social existente, basta con reconocer la validez del sistema institucional para que el intento se pierda y se alinie en la apología general. Los comunistas revolucionarios saben que este sistema ideológico de las instituciones burguesas fundamenta su fuerza de convicción sobre la violenta represión del proyecto social comunista, al que aspiran las fuerzas productivas y que se concretiza en los intereses de la clase proletaria. Saben que esa violencia reaccionaria se muestra en diversas formas y con diferente intensidad. Ven que el ‘argumento’ de la violencia es el único capaz de corregir los efectos destructivos de las instituciones imperialistas-burguesas sobre el proletariado de los países oprimidos. Sacan la conclusión de que

posiblemente el decisivo para la vida social misma. Por ejemplo, elaborar una comida y acto seguido comérsela es, al mismo tiempo, elaborar determinado signo e interpretarlo. “Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa” (“La ‘forma natural’” 42).⁸

Aquí hay una importante diferencia con la producción de valor, que tendencialmente puede prescindir de la satisfacción real de las necesidades humanas, mientras la creación del valor y con ella la de la plusvalía quede garantizada. El punto clave está en que, a fin de cuentas, la producción de valor no puede renunciar del todo a la producción de valor de uso que es su fundamento ‘natural’. Este punto es, para Echeverría, el lugar de planteamiento de una posible superación del modo capitalista de producción, que aparentemente se eterniza. Marx, en su teoría, fundaba sus esperanzas de poner fin a las relaciones reinantes –sin que desaparezcan los sujetos que las sostienen– en que la actual formación de la sociedad no puede existir sin los proletarios, siendo aquellos, al mismo tiempo, el potencial sujeto revolucionario. A diferencia de esto, Echeverría no tiene un enfoque fijado exclusivamente en la producción. Su punto de partida está más en la unidad de producción y consumo y, con ello, en la unidad de producción de valor y producción de valor de uso, pues solo en el consumo se averigua si un producto tiene efectivamente valor de uso y con ello también valor (lo que Marx formula contundentemente diciendo que un producto tiene que realizar su valor en el mercado).⁹ Solo el valor de uso de un producto hace posible que sea consumido realmente y, por lo tanto, que sea comprado. Así pues, Echeverría parte con Marx de que la producción de valor no sale adelante sin la producción de valor de uso, pero, a la vez, por necesidad la controla y oprime cada vez más y tiende a destruirla. Esta contradicción antagónica inherente al modo capitalista de producción, le da una indicación sobre una posible salida. El marxismo dogmático de sello soviético presuponía que tal salida está en una sencilla superación del desabastecimiento de productos de consumo obrero, que parecía

la violencia revolucionaria es el único ‘argumento contrario’ que, al destruir la sociedad burguesa, puede ‘convencerla’ de su ineficacia histórica” (Echeverría, “Einführung” 16 y ss.). Es evidente que estas formulaciones están separadas por un abismo de la idea del ‘discurso libre de coacción’ o algo similar. Si bien Echeverría critica en otros textos el ‘mito de la revolución’ y, en general, no se dejaría llevar de formulaciones tan incendiarias, es evidente el paralelismo con las ideas de hoy: la “lengua hablada” no es la única ni desde luego la determinante para el entendimiento, por lo menos mientras la humanidad no esté libre.

8. Echeverría se refiere aquí a Leroi-Gourhan, *Le geste* (163).
9. “Las mercancías, pues, tienen primero que realizarse como valores antes que puedan realizarse como valores de uso. Por otra parte, tienen que acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores. Ya que el trabajo humano empleado en ellas solo cuenta si se lo emplea en una forma útil para otros. Pero que sea útil para otros, que su producto satisfaga necesidades ajenas, es algo que solo su intercambio puede demostrar” (Marx, *El capital* I.1: 105).

estar dado por una continua elevación masiva de las fuerzas productivas, lo cual en teoría significaba un productivismo estrecho de miras y progresismo ingenuo y los más brutales métodos de aumentar la productividad en el stalinismo.¹⁰ Echeverría, al igual que la mayoría de los pensadores del marxismo occidental, considera que, visto cuantitativamente, desde hace tiempo el abastecimiento de todos los seres humanos es posible sin dificultad y con un despliegue de trabajo relativamente escaso. Según él, el problema no está en el lado cuantitativo, sino en el cualitativo: *qué* se produce y *cómo* se produce, o sea, la cuestión de la producción y del consumo, en relación al valor de uso: “Solo la reconstrucción del concepto crítico radical del valor de uso puede demostrar la falta de fundamento de aquella identificación del marxismo con el productivismo occidental, el progresismo economicista del capitalismo y el estatalismo político burgués” (“La ‘forma natural’” 34; n. 3).¹¹

En esta cita resuena algo doble cuando Echeverría critica la “identificación del marxismo con el productivismo occidental”. En primer lugar, señala la necesidad de la crítica al eurocentrismo, que no está superado en la izquierda, incluso en importantes sectores de la no dogmática. Ya la sola terminología de países “desarrollados” y “subdesarrollados”, recogida ingenuamente con demasiada frecuencia, expresa un arraigado productivismo económico que, bajo cuerda, eleva a la característica de “desarrollo” sin más ni más las fuerzas productivas de tipo industrial (en el sentido de competitividad en condiciones capitalistas). A la vez, está aquí incluida la presunción de una necesidad “natural” de constante perfeccionamiento de las fuerzas productivas en el sentido antes indicado (además, de un modo y de manera muy determinados), lo que, sin embargo, es una necesidad ineludible exclusivamente en las condiciones reinantes. En el marco de esta lógica, algunos países están “más desarrollados” que otros, pero la resultante jerarquización del mundo adquiere vida propia y sigue actuando aún en las cabezas que son críticas hacia el modo de reproducción capitalista. (En cierto modo, el eurocentrismo es aún más problemático en la izquierda que en teorías conservadoras. Para los conservadores, el eurocentrismo surge por necesidad de su reflexionar no crítico sobre las relaciones de poder; en la

-
10. Obsérvese también al respecto la fuerte tendencia eurocéntrica del estalinismo, en el que los escasos enfoques (por parte de Lenin, sobre todo) de los primeros años posrevolucionarios para suprimir o suavizar la opresión racista hacia los habitantes no rusos de la Unión Soviética, materializadas en cierta soberanía de determinadas regiones autónomas bajo un signo nacional distinto del ruso, fueron prácticamente abandonados del todo y se restauró el modelo zarista de control ruso sobre la totalidad del territorio. Por lo demás, en este contexto es muy significativo que en la crítica a la Unión Soviética, tanto de posiciones conservadoras como izquierdistas, solo en rarísimos casos se presentaba como tema el racismo y, en el primer caso, se designaba sin la menor duda a la URSS como ‘Rusia’, no con afán de ironía crítica, sino más bien de eurocentrismo zarista.
 11. La frase citada continúa: “[una identificación] que llevó a K. Korsch en 1950 [...] a replantear para la segunda mitad de este siglo el tema, vulgarizado en los 70, de la inadecuación del discurso marxista con las exigencias de la nueva figura histórica de la revolución” (Echeverría se refiere aquí a Korsch).

izquierda, por el contrario, solo puede explicarse como remanentes ideológicos del chauvinismo cultural).

En segundo lugar, en la citada frase de Echeverría está contenida, además, una respuesta implícita a un filósofo cuya obra mantuvo ocupado a nuestro autor durante muchos años de juventud. Cuando Echeverría se obstina en que Marx no es parte integrante del pensamiento “occidental”, sino que el concepto de valor de uso “por necesidad va más allá de la metafísica de Occidente” (“La ‘forma natural’” 35; n. 4), se trata de un inequívoco rechazo a la afirmación de Martin Heidegger de que Karl Marx es el último representante de la metafísica de Occidente.

Respecto a la pregunta de cómo puede pensarse la relación entre sujeto y objeto como una relación marcada profundamente por la determinación (por las leyes de la naturaleza, por ejemplo) y por la libertad humana al mismo tiempo, se puede bosquejar el siguiente intento de aproximación de Echeverría. Es posible trazar el paralelismo del proceso de reproducción con el proceso de comunicación sin desmaterializar al primero ni darle un sentido idealista. Pero, en el proceso de comunicación, encontramos la peculiaridad de esa misma coexistencia singular de libertad y creación nueva en cada acto de hablar y la simultánea determinación por la lengua en la que se hace la comunicación en cada caso. Solo porque en cada momento se crea un nuevo acto de hablar con cierto grado de libertad, puede el hablante corresponder más o menos a cada constelación que deba captar. Pero al mismo tiempo, solo puede darse a comprender por el otro porque se mueve dentro de la lengua respectiva y acepta ampliamente sus reglas.

De manera similar ocurren las cosas en el proceso de producción y consumo de valores de uso. El productor no puede fabricar sencillamente cualquier cosa si quiere que sea reconocida por otros como valor de uso, es decir, que sea comprada. Aquí, es decisiva no solo la capacidad biológica del organismo humano para consumir determinados productos. En esto reside precisamente la diferencia decisiva entre el ser humano y el animal. En el ser humano, al distinguir entre la cosa útil y la no útil, o sea entre valor de uso y no-valor de uso, influyen en gran medida factores históricos. Eso ya lo señala Marx en el pasaje antes citado: “el descubrimiento [...] de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un acto histórico” (*El capital* I, 1: 44).¹² En la lectura de Echeverría de la teoría de Marx sobre el valor de uso, el concepto de historia incluye además las ‘asincronías’ geográficas (en el sentido de que en los factores históricos también entra el lugar y no solo el tiempo).

En la comparación entre proceso de reproducción y proceso de comunicación, es de gran importancia que en ambos procesos existan las instancias que el fundador

12. He corregido esta cita. Scaron traduce “geschichtliche Tat” con “hecho histórico”, lo que se acerca demasiado a la jerga positivista. Considerando el gran daño que ha hecho la influencia positivista en el marxismo, sobre todo de orientación dogmática, hemos decidido traducirlo como “acto histórico”, que rescata el concepto de praxis que está implícito en esta formulación de Marx. Véase Marx, *Das Kapital* (49 y ss.).

de la semiótica distingue como “significado” y “significante”, cuya unidad representa el signo. En la lengua, significado representa el “concepto” y significante, la “imagen acústica”. El puro concepto, sin embargo, contiene tan poca cosa como la pura imagen; ambos están perdidos si se les coloca por sí solos o, para decirlo con mayor precisión, no son imaginables. Así, por ejemplo, Saussure señala que la presunción de un concepto puro, sin imagen, contiene el pensamiento de que hay ideas ya existentes maduradas antes de su expresión lingüística (Echeverría, “La ‘forma natural’” 94), lo que él ciertamente reprueba.

Antes de poder abordar de nuevo la comparación con la producción de valores de uso, es preciso además tener en cuenta que Echeverría, al referirse a Walter Benjamin, toma como punto de partida que los seres humanos se expresan y se dan a comprender no solo *a través* de las lenguas, sino *en ellas*, lo cual debe entenderse como que las lenguas no son sistemas fijos que se emplean lisa y llanamente como medios de comunicación, sino que en cada acto de comunicación son de nuevo creadas y modificadas (“La ‘forma natural’” 44; n. 31).¹³ Echeverría interpreta esta reflexión de Benjamin como válida para todos los sistemas de signos (44)¹⁴ pero, al igual que en todo acto lingüístico o habla (“*parole*” en Saussure) se pone en juego la lengua en su conjunto (“*langue*” en Saussure), lo mismo ocurre en la producción y en el consumo de valores de uso.

13. Echeverría se refiere aquí a Benjamin, “Über Sprache” (10).

14. Véase: “Tal como el campo instrumental al que pertenece, el código tiene una historia porque el proceso de comunicación/interpretación no solo se cumple *con* él, sino igualmente *en* él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo. En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido se pone en juego y puede entrar en peligro de dejar de ser lo que es. El proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser trascendido por otro proyecto y pasar a constituir el *estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*. En verdad, la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido, resultante de la refuncionalización –más o menos profunda y más o menos amplia– de proyectos precedentes por nuevos impulsos donadores de sentido” (“La ‘forma natural’” 44 y ss.). Compárese al respecto, además, una referencia similar al mismo texto de Benjamin por Echeverría en otro lugar: “En el ensayo de W. Benjamin *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano* domina una idea que ha demostrado ser central en la historia del pensamiento del siglo XX [...]: en el caso del ser humano, este no solo habla *con* la lengua, se sirve de ella como instrumento, sino, sobre todo, habla *en* la lengua [...]. En principio, en toda habla singular es la lengua la que se expresa. Pero también –y con igual jerarquía– toda habla singular involucra a la lengua en su conjunto. El lenguaje entero está en juego en cada uno de los actos de expresión individuales; lo que cada uno de ellos hace o deja de hacer lo altera esencialmente. El mismo no es otra cosa que la totalización del conjunto de las hablas” (Echeverría, “La identidad evanescente”, *Las ilusiones* 60). El texto citado fue presentado al público por primera vez en febrero de 1991 en forma de una conferencia en el “Primer Encuentro Hispano-Mexicano de Ensayo y Literatura” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (véase Echeverría, *Las ilusiones* 199). Echeverría confunde aquí los conceptos cuando de repente habla de “lenguaje”. Según se desprende inequívocamente del contexto, y sobre todo de la frase precedente, aquí debería decir “lengua”.

Echeverría capta la unidad de producción y consumo de valores de uso del mismo modo en que en la semiótica es captado el lenguaje: como facultad de hablar, o sea, la capacidad de darse a entender de un modo que, si bien no es caótico, de todos modos es libre. No es libre en el sentido de que en todo momento se puedan, sin más, inventar de la nada signos del todo nuevos porque entonces, a fin de cuentas, se pondría en duda el funcionamiento del sistema de signos,¹⁵ pero por lo menos es lo bastante libre para no darse a entender como puros animales en base a formas de estímulo y reacción fijadas por lo biológico, en los instintos.¹⁶

Así pues, en el acto de producción de un valor de uso tiene lugar, a la vez, una producción de signo y, en su consumo, su interpretación. También hay aquí un significante y un significado que, juntos, constituyen el signo. Echeverría no dice al lector o a la lectora en forma totalmente unívoca qué es el significante y qué es el significado en el signo contenido en el valor de uso, pero en un lugar observa que las materias primas tienden a acercarse más al significado, y los medios de trabajo empleados tienden a acercarse más al significante, aunque sin encasillarlos definitivamente.¹⁷ Más bien, parece ser que tanto la materia prima como los medios de trabajo pueden tener ambas funciones, pero el segundo elemento ocupa una posición sobresaliente al dar los propios signos.¹⁸

-
15. Saussure dice al respecto: “Ya ahora la lengua no es libre, porque el tiempo permitirá a las fuerzas sociales que actúan en ella desarrollar sus efectos, y se llega al principio de continuidad que anula la libertad. Pero la continuidad implica necesariamente la alteración, el desplazamiento más o menos considerable de las relaciones” (Saussure, *Curso de lingüística* 104). Pero el momento de la falta de libertad, que Saussure destaca especialmente, solo rige para la lengua determinada, la *langue*, no para la facultad de hablar en su conjunto (lenguaje o facultad del lenguaje, *langage o faculté du langage*), lo que es, como veremos más adelante, de gran importancia para las reflexiones de Echeverría.
 16. Para el proceso de producción, Marx formula esta diferencia entre animal y seres humanos en este famoso pasaje: “Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del conocimiento de aquel ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. El obrero no solo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar, y al que tiene que subordinar su voluntad” (Marx, *El capital* I, 1: 216).
 17. “Entre los medios que intervienen en el consumo productivo hay unos que solo ofrecen a este una indicación de forma para sí mismos: las materias primas u objetos de trabajo; hay otros, en cambio, que despliegan ante el trabajo mismo todo un conjunto de posibilidades de dar forma, entre las que él puede elegir para transformar las materias primas: son los *instrumentos*” (Echeverría, “La ‘forma natural’” 40 y ss., énfasis mío).
 18. “La forma más acabada del objeto social es sin duda la del *instrumento*. En ella, las dos tensiones que determinan toda forma objetiva –la pretensión de una forma para el sujeto y la disposición de este a adoptarla– permanecen en estado de enfrentamiento, en un empate inestable que puede decidirse de diferentes maneras en cada caso. La proposición de una acción formadora sobre las materias primas, inscrita en la forma instrumental como estructura técnica, no solo permite –como

Pero los medios de trabajo (herramientas) se distinguen porque su eficacia, en la mayoría de los casos, no se agota en un solo acto conjunto de producción/consumo, como ocurre con aquellos valores de uso, que son consumidos de inmediato como víveres. Esta tendencia a la durabilidad del medio de trabajo nos acerca bastante más a una solución para la duda antes mencionada, pues aquí se hace más claro el paralelismo con otros sistemas de signos, paralelismo que hasta ahora tal vez estaba en cierta oscuridad. Así como no hablamos *a través de* la lengua, sino *en ella*, igualmente no producimos solo a través de un medio de trabajo, sino en él. Por un lado, en muchos casos es de naturaleza duradera pero, por otro lado, está expuesto, la mayoría de las veces, a la posibilidad de una transformación constante. Al hablar de esto no nos referimos solo al desgaste del mismo, sino a la necesidad que surge una y otra vez (o también al deseo que surge en el sujeto) de transformarlo. Por consiguiente, se puede ampliar el paralelismo con la semiótica de Ferdinand de Saussure en el sentido de que cada acto singular de producción (y también de consumo) de un valor de uso es una *parole*, o sea un habla, pero el conjunto de todos esos actos en una sociedad determinada, en condiciones determinadas y en una época histórica determinada puede ser visto como la *langue*, la lengua.¹⁹

El problema que en las reflexiones precedentes (sobre la cuestión de “significado” y “significante”) no se ha resuelto por completo, acerca de la relación entre medio de trabajo y objeto de trabajo,²⁰ y, por tanto, también de la relación de herramienta y materia prima, apunta a la necesidad de recurrir a la “teoría de la herramienta” de Marx.²¹ Para Marx, es “objeto de trabajo” todo aquello que los seres

en todo objeto social—, sino que exige, para ser efectiva, una voluntad de acción formadora que la asuma y la haga concreta. La dinámica transformadora general que el instrumento trae consigo necesita ser completada y singularizada por el trabajo” (Echeverría, “La ‘forma natural’” 41). Echeverría hace referencia aquí al siguiente pasaje de *El capital*: “Corresponde al trabajo vivo apoderarse de estas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes” (Marx, *El capital* I, 1: 222).

19. Este concepto debería aclararse con exactitud, ya que en el seno de una sociedad pueden darse en el mismo momento diversos códigos. Echeverría habla en otro lugar de “un ente subjetivo-objetivo, dotado de una identidad histórico-cultural particular [...], la existencia histórico-concreta de las fuerzas productivas y consumidoras, es decir [...] la sustancia de la nación” (Echeverría, “El problema” 192). Con esto se podría estar hablando de los subsistemas de una sociedad en los que predominan, en cada caso, códigos más o menos unificados. Pero como este concepto de “sustancia de la nación” (transformado en otro lugar en el de la “nación natural”) se nos hace problemático, no queremos usarlo en este lugar sin una introducción crítica. Aquí vuelve a delinearse un problema que existe en general en la teoría de Echeverría. Por un lado, esta es adecuada para señalar las diferencias internas de una sociedad y también del sistema social organizado hoy a nivel mundial y hacer de ellas el objeto de la investigación, pero paga el precio de regresar a conceptualizaciones sumamente dudosas como las de la “sustancia de la nación”, que se quedan cortas en relación al concepto general de sociedad.
20. “Los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin —o sea el trabajo mismo—, su objeto y sus medios” (Marx, *El capital* I, 1: 216).
21. Véase al respecto: Schmidt, *El concepto* (117).

humanos encuentran preexistente en la tierra y pueden elaborar. Así, la tierra en su totalidad es “objeto de trabajo” para los seres humanos que la habitan (*El capital* 217).²² Marx distingue ahí entre “objetos de trabajo preexistentes en la naturaleza”, que el ser humano se limita a “desligar de su conexión directa con la tierra” y la “materia prima” (217) La “materia prima” se diferencia del “objeto de trabajo” en que ya ha experimentado una elaboración que va más allá del simple desprendimiento del conjunto de la tierra, “por ejemplo, el mineral ya desprendido de la veta, y al que se somete a un lavado”, y por lo tanto, “ya ha pasado por el filtro de un trabajo anterior” (217). Así pues, el concepto de objeto de trabajo es más amplio que el de materia prima.²³ Por lo visto, para Marx pasa algo análogo con el par de conceptos “medio de trabajo” y “herramienta”: “El medio de trabajo es una cosa o conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto de trabajo y que le sirve como vehículo de su acción sobre dicho objeto. El trabajador se vale de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerles operar, conforme al objetivo que se ha fijado, como medios de acción sobre otras cosas” (217).

Pero los medios de trabajo, que ya han sido objeto del trabajo humano, son concebidos por Karl Marx como “herramientas”.²⁴ Este concepto de la herramienta como medio de trabajo ya producido se encuentra también en la definición del ser humano por Benjamin Franklin “como ‘a toolmaking animal’, un animal que fabrica herramientas” (Marx, *El capital* 218) Esta distinción entre medios de trabajo en general y los que son elaborados, es decir, las herramientas, no es formulada por Marx en forma tan inequívoca como la antes citada entre objetos de trabajo en general y los elaborados, es decir, las materias primas. De todos modos, Marx observa repetidas veces la particularidad que caracteriza a “los medios de trabajo ya procurados mediante el trabajo” frente a los medios de trabajo preexistentes que se usan tal como fueron hallados.²⁵

-
22. Hoy empiezan a convertirse en objetos de trabajo para el ser humano, la misma luna y el espacio circundante, si bien hasta ahora solo en una etapa experimental.
 23. “Toda materia prima es objeto de trabajo, pero no todo objeto de trabajo es materia prima. El objeto de trabajo solo es materia prima cuando ya ha experimentado una modificación mediada por el trabajo” (Marx, *El capital* 217).
 24. Véase: “Apenas el proceso laboral se ha desarrollado hasta cierto punto, requiere ya medios de trabajo productos del trabajo mismo. En las más antiguas cavernas habitadas por el hombre encontramos herramientas y armas líticas” (Marx, *El capital* 218). Nota a la edición en español: Corregimos en esta cita la palabra “herramienta” (“*Werkzeug*”), que en la traducción de Sacron está anotada como “instrumento” (Véase: Marx, *Das Kapital* 194).
 25. Entre otras cosas, Marx hace esta distinción entre medios de trabajo “generales” y “ya mediados por el trabajo”, refiriéndose a la subcategoría de aquellos que, sin intervenir directamente en el proceso del trabajo, de todos modos son su premisa incondicional: “El *medio general de trabajo* de esta categoría es, una vez más, la tierra misma, pues brinda al trabajador el *locus standi* [lugar donde estar] y a su proceso el campo de acción (*field of employment*). *Medios de trabajo* de este tipo, *ya mediados por el trabajo*, son por ejemplo los locales en que se labora, los canales, caminos, etcétera” (Marx, *El capital* I, 1: 219, énfasis mío). Cuando Marx menciona por separado el “uso

Una explicación del hecho de que Karl Marx emplea el término “herramienta” con escasa frecuencia y utiliza en su lugar el de “medios de trabajo”, puede consistir en que hoy día existen efectivamente menos medios de trabajo aún no transformados por el ser humano que objetos de trabajo aún no transformados. También en la historia de la humanidad, por ejemplo, en restos materiales de civilizaciones desaparecidas, es más fácil demostrar el uso de los segundos que de los primeros. Mientras en los medios de trabajo no elaborados es posible que, al dejarlos caer después de usarlos, indiquen nulas o escasas huellas de su empleo, las cosas son distintas en objetos de trabajo no elaborados anteriormente, ya que en la mayoría de los casos forman parte material del producto final. En estricta lógica, también es correcto sustituir el término herramienta por el de medio de trabajo, dado que “herramienta” es una subcategoría de “medio de trabajo” y, por lo tanto, toda herramienta es siempre también medio de trabajo. El inconveniente está en que se puede confundir al lector y generar la impresión de que Marx usó los términos “medio de trabajo” y “herramienta” como sinónimos.²⁶

Las consecuencias de este problema no son de gravedad inmediata porque Marx, en su análisis, no investiga como un lugar central los medios de trabajo no procurados todavía por el trabajo, sino que en sus ejemplos se refiere casi siempre a los ya elaborados.²⁷ En la discusión respecto a la relación entre trabajo y naturaleza externa en la obra de Marx, a veces se sustenta la tesis de que el propio Marx, al dar preferencia al análisis del valor en *Das Kapital*, descartó en forma implícita como secundario el valor de uso, o sea, el proceso de producción y reproducción referido a lo natural, y con ello favoreció la destrucción de la naturaleza, practicada o al menos poco criticada en el socialismo real y en diversos marxismos.²⁸ Esta argumentación no resiste una revisión crítica que toma en cuenta la gran estimación que Marx expresa conceptualmente hacia la naturaleza externa, no mediada por el trabajo.

Según Alfred Schmidt, la teoría de Marx sobre la herramienta en *Das Kapital* es la de la “mediación existente, materializada, entre el trabajador y el objeto del trabajo”. Al decirlo, acentúa el significado de la confección de herramientas para

y la creación de medios de trabajo”, apunta con ello igualmente a la diferencia de conceptos entre medios de trabajo en general y en su forma elaborada, es decir, las herramientas: se usan todos los medios de trabajo, pero solo las herramientas se crean (218).

26. Hasta Alfred Schmidt habla del “medio de trabajo, que para Marx se identifica con la herramienta” (Schmidt, *El concepto* 117).
27. Compárese, por ejemplo, la mención de Marx sobre los medios de trabajo humanos más antiguos que se conocen, en los que subraya el carácter de herramienta, es decir, el haber sido proporcionada previamente mediante el trabajo humano: “Junto a las piedras, maderas, huesos y conchas labrados, desempeña el papel principal como medio de trabajo el animal domesticado, criado a tal efecto, y por tanto ya *modificado* el mismo *por el trabajo*” (Marx, *El capital*, I, 1: 218, énfasis mío).
28. Sobre esta discusión, véase además el prólogo de Schmidt a la más reciente edición de su libro acerca del concepto de naturaleza en Marx: Schmidt, “Vorwort zur”, *Der Begriff* (I-XVI); existe una traducción al español de este nuevo prólogo (Schmidt, “Para un materialismo”).

el conjunto del desarrollo humano y, sobre todo, de sus capacidades intelectuales: “Difícilmente pueda dudarse de que las abstracciones más elementales de los hombres surgieron junto con los procesos laborales, especialmente con la producción de herramientas” (*El concepto* 117).

En esa medida, se halla dentro de la tradición marxista no dogmática el intento de Echeverría por ver un paralelismo entre el proceso de producción y el de comunicación, sobre todo, si se toma en cuenta que después del ‘*linguistic turn*’ [giro lingüístico] por parte de la filosofía idealista y la afín a ella, el concepto de espíritu o de razón fue sustituido, en general, por el de comunicación o de discurso. A la pregunta sobre si este intento de Echeverría lo califica de filósofo idealista, podemos señalar que en estos asuntos la separación no siempre puede llevarse a cabo con tanta nitidez como lo hacían ver los libros de texto del marxismo dogmático. En este contexto, cabe resaltar la íntima coherencia entre Hegel y Marx respecto a la teoría de la herramienta. Schmidt subraya al respecto el aporte de Hegel a la comprensión de la íntima relación entre el desarrollo de herramientas y la capacidad humana de comunicación:

Hegel está consciente del entrelazamiento histórico de inteligencia, lenguaje y herramienta. La herramienta vincula los fines humanos con el objeto del trabajo. Introduce el momento conceptual, la unidad lógica, en el modo de vida de los hombres. En la *Jenenser Realphilosophie* [*Las manuscritos de Jena*], escribe Hegel: “La herramienta es el medio racional existente, la universalidad existente del proceso práctico: aparece de parte de lo activo contra lo pasivo, es a su vez pasiva respecto del trabajador y activa respecto de lo trabajado. (*Jenenser* 221, cit. por Schmidt, *El concepto* 117)

Precisamente en la vinculación de los procesos de producción y de conocimiento en las formulaciones de Hegel sobre la herramienta es donde Schmidt ve la importancia de Hegel para el materialismo histórico.²⁹ Por lo demás, esa importancia de Hegel para la teoría marxiana de la herramienta es reconocida por el propio Marx. En *El capital*, en el contexto de su teoría de la herramienta, cita la concepción de Hegel de la “astucia de la razón” para concebir filosóficamente la “astucia del hombre” al utilizar las herramientas (Schmidt, *El concepto* 119), como la designa Alfred Schmidt resumiendo a Marx. El ser humano –escribe Marx–, “se vale de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas operar, conforme al objetivo que se ha fijado, como medios de acción sobre otras cosas” (*El capital* I, 1: 217). En la nota a pie de página insertada en este lugar de *El capital*, Marx cita seguidamente a Hegel con la siguiente frase conocida de la *Lógica*: “La razón es tan astuta como poderosa. La astucia consiste, en general, en la actividad

29. Schmidt anota: “Con razón observa Lenin que cuando Hegel destaca el rol de la herramienta no solo para el proceso laboral, sino también para el del conocimiento, se transforma en un predecesor del materialismo histórico” (Schmidt, *El concepto* 119).

mediadora que, al hacer que los objetos actúen unos sobre otros y se desgasten recíprocamente con arreglo a su propia naturaleza, sin injerirse de manera directa en ese proceso, se limita a alcanzar, no obstante, su propio fin” (Hegel, *Enzyklopädie* en Marx, *El capital*, I, 1: 217; n. 2).³⁰

A pesar de esta referencia directa de Marx a Hegel en el contexto de su teoría de la herramienta, hay que señalar una importante diferencia entre los dos filósofos. Alfred Schmidt hace resaltar que Marx habla de la herramienta “en una forma mucho menos enfática” que Hegel (*El concepto* 118).³¹ Este último ve los fines de la producción subordinados a sus medios, puesto que el fin es finito y, por tanto, “no es un absoluto, o un *racional* inmediatamente en sí y por sí”. La herramienta, por el contrario, como “*medio* es algo *superior* a los fines *finitos* de la finalidad *extrínseca*; el *arado* es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines” (*Ciencia* II: 658). Por el contrario, para Marx la herramienta no es algo del todo extrínseco al producto, ni subordina el segundo a la primera en cuanto a su capacidad para satisfacer de inmediato necesidades humanas, como lo hace Hegel; mientras para este, la durabilidad que supone en las herramientas coloca a estas en un nivel más alto frente a los productos que se extinguen en el consumo,³² para Marx (que en esto se mueve por completo en la tradición del materialismo, habitualmente distante del ascetismo y contrapuesto a él) “no se le ocurre derivar de la caducidad de los placeres ninguna clase de argumento contra ellos” (Schmidt, *El concepto* 118).

Además, la relativa durabilidad de las herramientas, rasgo que según Hegel las distingue de los productos, no siempre está dada. Alfred Schmidt capta la definición marxiana de la herramienta como “mediadora entre el trabajo teléticamente determinado y su objeto [de trabajo]” y partiendo de ahí distingue “tres formas de herramienta” (118):³³ “[Esta] puede mantenerse idéntica, puede incorporarse mate-

30. Hegel, *Enzyklopädie* (365). Citamos en español aquí según: Marx, *El capital* I, 1: 217; n. 2. Véanse, además, las observaciones de Hegel previas a sus reflexiones sobre la herramientas en la *Lógica*: “El hecho de que el fin se refiera inmediatamente a un objeto y lo convierta en medio, [...] puede considerarse como una *violencia* [...]. Sin embargo, el hecho de que el fin se ponga en la relación *mediada* con el objeto, e *interponga* entre sí y aquel un otro objeto, puede considerarse como la *astucia* de la razón” (Hegel, *Ciencia* II: 657).

31. Véase además sobre Marx: “Se cuida bien de fetichizar, como Hegel, la herramienta en comparación con los valores de uso inmediatos que con su ayuda se producen” (Schmidt, *El concepto* 118).

32. “La herramienta [*Werkzeug*] se conserva, mientras los placeres [*Genüsse*] inmediatos perecen y quedan olvidados. En sus herramientas [*Werkzeuge*] el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior, aunque se halla sometido más bien a esta para su fines” (Hegel, *Ciencia* II: 658). Nota a la edición en español: hemos corregido esta cita en los tres casos marcados con el término original en alemán entre corchetes. Véase: Hegel, *Enzyklopädie* 452.

33. Nota a la edición en español: Corregimos la traducción de “*drei Fomen des Werkzeugs*” (Schmidt, *Der Begriff* 102) que en la versión en español de su libro se reproduce incorrectamente como “tres formas de instrumentos” (Schmidt, *El concepto* 118).

rialmente al producto del trabajo, y puede por fin consumirse sin residuo, sin que por ello se transforme en parte del producto del trabajo”.

Es evidente que de esas tres formas de herramienta, Hegel solo conoce la primera. Si bien Schmidt clasifica eso como una limitación en la concepción de herramienta del idealista dialéctico, aclara que “es por lo menos cierto en este planteo que la mayoría de las herramientas se mantienen idénticas en su uso y permanecen extrañas a su producto” (*El concepto* 118). Hasta ahí, pues, Hegel se ha limitado en su reflexión filosófica a la forma dominante de las herramientas. De todos modos, el mayor sentido de la realidad que tiene el materialista Marx en comparación con Hegel, se ve además en que el primero está enterado de lo relativas que son las determinaciones conceptuales de los diversos objetos con referencia a su posición en el proceso del trabajo.³⁴ Esto no es de poca monta, puesto que lo duradero o lo perecedero de ellos son también solo cualidades relativas con referencia a otros componentes del proceso del trabajo y no son absolutas, como lo sugiere Hegel con su tajante sentencia de que los componentes que no son herramientas “perecen y quedan olvidados” (*Ciencia II*: 658).

En este lugar, podemos regresar ahora a los estudios de Bolívar Echeverría sobre el papel del valor de uso en el proceso de reproducción y sobre la posible aplicación de las categorías semióticas de “significante” y “significado” a este proceso y a sus objetos. La vaguedad antes señalada sobre si la herramienta es el significante y la materia prima el significado, debe comentarse como sigue. A primera vista, la respuesta a esa pregunta sería: la herramienta es el significante, la materia prima el significado. Pero con ello, nos acercaríamos demasiado al concepto hegeliano de herramienta, no solo por su tendencia a jerarquizar entre herramienta y materia prima, sino además por el peligro de favorecer una asignación estática (que acabamos de criticar) de determinados componentes del proceso de reproducción a un papel dado de antemano.

Por cierto, podría decirse que la concepción de Hegel puede captar de nuevo, en cualquier momento de la producción, los componentes y que su filosofía, en tanto que es dialéctica, debería poder captar conceptualmente la doble forma de los objetos; pero el patético discurso de Hegel sobre la herramienta como lo “más honorable” y su despectiva valoración del consumo indica un factor estático en su teoría. El concepto de “consumo productivo” (*El capital I*, 1: 222), que es central para Marx y señala justamente la dificultad de fijar en un factor, en forma estática, determinados elementos de la reproducción, como lo hace Hegel, no resulta fami-

34. “Como vemos, el hecho de que un valor de uso aparezca como materia prima, medio de trabajo o producto, depende por entero de su función determinada en el proceso laboral, del lugar que ocupe en el mismo; con el cambio de ese lugar cambian aquellas determinaciones”. Así como: “El mismo producto puede servir de medio de trabajo y materia prima en un mismo proceso de producción. En el engorde de ganado, por ejemplo, donde el animal, la materia prima elaborada, es al propio tiempo un medio para la preparación de abono” (Marx, *El capital I*, 1: 221).

liar para el gran dialéctico que dio a su vez a Marx importantes sugerencias para su teoría de la herramienta.

El hecho de que Echeverría apenas roce la cuestión de significante y significado en la reproducción social (y, a fin de cuentas, la deja sin resolver) podría, pues, interpretarse como sigue: Echeverría percibe el concomitante peligro de una reducción idealista de la teoría marxiana de la herramienta y de la reproducción, quiere enriquecer o hacer más comprensible la teoría marxiana del valor de uso mediante enfoques de semiótica pero eludiendo, a la vez, la posibilidad de un reblandecimiento idealista de la crítica marxiana.

CONCEPTO DEL UNIVERSALISMO CONCRETO

El lector o la lectora tal vez se pregunte ahora: ¿y todo esto, para qué? ¿Qué se aclarará con esta confrontación de la producción y el consumo de valores de uso con la semiótica que no se haya podido aclarar de otro modo? A esta pregunta, a nuestro juicio, hay dos respuestas posibles: por un lado, el recurso de Echeverría a conceptualizaciones de la semiótica debe entenderse como polémico. Al concebir la producción y el consumo de valor de uso como el sistema semiótico más fundamental, se habrá de quitar el viento a las velas de las corrientes teóricas que, sin miramientos, declaran a la lengua hablada como el más importante sistema humano de signos. Por lo tanto, es preciso liberar la semiótica de la esclavitud en que ha caído en parte, después de Ferdinand de Saussure, ante la lingüística, como simple abastecedora de esta: “¿[...] lo ves como estos teóricos de discurso ‘radicales’? Para ellos lo único que existe es el discurso. No, por el contrario; justamente un poco en contra de esta tendencia, la del estructuralismo más radical, [...] es que yo intenté conectar, sacar del estructuralismo, sobre todo la semiótica, lo más posible e integrarla al aparato conceptual de Marx” (Gandler, *Entrevista*).

Por otro lado, se podría dar la siguiente respuesta a la pregunta formulada: mediante la combinación de la teoría marxiana con la semiótica de Ferdinand de Saussure, se debe hacer frente a una determinada interpretación de la primera. Según esta, lo decisivo en las relaciones de producción es el proceso productivo en cuanto referido al valor; partiendo de este se puede explicar y evaluar todo lo demás, es decir, también el proceso productivo en relación al valor de uso. Esto da por resultado que los valores de uso producidos en el marco de una sociedad en la que exista un grado relativamente alto de industrialización harán que esa sociedad sea concebida automáticamente como “más desarrollada” que las otras. Y como, además, se sabe que los valores de uso son coherentes en cada caso con la constitución cultural de un país, se llega por último a la conclusión de que determinadas formas de cultura están “más desarrolladas” que otras solo porque se encuentran en una comarca en la que reina también un grado de industrialización más elevado que en otras comarcas. Si

bien hay cada vez menos teorías que defiendan esto con tan abierta agresividad, este es, implícitamente, el pensamiento reinante en general, en la vida cotidiana al igual que en las ciencias. Que esto no se proclame en todo momento, no le quita para nada su casi absoluta omnipresencia, así sea entre líneas.

Un ejemplo de la vida cotidiana en México sería la predilección de la clase media urbana por el pan blanco, sobre todo el pan de caja. Desde el punto de vista médico nutricional, tiene un valor de uso incomparablemente inferior al de las tortillas de maíz, que se acostumbran más en la población pobre con el mismo fin de acompañar la comida del medio día. Pero como el pan blanco es identificado con una cultura convertida en dominante porque entró con un desarrollo más fuerte de las fuerzas productivas (y con ello, también, con las armas) y sus imperios estuvieron así en condiciones de dominar más de un continente, la clase media parte de la suposición de que no hay nada mejor que el pan blanco. Aún si los motivos que se formulan abiertamente para esa elección en cada caso pueden ser otros, eso no modifica en absoluto el fondo de la predilección.³⁵

También en el plano teórico y político cabe observar ese mismo mecanismo. Desde que fue criticado el término de “países subdesarrollados”, se les llama ahora solo “países en vías de desarrollo” o, muy a la moda, “países emergentes”; sin embargo, está claro hacia dónde está dirigida la intención y qué es aquello a lo que se aspira, cuál es el umbral que debe cruzarse con la mayor rapidez posible: el que lleva al “primer mundo”, lo que implica también una subordinación a las formas culturales allí dominantes. Toda esta terminología no es típicamente marxista, aunque se da también en gran medida en el seno de las discusiones marxistas. En esta forma—ligeramente oculta—predomina, pues, la idea de que más pronto o más tarde todos los seres humanos deberán vivir como es hoy habitual en Europa y en los Estados Unidos, y que ese será el verdadero “desarrollo”. Una fijación en la producción y el consumo en cuanto referidos al valor, combinada con un progresismo ingenuo, forman un caldo de cultivo ideológico donde el eurocentrismo difícilmente deja de prosperar.

Incluso, agrupaciones políticas que se sienten muy por encima de esas discusiones, suelen estar metidas en ellas hasta el cuello, aunque sin querer darse cuenta. Pero se hace evidente cuando sus integrantes llegan a países de la periferia y gritan de inmediato, cuando en organizaciones locales de izquierda, las cosas caminan en forma diferente a las de la metrópoli, y en seguida sospechan que el nivel de discusión local no ha florecido con la amplitud que tiene en el refugio de la verdad: Europa. Lo mismo vale, al revés, para América Latina por ejemplo, donde mucha gente de izquierda no anhela otra cosa que viajar a Europa para conocer desde lo más cerca posible los proyectos y teorías y discusiones de allá. Al mismo tiempo,

35. “Es que el pan blanco sabe mejor”, se dice, lo que por alguna razón resulta cierto; muchas cosas saben mejor estando cerca de los poderosos.

la izquierda mexicana, por ejemplo, trata en su mayoría, al igual que las demás corrientes políticas nacionales, de imitar con la mayor perfección posible las tendencias políticas de Europa que le son afines y, en el mejor de los casos, “aplicar” a México sus proyectos e ideologías.³⁶

Por el contrario, la serenidad con que Saussure aproxima las diversas lenguas existentes, sin emprender el intento de establecer jerarquías entre ellas, es sin duda lo que le gusta de él a Echeverría. Igual cosa se imagina Echeverría para los valores de uso: una clase de análisis que no empiece por considerar mejores unos frente a otros solo porque hayan surgido en el marco de una forma de creación de valor más industrializada. En este contexto interesa investigar también, sin establecer jerarquías, las diversas formas regionales existentes de vivir la cotidianidad capitalista y moverse intelectualmente en ella.

La aplicación de la semiótica de Ferdinand de Saussure a la teoría del valor de uso tiene entonces el siguiente aspecto: al lado de la *langue* (idioma), o sea, del conjunto de múltiples producciones y consumos de valores de uso en una determinada constelación histórica, existe además el *langage* o *faculté de langage*, la capacidad de hablar (lenguaje). Este es el punto capital. Lo específicamente humano, por lo que Echeverría se pregunta varias veces en el texto de “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, no es la *langue*, o sea un determinado idioma, sino el *langage*, la capacidad de hablar en sí. No es una forma específica de valores de uso confeccionados y empleados lo que distingue al ser humano y su autocreación, sino su facultad de hacerlo.

Con la diferenciación de lengua y lenguaje (capacidad de hablar), aplicada a la esfera de la producción, ya no se puede llegar con tanta facilidad a la conclusión de que una determinada constelación de valores de uso está en un estadio de desarrollo “superior” o “inferior”. Del mismo modo, si se compara, por ejemplo, el francés con el alemán, no se puede decir razonablemente que uno sea “superior” al otro. Así pues, en la teoría de Ferdinand de Saussure se discuten temas que, en general, en las teorías marxistas no aparecen. Así, habla Saussure con una naturalidad casi insuperable de “las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes” (*Curso de lingüística* 93).

Para él no hay posibilidad alguna de discutir si un idioma tiene más valor que otro. Ese problema es inexistente en absoluto para él.³⁷ Esto es lo que nos puede

36. El hecho de que las más diversas tendencias políticas hayan inscrito el “nacionalismo” en sus banderas, no cambia en absoluto su remedo de los modelos políticos del llamado Primer Mundo. El propio nacionalismo es un invento típicamente europeo.

37. No vamos a indagar aquí de dónde viene esa postura de Saussure. Lo sorprendente, tanto en el pasaje citado como en otros, es que por regla general saca sus ejemplos del francés y del alemán. En la historia de Suiza, presenciamos un proceso no habitual en Europa al ver con qué estabilidad existe su multilingüismo sin intentos exitosos de elevar uno de sus idiomas (francés, italiano, reto-románico, alemán) a la categoría de predominante y con ello, pretendidamente “mejor” o “más desarrollado”. Los amigos de la “pureza” y adversarios de las “cárceles de pueblos [Völkergefängnisse]”, nombre

enseñar la semiótica y la lingüística de Ferdinand de Saussure: lo unificador entre los seres humanos no es su idioma común, sino la facultad común que tienen para hablar o, mejor dicho, su capacidad de entenderse mediante signos, y ahí el habla solo representa una de muchas formas, y la fundamental es la de producción y consumo de valores de uso.

Así pues, el interés de Echeverría por la semiótica fundada por Saussure puede comprenderse como un auxiliar teórico para combatir el “falso universalismo”, que no es sino la autoelevación de una de las particularidades existentes en lo “general” (por ejemplo, de la cultura europea a la humana en general), y hacerlo sin arbitrariedad. No se trata de que no exista nada universal, como suele afirmarse hoy en día,³⁸ sino que de plano está presente un factor universal que une a los seres humanos, pero es uno que admite en sí las más diversas formas, o sea la facultad de hablar en el más amplio sentido antes señalado, con la posibilidad ahí dada (y realizada) de la formación de los más diversos sistemas de signos, es decir, en otras palabras, de las más diversas maneras de organizar la vida cotidiana, asegurando la reproducción mediante valores de uso de las más diversas clases.

En otro lugar, en el texto “La identidad evanescente”, Echeverría formula una idea parecida respecto a los enfoques no-eurocéntricos de Wilhelm von Humboldt, fundador de la filología comparativa, en el sentido de que además del falso y abstracto universalismo eurocéntrico puede existir un “universalismo concreto” en el que los sujetos, tanto individuales como colectivos, tienen plena conciencia de la necesidad de lo “otro” tanto dentro sí mismos como fuera de sí mismos, en el mundo exterior. El “universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural” (Echeverría, “La identidad” 59), posible por principio

que muchos gustan dar hoy a los Estados multilingües, no se han atrevido hasta hoy a proponerle a Suiza una pronta partición. Según parece, Wilhelm Tell no les espanta tanto como Tito. Además, hay que reconocerles a los confederados [*Eidgenossen*] suizos que en la época del nacionalsocialismo no se portaran tan rebeldes como lo hicieron los guerrilleros yugoslavos, lo cual naturalmente solo puede acabar en una “cárcel de pueblos”, y eso aclara el significado de la palabra, que designa una instancia cerrada a lo “völkisch” [de pueblo, pero en el sentido racista de los nacionalsocialistas]. Cuando se dice que Yugoslavia es una “cárcel de los pueblos” [*Völkergefängnis*], se quiere decir, que pudiese ser una instancia que detiene el libre desarrollo de la noción racista y excluyente de “pueblo”.

38. Este argumento de apariencia tan “plural” suele servir de base a lo que en una de las recientes investigaciones sobre el racismo se llama racismo diferencial [*differentieller Rassismus*], distinto del racismo de la superioridad [*superiörer Rassismus*], predominante, por ejemplo, en el nacionalsocialismo o también en la clásica política colonial. El primero se distingue del segundo, ya que en él se destaca, fija y celebra la “diferencia” de las diversas “culturas” —esa suele ser la terminología— y se afirma que todas tienen igual valor. Pero, el fijar las diferencias, trae consigo una política de “mantener puras” las diferentes culturas y, por lo tanto, separadas. La absoluta ausencia de momentos críticos fija entonces las desigualdades realmente existentes en la situación social, económica, política o de otro tipo de los diversos países como algo casi prefijado por la naturaleza. En vista de ello, esta ideología es tan racista como la realidad afirmada por ella. Véase Müller. Esto no se halla en ninguna contradicción de principio con la llamada búsqueda posmoderna de la diferencia. Véase Gandler “Tesis sobre diferencia”.

en la modernidad, se imposibilita, sin embargo, por el modo y manera capitalista de construir hasta ahora la modernidad y la “escasez artificial” necesariamente producida en ese sistema.³⁹ Este universalismo concreto ya está delineado en la historia de la teoría europea, pero solo en la “dimensión autocrítica de la cultura europea”.

Echeverría formula: “[...] la *Sprachphilosophie* de Humboldt [...] buscó lo humano en general más en la capacidad misma de simbolización o ‘codificación’ [...] que en un resultado determinado de alguna de las simbolizaciones particulares” (Echeverría, “La identidad” 57).⁴⁰ En este lugar, se hace patente la gran distancia entre Bolívar Echeverría y las principales tendencias de las llamadas teorías posmodernas: No le interesa una reprobación lisa y llana del concepto de universalismo, sino una crítica al falso universalismo predominante, de carácter abstracto, a favor de un “universalismo concreto” que tome como punto de partida lo que tienen en común todos los seres humanos y que representa con ello la posibilidad de su convivencia, reconociendo al mismo tiempo las diversas culturas y formas de vida, sin establecer falsamente (es decir, en abstracto) jerarquías en lo universalista en el sentido de formas menos desarrolladas o más desarrolladas de una cultura humana general que, por supuesto, siempre es la de los vencedores.

Aquí cabría preguntar, desde luego, por qué no recurre Echeverría al propio Marx en la crítica al falso universalismo. A las interpretaciones eurocéntricas de la obra de Marx, por mucho que sean dominantes en el seno del marxismo, ¿no es posible hacerles frente desde el propio Marx si se piensa que su crítica al modo capitalista de producción es también, precisamente, una crítica a la falsa universalización que este tiene por fundamento? Por un lado, se iguala a todos los seres humanos en la equiparación (con el fin de ser libremente intercambiables) de sus propios productos, para hacer de esto seguidamente el fundamento de la mayor desigualdad, la que hay entre los propietarios de los medios de producción y aquellos que no tienen nada que vender salvo su fuerza de trabajo.⁴¹

39. Echeverría se refiere aquí explícitamente a Marx y escribe: “de instrumento de la abundancia, la revolución técnica se vuelve, en manos del capitalismo, generadora de escasez” (Echeverría, “La identidad” 59). Esto es necesario para mantener el modo de producción capitalista, que funciona solo a base de explotar el trabajo ajeno y, a su vez, necesita una escasez general que, según Marx, seguido en ello por Echeverría y otros economistas serios, en las condiciones técnicas actuales ya solo se puede garantizar artificialmente. Véase al respecto Marx, capítulo XIII: “Maquinaria y gran industria” (*El capital* I, 2: 451 y ss.).

40. “*Sprachphilosophie*” significa “filosofía del lenguaje”.

41. Marx pone de relieve su crítica del concepto de igualdad en la *Crítica del programa de Gotha*, que aquí se puede leer como crítica de lo que Echeverría llama “universalismo abstracto”: “A pesar de este progreso [en las propuestas del programa de Gotha] este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo. Pero unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad, de otro modo, deja de ser una medida. Este *derecho igual* es un derecho des-

El problema aquí es el siguiente: por mucho que repugne a Marx el eurocentrismo en la “estupidez burguesa”,⁴² tanto él como el propio Engels no están siempre libres de ello, por ejemplo, cuando dicen que a países como México no les podría pasar nada mejor que ser ocupados por los Estados Unidos para ser por fin partícipe de un cierto *desarrollo* (por supuesto “universalmente humano”). Aquí reside una contradicción interna en la obra de Marx. Desde su planteamiento básico, la obra es sumamente crítica frente a las concepciones igualitarias, abstractas, de tipo burgués y analiza no solo la mendacidad expresada en la ideología igualitaria burguesa, sino también la problemática de la idea de igualdad en general (lo cual también se expresa en sus escasas formulaciones sobre el comunismo, al pensar que una sociedad emancipada es precisamente aquella en la que cada quien recibe según sus necesidades y entrega según sus capacidades, con lo cual parece la idea de igualdad humana). Pero en sus manifestaciones aisladas surgen una y otra vez restos de pensamiento burgués, entre otros de orientación eurocéntrica.

Es digno de notar con qué puntería ciertas corrientes de la izquierda, sobre todo de la dogmática, han escogido y reunido precisamente los restos de pensamiento burgués adheridos todavía al planteamiento marxiano para justificar con ello, “de

igual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que como los demás, pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.* El derecho solo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fueran desiguales) solo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se les enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando que se les mire solamente en un aspecto *determinado*; por ejemplo, en el caso concreto, *solo en cuanto obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescindiera de todo lo demás. Prosigamos: unos obreros están casados y otros no; unos tienen más hijos que otros, etc., etc. A igual rendimiento y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual”. La crítica de Marx a la adopción de las presunciones burguesas de igualdad y justicia por parte de la socialdemocracia desemboca luego en su frase, la más famosa al lado de la undécima tesis sobre Feuerbach, sobre el posible lema de una “fase superior de la sociedad comunista”: “De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!” (Marx, “Crítica del programa”, *Obras escogidas* 2, K. Marx y F. Engels, 15 y ss.).

42. Sobre el rechazo de Marx al etnocentrismo burgués, véase su crítica a Jeremy Bentham, “ese”, como dice, “oráculo inspidamente pedante, acortonado y charlatanesco del sentido común burgués decimonónico”: “Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas. Con la aridez más ingenua parte del supuesto de que el filisteo moderno, y especialmente el filisteo inglés, es el hombre normal. Lo que es útil para este estrafalario hombre normal y para su mundo, es útil en sí y para sí. Conforme a esta pauta, entonces, Bentham enjuicia lo pasado, lo presente y lo futuro. La religión cristiana es ‘útil’, por ejemplo, porque repudia religiosamente las mismas fechorías que el código penal condena jurídicamente. La crítica de arte es nociva, porque a la gente honesta le perturba su disfrute de Martin Tupper, etc. Nuestro buen hombre, cuya divisa es ‘nulla dies sine linea’ [ningún día sin una pincelada], ha llenado con esa morralla rimeros de libros. Si yo tuviera la valentía de mi amigo Heinrich Heine, llamaría al don Jeremías un genio de la estupidez burguesa” (Marx, *El capital* I, 2: 755 y ss.; n. 63).

manera marxista”, sus propias ideas. Pues a muchos marxistas, Marx les quedaba muy grande, su pensamiento estaba contrapuesto al dominante con demasiada radicalidad como para que después de leer un manual de quince páginas se le hubiera podido captar realmente; o era demasiado radical como para poder ser fácilmente convincente fuera de una situación revolucionaria. Para escapar de esta mala tradición (y esta es nuestra segunda explicación), Echeverría trata de retomar también otras teorías, por ejemplo la semiótica.

En este contexto se puede ubicar el mencionado problema del chauvinismo cultural, que en ciertos centros económicos, políticos y militares del actual mundo se expresa de una manera descrita en diferentes debates como “eurocentrismo”. En relación a esta problemática Echeverría se distingue –a pesar de todos los paralelismos– de los autores del marxismo occidental y de la Escuela de Fráncfort. Si bien es cierto que en la crítica y análisis de la *Dialéctica de la ilustración* se menciona la “civilización europea” como objeto principal de la investigación, no se estudia su carácter etnocéntrico (M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración* 68). Tampoco en su comportamiento científico y en su interés ha podido sustraerse la teoría crítica plenamente al habitual prejuicio eurocéntrico y ha ignorado en gran medida a los autores del llamado Tercer Mundo.

Pero a pesar de esas circunstancias, ese enfoque teórico contiene elementos que pueden ser útiles para una crítica teórica del eurocentrismo y del racismo. Esto lo pudimos comprobar en distintos seminarios impartidos en varias universidades mexicanas en las que, por ejemplo, la lectura del capítulo sobre los “Elementos del antisemitismo” en la obra citada provocó reveladoras discusiones sobre el racismo interno de México –casi siempre dirigido contra los indígenas– que duplica los efectos del eurocentrismo en el propio país, y pudo ser aprovechada en investigaciones sobre esta temática como fundamento teórico. Existen, por supuesto, grandes diferencias entre el antisemitismo y el racismo dirigido contra los indígenas, pero combinar una crítica a la ingenua creencia en la ilustración con el análisis de las causas de la persecución a las minorías en México, es precisamente algo tan estimulante porque en México está muy difundida la idea de que una aplicación congruente de los ideales al estilo de la Revolución francesa podría resolver todos los problemas del país casi milagrosamente. Pero si se reconoce que no es una “modernidad inconclusa” la que atiza el racismo, sino que este lleva a la modernidad a su perfecta expresión en su propia contradicción, tal vez se podría ayudar a evitar en México errores, antes de haberlos cometido con la misma perfección como se hizo en Europa. Esta aspiración de imitar los errores de la “civilización europea” es actualmente el común denominador tanto de un sector dominante dentro de la izquierda como de los conservadores de México –y de varios países de América Latina–, aspiración descrita como “modernización” y “democratización” que se exigen y celebran por todos lados.

Los aportes filosóficos de Bolívar Echeverría, discutidos en este texto (así como otros que están por discutirse) podrían ser clave para superar esta problemática limitación, práctica y teórica, para la impostergable emancipación de los seres humanos de la explotación, exclusión y represión.

OBRAS CITADAS

- Benjamin, Walter. “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”. *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften* 2. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1966. 9-26.
- Echeverría, Bolívar. “Einführung”. *Ernesto Guevara, ¡Hasta la victoria, siempre! Eine Biographie mit einer Einführung von Bolívar Echeverría. Zusammengestellt von Horst Kurnitzky*. Alex Schubert, trad. del español al alemán. Berlín (Oeste): Peter von Maikowski, 1968. 7-18.
- “El problema de la nación desde la ‘Crítica de la economía política’”. *El discurso crítico de Marx*, México DF: Era, 1986. 179-195.
- “La ‘forma natural’ de la reproducción social”. *Cuadernos Políticos* 41 (México DF, julio-diciembre de 1984): 33-46.
- “La identidad evanescente”. *Las ilusiones de la modernidad*, México DF, UNAM / El Equilibrista, 1995. 53-74.
- Gandler, Stefan. Entrevista con Bolívar Echeverría, 11 septiembre 1996 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México DF. (inédita).
- “Tesis sobre diferencia e identidad”. *Dialéctica. Revista de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla* 23.32 (Puebla, primavera 1999): 109-116.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig 1932.
- *Ciencia de la lógica* II. Augusta y Rodolfo Mondolfo, trad. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Erster Teil. *Die Wissenschaft der Logik* 8. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986.
- Hjelmslev, Louis. *Essais linguistiques*, París: Les Éditions de Minuit, 1971.
- Horkheimer, M., y T. W. Adorno. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Juan José Sánchez, trad. Madrid: Trotta, 1994.
- Jakobson, Roman. *Closing Statement. Linguistics and Poetics en Style and language*. Nueva York: Wiley, 1960.
- “Two Aspects of Languages and Two Types of Aphasic Disturbances”. *Selected Writings*. II. *World and Language*, Gravenhage: Mouton, 1971. 243.
- Korsch, Karl. “10 Thesen über Marxismus heute”. *Alternative. Zeitschrift für Literatur und Diskussion* 8.41 (Berlín (Oeste), abril 1965): 89-90.
- Leroi-Gourhan, André. *Le geste et la parole, I: Technique et langage*, París: A. Michel, 1964.
- *El gesto y la palabra*. Felipe Carrera D., trad. Caracas, Universidad Central de Venezuela, s. f.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, trad. México DF: Siglo XXI, 1980.

- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. I. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals.* Karl Marx y Friedrich Engels. *Werke* 23. Berlín, RDA: Dietz, 1975.
- *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital I.1.* Pedro Scaron, trad. México DF: Siglo XXI, 1975.
- “Crítica del programa de Gotha”. *Obras escogidas* 2. Karl Marx y Friedrich Engels. Moscú: Progreso, s. f. 5-29.
- Müller, Jost. “Rassismus und die Fallstricke des gewöhnlichen Antirassismus”. *diskus. Frankfurter StudentInnenzeitung* 39.2 (Fráncfort del Meno, mayo 1990): 38-45.
- Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale.* Edición crítica de Tullio de Mauro. Louis-Jean Calvet, trad. del francés y notas. París: Payot, 1979.
- *Curso de lingüística general.* Amado Alonso, trad. Buenos Aires: Losada, 2001.
- Troubetzkoy, Nicolas S. *Principes de Phonologie.* J. Cantineau, trad. París: Klincksieck, 1970.
- *Principios de fonología.* Delia García Giordano, trad. Madrid: Cincel, 1987.
- Schmidt, Alfred. *El concepto de la naturaleza en Marx.* Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, trad. México DF: Siglo XXI, 1983.
- “Para un materialismo ecológico”, Prólogo del autor a la edición francesa de su libro *El concepto de naturaleza en Marx.* Stefan Gandler, trad. *Dialéctica. Revista de filosofía, ciencias sociales, literatura y cultura política de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla* 19.28 (Puebla, invierno 1995/96): 84-101.
- “Vorwort zur Neuauflage 1993. Für einen ökologischen Materialismus”. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx.* Hamburgo: Europäische Verlagsanstalt, 1993. I-XVI.

Bolívar Echeverría y la materialidad de la cultura

Ignacio M. Sánchez Prado

A scientist and a man of action, Marx provided false theoretical solutions –such as the affirmation of the real existence of classes– for a true practical problem: the need for every political action to demand the capability, real or supposed, in any case credible, to express the interests of a group; to demonstrate –this one of the primary functions of demonstrations– the existence of that group and the actual or potential social force it is capable of bringing to those who experience it and thus constitute it as a group. To speak of social space is thus to solve, by making it disappear, the problem of the existence or nonexistence of classes which has divided sociologists from the outset.

Pierre Bourdieu,
Practical Reason 31-2

Comenzar un texto sobre un filósofo marxista como Bolívar Echeverría con una cita de un sociólogo que reprochó múltiples veces a Marx las limitaciones de su concepto de clase parecería una provocación. Sin embargo, el argumento de Pierre Bourdieu pone el dedo en la llaga respecto a una de las preocupaciones fundamentales del pensamiento de Echeverría y del marxismo latinoamericano y global posterior a la caída del Muro de Berlín: la forma en que la diversificación y complejidad del mundo de lo social –del espacio social del que habla el sociólogo francés– pusieron en entredicho la eficacia teórica y política de una tradición en crisis.¹ Los lectores más atentos de Bolívar Echeverría, como Stefan Gandler, han afirmado la

1. Aquí convendría entender “crisis” como una situación no necesariamente negativa, sino incluso sorprendentemente productiva. Como espero se vea a continuación, la crisis conceptual del marxismo permite entender a Bolívar Echeverría como parte de un canon de reescrituras heterodoxas de la conceptualidad marxista. En esto comparto la postura sobre el tema planteada por Elías José Palti en *Verdades y saberes del marxismo*.

centralidad en su obra de un concepto de “praxis humana” que “debe concebirse, en cada caso, en su contexto histórico, cultural y geográfico; no puede ser entendida realmente en el marco de un pensamiento que, en apariencia, se mantiene universal” (282). El interés de Echeverría en el problema de la modernidad ha limitado el análisis de esta cuestión particular, en la medida en que trabajos como *Las ilusiones de la modernidad* (1997) y *La modernidad de lo barroco* (1998) se ocupan de lo que Jean-François Lyotard llamó los “metarrelatos”, es decir, los discursos de legitimación y autoridad del proyecto moderno: “emancipación progresiva de la razón y la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo [...], enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista [...]” (29). La cercanía de Echeverría a los temas listados por Lyotard es, sin embargo, engañosa, ya que oculta lo que a mi parecer es uno de los puntos cruciales del pensamiento del filósofo ecuatoriano. En *Las ilusiones de la modernidad*, Echeverría precisa: “Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana” (138), totalización que, bajo el capitalismo, daría predominancia a la “dimensión económica de la vida”. Aunque esta definición corresponde en principio a un recuento de las grandes narrativas de la modernidad, el gesto totalizante tiene una cara que ocuparía muchas páginas en la obra de Echeverría: la supresión de las especificidades de la vida cotidiana en nombre de la totalización moderna.² En esto, Echeverría es un pensador que se acerca de manera inesperada a muchos teóricos de la práctica social, como Bourdieu, dado su interés en lo que llamaría, desde por lo menos *El discurso crítico de Marx* (1986), la esfera “social-natural” del mundo de la vida (*Discurso* 15). O, para ponerlo en términos de un texto más reciente, la “conflictualidad inherente de lo social” pone de manifiesto en el “discurso reflexivo” un “deslinde claro entre las dos dimensiones de la cotidianidad”, aquellas que corresponden a la “vida productiva” o al “valor de uso” y a la “vida consuntiva” o al “valor propiamente dicho” (*Valor de uso* 52).

En las páginas que siguen, propongo que un punto fundamental e insuficientemente discutido de la obra de Echeverría radica en su definición de aquellos aspectos materiales de la cultura y de la vida que la modernidad capitalista tensiona o reprime en su gesto totalizador. Esto es claro en la noción de *ethos*, que Echeverría usa para clasificar las posturas del sujeto social ante la totalización moderna. Sin embargo, el tema se desdobra de manera más sugerente en otros momentos de su

2. Por cierto, convendría decir aquí que la crisis del concepto de totalidad es una preocupación común en algunos cuadrantes del marxismo en México. Quizá el caso más notable es el de Federico Álvarez, quien en su libro *La respuesta imposible* postula la idea de que la “idea de *totalidad* es un *desiderátum*” y que, debido a la “insuficiente disponibilidad de conocimientos”, el marxismo solo puede operar desde su “fundamental flexibilidad” y su “esencial disposición hacia las alternativas” (279. Énfasis en el original). Creo que la capacidad de Bolívar Echeverría de salir frecuentemente de la doxa marxista sin dejar de lado la crítica al capitalismo es autorizada por líneas de pensamiento como la de Álvarez, que reivindican al eclecticismo como forma ideal de operación del marxismo.

intervención teórica, en los que me enfocaré para mostrar que en su trabajo existe una teoría mucho más desarrollada del problema del espacio social de lo que parecería a primera vista. Aunque el tema es potencialmente vasto, y cubre varios momentos conceptuales de la obra de Echeverría, me centraré aquí sobre todo en ideas desarrolladas en *Valor de uso y utopía* (1998) y *Modernidad y blanquitud* (2010) y expondré mi argumento en dos tiempos. Primero, buscaré analizar las razones teóricas por las cuales Echeverría plantea una noción compleja y material de cultura en reemplazo de la noción de clase, así como de su énfasis en lo que llama, siguiendo un punto conceptual poco desarrollado de *El capital*, la “forma natural” del mundo de la vida. Segundo, a partir de su análisis de los conceptos de “americanización” de la modernidad y de “blanquitud”, buscaré plantear cómo Echeverría reformula el problema de la totalización de la vida social desde la esfera de lo cultural. Asimismo, exploraré cómo el trabajo filosófico sobre la categoría de raza permite a Echeverría plantear una lectura tensionada de la modernidad en tanto articulación de la totalidad social y de la resistencia de la vida cotidiana a esa totalidad en los cuerpos mismos de los sujetos modernos. Con este análisis, espero contribuir a la reconsideración de Bolívar Echeverría más allá de sus momentos más leídos y discutidos (como el trabajo sobre barroco y la noción de *ethos*), así como mostrar que su pensamiento se encuentra en cuadrantes teórico-conceptuales mucho más vastos y complejos de lo que una lectura superficial permitiría imaginar.³

EL PROBLEMA DE LO SOCIAL

En la “Presentación” de *Modernidad y blanquitud*, Echeverría establece el propósito del libro como la problematización de una “confianza humanista” que resume en esta expresión:

Lo humano solo existe como tal si se realiza en la pluralidad de sus versiones concretas, cada una de ellas distinta de las otras, cada una *sui generis*. Anular esa diversidad equivaldría a la muerte de lo humano. Felizmente, esa homogeneización es imposible: el mapa de la diversidad humana nunca perderá la infinita multiplicidad de su colorido. La diferencia es inevitable. No hay fuerza que pueda uniformar el panorama abigarrado de las identidades humanas. (9, comillas en el original)

3. En estos términos, este ensayo podría considerarse una continuación de dos trabajos que he realizado antes sobre Echeverría. El primero, “Reading Benjamin in Mexico”, es una consideración del rol que Walter Benjamin tiene en las nociones de cultura y barroco en el pensamiento de Echeverría. El segundo, “Echeverría avec Rancière”, compara las nociones de “*ethos* barroco” y “distribución de lo sensible” como conceptos que permiten la rearticulación de la esfera cultural al problema de lo político.

Para Echeverría, las ideas que subyacen a una aseveración así —que no es, a mi parecer, sino una parodia de cierta comprensión del multiculturalismo liberal que entiende la pluralidad como axioma fundante de la sociedad— son problemáticas precisamente porque la modernidad capitalista opera desde un “poderoso impulso homogeneizador a esquivar, cuando no integrar, las resistencias que le presentan las identidades naturales —sean estas tradicionales o inéditas—, a imponerse sobre la tendencia centrífuga y multiplicadora que ellas traen consigo” (10). En estos términos, *Modernidad y blanquitud* se establece entonces como un texto que busca plantear una crítica de la modernidad en su vertiente capitalista en términos de la anulación de la diversidad de lo social, tarea crítica necesaria precisamente porque los aparatos heterogeneizadores y centrífugos de la vida cotidiana no tienen la capacidad en sí de resistir el huracán del progreso identificado por Walter Benjamin en las *Tesis sobre la historia* (44).

Leída retrospectivamente, la obra de Bolívar Echeverría se construyó de manera decisiva en torno a esta tensión entre la fuerza homogeneizadora de la modernidad capitalista y la resistencia heterogeneizante de la cultura. Esto se anuncia ya en los textos de *Definición de cultura* (2001), que recopilan sus cursos de economía y política dictados en 1981-1982. En este trabajo, Echeverría define el concepto de “identidad” como “la figura concreta que tienen en cada caso el conjunto de relaciones de convivencia que lo constituyen, la figura concreta de su socialidad” (65). Aunque esta constitución opera en el capitalismo a través de circuitos de reproducción y consumo que le permiten hablar de un “sujeto global”, Echeverría deja abierta la puerta a cierto proceso de individuación en la cual el sujeto social puede distinguirse de las fuerzas homogeneizantes: “El sujeto social transforma su identidad al introducir modificaciones cualitativas o de forma —que aquí sería lo mismo— en la consistencia de las cosas que componen su mundo” (68). En estas reflexiones tempranas, el problema planteado por la modernidad capitalista es su existencia sobre la base de un proceso de desarraigo cultural basado en el vaciamiento de las formas culturales arcaicas o tradicionales, así como por su habilidad de crear una sensación de “la imposibilidad de llegar al núcleo de la ‘forma natural’ de los objetos del mundo de la vida” (267). Así, la cultura moderno-capitalista se funda en su habilidad de construir discursos y prácticas (e incluso metarrelatos en el sentido de Lyotard) que buscan reemplazar las formas tradicionales. Esto lo reitera también en *Modernidad y blanquitud*, cuando observa que el término que da título al libro no es simplemente “blancura” étnica, sino “la consistencia identitaria pseudoconcreta destinada a llenar la ausencia de concreción real que caracteriza a la identidad adjudicada al ser humano por la modernidad establecida” (10).

Lo interesante en *Definición de la cultura* es que el proceso resultante en el recuento de Echeverría no es la identificación con lo que después llamaría “blanquitud”, sino la emergencia de una “experiencia de desarraigo [que] pertenece a un conjunto de experiencias de lo invivable que resulta el mundo de la vida en los

momentos de fracaso del *êthos* que rige la construcción de la cotidianidad moderna” (269). Aunque, como sabemos, la noción de *êthos* sería desdoblada por Echeverría en su obra posterior en cuatro categorías –realista, romántico, clásico y barroco–, y aunque dicha noción se convertiría en el centro de mucha de su reflexión filosófica, el problema de fondo establecido en *Definición de la cultura* es mucho más amplio que la cuestión de la mediación entre sujeto y modernidad capitalista. Por un lado, al entender “el mundo de la vida” como “conjunto de experiencias de lo invivable”, se construye la necesidad de una articulación teórica de aquello que corresponde a la “vida”, puesto que, de otra manera, la reflexión filosófica sobre la modernidad capitalista tendría un punto ciego inexcusable. De aquí viene el enorme énfasis del trabajo de Echeverría en la cultura y el arte. Por otro, aunque Echeverría no postula una idea particular de utopía, la construcción posible de dicha utopía solo puede radicar en la “libertad” –término usado explícitamente en *Definición de la cultura* (61)– de los procesos de construcción subjetiva. O, siguiendo la reflexión del propio Echeverría, en la medida en que la “socialidad” (o “el espacio social”, como la llamaría Bourdieu en *Practical Reason*) “no se trata solamente de una red de relaciones sociales de convivencia, sino de una red que se está constituyendo y configurando en un proceso de concretización determinado; que es una red dotada de una ‘mismidad’, individualidad o identidad dinámica” (132), es posible teorizar límites en la intervención homogeneizadora de la modernidad capitalista, aunque no se puedan simplemente dar por hecho.

La importancia de la materialidad de la cultura en la obra de Echeverría es la ausencia de un concepto de clase (y, sobre todo, de proletariado). Es posible especular que esta ausencia, así como el poco interés de su trabajo en la idea de “revolución”, se basan en su idea de que *El capital* es un texto inscrito en el “*ethos* romántico” del siglo XIX, fundado “en torno al mito y al concepto de *revolución*” que a fin de cuentas construyó “un discurso siempre crítico e indirecto, parasitario de un relato histórico positivo, que le sirvió de base” (*Valor de uso y utopía* 40. Énfasis en el original). De hecho, la única reflexión de Echeverría sobre la noción de proletariado es tardía: aparece en un texto sin fechar (pero que podría datarse por su tema a fines de los 90) sobre la “lejanía” del *Manifiesto del Partido Comunista* en la época actual, recogido en *Vuelta de siglo*. En este texto, Echeverría enfatiza la idea de que el “Proletariado” es un sujeto histórico o “tipo humano” que “en el siglo XIX pertenece a una totalidad civilizatoria muy precisa que se ubica en una determinada época de la modernidad capitalista” (110). Esta historicidad fundamental del proletariado como sujeto de la historia contraviene por supuesto su carácter de significante trascendente del marxismo revolucionario y resulta, para Echeverría, en el hecho de que al leer *Manifiesto* desde la época actual, “[n]o está ya allí –ni tiene tampoco un continuador que lo sustituya– el emisor que se autotransformaba con él al tornarse en receptor de su propio mensaje: el proletariado revolucionario. Y los que estamos aquí ahora no tenemos ya oídos para una voz que habla desde él” (112).

El interés de Echeverría por la esfera de la cultura radica entonces en la necesidad de una teoría alterna del espacio social que no dependa de la experiencia histórica del proletariado.⁴

En la medida en que la idea de clase está en el centro mismo del discurso teleológico del marxismo, y que esta teleología se basa en una idea de “pureza” que es conceptualmente análoga a la totalización implícita de la vida cotidiana de parte del discurso moderno,⁵ Echeverría la sustituye totalmente por una noción culturalista de lo social que, a su vez, reemplaza la simplificación de la esfera de lo social implícita en las nociones de alienación y conciencia de clase. Esto se desdobra de manera particular en las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo con las que cierra *Las ilusiones de la modernidad*:

La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” y su “dictadura” capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social. (175)

En otras palabras, Echeverría resiste la idea de una totalidad de la modernidad capitalista que anula, fundamentalmente, toda tensión social a partir de la alienación, y cuya única superación posible es el cumplimiento de la profecía teleológica de la conciencia de clase y la revolución. Echeverría propone una alternativa que pone de manifiesto la tensión resultante de la irreductible e irreprimible presencia de la materialidad social ante el proceso de totalización de la modernidad capitalista: “La vitalidad de la *cultura política moderna* se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política ‘natural’ del sujeto social y las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social” (175).

Por esta razón, Echeverría es casi único dentro de los neomarxismos en su interés por el valor de uso y por el análisis del concepto de “forma natural” presente de manera casi lateral en los análisis sobre la mercancía en *El capital*. En

-
4. Aunque esto ameritaría una discusión aparte, resulta sumamente significativo apuntar aquí que Echeverría atribuye a Marx mismo una característica del *ethos* romántico que también atribuye a la figura del capitalista: “El *ethos* romántico consiste en perderse en la ilusión de estar dotado de esa subjetividad o creatividad contingente (*ex nihilo, causa sui*) que se autoatribuye el capitalista o propietario del valor que se autovaloriza en el proceso de producción” (¿*Qué es la modernidad?* 66).
 5. Aquí es posible recordar el famoso argumento de Lukács en *History and Class Consciousness*, quien enfatiza el hecho de que “Bourgeoisie and proletariat are the only pure classes in bourgeois society” (59) y, por ende, la conciencia de clase no es sino la aceptación de los sujetos sociales de su pertenencia a una totalidad que se impone a la fragmentación social que esta tradición lee como alienación.

esto, Echeverría se distancia de tradiciones enteras que, como ha descrito Timothy Bewes, se fundan en la idea de que el valor de uso “has been lost in the present” e incluso de lecturas que plantean que el valor de uso, desde su origen, no es sino un resto de sentido en el valor de cambio, que se manifiesta solamente de manera espectral o fantasmagórica (113).⁶ En cambio, Echeverría plantea la idea de una “ontología” y una “semiótica” del valor de uso precisamente por la necesidad teórica de deconstruir una de las totalizaciones resultantes del *ethos* romántico del marxismo: la utopía. En estos términos, Echeverría plantea que

[I]a forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la “tiranía del capital” es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación 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 melodrama 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. (196-7)

Esta reconfiguración del concepto marxista de utopía pone de manifiesto una concepción material de la cultura fundada en prácticas concretas y en la concreción misma del sujeto social. En su reflexión sobre el concepto de valor, Moishe Postone subraya que “the use value dimension is the necessary material form of appearance of the value dimension; as such, it also veils the latter’s historically specific social character” (279). En estos términos, el retorno al concepto de valor de uso no como la fantasmagoría de una forma social perdida de antemano, sino como una realidad social concreta existente en todo momento del proceso de valor, muestra la naturaleza de la apuesta de Echeverría respecto al concepto de “forma natural”. Por un lado, la historicidad implícita en esta forma del concepto de valor de uso le permite postular la pervivencia de elementos del espacio social que no pueden ser totalmente subsumidos al proceso totalizador de la modernidad capitalista. Por otro, emerge una pregunta teórica respecto a cómo incorporar la cuestión de la forma natural a una teoría de corte marxista reformulada más allá del *ethos* romántico. En *Modernidad y blanquitud*, Echeverría plantea como alternativa a esta cuestión la idea de que la modernidad “realmente existente” no anula la posibilidad de una modernidad potencial, no capitalista, cuya reivindicación articula una superación de la idea de libertad moderna que, en reemplazo del concepto de alienación, se entiende como “instrumento de una constricción totalitaria del horizonte de la vida para todos y

6. En estas tradiciones se encuentran, por supuesto, la discusión de Lukàcs en torno a la reificación, el trabajo sobre espectralidad desarrollado, de maneras muy distintas, por Jacques Derrida en *Espec-tros de Marx* y por Giorgio Agamben en *Estancias* y, de manera particular, el concepto de economía política del signo de Jean Baudrillard, a quien Echeverría critica por su resistencia a “distinguir entre la utilidad en abstracto o valor de cambio de un objeto y su utilidad concreta o valor de uso, que es siempre, por necesidad, simbólica, o mismo en lo colectivo que en lo íntimo, en lo público que en lo privado” (*Valor de uso y utopía* 154).

cada uno de los seres humanos” (32). En estos términos, *Modernidad y blanquitud* deja atrás del problema del barroco, que es ante todo una forma históricamente específica de cultura que plantea la relación problemática de América Latina frente a la totalización capitalista, y se interesa por las dos bases del *ethos* realista, la americanización y la “blanquitud” para entender la forma en que la modernidad realmente existente tensa la esfera de la vida en la contemporaneidad.

AMERICANIZACIÓN, BLANQUITUD Y LOS LÍMITES DE LA HEGEMONÍA

En su lectura del concepto de valor, Gayatri Spivak plantea que en sus escritos tempranos Marx entendía al socialismo a partir de un proyecto intelectual cuya base era “to establish self-identity through access to a self-determination that will annul the difference established by history” (78). En esta lectura, el marxismo es una búsqueda de plenitud histórica como posible emancipación de la diferencia constitutiva en la historia misma. En Echeverría, esta caracterización no sería sino otra validación de su idea de la base fundamental del marxismo en el *ethos* romántico: la identidad se basa en una noción de realidad que permite el retorno de lo humano a una unidad mítica creada por la intervención diferenciante de la modernidad. Sin embargo, al contraponer el recuento de Spivak con el de Echeverría surge la pregunta de si la interrogación de la noción de totalidad en el marxismo se limita a poner en entredicho al proletariado como agente histórico de naturaleza fundamentalmente decimonónica. La sustitución del mito romántico del proletariado por una esfera cultural (que podría ser premoderna o arcaica en algunos de sus aspectos) entendida como la forma natural de la vida que no puede ser plenamente totalizada por una parte lleva a cuestionar, como hace en el argumento de Spivak, el concepto de “modo asiático de producción” en sociedades (pos)coloniales que, pese a la pervivencia de lo tradicional, están irremediabilmente articuladas al capitalismo (67-111). También, abre la puerta a la crítica de lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari llaman la “axiomática” del capitalismo, es decir, los “enunciados operatorios que constituyen la forma semiológica de Capital y que entran como partes componentes en los agenciamientos de producción, circulación y consumo” (466). Aunque Echeverría no llevaría el argumento de Deleuze y Guattari a las consecuencias desarrolladas en *Mil mesetas* (la idea del capitalismo como “axiomática general de flujos descodificados” que resulta en un proceso de “desterritorialización”) (458), su recuento de la vida bajo el *ethos* barroco se funda en una comprensión muy cercana a la descripción que los filósofos franceses hacen de la relación entre Estado y formas arcaicas. Para Deleuze y Guattari, el Estado arcaico, definido como “imperial”, “aparato de captura, máquina de esclavitud” y por ende relevante no solo a sociedades “primitivas”, sino también flujos y prácticas relacionadas con

el colonialismo, “no sobrecodifica sin liberar también una gran cantidad de flujos descodificados que van a escaparle” (454).

El repaso que Echeverría lleva a cabo del guadalupanismo en *Modernidad y blanquitud* sigue una estructura argumentativa similar a esta aseveración. Echeverría describe al guadalupanismo como un “catolicismo exageradamente mariano” (194) que respondía al hecho de que “El cristianismo puro, castizo u ortodoxo resultaba incompatible con la vida real de los indios” (199). De esta manera, la “sobre-codificación” de la vida cultural-espiritual de los indígenas implícita en el proceso de evangelización (central al “aparato de captura” y “máquina de esclavitud” que permitió la emergencia del capitalismo imperial temprano) resultó en la liberación de una “gran cantidad de flujos descodificados” que Echeverría llama, en *La modernidad de lo barroco*, “codigofagia”:

El mestizaje, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biológica (cruce o combinatoria de cualidades), a través de las cuales se lo suele pensar. Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la de devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutiva de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después. (52)

En este recuento conceptual, podemos ver cómo Echeverría lleva la idea de-leuziana de los “flujos descodificados” a un paso ulterior en el que se funda el *ethos* barroco: el “golpe destructivo en el centro de simbolización constitutiva” que llevan a cabo dos aparatos codificadores entre sí, permitiendo que la desterritorialización de aquello que no entra en los códigos hegemónicos se convierta, paradójicamente, en una forma de subjetividad que permite la construcción de una forma precisa de habitar la modernidad desde sus excedentes. El marianismo, entonces, engarza de manera simultánea y rizomática (en un pliegue, como diría Deleuze en su argumento sobre el barroco), tanto el aparato de captura de la modernidad que utiliza al cristianismo como forma ideológica de dominación económica como a aquellos aspectos descodificados que sobreviven pertinazmente al nivel de la vida.

Podría decirse que en el corazón de *Modernidad y blanquitud* radica una preocupación fundamental en torno al desplazamiento del *ethos* barroco —que permite la supervivencia de esos flujos descodificados en formas de vida que preservan el potencial de una modernidad no capitalista— de parte del *ethos* realista, manifestado de manera particular en los tropos de blanquitud y americanización. Lo que distingue a la modernidad americana en el argumento de Echeverría es la “*hybris* o desmesura absoluta” que

consiste en la pretensión de haber alcanzado al fin una subsunción total de la “forma natural” de la vida humana y su mundo a la “forma del valor”, subsunción que habría llegado no solo a refuncionalizar esa vida “desde afuera y desde adentro”, sino de plano a anular en ella esa “forma natural”. Se manifiesta en la vida práctica a través de la impugnación tácita de una “naturalidad” como fundamento de la vida; a través de la reivindicación, inherente a esa práctica, de la autosuficiencia de su “artificialidad”. Por contraste, el respeto de esa “naturalidad” social e histórica en la modernidad europea pareciera ser la causa de la crisis y la decadencia de esta. (99)

La urgencia de desplazar la reflexión del *ethos* barroco a la americanización en la obra última de Echeverría emerge precisamente de su identificación del capitalismo tardío como una evolución particularmente totalizante que opera desde una alarmante idea de “naturalidad artificial” que, a diferencia incluso de la modernidad europea,

se desentiende de la tarea elemental, “natural”, de todo proyecto civilizatorio concreto, la de crear simultánea y articuladamente en la vida humana una suficiencia para el subsistema de capacidades sociales de producción y una satisfactibilidad para el subsistema de necesidades sociales de consumo. Para ella, la ampliación de las capacidades de producción, por infinitas que sean sus posibilidades de crecimiento, no puede coincidir jamás –obedeciendo a un paralelismo asintótico– con la apertura siempre indefinida, con la insaciabilidad constitutiva, metafísica, de las necesidades de consumo. (100)

Dicho en los términos de la obra anterior de Echeverría, el problema fundamental de la modernidad americana radica en que, por un lado, destruye la posibilidad misma del valor de uso al no crear un “subsistema de capacidades sociales de producción” en los que sobrevivirían los aspectos fundamentales de la “forma natural” de la esfera de la vida, mientras que, por otro lado, construye una idealización tal del valor que conduce al crecimiento infinito de la explotación económica –dado que su relación con el consumo ya no es paralela, sino, como en la paradoja de Aquiles y la tortuga, asintótica–. Por supuesto, esto implica que el proceso de americanización está identificado con una deformación en el valor de uso:

El valor de uso de la ciudad del siglo XX, del campo del siglo XX, de las vías de comunicación del siglo XX, es un valor de uso deformado, invertido de sentido por un diseño del mismo en el que el *telos* de la valorización parece haber sido sustituido definitivamente al *telos* que la sociedad moderna puede plantearse a sí misma democráticamente. El valor de uso del automóvil individual (del Ford-T y el Volkswagen en adelante) no responde a necesidades de transportación “naturales”, es decir, socialmente concretas, que el ser humano decidiera tener soberanamente; por el contrario, es un valor de uso que “se adelanta a sus deseos” e infunde en él una necesidad que no es de él, sino del capital, que satisface la suya, la de acumularse, a través de ella. (104)

La americanización sería, pues, la derrota de la forma natural de la vida y el capitalismo avanzado una subsunción sin precedentes del espacio social al proceso de totalización moderna.

El ensayo de Echeverría data de una presentación en 2007 en el Seminario de la Modernidad de la UNAM y fue publicado por primera vez en el libro *La americanización de la modernidad* (2008), que recoge un conjunto de ponencias sobre el tema presentadas en el contexto de dicho seminario. Esto resulta significativo, dado que permite leer el ensayo de Echeverría –que podría ser caracterizado como un texto fundamentalmente ontológico–, junto con intervenciones historiográficas y culturalistas que permiten entender de mejor manera la naturaleza del proceso de totalización que preocupa a Echeverría. Para Carlos Monsiváis, por ejemplo, la americanización es “un proceso sociológico y psicológico que deposita en la cultura de los Estados Unidos los rasgos y cualidades de la modernidad” (98-9). La consecuencia de esto es que individuos y sociedades se americanizan como una resistencia a ese valor de uso que pervive en la forma de rasgos arcaicos de la sociedad, debido, según Monsiváis, “al fervor por la tecnología, a la gana de modificar el presente cambiando por eso mismo el pasado, al afán de incorporar la eficacia o las convicciones religiosas” (99). Leído en estos términos, el carácter fundamentalmente innovador de la americanización como metarrelato de la modernidad es la contradicción de la idea de que el *ethos* barroco es en sí mismo una garantía de supervivencia de factores sociales de resistencia al capitalismo. O, para ponerlo en los términos de Deleuze y Guattari citados anteriormente, el problema fundamental es que el capitalismo americanizado produce flujos descodificados que se autocodifican, cerrando territorios posibles para la supervivencia de una modernidad potencial cuya actualización no capitalista sea posible.

Aquí, el diagnóstico de Bolívar Echeverría coincide con otras evaluaciones de la expansión sin precedentes de la lógica del capitalismo a la esfera de la vida. En *The Liberal Virus*, por ejemplo, Samir Amin, entiende el liberalismo como la expansión de la lógica del “capitalismo realmente existente” cuyo resultado es una noción de democracia que anula la diferencia inherente a lo social. Esta comprensión es fundamental en el argumento de Amin, puesto que es la base de una transformación social posible: “To abandon the thesis of convergence, of ‘overdetermination’, to accept conflict between the rationalities of different instances, that is, underdetermination, is the condition for an interpretation of history that potentially reconciles theory and reality. It is also the condition for the invention of strategies that would grant a real effectiveness to action, that is, enable social progress in every dimension” (50).

Aunque el vocabulario es distinto, Amin claramente está planteando el mismo problema que Bolívar Echeverría: el capitalismo realmente existente y su manifestación ideológica –el liberalismo– se sustentan y expanden en la sobredeterminación de modos de vida. Para resistirlo, hay que promover una subdeterminación que

permita la supervivencia y emergencia de formas sociales en conflicto, puesto que en ellas radica el potencial de transformación social.

Sin duda, es importante recordar aquí que la americanización no es solo un fenómeno cultural, sino un proceso histórico, cuyo punto de origen rara vez es objeto de consenso. En *La americanización de la modernidad*, José María Pérez Gay hace notar que la doctrina norteamericana del Destino Manifiesto y la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista* son estrictamente contemporáneos, y los hace convertirse en narrativas en competencia por la hegemonía del mundo (124-5). Esta perspectiva es compartida por James Dunkerley, cuyo monumental libro *Americana* plantea la idea de la intervención norteamericana en México y los debates subsecuentes en las Américas como el nacimiento ontológico (término que el autor toma de Edmundo O’Gorman y de Louis Althusser) de la distinción entre “tiempo estadounidense” y “tiempo americano” (1-57). Este punto es crucial porque la apertura crítica del marxismo latinoamericano para plantear una crítica de la expansión del capitalismo hacia la americanización radica en parte en que el creciente papel de los Estados Unidos en el capitalismo moderno es algo celebrado por Marx mismo. Como nos recuerda Arturo Chavolla, desde la perspectiva de Marx y Engels “la victoria de Estados Unidos sobre México debía ser festejada [...] porque formó parte de todo un movimiento universal que permitió a un nuevo pueblo, a la América Latina, integrarse a la civilización, con todo lo que ello entraña” (234). La respuesta de la filosofía de Echeverría hace eco de una larga tradición de nuestroamericanismo –que traduce las alegorías de Universópolis y Anglotown de *La raza cósmica* al conflicto entre *ethos* barroco y *ethos* realista en el escenario de la modernidad americana– en su narrativa de lo moderno.⁷ Contra Marx y Engels, Echeverría imagina el proceso civilizador de la modernidad como una totalización inaceptable que debe ser resistida desde un proceso de reconocimiento y emergencia de formas naturales de la vida (es decir, de culturas específicas) que contengan en sí la promesa de prácticas no capitalistas en las cuales se pueda actualizar la modernidad potencial.

El problema que emerge aquí –poniendo en un solo plano lo ontológico, lo histórico y lo cultural– radica en la insuficiencia del concepto de hegemonía como instrumento de articulación de una alternativa poscapitalista. Esto se debe a que, si aceptamos que los sujetos de la modernidad admiten la americanización como forma de trascender formas arcaicas de cultura, cualquier formulación de lo social como hegemonía –desde la “sociedad civil” como espacio de consenso (Arato y Cohen) y de “acción comunicativa” (Habermas) hasta la hegemonía como forma

7. En *La raza cósmica*, Vasconcelos plantea la posibilidad de dos realizaciones futuras de América en su historia: Anglotown –o la ciudad de dominación norteamericana basada en la superioridad del hombre blanco– y Universópolis –la ciudad del mestizaje último cuya función es representar el futuro ideal e inclusivo de lo humano–. La alegoría racial no debe perderse, puesto que, como muestro más adelante, Echeverría a fin de cuentas construye su narrativa de cultura literalmente en la contraposición entre blanquitud y mestizaje.

que da expresión social y de poder a contradicciones inherentes en el espacio social (Fontana; Laclau y Mouffe)– es siempre, de antemano, una totalización que anula las formas de vida en las que existe la modernidad potencial. O, para ponerlo en otros términos, si aceptamos la premisa de Monsiváis de que la americanización es un acto de voluntad de sujetos históricos que resisten sus propias formas de vida –lo cual lleva a comprender por qué la coyuntura histórica de México y Estados Unidos en 1847 es vista con buenos ojos por Marx y Engels–, solamente la afirmación crítica de dichas formas de vida –vía el mestizaje, el nuestroamericanismo, el *ethos* barroco o cualquier otra formulación– permite su necesaria supervivencia para la posibilidad utópica. Sin embargo, si esto opera en una afirmación de pluralidad cultural que, como propuse en la primera mitad de este ensayo, ya no puede pensarse en términos de “falsa conciencia” o “conciencia de clase” (por la naturaleza homogeneizante de dichas ideas), lo único que queda al análisis es la afirmación del nivel material de la cultura. Curiosamente, a una conclusión similar llega James C. Scott, cuyo paradigmático trabajo *Domination and the Arts of Resistance* es una furiosa crítica al concepto de hegemonía y de falsa conciencia. Para Scott, las clases subalternizadas entienden el hecho de que los discursos culturales “hegemónicos” son en muchos casos rituales de poder, por lo que desarrollan una “infrapolítica” donde despliegan discursos de subversión y resistencia material a dichas estructuras. Podría decirse que el *ethos* barroco opera en parte desde una infrapolítica similar que permitió, por ejemplo, que los artesanos que esculpieron la fachada de la iglesia de Santa María Tonantzintla en Puebla, uno de los ejemplos más preclaros de la síntesis visual del barroco, inscribieran en el espacio de la discursividad católica una iconicidad correspondiente a su propia religión. No es que los pueblos indígenas necesariamente sucumbieron al poder hegemónico del cristianismo (o incluso del marianismo). Más bien, lo que sucedió, si lo ponemos en términos de Scott, es que el cristianismo no fue adoptado *a tout court* por los indígenas, quienes continuaron sus prácticas en los recovecos y vacíos simbólicos del nuevo discurso de poder.

Precisamente porque Echeverría ubicó en las culturas indígenas y, particularmente en los modos de vida de los indígenas macehuales (aquellos no conectados con la nobleza), una posibilidad de vida cotidiana en tensión con el capitalismo, la blanquitud emerge tardíamente en su obra con un terreno de articulación central de lo que llama la “pseudoconcreción del *homo capitalisticus*” (11). El giro de Echeverría hacia la discusión de la raza como circulación de cuerpos e identidades en un simulacro de concreción resulta sorprendente, porque lo conecta de manera inesperada con reflexiones en torno a la modernidad y la colonialidad que hasta este momento habían estado ausentes de su reflexión. Su interés por el tema coincide con un importante auge de estudios críticos en la academia anglosajona que, tras un par de generaciones de estudios de minorías suscitados por el multiculturalismo y ciertas posiciones académicas del poscolonialismo, voltea la cara hacia la

blanquitud como objeto central de crítica de Occidente.⁸ Esta elección conceptual, sin embargo, dice mucho de la importancia de la materialidad de la cultura en el argumento de Echeverría, puesto que la única manera de postular la especificidad de totalización implícita de la americanización y la modernidad desde el tropo de la blanquitud es inscribirla al nivel más concreto posible: en los cuerpos y las prácticas de los sujetos modernos. Más aún, la concreción social de lo racial, desde su visibilidad tanto social como icónica hasta su rol en el establecimiento de relaciones sociales y prácticas económicas, profundizan en la problematización de la noción de cultura que preocupó a Echeverría desde las etapas tempranas de su pensamiento. La blanquitud en particular es un instrumento conceptual singularmente poderoso en este marco, porque pone de manifiesto la contradicción inherente de la diferencia social al postularse como un grado cero de la identidad que es visible y palpable, pero que se presenta como universal. O, como lo explica Kalpana Seshadri-Crooks,

Visible difference in race has a contradictory function. If it protects against a lethal sameness, it also facilitates the possibility of that sameness through the fantasy of wholeness. Insofar as Whiteness dissimulates the object of desire, any encounter with the historicity, the purely symbolic origin of the signifier, inevitably produces anxiety. It is necessary for race to seem more than its historical and cultural origin in order to aim at being. Race must therefore disavow or deny knowledge of its own historicity, or risk surrendering to the discourse of exceptionality, the possibility of wholeness and supremacy. Thus race secures itself through visibility. (8)

Traducido a la discusión teórica de Echeverría, el problema central que la blanquitud postula en el duelo de *ethe* –en el conflicto entre el *ethos* realista de la ética protestante y el *ethos* barroco del catolicismo mariano– es que la disimulación del objeto de deseo y el ocultamiento de su historicidad señalados por Seshadri-Crooks vacían de sentido las prácticas materiales que subsisten al gesto totalizador de la modernidad, produciendo por ende una pseudoconcreción –un borramiento del valor de uso o de los restos de la sobrecondición del capital– que elimina del espacio social toda potencia de modernidad no capitalista.

El hecho de que lo que permite a la blanquitud asegurar su posición de privilegio en el circuito de cuerpos sociales es la visibilidad inherente de la raza no es en absoluto trivial para la postulación de Echeverría, quien de hecho ubica su reflexión sobre el tema en un texto sobre las “imágenes” de la blanquitud publicado originalmente en un libro titulado *Sociedades icónicas* (Lizarazo Arias). Por ello, para Echeverría “es importante señalar que la ‘santidad económico-religiosa’ que

8. Para una historia del concepto de blanquitud en su devenir histórico véase el estuendo estudio *The History of White People* de Neil Irvin Painter, quien traza la formulación del concepto de blanquitud desde sus antecedentes griegos, pasando por su universalización ilustrada y su cientifización positivista, hasta las relaciones de raza actuales en los Estados Unidos.

define a este ‘grado cero’ de la identidad humana moderno-capitalista, característica de este nuevo tipo de ser humano, es una ‘santidad’ que debe ser visible, manifiesta; que necesita tener una perceptibilidad sensorial, una apariencia o una imagen exterior que permita distinguirla” (59).

Si conectamos esta intuición con el trabajo sobre barroco, lo que está en juego es un duelo de codificaciones de la vida social en los términos mismos de la cotidianidad y materialidad de la experiencia moderna. Ya que “[e]l uso del código de lo humano [...] consiste en una confrontación permanente en la que dicho código se encuentra con las posibilidades reales de su constitución y su vigencia” (*Modernidad de lo barroco* 136), el cuerpo y la visualidad no pueden ser sino espacios en contienda de la inscripción concreta de dichos códigos en el cuerpo social. En cierto sentido, Echeverría entiende esta concreción del código de lo humano de una manera paralela a la forma en que Eva Cherniavsky entiende a la raza como “incorporación”: “an articulation of bodily form for the subject at the risk of dispersal” (xv). A diferencia de la “blancura”, que implicaría una inscripción puramente biológica de lo racial, Echeverría opta por blanquitud como una articulación concreta de cierto código hegemónico de lo humano, cuyo peligro radica, precisamente, en su capacidad de dispersar los elementos étnicos presentes en inscripciones que compiten con ella por el espacio social. Precisamente porque la raza, para Cherniavsky y para Echeverría, es una articulación de la subjetividad que siempre está en riesgo de dispersión (que está determinada por su “constitución” y su “vigencia”), la presencia de una forma hegemónica de cultura racializada es particularmente preocupante, puesto que su visibilidad se funda, en última instancia, en ignorar esos elementos de historicidad que permitirían a un cuerpo barroco poner en entredicho su vigencia. A fin de cuentas, como lo explicita Cherniavsky en el subtítulo de su libro sobre el tema, la blanquitud es la formación de “the Body Politics of Capital”.

Para ilustrar este último punto, conviene recordar que en el siglo XVII y XVIII la cultura visual jugó un rol preponderante en la visibilización de la raza y su regulación en el nivel de lo social. El ejemplo evidente es la pintura de castas, que Echeverría entiende como forma de ofrecer la raza a “la consideración del despotismo ilustrado” (*Modernidad de lo barroco* 50). Magali Carrera apunta que dicho género pictórico era “a visual practice that made the colonial body –both elite and non-elite– knowable and visible” (54). Con todo, la proliferación racial que inscribió a los cuerpos coloniales en sus mezclas (y que resultó en castas con nombres carnalescos como “saltapatrás” y “notentiendo”) abarca cierto espacio de resistencia simbólica que permite, dentro de la filosofía de Echeverría, una libertad cotidiana de acción frente al capitalismo. Por ello, el mestizaje, en tanto “incorporación” de formas de habitar el espacio moderno-colonial, es la forma de concreción del *ethos* barroco. Echeverría ubica la transición de blancura a blanquitud en una época anterior a la pintura de castas –puesto que el concepto mestizo de raza solo puede emerger como resistencia a una blanquitud ya existente– y en relación también con su figuración icónica. Un ejemplo crucial, por

ejemplo, es el *Adán y Eva* de Lucas Cranach (1528) donde los personajes bíblicos son claramente de raza blanca, “pero no es su blancura, sino la inocencia de su sensualidad lo que el pintor circunscribe y enfatiza” (63). En este momento fundacional, según Echeverría emerge una idea de “dignidad humana” y superioridad (o “santidad” como dice en la cita anterior) en la que se funda un “racismo identitario-civilizador” que permite la otrificación del resto de la humanidad.

Como quizá es de esperarse, buena parte del ensayo de Echeverría versa en torno a la cultura visual del nazismo que evoluciona el principio de blanquitud presente en Cranach (una humanidad fundacional y perfecta) en un “dinamismo hierático” –presente en artistas como Arno Breker o Leni Riefenstahl– que muestra el grado extremo de una “organización capitalista de la economía” que se basa en “la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de autosacrificarse” (86). Este retorno al nazismo entendido como (auto)sacrificio de la concreción de la vida humana en nombre de la lógica totalizante del capital es sintomático: una advertencia de las consecuencias adversas del proceso de totalización. Todo el vocabulario de la blanquitud (pseudoconcreción, artificialidad, autosacrificio, grado cero de la identidad, etc.) es una alarma ante las formas de penetración sin precedentes del capitalismo en el ámbito de la vida cotidiana. De hecho, Marx mismo no es inmune a este golpe del *ethos* realista, ya que, como Echeverría mismo observa, su “ejército obrero industrial” era “un ejército de ‘raza’ indiscutiblemente ‘blanca’” cuya incapacidad de prevalecer políticamente se da ante todo, por el hecho de que “ha fracasado siempre en su empeño de alcanzar una *blanquitud* plena” (65. Énfasis en el original). Aunque existe el antecedente del nazismo como lección histórica, la preocupación de Echeverría radica más bien en el hecho de que el racismo de la blanquitud pervive en las formas mediáticas de la iconicidad moderna, cuya definición en la esfera de la vida es aún más profunda que la operada por los discursos visuales previos a los medios masivos. El atado de los medios masivos al proceso de americanización de la modernidad crea una iconicidad que incluso inscribe a sujetos no-blancos en incorporaciones de la blanquitud. Tomado como ejemplo figuras como Condoleezza Rice, Junichiro Koizumi y Alejandro Toledo, Echeverría ejemplifica un proceso en el cual los grupos étnicos minoritarios adoptan la blanquitud, “cuya ‘americanización’ o interiorización del *ethos* realista del capitalismo contribuye a que la ‘modernidad americana’ pueda ostentarse a sí misma como la única modernidad” (67). La reproducción mediática de la modernidad, la inexorable americanización del proceso de totalización capitalista y la incorporación del *ethos* realista a sujetos que corporal y culturalmente podrían operar desde la codigofagia del *ethos* barroco son todos indicadores de un alarmante triunfo de lo que Steve Martinot llama “the machinery of Whiteness”.

La muerte inesperada y temprana de Bolívar Echeverría hizo que estas nuevas líneas de análisis del *ethos* realista no alcanzaran el grado de desarrollo de su trabajo

sobre el *ethos* barroco. Sin embargo, para aquellos exégetas e intérpretes de su obra, estas reflexiones últimas dejan abierta la puerta para un imperativo crítico que restituya el estudio del rol de la vida cotidiana y de la concreción humana como forma de resistir esta nueva forma violenta y arrasadora de totalización, una forma de vida que arrasa cualquier vestigio de la “forma natural”. La obra de Echeverría, como espero haber demostrado aquí, ofrece muchas formas de confrontar el grado cero de la blanquitud con una serie de historicidades que la problematizan y que ponen de manifiesto la necesidad de reactivar lo material como parte integral de la crítica al capitalismo. Echeverría fue un pensador que, en su intensa fidelidad al compromiso marxista de crítica de la economía política y de riguroso estudio de su impacto en los aspectos materiales de la vida, se introdujo en terrenos que permiten potenciar la teoría marxista incluso en espacios conceptuales (como la falsa conciencia, la hegemonía, el modo asiático de producción o la teoría misma de la clase) que generan puntos ciegos de la teoría frente a lo contemporáneo. Creo que un diálogo más intenso del trabajo cultural de Echeverría con aquellos teóricos de la vida que analizaron la cultura con una postura escéptica al sobredeterminismo marxista –Pierre Bourdieu, James C. Scott, Michel de Certeau, entre otros– permitiría fortalecer el legado intelectual y la promesa política de aquellos que, en su fidelidad heterodoxa, permitieron la subsistencia del marxismo frente a su crisis de los años 90. El trabajo de Echeverría es, ante todo, la promesa del potencial crítico de un marxismo que, desde Latinoamérica, puede leer incluso la fuerza conceptual de nociones como valor de uso, cuyo sentido pleno parece haber escapado a las teorizaciones más ortodoxas. Con todo, la tarea crítica de confrontar a las totalizaciones y totalitarismos con la fuerza crítica de la historicidad, el desvanecer la autoridad cultural de los grados cero desde el ensalzamiento de los códigos que sobreviven el impulso territorializador del capitalismo, es vasta y futura, y Bolívar Echeverría nos ha dejado una herencia intelectual que marca vías y caminos para hacerlo. Echeverría vivió y pensó muy cerca de ese imperativo del historiador benjaminiano, de esa tarea que plantea el filósofo alemán que Echeverría admiró y tradujo: “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que solo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si este vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (40. Énfasis en el original).

OBRAS CITADAS

- Agamben, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Tomás Segovia, trad. Valencia: Pre-Textos, 1995.
- Álvarez, Federico. *La respuesta imposible. Eclecticismo, marxismo y transmodernidad*. México DF: Siglo XXI, 2002.
- Amin, Samir. *The Liberal Virus. Permanent War and the Americanization of the World*. James H. Membrez, trad. Nueva York: Monthly Review Press, 2004.

- Baudrillard, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. Aurelio Garzón del Camino, trad. México DF: Siglo XXI, 1995.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bolívar Echeverría edit. y trad. México DF: Itaca / Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- Bewes, Timothy. *Reification or the Anxiety of Late Capitalism*. Londres: Verso, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Carrera, Magali. *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press, 2003.
- Chavolla, Arturo. *La imagen de América en el marxismo*. Guadalajara-Buenos Aires: Universidad de Guadalajara / Prometeo, 2005.
- Cherniavsky, Eva. *Incorporations. Race, Nation and the Body Politics of Capital*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- Deleuze, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. José Vázquez y Umbelina Larraceleta, trad. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, trad. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*. José Miguel de Alarcón y Cristina de Peretti, trad. Madrid: Trotta, 1995.
- Dunkerley, James. *Americana. The Americas in the World, Around 1850 (or 'Seeing the Elephant' as the Theme for an Imaginary Western)*. Londres: Verso, 2000.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura. Curso de filosofía y cultura 1981-1982*. México DF: Itaca / Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- . *El discurso crítico de Marx*. México DF: Era, 1986.
- . *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 1998.
- . *Las ilusiones de la Modernidad*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México / El Equilibrista, 1997.
- . *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era, 2010.
- . *¿Qué es la modernidad?* México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- . *Vuelta de siglo*. México DF: Era, 2006.
- . *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 1998.
- Echeverría, Bolívar, comp. *La americanización de la modernidad*. México DF: Era / Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Lizarazo Arias, Diego, comp. *Sociedades icónicas*. México DF: Siglo XXI, 2007.
- Lukács, Georg. *History in Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*. Rodney Livingstone, trad. Cambridge: The MIT Press, 1999.
- Liotard, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Enrique Lynch, trad. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Martinot, Steve. *The Machinery of Whiteness. Studies in the Structure of Racialization*. Filadelfia: Temple University Press, 2010.
- Monsiváis, Carlos. “¿Cómo se dice OK en inglés? (De la americanización como arcaísmo y novedad)”. *La americanización de la modernidad*. Bolívar Echeverría, comp. 97-120.

- Painter, Neil Irvin. *The History of White People*. Nueva York: W. W. Norton and Company, 2010.
- Palti, Elías José. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Pérez Gay, José María. "Anatomía de una tentación". *La americanización de la modernidad*. Bolívar Echeverría, comp. 121-36.
- Postone, Moishe. *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Sánchez Prado, Ignacio M. "Echeverría avec Rancière. Lo político, el *ethos* barroco y la distribución de lo sensible". *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. Diana Fuentes, Isaac García y Carlos Oliva, edit. México DF: Itaca / UNAM, 2012.
- "Reading Benjamin in Mexico. Bolívar Echeverría and the Tasks of Latin American Philosophy". *Discourse* 32.1 (2010): 37-65.
- Seshadri-Crooks, Kalpana. *Desiring Whiteness. A Lacanian Analysis of Race*. Londres: Routledge, 2000.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Argentina y Brasil*. México DF: Espasa-Calpe / El Colegio Nacional, 1994.

Semiótica de la vida cotidiana: Bolívar Echeverría

Diana Fuentes

Para Raquel, con mucho cariño.

Al multiplicar la violencia a través de la mediación del mercado, la economía burguesa ha multiplicado también sus propios bienes y sus fuerzas de tal modo que para su administración ya no necesita solo de los reyes, tampoco de los ciudadanos: necesita de todos. Todos aprenden, a través del poder de las cosas, a desentenderse del poder.

T. Adorno y M. Horkheimer,
Dialéctica de la ilustración 94.

Bolívar Echeverría caracteriza al nuestro como un tiempo de crisis. Se trata de una crisis no solo por las consecuencias de la ya incontenible depresión mundial o por los cuestionamientos desde los más diversos espacios del orbe a las promesas no cumplidas por el modelo económico imperante, sino porque observa otro colapso que se sitúa en un nivel más profundo, incluso por debajo de las innegables catástrofes económica y política. La crisis a la que hace referencia es de alcance más vasto y de consecuencias irreparables –afirma–, ya que no pone en cuestionamiento la efectividad o la viabilidad de un proyecto político determinado como tampoco el desarrollo económico de una nación o región, sino los fundamentos sobre los que se ha cimentado en la modernidad –en un largo proceso histórico– el modo de reproducción de la vida humana en todas sus dimensiones.

Esta es una crisis que aqueja a la humanidad en su conjunto como consecuencia de la generalización del sistema capitalista. La modernidad en su forma capitalista –como la piensa Echeverría– con la implacable reconfiguración, en formas y grados diversos, tanto de la totalidad de las relaciones sociales como de los arcaicos equilibrios políticos y culturales, al subsumir en su dinámica totalizadora a todas las antiguas formas de configuración identitaria, ha logrado trazar una especie de historia o destino único, sin precedentes. En principio, los alcances de esta crisis

no representan la decadencia del principio activo del capital, la tendencia a hacer que la riqueza se convierta en un valor que siempre esté generando un valor, sino el despliegue del mismo. Por ello es que esta forma de la crisis se asemeja más un colapso de toda forma civilizada que, como han pensado algunos, solo la afección del proyecto en el que se fundó la modernidad.

Bolívar Echeverría se distingue de otros críticos de la modernidad por no identificar a esta con el capitalismo: modernidad y capitalismo no son desde su perspectiva lo mismo. No se implican necesariamente; esto a pesar de que, bajo una perspectiva dialéctica, sea innegable que “el capitalismo es la realidad histórica más típicamente moderna y que ningún contenido es tan característico de la modernidad como lo es el capitalismo”. Entre modernidad y capitalismo –afirma– “existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella” (*Las ilusiones* 146). La modernidad, como un fenómeno histórico de larga duración en el sentido braudeliano, es para Echeverría el carácter peculiar de una forma histórica de “totalización civilizatoria” que, sobre la base de una “revolución neotécnica”, estableció relaciones radicalmente nuevas: entre el mundo humano y la naturaleza, y entre la colectividad y el individuo singular. En tanto que el capitalismo es la forma que se dio a sí misma la modernidad: es su concreción real, aunque no por ello la única posible.

El discurso crítico de Bolívar Echeverría establece los fundamentos ontológicos, epistémicos e históricos sobre los que se erige la relación modernidad-capitalismo desde la profundización de la crítica marxiana hasta la contradicción, propia del sistema capitalista, entre valor de uso y valor. Focaliza la distinción establecida por Marx entre la reproducción del mundo de la vida y la “realización autovalorizada del valor mercantil capitalista” para dirimir los niveles de las concomitancias entre modernidad y capitalismo: el de su base potencial y el de su realidad efectiva.

En la línea abierta por los teóricos de la Escuela de Fráncfort, Echeverría reconoce “el acierto de Marx al descubrir que en el mundo moderno la vida concreta de las sociedades debe someterse a la acumulación del capital o a la vida abstracta de la valorización del valor”, no obstante, localiza un vacío en él. Echeverría destaca que no existe en la obra de Marx una tematización de lo debería entenderse por “concreción” de la vida; no hay una problematización específica de la consistencia del valor de uso de las cosas, ni de la forma natural de la reproducción social (*Valor de uso* 64).

Si bien Marx describe los “elementos simples y abstractos” del proceso de trabajo en *El capital*, no avanza más en el camino de una crítica radical de la forma natural del mundo y de la vida en la época moderna (Echeverría, *Valor de uso* 65).

El proceso de trabajo, tal como lo hemos pensado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto indepen-

diente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad [...] Del mismo modo que por el sabor del trigo no sabemos quién lo ha cultivado, ese proceso no nos revela bajo qué condiciones transcurre, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista. (Marx, *El capital* 223)

Así, Marx sentó los principios generales sobre el proceso de reproducción social “natural” –afirma Echeverría– pero no llegó a hacer una crítica a la propuesta de forma “natural” de la vida y de las cosas, propia del iluminismo. La muestra es que se mantuvo siempre confiado en que el desarrollo de las fuerzas productivas habría de ser suficiente para vencer la “deformación” introducida en ellas; siendo esta misma confianza en la técnica la que le impide superar la crítica ilustrada a la forma natural tradicional, es decir, la crítica a la forma del trabajo guiado por la técnica mágica (Echeverría, *Valor de uso* 65). Por ello es que Marx no avanza en el camino del cuestionamiento sobre la forma natural del mundo de la vida en la Época Moderna. Imposibilidad de avance que por otra parte es propia de su época; del momento en el que los conceptos de “forma natural” y de “valor de uso” solo tenían la incipiente forma de la economía política, y que solo se manifestarán como un problema hasta que el capitalismo se generaliza “haciendo estallar los arcaicos equilibrios locales”. No obstante, considera Echeverría, los principios del discurso de la crítica de la economía política de Marx otorgan una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad, desde la que es posible construir toda una estrategia de crítica de la modernidad capitalista.

Ahora bien, para ampliar la crítica de la crítica marxiana, Echeverría se sirve del señalamiento de Adorno y de Horkheimer sobre la forma de vida que la Aufklärung o el iluminismo reconoce como su forma “natural”; forma “natural” que es en todo caso lo que el ser humano ha hecho con el “valor de uso” después de la revolución de las fuerzas productivas que abrió paso a la modernidad.

La ilustración es más que ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación. En la conciencia que el espíritu tiene de sí como naturaleza dividida en sí misma, la naturaleza se invoca a sí misma, como en la prehistoria, pero no ya directamente con su presunto nombre, que significa omnipotencia, es decir, como mana, sino como algo ciego, mutilado. El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre la misma, sin el cual no existiría el espíritu. (Adorno y Horkheimer, *Dialéctica* 92)

Esa forma “natural”, asevera Echeverría, tiene que ser criticada porque es la que “sostiene al modo de producción capitalista y es la que es producida por él”; tiene que ser vista como el indicio de un límite que se abre. Ahora bien, para llevar la crítica de Marx al punto de hacer una crítica de la crítica, Echeverría considera esencial “definir en qué consiste lo ‘natural’ de la forma humana o social de la reproducción de la vida”. Esto es definir hasta qué punto y en qué medida la relación

de la modernidad capitalista presupone ya una relación de dominio entre el ser humano y la naturaleza en cuanto tal.

En la breve presentación al libro *Valor de uso y utopía*, Echeverría habla del rasgo común a los ensayos que integran este libro, y que bien podríamos hacer extensivo a la totalidad de su obra: “el intento que hay en ellos de combinar una insistencia –que se diría ‘extemporánea’– en ciertos planteamientos básicos del discurso crítico de Marx con una voluntad de ponerlos radicalmente a la luz de la experiencia práctica y discursiva del siglo XX” (10-1). El esfuerzo de su trabajo está destinado –señala– a hacer una reconstrucción conceptual que se afirma en la tradición crítica marxista, al tiempo que busca una reformulación sustancial de la misma, desde una confrontación sistemática de la teoría marxiana de la producción en general con los planteamientos de la ontología fenomenológica y con la teoría semiótica contemporánea.

En tanto que en la introducción a la serie de ensayos que constituyen *El discurso crítico de Marx* establece el teorema central desde el cual considera posible renovar la actualidad del marxismo: “La idea de que todos los conflictos de la sociedad contemporánea, con su especificidad irreductible, giran en torno a una fundamental contradicción, inherente al modo capitalista de reproducción social; la contradicción entre valor de uso y valor” (16). De esta manera, delimita el punto básico diferencial de su propio discurso crítico respecto de otros marxismos, y a partir de este eje se lanza a la construcción de un nuevo horizonte de inteligibilidad para el mundo contemporáneo.

Al acercarnos a ensayos como “Definición del discurso crítico”, publicado en 1986 como parte del libro *El discurso crítico de Marx*, o al ensayo “La forma natural de la reproducción social”, publicado por primera vez en *Cuadernos Políticos* en 1984 y, en su segunda versión, en 1998 en el libro *Valor de uso y utopía* bajo el título “El valor de uso: ontología y semiótica”, nos enfrentamos a dos de los textos en los que se desarrollan y articulan los fundamentos de la arquitectura argumental desde la que Echeverría tematiza el proceso de reproducción social natural como un proceso de producción de semiosis. En ambos uno de los aspectos más sorprendentes de este nuevo horizonte es el despliegue conceptual del proceso de reproducción social como un proceso de comunicación. Mas él, como no explicita una comparación, mucho más allá del simple paralelo o símil, la relación entre la producción en tanto acto comunicativo y el consumo en tanto acto de interpretación son expuestos como momentos constitutivos de la caracterización ontológica de lo humano y lo social.

El asunto no es asemejar el proceso productivo, específicamente humano, al proceso semiótico lingüístico propio del habla; como tampoco se pretende reducir el complejo de las relaciones sociales a los mecanismos del lenguaje. La intención de Bolívar Echeverría es potenciar y llevar a sus límites una suerte de inversión de aquella afirmación saussuriana de que la lengua es “un hecho social” pero, desde el

eje de la contradicción entre valor de uso y valor, o de la forma natural de la reproducción social y su opuesto en la forma artificial, capitalista.

La dimensión semiótica que reconoce en el proceso de reproducción social, no es accesoria, para su configuración Echeverría se vale de lo mejor del debate de la lingüística del siglo XX. Esta que sin duda es una disciplina eminentemente moderna, desde Ferdinand de Saussure ha buscado determinar el juego entre la permanencia y la evanescencia en el lenguaje, sirve a Echeverría para trazar los fundamentos de la producción social-natural como un proceso en el que el ser humano da sentido concreto a su mundo.

Echeverría abre una discusión, en el marco del giro lingüístico, sobre el hecho de que la verdadera dimensión de la comunicación no puede ser reducida a la comunicación lingüística, sino a una forma más general de la que esta última solo es una parte. Así, Echeverría se sirve de la compleja discusión de la lingüística estructural clásica, de la lectura de algunos de los más reconocidos representantes del Círculo Lingüístico de Praga –Roman Jakobson–, del estudio de la lingüística comparativa, del Círculo Lingüístico de Copenhague –Hjelmslev–, de la semiótica francesa de Emile Benveniste y de Roland Barthes, así como de la ontología ek-sistencial, en el lenguaje de Heidegger, para articular su teoría sobre el proceso de reproducción social como proceso de producción de sentido.

De esta forma, lo que resulta radicalmente distintivo del entramado analítico de Echeverría es la confluencia de todos estos elementos en la búsqueda de una formulación teórica con suficiente densidad filosófica –ontológica y epistemológica– sobre problemas que resultan esenciales en una construcción no sustancialista, mas sí transhistórica para un nuevo horizonte de comprensión de lo social, lo político, lo cultural y, por supuesto, para la proyección de un discurso subversivo y de una práctica política emancipatoria, desde la crítica marxiana.

La ampliación y la profundización del proceso de reproducción social-natural o proceso de reproducción en general, permite a Echeverría entrar a lo que podríamos llamar la cuestión de la identidad y lo político como heredero de la teoría crítica y de las filosofías de Jean Paul Sartre y Martin Heidegger. Desde estas influencias, aleja la discusión sobre la identidad humana de cualquier vía de sustancialización o de esencialismo que permitiera pensar en una forma diáfana o auténtica de ser del ser humano que simplemente se reactualizará en cada momento diferenciado de la historia.

La identidad –afirma– es “acontecer”, es un proceso de metamorfosis. La identidad se da o se crea en una dinámica en la que su afirmación depende de su capacidad de transformarse; siendo, al mismo tiempo y en tensión permanente, otra y la misma. Es por ello que su consistencia es pura evanescencia. Nuestra identidad no es algo ya dado per se, con lo que andemos o construyamos certezas absolutas. No, la identidad está siempre en un constante devenir en el que ella misma pone en juego su vigencia. En este juego, se define –a decir de Echeverría– “la red de

reciprocidades en la que se desenvuelve la existencia concreta”, es decir, la serie de vínculos y lazos que tiende un sujeto con los otros sujetos, los cuales implican, además, una serie de decisiones, como la elección de un futuro y una forma de compromiso con el pasado.

En este sentido se puede comprender que la identidad de un sujeto no es el producto de la propia determinación, simplemente voluntaria, sino que ella está siempre hecha de muchas identidades que pueden incluso estar en conflicto. Identidades que, además, entran en pugna al invocar hacia sí al sujeto, que logra configurar su propio cuerpo hasta el momento en que atiende al reclamo de alguna de ellas.

El problema de la aceptación o el rechazo de estas formas identitarias, así como sobre los mecanismos mediante los cuales estas son capaces de sobrevivir y de reproducirse o de inaugurar formas nuevas, es comprendido por Echeverría como un proceso de producción de semiosis, de producción de sentido de mundo. A partir del análisis crítico realizado por Marx del comportamiento estructurador de la vida civilizada –como un comportamiento de trabajo y disfrute que el ser humano mantiene con la naturaleza– Echeverría trabaja sobre la distinción entre la forma social-natural del proceso de vida humano y la estructura fundamental de dicho proceso.

La “forma natural” o la estructura básica del comportamiento de la vida humana es explicada por Echeverría en los términos de Hegel y Marx: como un comportamiento que se enfrenta a la naturaleza en un proceso metabólico. Conducta que tiene como meta “el mantenimiento de la integridad del organismo singular en calidad de representante o ejemplar de la identidad de su especie”; en esto, el comportamiento humano asemeja el del resto de los seres vivos. Pero en el caso de los animales gregarios está, además, mediado por la necesidad de la intercomunicación para la coexistencia de los cuerpos singulares, en un complejo sistema de funciones necesarias que conectan entre sí a los miembros del sujeto gregario.

Este metabolismo de los sujetos singulares con la naturaleza no es unidireccional, implica siempre la acción de los primeros y una reacción de la segunda, creando una interacción de la que se obtiene un resultado: un bien. La diferencia entre el bien producido por cualquier animal gregario y un bien producido por el ser humano descansa en que el principio ordenador que conecta entre sí a los cuerpos del sujeto gregario humano –afirma Echeverría, siguiendo a Marx– no tiene una vigencia instintiva. Por ello, lo específicamente humano no puede ser reducido a una facultad (razón) o a un atributo (sentido civil), sino que debe ser visto como un ir más allá de la organicidad animal a través de un proceso en el que sin duda, en medidas y dimensiones diferentes, estos atributos participan.

Es en este sentido que Echeverría articula el concepto de transnaturalización usado por Marx y después por György Lukács. El ser humano se transnaturaliza porque para afirmar la especificidad de su forma de vida “natural” trasciende a la naturaleza; esto significa que no es naturaleza en el mismo sentido que el resto de

los seres animados e inanimados. El ser humano se consolida como tal al ir más allá de sus determinaciones propiamente naturales, en una dinámica en la que el enfrentamiento con la naturaleza es siempre indirecto. Mediado por su sociabilidad, articuladora tanto de la acción humana como de la reacción de la naturaleza, el hombre violenta a la naturaleza con el impacto de lo social que ha deformado lo dado. “Deformar” que es en realidad dar forma y darse forma, forzando, al tiempo, la legalidad de su estrato meramente físico.

Así, el ser humano no solo toma distancia de lo natural o –diría Echeverría– de lo Otro, sino que es capaz de constituir la concreción de su socialidad por vías múltiples. Esto explica que existan tantas expresiones diversas de la vida naturalmente humana. Mas, esta formación de la vida social acontece sobre un marco concreto en el que se juega la modalidad de la construcción de la subjetividad e implica la identidad o la coincidencia de dos momentos cuya congruencia o simultaneidad no nos es connaturalmente espontánea ni por innatismo, ni por instinto, ni por hábito. A saber, la dimensión del sujeto como productor o en el acto de producir, por una parte, y la dimensión del sujeto como consumidor, o en el acto consuntivo, por otra. No hay determinación ontológica o metafísica sobre la manera en la que el ser humano concreta ambos procesos: no hay un *continuum* natural. Por ello, entre estos dos momentos se abre un hiato que el ser humano debe salvar en un esfuerzo por afirmar su existencia; ahí, en la falta de correspondencia espontánea entre las dos dimensiones de su presencia o de su ser en el mundo, producir/consumir.

Así, Echeverría asume la centralidad del trabajo o de la actividad productiva como proceso de objetivación de lo humano en la vida social, como proceso de reproducción que integra tanto el acto productivo como el acto de consumo de lo producido al interior de un sistema de capacidades y un sistema de necesidades. De esta forma, producir (trabajar) y consumir (disfrutar) transformaciones de la naturaleza son actividades que implican para el ser humano la ratificación de su vida social. El ser humano está obligado a construir y reconstruir-se de forma permanente en la actividad práctica-productiva y en la actividad de consumo o de goce de lo producido. Es por ello, dice Echeverría, que “la actualidad se manifiesta como un compromiso entre la permanencia y la evanescencia, como la solución a un conflicto entre el ser y la nada”. Es una forma de “escasez ontológica” que caracteriza la condición humana y que le “condena a la libertad” en su contradicción. Es desamparo, contingencia, torpeza, por un lado; autarquía, autoafirmación, creatividad, por otro.

En este punto es donde gira el vínculo entre la forma de reproducción social extraída de Marx y la dimensión semiótica dispuesta por Echeverría. Al caracterizar el proceso de reproducción humano en su doble configuración como momento de objetivación en el trabajo y como momento de subjetivación en el disfrute, en tanto proceso con una dimensión propiamente semiótica, Echeverría amplía el espectro de determinación del proceso productivo a un cifrar-desifrar significados cuyos sig-

nificantes son los objetos concretos, los bienes que resultan de la interacción social con la naturaleza.

Al observar los dos momentos del proceso de producción, se abre la posibilidad de comprender que la producción de objetos, desde el marco de un campo instrumental, forja también la composición de la forma de ese objeto. En esa formación del objeto, en la que media una toma de decisión sobre una de las vías de entre la multiplicidad de potencialidades propias a su “naturaleza” –potencialidades materiales–, necesariamente se significa, se da sentido a través de la forma de la materia. Y que en el consumo, en el uso de ese objeto, se acepta esa significación porque se le descompone y se le integra en la subjetividad, que también se transforma en este proceso. Producir es comunicar al proponer un valor de uso, que se ratifica o se acepta en su consumo.

Entre ambos momentos, producir-cifrar y consumir-descifrar, media el código inherente al campo instrumental del proceso de reproducción social que sirve de puente, de determinación, de medio. Así, en la construcción de la objetividad del objeto práctico, a este se le da forma desde este código que –no cerrado en sí mismo, ya que se reconstituye él mismo en este juego– establece las condiciones para que un material se articule con una forma significativa y adquiera, también, una presencia significativa. El código no es, entonces, como para ciertos lingüistas, un medio abstracto. Es sin duda la entidad simbolizadora, es decir, aquella que permite la interconexión y la comunicación entre los momentos de producción y de consunción, en tanto que establece las condiciones de sentido; más, el código se materializa, en tanto que él es inherente a la estructura tecnológica de un determinado campo instrumental. Por eso el sentido, el significado, está materialmente determinado o circunscrito.

De esta forma, el proceso de reproducción social, como un proceso de producción de sentido, es un proceso en el que se trabaja y se disfruta de objetos de naturaleza transformada mediante un código; y es al mismo tiempo un proceso de producción indirecto del sujeto, en tanto que la praxis de producción/consumo implica la reproducción de las relaciones sociales o políticas que lo constituyen. Es el mecanismo que otorga unidad o sintetiza la subjetividad, que –como se ha explicado– por sí misma no posee tal integridad. Se crea así el sujeto social. Mediante este cuerpo teórico, Echeverría vira en un sentido concreto y libertario la clásica afirmación sobre la determinación de la subjetividad como producto de las relaciones sociales.

Ahora bien, en el capitalismo la actualización de la dación de forma del ser humano sobre sí mismo no obedece a ese condicionamiento “natural” –transnaturalizado, étnico e histórico–, ya que se somete a un condicionamiento “pseudo-natural” que proviene de la organización económica convertida en sujeto. Para Marx todo el proceso de reproducción social –producción/consumo– implica cierta organización de las relaciones de convivencia; en el capitalismo, estas –indica Echeverría– dejan

de ser puestas por un orden “natural” y se establece una fuente autónoma de determinación, en verdad de sobredeterminación, de la figura concreta de la socialidad. El capitalismo se monta sobre el código “social natural” y lo recodifica bajo el principio de la forma secundaria de la valorización del valor: lo subsume.

Así, la totalidad de la vida social bajo el modo de producción capitalista se determina de forma dual: como una forma primaria “social-natural” y una forma secundaria “proceso autonomizado de formación y valorización de valor”. Formas contradictorias entre sí ya que la segunda siempre traiciona a la primera. Por ello, las relaciones de convivencia social se vuelven sobre la “forma natural” y la obligan a de-formar su actualización bajo la lógica de la ganancia en su versión capitalista. Como consecuencia, las relaciones de convivencia aparecen como unas entidades externas al sujeto, enajenadas de la vida en la que se constituye la “forma social natural”.

La vida social se sistematiza, en su conjunto, de forma capitalista, al recodificarse las relaciones social-naturales que emergían de una cierta “armonía” entre el sistema de necesidades y el sistema de capacidades de un cuerpo social específico. Bajo la lógica de la producción y reproducción social de la vida en el capitalismo, toda la dinámica de producción/consumo de objetos naturales transformados quedan absorbidos por un nuevo estrato de determinación: el de la acumulación capitalista que arrebató al sujeto comunitario la posibilidad de comprender y de guiar el proceso su supervivencia y de la configuración de su mundo.

Es por ello que el lenguaje de la vida real contemporánea es el lenguaje de la vida bajo su organización capitalista. En tanto que el espacio del dominio ideológico no se funda solo en los medios y en los mecanismos para su difusión, sean estos coercitivos o de consenso –en términos gramscianos–, sino que la hegemonía de este dominio se funda y se dirime, en primer lugar, en “la esfera profunda del lenguaje de la vida real”, esto es, el lenguaje de la reproducción social bajo la recodificación de la modernidad capitalista. Son las cosas que producimos y consumimos bajo la legalidad del código capitalista, las que producen y reproducen el sentido de una socialidad enajenada y enajenante. Las cosas hablan, en el capitalismo, la lengua de la valorización del valor, a decir de Echeverría.

Es en el nivel de los medios de producción y las técnicas con las que trabajamos, en el que al imprimirle forma al objeto se concreta un “protomensaje” implícito, no declarado, mas incorporado en los medios de producción y también en los medios del discurso; como si “alguien o algo hablara con nuestro propio aliento, torciendo el sentido de lo que decimos”. En la modernidad capitalista, la “fuerza de las cosas” se impone por encima de la voluntad racional de los sujetos; es el poder del proceso de autovalorización de valor.

Por ello es que la crítica, para Echeverría, representa así una doble superación del sentido común que se funda en este lenguaje de la “vida real”: 1. la superación de las formas ideológicas que lo justifican, y 2. la superación de su actualidad histórica.

Bajo la consideración de que no solo hay formas o sistemas discursivos que niegan la superación del capitalismo o que abiertamente lo salvaguardan, sino que también el mundo de las cosas manifiesta y comunica un estado de aparente estaticidad, de imposibilidad de superación o de distanciamiento de la configuración social actual.

De ahí que la función de la crítica es, indica Echeverría, desinstrumentalizar la racionalidad de la modernidad capitalista, desde su capacidad de revelar las condiciones que la posibilitan como realidad histórica. La crítica es una manera de ver el mundo, no como pura negatividad, sino como una vía de acceso a lo real que halla y fija los puntos fallidos de la dinámica totalizadora del capitalismo. Es una forma de situarse frente a la fatalidad del mundo con la certeza de que aquí y ahora, a pesar de que la lógica de la valorización del valor fuerza permanentemente a la forma natural a su sometimiento ante la lógica de la ganancia, hay muestras permanentes de las irrupciones de la lógica del valor de uso, es decir, de la lógica de la libertad.

Bajo estos elementos es posible volver ahora a la afirmación echeverriana sobre la distinción entre modernidad y capitalismo. Si bien modernidad y capitalismo viven como en una especie de simbiosis, lo que hace casi imposible pensar una modernidad sin capitalismo, porque la vida en la modernidad realmente existente implica la lógica de la valorización de valor, la lógica de la explotación y de la barbarie, para Echeverría, no son elementos que acompañen a la modernidad. Por el contrario, es el capitalismo el que sistemáticamente ha imposibilitado la realización de una vida civilizada sobre la Tierra; es la modernidad como capitalismo la que estructuralmente conduce permanentemente a crisis económicas y políticas, es ella en su dinámica destructiva la que empuja a un colapso. La modernidad, como la conocemos, conduce estructuralmente a una catástrofe porque es capitalista. Y más, la posibilidad de diferenciar ambas solo se hace perceptible cuando se es capaz de leer el lomo de la línea de la continuidad histórica a contrapelo. “No estamos ante una crisis de la cual saldremos modernos capitalistas, un poco encorvados para seguir adelante, no, sino que el proceso de enajenación ha conducido a tal punto que efectivamente la destrucción de la naturaleza [...] no es algo que está por venir, es algo que está sucediendo” (Echeverría, *Crítica* 173).

OBRAS CITADAS

- Adorno, T., y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta, 2006.
- Echeverría, Bolívar, *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
- *El discurso crítico de Marx*, México DF: Era, 1986.
- *Las ilusiones de la modernidad*, Quito: Tramasocial, 2001.
- *Valor de uso y utopía*, México DF: Siglo XXI, 2010.
- *Vuelta de siglo*, México DF: Era, 2006.
- Marx, Karl. *El capital*, México DF: Siglo XXI, 2007.

Pasando la mano “a contrapelo” sobre el lomo de la historia¹

Jean Franco

Hace algunos años asistí a una conferencia sobre lo barroco en la UNAM organizada por Bolívar Echeverría. Bolívar daba la conferencia maestra en la Facultad de Ciencias ante un público de humanistas, científicos y alumnos de la Universidad, entre ellos su hijo, estudiante de ciencias. El evento me pareció ejemplar tanto por el intento de borrar jerarquías académicas como por la voluntad de impulsar un diálogo constructivo entre disciplinas y generaciones, un diálogo que sin embargo no se realizaba plenamente en aquella ocasión y que ahora se realiza sin su presencia en este libro. Los ensayos aquí presentados no solo representan un homenaje al filósofo ecuatoriano, sino que constituyen un examen riguroso de un pensamiento que se contrapone vigorosamente a la universalidad del imperio y a la promesa hueca de que el mundo haya llegado “al fin de la historia”. Como señala Mabel Moraña en su introducción, el pensamiento de Bolívar Echeverría “abrió un paréntesis decisivo y fecundo en el desconcierto del fin de siglo y en el (des)orden mundial de esos tiempos”.

Doctorado en Alemania, iniciado en el pensamiento de la Escuela de Fráncfort y participante en el rescate del pensamiento de Marx del dogmatismo de los partidos comunistas, de vuelta a México en una época marcada en América Latina por la guerra contra el comunismo, el auge de gobiernos militares, el dogmatismo de izquierda y la dominación del modelo norteamericano de desarrollo, Bolívar logró imaginar una modernidad no capitalista, arraigada en la vida cotidiana latinoamericana. Los ocho años que pasó en Alemania en una época de fervor intelectual, cuando los grupos de lectura de la Universidad Libre de Berlín ahondaban en las lecturas de *Grundrisse* y *El capital* de Marx y cuando la turbulenta presencia de Rudi Dutschke impulsaba a los estudiantes a la acción, constituyeron un tiempo de preparación insuperable y no solamente teórica para los cursos que daría sobre

1. Bolívar Echeverría, “La modernidad americana (Claves para su comprensión)”. *La americanización de la modernidad*. Bolívar Echeverría, edit. 19.

marxismo en la UNAM. Era también la época en que Adorno y Horkheimer adelantaban los estudios de la cultura de masas y su crítica de la ilustración.

El ensayo de José Guadalupe Gandarilla Salgado traza minuciosamente la genealogía del pensamiento echeverriano: su análisis del valor de uso, la formulación de los *ethe* de la modernidad y su rescate del concepto de “mestizaje cultural”, al mismo tiempo que critica este último como un “equipamiento conceptual comprometido” que ha servido (notoriamente durante el bicentenario) “para acallar las voces, las prácticas y las historias de los otros”. Da una vuelta interesante a la discusión que hubiera sido importante amplificar, al comparar la escritura de Echeverría sobre el mestizaje con la ‘creolité’ de los teóricos caribeños, Trouillot y Glissant.

Una de las dificultades al abordar la obra de Echeverría es que muchos de sus libros son colecciones de ensayos que reúnen bajo un título general –*Las ilusiones de la modernidad, Valor de uso y utopía, Modernidad y blanquitud, Vuelta de siglo*– una diversidad de tópicos como facetas de una misma preocupación. *Vuelta de siglo*, por ejemplo, incluye “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, “El sentido del siglo XX” y “Lejanía y cercanía del *Manifiesto comunista* a ciento cincuenta años de su publicación”. No estoy sugiriendo que esta forma de presentar sus ideas indica una falta de profundidad, sino que tenemos que leerle de una manera diferente de los filósofos sistemáticos como Kant o Hegel, más bien de la manera en que leemos a Walter Benjamin, cuyas tesis sobre la historia encapsulan en forma epigramática pensamientos provocadores sobre los cuales se han vertido décadas de discusión.

El estudio de Iván Carvajal aborda aspectos amplios del pensamiento político y filosófico de Echeverría y analiza los modos en que este elabora el discurso crítico como instrumento para el desmontaje y transformación del mundo, operando a través de fronteras disciplinarias. En este sentido, son instrumentales las nociones de *ethos, valor de uso, transnaturalización y blanquitud*, que permiten a Echeverría avanzar en el estudio de la modernidad capitalista y vislumbrar formas *otras* de socialidad desde una perspectiva emancipatoria.

Aunque los ensayos reunidos aquí, cubren todos los aspectos de su obra, es fundamental el de Stefan Gandler “Sobre la relación de comunicación y valor de uso” porque gran parte de la obra de Echeverría depende de una lectura de Marx que se diferencia fundamentalmente tanto de las interpretaciones incorporadas en los manifiestos de los partidos marxistas como en la obra de teóricos. Lo que distingue el enfoque de Echeverría sobre el valor de uso (un concepto que rara vez ha interesado a los teóricos) es que permite identificar focos de resistencia no subordinados al mercado, a la vez que vincula economía y comunicación. Como señala Gandler, “para Echeverría, el proceso de comunicación es una dimensión del proceso de reproducción [...] A Bolívar Echeverría le interesa una explicación del proceso de producción y consumo de valores de uso que recurra a la semiótica pero sin negar

con ello la primacía de la naturaleza, la primacía de lo material como irrenunciable fundamento de lo ideal”.

El ensayo de Diana Fuentes “Semiótica de la vida cotidiana” también enfatiza que “la dimensión semiótica que reconoce en el proceso de reproducción social, no es accesoria para su configuración. Echeverría se vale de lo mejor del debate de la lingüística del siglo XX”. El valor de uso es el fundamento de todos los aspectos de la obra de Echeverría. Como escribe Gandarilla Salgado, “todo el esquema de lectura que Bolívar Echeverría sugiere desde mediados de los años 70 del siglo pasado, persigue la recuperación del pensamiento de Marx pero con el objeto de proyectarla a una rehabilitación del discurso marxista que sea capaz de actualizar y proyectar ese significado escondido, mediatizado o invisibilizado que la práctica social humana podría alcanzar si se llegara a desprender del sojuzgamiento capitalista”. Enfrentándose a la teoría de Max Weber que postulaba el *ethos* capitalista para explicar la disposición de los individuos a habitar y contribuir al capitalismo, Echeverría añade cuatro *ethe* –realista, clásico, romántico y barroco– como formas diferentes de vivir la modernidad capitalista. Como escribe Pérez Borbujo-Álvarez, el *ethos* “nos habla del carácter de un hombre o un pueblo, manifestado en sus usos y costumbres y en sus tradiciones, lo cual define un destino y una carrera”, pero solo el barroco “no se compromete con el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista, se mantiene al margen del productivismo afiebrado que este proyecto trae consigo”. Esta valorización de lo barroco más que como un estilo artístico introducido a las colonias americanas por los jesuitas, como un estilo de vida que no solo hace posible la reinención de la población por el mestizaje, sino que perdura hasta hoy en América Latina, ha provocado las críticas de Enrique Dussel y Alberto Moreiras incluidas en este volumen.

El ensayo de Enrique Dussel reconoce a Echeverría como compañero de ruta pero queda evidente que la teoría culturalista de Echeverría dista considerablemente del pensamiento del propio Dussel cuyo sistema mundial abarca mucho más que Europa y América y obedece a otras leyes que las de la cultura. Mientras que Echeverría celebra el barroco como arte y como anuncio de la posibilidad de otra modernidad no capitalista, sino mestiza, Dussel señala que lo que hacía posible el barroco de las Américas no es o no es solamente el fenómeno del mestizaje, sino la riqueza extraída de las minas de plata a costa de la explotación de los mineros indígenas sin la cual la extravagante ornamentación de las iglesias no hubiera sido posible. Borrar la explotación genocida de los indígenas de la historia es inaceptable para Dussel sobre todo porque sus lenguas y tradiciones han contribuido substancialmente a formar culturas disidentes. A pesar de esta crítica, me parece que el énfasis de Echeverría en el proceso de mestizaje como un producto esencialmente urbano de una población que había perdido sus usos y costumbres tradicionales da una perspectiva diferente a un proceso histórico que él no ve como un *continuum*, sino como una serie de disyunciones. Dussel, quien basa su crítica de la modernidad capitalista en

la negación del Otro, detecta una tendencia eurocéntrica en la obra de Echeverría, que si bien insiste en las distinciones entre las culturas de Europa del Norte y Europa del Sur, y entre el capitalismo europeo y norteamericano no toma en cuenta las civilizaciones chinas e islámicas, una omisión que reduce considerablemente el alcance de su teoría, la cual se aplica sobre todo a América Latina.

El trabajo de Alejandro Moreano “Bolívar Echeverría, entre Marx y el barroco” aborda muchos aspectos de la obra de este autor: desde el concepto de negación en el marxismo y la construcción de la noción de plusvalía hasta la función criolla de la Compañía de Jesús, tema que ocupó a Echeverría en diversas ocasiones. Asimismo trata de cuestiones relacionadas al mestizaje y la identidad en relación con el *ethos* barroco y a la teoría del valor, sobre la cual Echeverría realizó aportes fundamentales.

El ensayo de Alberto Moreiras, se enfoca en el papel que otorga Echeverría a la Compañía de Jesús en la creación de la primera modernidad de la América Latina. En el ensayo “Los límites del *ethos* barroco. Jesuitismo y dominación principal”, Moreiras documenta el desarrollo histórico de la Compañía de Jesús, su universalismo militante y sus metas. Resume el concepto echeverriano de lo barroco como “una ‘voluntad de forma’ específica, una determinada manera de comportarse con cualquier sustancia para organizarla, para sacarla de un estado amorfo previo o para metamorfosearla, una manera de conformar o configurar que se encontraría en todo el cuerpo social y en toda la sociedad”. De allí nota que Echeverría toma en cuenta dos procesos históricos: el de las misiones jesuíticas y “la historia de la singularidad cultural de América Latina”, que hace del siglo XVII un siglo “de repetición y recreación que recompone y reconstituye una civilización que había estado en trance de desaparecer”. Sin embargo, señala que en esta misma época la Compañía de Jesús “está volcada hacia la problemática de la vida nueva y posee su propia visión de lo que ella debe ser *en su novedad*”. O sea, la visión universalista protagonizada por el ejército de Cristo no tenía nada que ver con la modernidad alternativa imaginada por Echeverría. Cuestiona la probabilidad de un papel subversivo propulsado por los jesuitas: “incluso un jesuitismo apropiado por el dominado, si es que tal cosa es posible”. Por eso, le parece “una estructura demasiado endeble sobre la que basar cualquier posibilidad de ‘proyecto civilizatorio’ realmente alternativo”. Concluye que “la presencia jesuita es todavía dominación católica, principal, y su hegemonía barre la posibilidad de una lengua tercera”. El ensayo de Moreiras va mucho más allá de una crítica de la teoría de Echeverría. Aborda cuestiones sobre la autonomía de lo político, la conciencia situacional y el universalismo. Aunque el argumento está impecablemente desarrollado y es al parecer incontrovertible, no toma en cuenta que, aunque patrocinadores del arte barroco, los jesuitas no determinaban su práctica. De hecho, como señalo más adelante, el arte barroco se distingue por su “insubordinación”.

En primer lugar es necesario tomar en cuenta la importancia del arte como práctica que, en cierto sentido, dará el modelo para las formas de vida emancipadas de lo rutinario. Es en la medida en que se libera de toda intención ideológica que el arte barroco se independiza de sus autores. Por lo tanto, para Echeverría la importancia fundamental de lo barroco no depende de su patronazgo por la Sociedad de Jesús, sino de “la insubordinación de los signos” que lo caracteriza.² Lo que estoy sugiriendo es que cuando Echeverría funda la modernidad alternativa mestiza en el *ethos* barroco, su modelo es el arte y la literatura, en cuanto se liberan de lo rutinario. Se puede equiparar esta práctica al proceso conocido en la crítica literaria como *ostranenie* (extrañamiento) teorizado por Schkovsky y los formalistas rusos. Si la famosa estatua de Bernini, de Santa Teresa y el Ángel, cobra importancia en el pensamiento de Echeverría a tal punto que la menciona varias veces en sus ensayos, es justamente porque ilustra la liberación de la obra de arte de la intención del artista y del patrocinador. Incluso llega a decir que “el comportamiento de los teólogos de la Compañía de Jesús se parece mucho a lo que hace Bernini cuando ‘en búsqueda del origen de la vitalidad de los cánones clásicos’ en la dramaticidad pagana, ‘va a toparse con otra completamente diferente: la dramaticidad cristiana” (“La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina”, *La modernidad de lo barroco* 76). En otras palabras, la obra de arte no puede ser equiparada con la intencionalidad del productor.

A diferencia del extrañamiento que ocurre en los textos literarios y que depende de la liberación del lenguaje de la instrumentalidad, el arte escenifica su liberación. En los ensayos “El barroquismo en América Latina” publicado en *Vuelta de siglo* (2006) y “Meditaciones sobre el barroquismo” publicado en *Modernidad y blanquitud* (2010), Echeverría desarrolla lo que significa esta “escenificación”. Basa la discusión en la definición de Adorno: “Decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *decorazione assoluta* como si esta se hubiese emancipado de todo fin y hubiese desarrollado su propia ley formal: ‘Ya no decora algo, sino que es decoración nada más” (“El barroquismo”, *Modernidad y blanquitud* 157). Ambos ensayos enfatizan el desprendimiento del arte en un acto de liberación de los significantes. Enfatizando la teatralidad, Echeverría modifica la declaración de Adorno y describe el arte barroco como *messinscena assoluta*, “como si esta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (la imagen del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Ya no pone en escena algo (esa imitación), sino que es escenificación y nada más” (158). Resulta por lo tanto que, aunque el arte barroco es patrocinado por la Iglesia, no es necesariamente católico. La estatua de Santa Teresa y el Ángel de Bernini, en la capilla Cornaro en Roma, que para Lacan ilustra “la *jouissance*” (*elle jouit*) para Echeverría subvierte el proyecto religioso: “El juego de los pliegues que esculpe Bernini introduce en la representa-

2. Tomo prestada esta frase de Nelly Richard, *La insubordinación de los signos*.

ción de la experiencia mística que se encuentra en estas obras una subcodificación que permite descubrir por debajo de la estrechez estética, la substancia sensorial, corpórea o mundana, de dichas experiencias”. De esta manera la capilla Cornaro “se transfigura subrepticamente en un lugar de estetización pagana e incluso anticristiana de la vida” (158). La escenificación de lo barroco, para Echeverría, tiene mucho en común con el extrañamiento que Victor Shkolovski, Jan Mukarovsky y los formalistas rusos habían teorizado para distinguir el lenguaje literario del uso rutinario del lenguaje. Encuentra un paralelo en la “escenificación liberadora de todo dogma o rito” y en la “representación”, que hacen resaltar la teatralidad de la obra de arte sobre cualquier intencionalidad y la convierte en modelo para otras formas de ruptura de reacciones rutinarias.

Lo que distingue el pensamiento de Echeverría es que esta escenificación se extiende a la sociedad urbana del Nuevo Mundo. Cuando

el código general de lo humano, junto con la subcodificación específica de una identidad cultural concreta en una situación determinada –que son los que dan sentido y permiten el funcionamiento efectivo de una sociedad– entran a ser re-formulados o re-configurados en la práctica, son tratados de una manera que pone énfasis en la función meta-semiótica (y metalingüística) de la vida como un proceso comunicativo. (*La modernidad de lo barroco* 187)

Esta ruptura ocurre “cuando el cumplimiento de las disposiciones que están en el código tiene lugar, por un lado, como una aplicación ciega y, por otro, como una ejecución cuestionante de las mismas en la medida en que la práctica rutinaria coexiste con otra que la quiebra o interrumpe sistemáticamente trabajando sobre el sentido de lo que ella hace y dice” (187). Entre los indígenas conquistados, expulsados de su mundo familiar, se produce un proceso de *codigofagia* “a través del cual el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido” (55).

La escenificación característica del arte barroco se convierte en práctica de la vida cotidiana cuando los indígenas conquistados montan una muy peculiar representación de lo europeo, una “puesta en escena absoluta” que transformó el teatro donde tenía lugar tanto el juego como la fiesta y el arte. Los tres persiguen “una sola experiencia cíclica, la de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, la de la destrucción y reconstrucción de la ‘naturalidad’ de lo humano, de la necesidad de su presencia contingente” (189) y de allí se convierten en forjadores de esta nueva identidad.

Sánchez Prado escribe muy acertadamente que “el interés de Echeverría por la esfera de la cultura reside entonces en la necesidad de una teoría alternativa del espacio social que no depende de la experiencia histórica del proletariado”. Pérez Borbujo-Álvarez comenta que, en la obra de Echeverría, el barroco latinoamericano “transborda lo artístico para convertirse en *ethos*”. El extrañamiento de una forma

de re-presentación asociada con el teatro, viene a significar el acto de superación del *discontinuum* entre el lugar del objeto por representarse y el lugar del objeto ya representado. El ensayo de Pérez Borbujo-Álvarez hace hincapié en esta “teatralidad absoluta”, incluso en artes “que no necesitan directamente de un escenario, como la que tiene lugar en el uso poético del lenguaje, por ejemplo, [donde] le importa enfatizar lo teatral, lo escenográfico”. Para Jorge Juanes, la modernidad barroca es vista “como una amalgama compleja y fascinante que abarca ciertos usos productivos y lingüísticos, la vida cotidiana y las maneras de mesa, determinadas formas simbólico-religiosas, ritos, teatralizaciones, propuestas literarias y artísticas”.

A diferencia del Quijote o Sor Juana, los habitantes del Nuevo Mundo no se despiertan del sueño. “La puesta en escena absoluta” (en palabras de Adorno) describe también el *performance* del mestizaje después de la destrucción de los códigos que habían regido la vida de los habitantes del Nuevo Mundo. Los indígenas

reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o “teatralización absoluta”. Estos indios son actores, pero unos actores muy especiales, dada la condición igualmente especial que les impide abandonar el escenario y retornar a la “normalidad”; son indios que representan el papel de no indios, de europeos, y que ya no están en capacidad de volver a ser indios a la manera en que lo fueron antes de la época de la Conquista porque esa manera fue anulada y no puede volver a tender vigencia histórica. (“El barroquismo en América Latina”, *Vuelta de siglo* 164)

Las dos figuras ejemplares que vigilan este proceso son la Malinche y la Virgen de Guadalupe. Lo que habría que enfatizar, sin embargo (y que no figura en el análisis de Echeverría), es que son *mujeres* que encarnan el proceso transformativo de la Conquista, mujeres que ponen en escena la flexibilidad obligatoria femenina frente a las posiciones implacables masculinas de los conquistadores. El caso de la Malinche sobre todo llama la atención por su condición de “don” (*gift*). Fue trasladada como tal de la casa materna a la de un jefe yucateco y de allí a los españoles que la convierten en “lengua”, título que anula su género. Era una posición subordinada que sin embargo le da poder sobre la palabra y una experiencia incomparable de adaptación. La Virgen de Guadalupe por su parte significaba una transferencia de poder de los santos conquistadores como San Miguel a una santa madre para quien no importa la clase social ni el lenguaje de sus hijos.

Según Echeverría, la afinidad de América Latina para con lo barroco es “una afinidad formal”, “una afinidad que se repite una y otra vez, por determinadas constantes históricas de la reproducción de su mundo vital” (“El barroquismo en América Latina”, *Vuelta de siglo* 161).

No se trata de ninguna forma de “influencias”, sino de oportunidades que la población vencida de las Américas empezaba a aprovechar en el siglo XVII cuando se dedica a “convertir la destrucción sistemática de sus formas civilizatorias en un proceso de

reconstrucción de las formas europeas, un proceso en el que la quinta esencia de las suyas propias pasa a formar parte de lo construido”. (163-4)

Sánchez Prado se pregunta por qué Echeverría plantea una noción compleja de cultura en vez de un análisis de clase. Mabel Moraña sugiere que tiene que ver con el la degradación de la política en la actualidad sobre todo después de la caída del Muro de Berlín en 1989. En México (y en muchos países latinoamericanos) el abismo entre la política y la creatividad de las clases populares que tanto divertía a Carlos Monsiváis es flagrante. Pero no solo por eso, Echeverría valoriza la cultura sobre la política. No es casual que escoja una cita de Vallejo para encabezar el ensayo “Arte y utopía”. Vallejo escribió: “sin empadronar el espíritu en ninguna consigna política propia ni extraña, suscitar, no ya nuevos tonos políticos en la vida, sino nuevas cuerdas que den esos tonos”. ¿Cómo escuchaba Echeverría estos nuevos tonos? Creo que leyendo a Walter Benjamin, quien a principios de los años 30 era testigo de la degradación tanto de la democracia como de la revolución puesta en práctica por la Unión Soviética. Como señala Villalobos Ruminott, “se lee al alemán como a un crítico de la filosofía del progreso en general y del marxismo soviético en particular”. Escribiendo sobre el ensayo de Benjamin, “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, Echeverría señala el momento en la vida del pensador alemán cuando era “tres veces paria –como judío, ‘bolchevique’ y proletario–”. En este momento crítico cuando no podía aceptar la politización del arte propuesta por la izquierda, escribió un ensayo sobre arte y política que “le sirve a su autor como tabla de salvación: forma parte de un intento desesperado de sobrevivir rehaciéndose como otro a través de una fidelidad a un ‘sí mismo’ que se había vuelto imposible”. En otras palabras, Benjamin se libera de la destrucción de la misma manera que los indígenas de México, “rehaciéndose”.

En el ensayo “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, Echeverría se dedica primero a clarificar un malentendido. Dice que “el ángel de la historia” de Benjamin no tiene nada que ver con el Angelus Novus de Klee; al contrario, se refiere a un viejo grabado del siglo XVIII que se llama “*L’histoire*” que representa el Tiempo como anciano portador de la guadaña (que al matar al presente, le convierte en pasado) y el progreso como el ángel empujado adelante por el viento mientras mira hacia el pasado (“El ángel de la historia y el materialismo histórico”, *Vuelta de siglo* 117-30). Lo que Echeverría pretende es, en primer lugar, atacar la interpretación de teóricos de la posmodernidad que leen la alegoría como una mera “transformación en el campo de la crítica”. En contraste, le importa sobre todo rescatar un materialismo histórico que no es el de los socialdemócratas: “La alegoría del ángel de la historia se refiere al progreso que confundido con el tiempo, se ha identificado con él, y ahora lo determina y re-define a su medida”. El tiempo, en la alegoría imaginada por Benjamin, “es un viento general y poderoso que sopla destructivamente, de manera unívoca e indetenible” (exactamente como el capitalismo

tardío en la versión de Echeverría). Solo se puede descifrar esta alegoría como una referencia al materialismo histórico, cotejándola con otra alegoría de Benjamin, la del autómatas jugador de ajedrez. El turco autómatas que siempre gana en el juego de ajedrez es en realidad manipulado por un enano escondido debajo de la mesa y “fuera de lugar” en la “elegante sociedad de los normales”. En otras palabras se trata de un discurso mesiánico-utópico “que no puede decir su nombre”. Para Benjamin, dice Echeverría, el materialismo histórico, como el enano, tiene que disfrazarse porque el mensaje “utópico-mesiánico [...] no puede decir su nombre” y porque “es una ‘teología’ que no tiene cabida en el salón de la filosofía moderna” y que se diferencia radicalmente del materialismo histórico “socialdemócrata”. Me parece fundamental esta reflexión no solo como un comentario sobre Benjamin, sino también porque señala que para Echeverría no hay ningún proceso inevitable hacia el fin del capitalismo y que la historia *no* es un *continuum*. El ensayo, escrito con evidente pasión, postula dos tiempos: el tiempo catastrófico del progreso, en contraste con la plenitud de tiempo de la potencia mesiánica.

En los trabajos escritos en la primera década de este siglo, Echeverría siente este viento catastrófico que sin duda sopla más fuerte porque con la americanización del capitalismo el valor de uso había sido totalmente expulsado por la valorización del valor. El epígrafe de Kafka que encabeza su ensayo sobre “La modernidad americana”, como todos sus epígrafes, da en forma sucinta un juicio sobre el asunto en cuestión. Kafka describe un encuentro entre Karl y Robinson:

“Su ropa es cara” –dice Karl.

“Sí” –dice Robinson, “casi todos los días compro algo ¿Qué le parece este chaleco?”

“Muy bueno” –dice Karl.

“Pero los bolsillos no son reales, son hechos solo así” –dice Robinson, y le toma la mano para que se convenza por sí mismo.

La escena representa a Robinson como alguien a quien le importa más la cantidad de dinero gastado que la calidad de la ropa. Los bolsillos de su chaleco no son reales solo ilusorios. En otras palabras, compra la ilusión y no importa que sea cara. No cabe duda que Echeverría creía que, en la versión americana, el mundo capitalista había llegado a su último e ilusorio extremo. Varias veces en los ensayos publicados después de la “vuelta de siglo” constata “el triunfo de los dominadores”, un triunfo celebrado en una de las novelas más populares en Estados Unidos en la que se representa en forma cruda y directa una visión del superhombre capitalista y los métodos necesarios para su triunfo. Echeverría probablemente no conoció el *bestseller* de Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, pero le hubiera servido de documento. Es una novela situada en una época en la que una nueva generación de capitalistas inteligentes y empujados por una racionalidad fría estaban en conflicto con unos capitalistas intelectualmente incapaces de llevar América a otro nivel, o sea a esta etapa en la que el valor de uso es sacrificado en favor de la valorización del valor. La novela refleja

justamente la etapa desastrosa superada cuando llega un nuevo tipo de capitalista. John Galt, la figura profética y mística de la novela, da la bendición final a América cuyo símbolo ya no es la cruz, sino el signo del dólar. Echeverría no necesitó leer a Ayn Rand para reconocer que las masas de la sociedad moderna están “dotadas de una identidad de ‘concreción falsa’ cuya imagen ideal es la ‘blanquitud’”, o sea una condición en que lo “étnico se subordina al orden *identitario* que le impuso la modernidad capitalista cuando lo incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovida por ella” (“Imágenes de la blanquitud”, *Modernidad y blanquitud* 61-2). Estas imágenes de personajes como Condoleeza Rice y Alejandro Toledo son diferentes de las de los alemanes nazi que representaban la raza pura puesto que estas no son étnicas, sino depuradas de las características raciales. Representan la mundialización o universalización que pretende el capitalismo americano. Echeverría reserva sus pronósticos más pesimistas al contemplar el futuro dominado por el capitalismo en su versión americana. El ensayo sobre “La modernidad ‘americana’”, en *Modernidad y blanquitud*, constata que “la *hybris americana*” consiste en aquello que muchos autores coinciden en describir como una “artificialización de lo natural” o una “naturalización de lo artificial” (*Modernidad y blanquitud* 99). “La reproducción de la riqueza en su modo capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo”, porque su explotación del ser humano como fuerza de trabajo “implica una condena de poblaciones enteras a la muerte en vida de la marginalidad” (113-4). Esta es la lógica del sometimiento de la “forma natural” a la forma del valor. Llega a describir esta versión del capitalismo como un *cyborg* “en que la parte mecánica no viene a completar, sino que es completada por la parte orgánica, sin la cual, no obstante, sería imposible funcionar” y pregunta “cómo construir una identidad humana en la que la voluntad libre y espontánea se encuentre confundida e identificada con esa tendencia irrefrenable a la valorización de su propio valor económico que late en él con la fuerza de una ‘voluntad cósmica’, artificial” (“Definición de la modernidad”, *Modernidad y blanquitud* 32-3). El epígrafe tomado del *Pasagenwerk* (*The Arcades Project*) de Benjamin que encabeza el ensayo sobre “El ángel de la historia y el materialismo histórico” (*Vuelta de siglo*) declara: “Al concepto de progreso hay que fundamentarlo en la idea de catástrofe. La catástrofe consiste en que las cosas ‘siguen adelante’ así como están. No es lo que nos espera en cada caso, sino lo que ya está dado en todo caso”. A diferencia del capitalismo europeo “que tenía que contemporizar con una múltiple y compleja vigencia de formas ‘naturales’ o concretas de la vida, unas todavía pre-modernas y otras ya propiamente modernas” (“La modernidad americana”, *Modernidad y blanquitud* 91) la versión norteamericana del capitalismo es una contrarrevolución triunfante y “catastrófica”. La presentación de las ponencias del seminario sobre “La americanización de la modernidad” es una condena implacable del *hybris* americano. “Más que la idiosincrasia de un imperio –escribe– el americanismo ha sido el imperio de una idiosincrasia” (38).

¿Qué pasa entonces con el *ethos* barroco en una época en que el capitalismo americano aparece no solo triunfante, sino suicida y cuando en América Latina se arraiga una parodia del capitalismo que se llama narcotráfico? Partes de Europa y los Estados Unidos están acercándose a condiciones del siglo XIX, cuando los trabajadores no tenían derechos. No hay progreso. Solo retroceso. Quizás es el momento de recordar que la “realización capitalista de la modernidad se queda corta respecto de la modernidad potencial, no es capaz de agotar su esencia como respuesta civilizatoria al reto lanzado por la neo-técnica, como realización de la posibilidad de abundancia y emancipación que ella abre para la vida humana y su relación con el otro”. Ojalá que esta emancipación ocurra antes de la ruina definitiva del planeta.

OBRAS CITADAS

- Benjamin, Walter. *The Arcades Project*, Rolf Tiedemann, edit. Howard Eiland y Kevin McLaughlin, trad. Nueva York: Belknap Press, 2002.
- Echeverría, Bolívar. *La americanización de la modernidad*. Bolívar Echeverría, comp. México DF: Era, 2008.
- *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 1998.
- *Las ilusiones de la modernidad*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México / El Equilibrista, 1997.
- *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era, 2010.
- *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 1998.
- *Vuelta de siglo*. México DF: Era, 2006.
- Richard, Nelly. *La insubordinación de los signos*. Santiago: Cuarto Propio, 1994.
- Rand, Ayn. *Atlas Shrugged*. Londres: Plume, 1999.

Los autores

Iván Carvajal es profesor en la Escuela de Literatura de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ha publicado, en poesía, *Poemas de un mal tiempo para la lírica* (1980), *Del avatar* (1981), *Parajes* (1984, Premio Nacional de Literatura Aurelio Espinosa Pólit), *Los amantes de Sumpa* (1984), *En los labios / la celada* (1996), *Inventando a Lennon* (1997), *La ofrenda del cerezo* (2000), *Tentativa y zozobra. Antología 1970-2000* (2001) y *La casa del furor* (2004). Entre otros ensayos, es autor de *A la zaga del animal imposible. Lecturas de la poesía ecuatoriana del siglo XX* (2005), “¿Volver a tener patria?” en *La cuadratura del círculo* (2006). Con Raúl Pacheco publicó *Antología de poesía*, que forma parte de la colección *Literatura de Ecuador* (2009). Fundó y dirigió *País Secreto. Revista de Ensayo y Poesía*. En 2013 recibió el Premio a las Libertades Juan Montalvo instituido ese año por la Asociación Ecuatoriana de Editores de Periódicos.

Correo electrónico: <ivcarvaj@hotmail.com>.

Enrique Dussel es un filósofo argentino radicado en México, donde enseña en varias universidades, incluyendo la UNAM. Comenzó sus estudios en la Universidad Nacional de Cuyo. Es licenciado en Filosofía (Mendoza, Argentina, 1957), doctor en Filosofía (Complutense, Madrid, 1959), licenciado en Ciencias de la Religión (Instituto Católico, París, 1965), doctor en Historia (La Sorbonne, París, 1967), doctor *honoris causa* (Freiburg, Suiza, 1981) y en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia, 1995). La extensa lista de sus libros incluye: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “Weltanschauungen* (1966); *El humanismo semita* (1969); *Para una destrucción de la historia de la ética I* (1972); *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (1972); *América Latina dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano* (1973); *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 vol. (1973); *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (1975); *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*

mericana (1977); *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico* (1980); *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (1983); *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985). *Ética comunitaria* (1986); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El capital* (1990); *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”* (1992); *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (1994); *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (1999); *Ética del discurso y ética de la liberación* (con Karl-Otto Apel) (2005); *20 tesis de política* (2006); *Filosofía de la cultura y la liberación* (2006); *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007); *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000). Historias, corrientes, temas y filósofos* (2009).

Correo electrónico: <dussamb@servidor.unam.mx>.

Jean Franco es profesora emérita de la Universidad de Columbia. Enseñó previamente en Stanford University, donde dirigió el Departamento de Español y Portugués. Ha enseñado en numerosas universidades europeas, latinoamericanas y norteamericanas. En 1992 recibió un doctorado *honoris causa* de la Universidad de Essex. En 1996 le fue otorgado el premio PEN por su contribución a la diseminación de la cultura latinoamericana en lengua inglesa. En el año 2000 recibió de la Latin American Studies Association el premio Kalman Silvert por su trabajo en el campo del latinoamericanismo. En 2002 fue distinguida con el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Manchester. Su trabajo crítico ha sido pionero principalmente en los campos de la crítica literaria y cultural, y los estudios de género. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *The Modern Culture of Latin America* (1967); *César Vallejo. The Dialectics of Poetry and Silence* (1976); *An Introduction to Latin American Literature* (1969); *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico* (1989); *Marcando diferencias. Cruzando Fronteras* (1996); *Critical Passions: Selected Essays*, editado por Mary Louise Pratt y Kathleen Newman (1999) y *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America and the Cold War* (2001).

Correo electrónico: <jf29@columbia.edu>.

Diana Fuentes cursó su Licenciatura y Maestría en Filosofía Política en la UNAM. Actualmente es profesora de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Entre 2011 y 2012 se desempeñó como becaria del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes en el Programa Jóvenes Creadores (Ensayo). Sus líneas de trabajo e investigación son: teoría crítica, filosofía política, filosofía de la praxis. Investiga sobre la obra de Karl Marx, György Lukács, Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.

Correo electrónico: <dianafuentesdefuentes@gmail.com>.

José Guadalupe Gandarilla Salgado es doctor en Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro de la Asociación Filosófica de México. Ha publicado artículos en las revistas *Acta Sociológica*, *Contraste*, *revista especializada en estudios regionales*, *Convergencia Socialista*, *Economía Informa*, *Estudios Latinoamericanos*, *Quórum*, *Trabajo Social*, *Relaciones Internacionales*, *Memoria*, *Herramienta y Laberinto* (Sevilla, España) y con el Centro Latinoamericano de Ecología Social, CLAES (Uruguay). Ha editado, entre otros, de Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur* (Siglo XXI, 2009). Su más reciente libro es *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Coordina actualmente el proyecto “El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la teoría crítica”.

Correo electrónico: <joseg@unam.mx>.

Stefan Gandler obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universität Frankfurt am Main en 1997, donde trabajó bajo la dirección de Jürgen Habermas. Actualmente es profesor del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM, y de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Querétaro. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, desde 1998. Ha publicado, entre otras cosas, *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko* (1999); *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Prólogo de Michael Löwy (2007); *Materialismus und Messianismus. Zu Walter Benjamins Thesen “Über den Begriff der Geschichte”* (2008) y *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*. (2009).

Correo electrónico: <stefan.gandler@gmail.com>.

Jorge Juanes cursó la carrera de Ingeniero Mecánico en la ESIME y la Maestría en Sociología en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente realiza trabajos de filosofía y crítica de arte. Es investigador de tiempo completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y participante en el Seminario sobre la Modernidad organizado por la UNAM. Ha escrito un sinnúmero de catálogos de artistas mexicanos y extranjeros. Realizó cincuenta programas en Radio Educación titulados “Territorios del arte”, y, asimismo, treinta programas para la televisión (“La pintura herida”). Entre sus libros cabe destacar *Marx o la crítica de la economía política como fundamento* (1982); *Los caprichos de Occidente* (1984); *Hegel o la divinización del Estado* (1989); *Walter Benjamin: física del graffiti* (1994); *Más allá del arte conceptual* (2000); *Hölderlin y la sabiduría poética (la otra modernidad)*; *Kandinsky / Bacon (pintura del espíritu / pintura de la carne)* (2004); *Artaud / Dalí. Los suicidados del surrealismo* (2006); *Goya y*

la modernidad como catástrofe (2006); *Marcel Duchamp. Itinerario de un desconocido* (2008); *Leonardo da Vinci. Pintura y sabiduría hermética* (2009). Prepara actualmente un libro sobre Heidegger.

Correo electrónico: <lipobau@hotmail.com>.

Mabel Moraña es William H. Gass Professor de Artes y Ciencias en la Washington University, donde dirige Latin American Studies. Fue durante diez años directora de Publicaciones del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Entre sus libros se cuentan *Políticas de la escritura en América Latina. De la Colonia a la Modernidad* (1997); *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco* (1998); *Crítica impura* (2004); *La escritura del límite* (2010). Ha editado y coordinado, entre muchos otros, *Relecturas del Barroco de Indias* (1994); *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana* (1996); *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos* (1997), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales* (2000). Ha coeditado *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* (2008), *Rethinking Intellectuals in Latin America* (2010) y *Heridas abiertas. Biopolítica y representación en América Latina* (2014). Sus últimos libros son *Arguedas / Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes* (2013), *Bourdieu en la periferia. Capital simbólico y campo cultural en América Latina* (2014), *Inscripciones críticas. Ensayos sobre cultura latinoamericana* (2014).

Correo electrónico: <moranamabel@gmail.com>.

Alejandro Moreano es licenciado en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad Central del Ecuador (UCE), y doctor en Historia por la Universidad Pablo de Olavide, con la investigación “Historia de la narrativa y narrativa de la historia”, una indagación sobre el conjunto del campo cultural del Ecuador en el siglo XX. Es profesor de la Escuela de Sociología de la UCE, y de las Áreas de Letras, Estudios Culturales y Comunicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Ha escrito numerosos ensayos sociológicos, políticos y literarios publicados en obras individuales y colectivas: “La literatura ecuatoriana en los últimos 30 años” (1983); *Ensayo: Ecuador, presente y futuro* (1983); “El triunfo del capital” (1991), “El populismo” (1992); “La vieja ciudad recoge sus pasos” (1992), *Ensayo: Ecuador, pasado y presente* (1995); entre otros. Su novela *El devastado jardín del paraíso* (1990) fue premio único de la Primera Bienal de Novela del Ecuador. Ha sido jurado en el Concurso Casa de las Américas (1983). Entre sus textos cabe mencionar: *El escritor, la sociedad y el poder* (1983); *La tautología del poder y el lenguaje del pueblo* (1983); *El proceso de formación del nuevo régimen político* (1985); “Democracia y contradicciones sociales” (2001). *El Apocalipsis perpetuo* (2002) fue elegido entre los cinco textos señalados para las últimas deliberaciones del jurado del XXX Premio Anagrama de Ensayo, y recibió el premio Isabel Tobar del Municipio de Quito en 2003; “Ecuador en la encrucijada” (2006); “Revistas de nuestra América” (2010);

“Neoliberalismo, cultura y sociedad” (2011). Ha dirigido investigaciones como: “Cultura y poder en el Ecuador contemporáneo”, “Estado y sociedad civil en el Ecuador”. Además, ha sido director de la Escuela de Sociología de la UCE por cuatro ocasiones, y docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Correo electrónico: <julianquito@yahoo.com>.

Alberto Moreiras recibió su PhD en la Universidad de Georgia y enseñó en la Duke University y la University of Aberdeen. Desde 2010 es profesor de la Texas A&M University. Se especializa en temas de estética, crítica literaria, filosofía política y crítica cultural. Ha dictado cursos, entre otros países, en Brasil, Chile, Alemania, Italia, España. Ha publicado numerosos artículos y capítulos en libros colectivos. Es autor de los siguientes libros: *Línea de sombra: El no sujeto de lo político* (2006); *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies* (2001); *Tercer espacio: Duelo y literatura en América Latina* (1999), *Interpretación y diferencia* (1991) y *La escritura política de José Hierro: estudio y antología* (1997). Es coeditor con Nelly Richard de *Pensar en la postdictadura* (2001) y del *Journal of Spanish Cultural Studies* y *Res Publica: Revista de pensamiento político y Política común: A Journal of Thought*.

Correo electrónico: <moreiras@tamu.edu>.

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez es doctor en Humanidades y en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Pompeu Fabra, donde actualmente se desempeña como profesor titular de Filosofía del Departamento de Humanidades. Ha ampliado estudios en las universidades de Tubinga, Múnich y Berlín. Su investigación se ha centrado en la filosofía alemana del siglo XIX y la española del siglo XX, así como en las relaciones culturales y filosóficas hispano-germanas. Su otro ámbito de interés son las relaciones entre ética, religión y política en el pensamiento contemporáneo. Es autor de *Tres miradas sobre el Quijote: Unamuno, Ortega, Zambrano* (2010), *Veredas del espíritu. De Hume a Freud* (2007), *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de E. Trías* (2005) y *Schelling. El sistema de la libertad* (2004). Ha traducido, en colaboración, la obra de Schelling *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (2003).

Correo electrónico: <fernando.perez@upf.edu>.

Ignacio M. Sánchez Prado es profesor asociado de español y estudios internacionales en Washington University en Saint Louis. Es autor de *El canon y sus formas. La reinención de Harold Bloom y sus lecturas hispanoamericanas* (2002) y *Naciones intelectuales. Las fundaciones de la modernidad literaria mexicana (1917-1959)* (2009), con el que obtuvo el premio LASA México 2010 a Mejor Libro en Humanidades. Ha editado y coeditado siete colecciones críticas, la más reciente de las cuales es *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina* (con Mabel

Moraña, 2012). Es autor de más de una treintena de artículos académicos sobre cuestiones de literatura y cine mexicanos, así como de teoría cultural. Su último libro es *Screening Neoliberalism. Transforming Mexican Cinema (1988-2012)* (2014).

Correo electrónico: <isanchezp@gmail.com>.

Sergio Villalobos-Ruminott es profesor de estudios latinoamericanos en la Universidad de Arkansas, Fayetteville. Estudió en Chile historia, sociología y filosofía y obtuvo su doctorado en Español en la Universidad de Pittsburgh. Su trabajo está dedicado a las relaciones entre pensamiento político e imaginación social (literatura, cine, artes visuales, movimientos sociales) en América Latina, en la época moderna y contemporánea. Ha publicado sobre posdictadura, memoria y violencia, hegemonía y política, y sobre cine y artes visuales. Es editor del libro *El imposible fin de lo político. Conferencias de Ernesto Laclau en Chile, 1997* (2002).

Correo electrónico: <svillal@uark.edu>.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica de nuevo tipo, creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos.

La Universidad es un centro académico abierto a la cooperación internacional, tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración, y el papel de la Subregión en Sudamérica, América Latina y el mundo.

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución de la Comunidad Andina (CAN). Como tal forma parte del Sistema Andino de Integración. Fue creada en 1985 por el Parlamento Andino. Además de su carácter de institución académica autónoma, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene sedes académicas en Sucre (Bolivia), Quito (Ecuador), sedes locales en La Paz y Santa Cruz (Bolivia), y oficinas en Bogotá (Colombia) y Lima (Perú). La Universidad tiene especial relación con los países de la UNASUR.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. En ese año la Universidad suscribió un convenio de sede con el gobierno del Ecuador, representado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador, mediante ley, la incorporó al sistema de educación superior del Ecuador, y la Constitución de 1998 reconoció su estatus jurídico, ratificado posteriormente por la legislación ecuatoriana vigente. Es la primera universidad del Ecuador en recibir un certificado internacional de calidad y excelencia.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Adolescencia, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Migraciones, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Agrarios, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

Últimos títulos publicados

58. Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, comps., **ETNICIDAD Y PODER EN LOS PAÍSES ANDINOS**
59. Luis Tapia, **CIUDADES, REGIONES Y GLOBALIZACIÓN: un análisis sobre descentralización, autonomías y federalización del territorio ecuatoriano**
60. Juan Fernando Terán, **LA INFRAESTRUCTURA COMO NECESIDAD Y LOS POBRES COMO PRETEXTO: condicionamientos multilaterales, financiamiento privado y gobiernos locales**
61. Liisa L. North y John D. Cameron, eds., **DESARROLLO RURAL Y NEOLIBERALISMO: Ecuador desde una perspectiva comparativa**
62. Roque Espinosa, edit., **LAS FRONTERAS CON COLOMBIA**
63. Pierre Calame, **HACIA UNA REVOLUCIÓN DE LA GOBERNANZA: reinventar la democracia**
64. Pablo Andrade A., **DEMOCRACIA Y CAMBIO POLÍTICO EN EL ECUADOR: liberalismo, política de la cultura y reforma institucional**
65. Pablo Ospina Peralta, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, eds., **LOS ANDES EN MOVIMIENTO: identidad y poder en el nuevo paisaje político**
66. INFA, MIES y UASB, eds., **POLÍTICAS SOCIALES E INSTITUCIONALIDAD PÚBLICA**
67. Pablo Andrade A., **LA ERA NEOLIBERAL Y EL PROYECTO REPUBLICANO. La recreación del Estado en el Ecuador contemporáneo: 1992-2006**
68. Pablo Ospina Peralta, coord., **EL TERRITORIO DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN. Tungurahua: economía, sociedad y desarrollo**
69. Claudio Malo González, **¿QUÉ ES EL SER HUMANO?: una mirada desde la Antropología**
70. Paco Moncayo Gallegos, **CENEP: antecedentes, el conflicto y la paz**
71. Catalina León Pesántez, **EL COLOR DE LA RAZÓN: pensamiento crítico en las Américas**
72. José María Egas, **ESCRITOS DESDE LA ACADEMIA**
73. Michael T. Hamerly y Miguel Díaz Cueva, **BIBLIOGRAFÍA DE BIBLIOGRAFÍAS ECUATORIANAS, 1885-2010**
74. Stuart Hall, **SIN GARANTÍAS: trayectorias y problemáticas en estudios culturales**
75. Fernando Hidalgo Nistri, **LA REPÚBLICA DEL SAGRADO CORAZÓN: religión, escatología y *ethos* conservador en el Ecuador**
76. Manuel Chiriboga Vega, **JORNALEROS, GRANDES PROPIETARIOS Y EXPORTACIÓN CACAOTERA, 1790-1925**
77. Diego Falconí Trávez, edit., **“ME FUI A VOLVER”:** narrativas, autorías y lecturas teorizadas de las migraciones ecuatorianas
78. Mabel Moraña, edit., **PARA UNA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA: dominación y resistencia en Bolívar Echeverría**

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

Proyectos editoriales

HISTORIA

Biblioteca de Historia • Nueva Historia del Ecuador • Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología • *Procesos*: revista ecuatoriana de historia • Libro del Sesquicentenario • Colección Quitumbe

TESTIMONIOS

Colección “Ecuador” • Colección “Testimonios”

GEOGRAFÍA

Estudios de Geografía • Los peligros volcánicos en Ecuador • Investigaciones en Geociencias • El riesgo sísmico en el Ecuador

CIENCIAS SOCIALES

Biblioteca de Ciencias Sociales • Colección Temas • Colección Popular “15 de Noviembre” • Elecciones y Democracia en el Ecuador • Serie Estudios Internacionales • *Comentario Internacional*: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales • Serie Alternativa

PENSAMIENTO ECUATORIANO

Obras de Hernán Malo González • Pensamiento Fundamental Ecuatoriano • Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano

DERECHO

Estudios Jurídicos • Fortalecimiento de la Justicia Constitucional en el Ecuador • *Foro*: revista de derecho

LENGUA Y LITERATURA

Colección Kashkanchikrakmi • Historia de las literaturas del Ecuador • *Kipus*: revista andina de letras

EDUCACIÓN Y CIENCIAS

Colección Nuevos Caminos • Biblioteca Ecuatoriana de la Familia • Biblioteca General de Cultura • Biblioteca Ecuatoriana de Ciencias • Serie Magíster • Serie “Debate Universitario” • Serie Manuales Educativos

ADMINISTRACIÓN

Serie Gestión

OTRAS COLECCIONES

Libros de bolsillo

¿Cómo pensar la alternativa de una modernidad no-capitalista? ¿Desde qué perspectivas filosóficas y políticas puede enfrentarse la hegemonía de la globalización? ¿Cómo teorizar la violencia, la americanización, la desigualdad? ¿Qué ha significado construir a partir de la ideología del mestizaje, la “blanquitud” y el universo de la mercancía? La multifacética obra de Bolívar Echeverría aborda estas cuestiones desde las perspectivas del neomarxismo y la teoría crítica, dialogando con los pensadores más importantes de nuestro tiempo y articulando ejemplarmente estética y política, erudición y experiencia directa de la cultura en diversos países del mundo occidental. Su reflexión teórica inaugura una reflexión a nueva luz sobre el Estado, el arte, la resistencia popular, la etnicidad y muchos otros temas esenciales del pensamiento actual. Los estudios interdisciplinarios que integran este libro, provenientes de reconocidos académicos internacionales, analizan críticamente aspectos variados de la obra de Echeverría, estableciendo diálogos y debates que contribuyen a situar el pensamiento del ya clásico filósofo de la cultura en el corazón mismo de la problematicidad contemporánea.

Mabel Moraña ocupa la cátedra especial William H. Gass de Artes y Ciencias en la Washington University, Saint Louis, Estados Unidos, donde dirige el Programa de Estudios Latinoamericanos. Sus publicaciones incluyen Crítica impura (2004), La escritura del límite (2010), Arguedas / Vargas Llosa. El “demonio feliz y el hablador” (2013), y numerosas ediciones sobre la obra de Ángel Rama, Carlos Monsiváis, Roger Bartra y sobre los temas de modernidad, violencia y estudios poscoloniales.



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



CORPORACIÓN
EDITORA NACIONAL

DGE | EQUILIBRISTA

