

Modernidad barroca y capitalismo

Debates sobre la obra de
Bolívar Echeverría

Compiladores

Carlos Oliva Mendoza y Omar Anguiano

V
O
L
U
M
E
N
1

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS • UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MODERNIDAD BARROCA Y CAPITALISMO

CARLOS OLIVA MENDOZA
OMAR ANGUIANO LAGOS
COMPILADORES

MODERNIDAD BARROCA
Y CAPITALISMO
Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría

VOLUMEN 1

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Modernidad barroca y capitalismo. Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría, vol. 1, fue elaborado en el marco del proyecto PAPIIT 402320: “Modernidad barroca y pensamiento mexicano”.

Imagen de portada:
Judith Romero
Tamazulápam del Espíritu Santo, Mixe
Oaxaca, 2016.

Primera edición:
abril de 2023.

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-7582-4 (obra completa)
ISBN 978-607-30-7583-1 (volumen 1)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Introducción

La amplia obra del filósofo Bolívar Echeverría Andrade (1941-2010) se ha convertido, en los últimos años, en un centro de gravitación teórico de la filosofía mexicana y latinoamericana, la teoría política, el marxismo y posmarxismo, así como de la estética, los estudios de arte y los trabajos sobre el fenómeno barroco. No sólo se debe esto al extenso espectro gnoseológico que Echeverría ofrece en su obra, sino, a su vez, a la originalidad y peculiaridad de su trabajo. Sumado al impacto mundial de sus investigaciones, se encuentran los enfoques transdisciplinarios que provoca su *corpus* teórico y que son ampliamente desarrollados en este inmenso libro dedicado a partes esenciales de su trabajo.

En su obra, se tratan ámbitos como la teoría de Marx y la crítica del capitalismo, a partir de la cual se desarrolla una teoría política radicalmente innovadora. Se discute respecto al largo debate sobre la modernidad como proyecto civilizatorio y su relación con el capital, una problemática que es propia de la tradición fundada por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Se propone una teoría respecto de las cuatro modernidades o los cuatro *ethe* desplegados histórica y geográficamente en la época moderna, dando así a la teoría de la modernidad una dimensión que no había sido alcanzada anteriormente. Sus aportes más originales residen y se despliegan en la formulación de una teoría de la modernidad barroca, las formas de resistencia de los valores de uso en la configuración social del capital, el estudio cultural, social y filosófico del capitalismo, y sus potentes estudios de caso sobre las identidades evanescentes en los espacios y tiempos americanos.

El amplio trabajo que este filósofo nos ha legado, los debates contemporáneos sobre su obra, las recepciones de la misma y los aportes teóricos que han permitido el desarrollo ulterior de su teoría son, en

la actualidad, esenciales. El impacto de los debates sobre su teoría ha llegado no sólo a Latinoamérica, sino también se difunde y discute en Estados Unidos, Francia, Reino Unido, Alemania y España. En los estudios latinoamericanos y en las ciencias sociales, propuestas como la teoría del barroco y la teoría de las evanescentes identidades latinoamericanas han ofrecido un marco conceptual de referencia para investigaciones ulteriores. En el marxismo, el feminismo y la teoría crítica en un sentido extenso, su relectura de la obra de Marx a la luz del valor de uso, así como la teoría política fundada en el concepto de forma natural ha sido retomada o reformulada para comprender con mayor profundidad el capitalismo y el neoliberalismo desde una perspectiva crítica.

A más de diez años de la muerte del filósofo mexicano-ecuatoriano, resulta esencial volver a discutir su obra y flexionar sus propuestas teóricas, a la luz del desarrollo tanto del capitalismo como de la filosofía, a través de la última década. Esta amplia compilación de ensayos de autoras y autores, dedicados y dedicadas a su obra o visitantes de la misma para tomar materiales que permitan formular nuevas tesis, teorías, críticas o alternativas a la modernidad realmente existente, nos demuestra la vitalidad y hospitalidad del trabajo de Bolívar Echeverría, a la vez que nos muestra su fuerza y su constitución esencial como un contradiscurso: una arma útil para seguir luchando por el fin del capitalismo como proyecto hegemónico de la vida humana.

Con el fin de ayudar al lector y a la lectora en su viaje por esta ingente cantidad de páginas y propiciar diversas y diferentes lecturas, hemos hecho un breve resumen de cada trabajo que, esperamos, pueda contribuir a dar a este libro el mayor de los usos posibles. Esta obra está dividida en dos volúmenes: en el primero, que tiene en sus manos la lectora o el lector, se discute fundamentalmente el problema de la modernidad y su relación con el capitalismo, así como los fenómenos concretos que se nos presentan en la cultura moderna. En el segundo volumen, hemos concentrado los ensayos que estudian el fenómeno del barroco.

El primer bloque explora la teoría de la modernidad echeverriana y la propuesta de una modernidad alternativa: ¿es la modernidad en esencia capitalista?, ¿es posible alcanzar los objetivos de la modernidad

sin tener que recurrir a una estrategia de concreción capitalista? Se analizan, además, los fenómenos propios de la modernidad realmente existente tales como el racismo y la blanquitud, la enajenación de lo político, la teoría de los *ethe* y los rasgos característicos de la modernidad.

El libro abre con el trabajo de Andrea Torres Gaxiola, “*Blanquitud* y racismo”, en este ensayo la autora explora la teoría de la *blanquitud* a través de la relación Weber-Echeverría. Analiza de qué manera la contradicción valor de uso-valor se resuelve por medio de un proceso de subsunción de la forma natural a una identidad tecnocrática ascética. Posteriormente, explora las características calvinistas y racionalistas de esta identidad, y, por último, ofrece un diagnóstico de la clase de racismo que provoca: sobre la base de ética a la vez realista y romántica, la blanquitud genera un racismo de orden ético y étnico, en el que se juega siempre la contradicción que está en el núcleo mismo del capital.

En “La clausura de ‘lo político’: del fetichismo mercantil al fetichismo mercantil-capitalista”, Gustavo Adrián Alvarado García indica, críticamente, que la práctica política contemporánea no es más que una de las formas en las que se manifiesta el fetichismo mercantil y el fetichismo mercantil-capitalista, en tanto fenómenos que configuran la totalidad de las relaciones sociales —no sólo las propiamente mercantiles— bajo el modo capitalista de reproducción social. De esta manera, el autor muestra cómo la idea de “lo político”, en Echeverría, se “desmarca” de la práctica política concreta —la *Realpolitik*—, tal como aparece en las democracias de inspiración mercantil capitalista. Alvarado estudia por qué, históricamente, han aparecido procesos en los que la comunidad o sujeto social ha tenido que ceder su capacidad de organizar, voluntariamente, la forma de su reproducción a entidades sociales ajenas a su propio desarrollo. La enajenación de “lo político” por parte del capital es el caso paradigmático sobre el que trabaja el autor.

En el artículo “Modernidad: invención y defunción”, María Eugenia Borsani aborda con detalle el tema de la modernidad, su inicio y su fin, desde Echeverría, el poscolonialismo y la decolonialidad. Su interés es mostrar en qué radica la muerte de la modernidad, y con ello pensar en escenarios distintos a ella. Una modernidad poscapitalista, un escenario poscapitalista pero aún moderno no es concebible. Al negar la posibilidad de una modernidad alternativa, concluye que resulta

necesario “construir una alianza desde abajo”. Es fundamental pensar en una sociedad no moderna y no capitalista, pues el miedo por la escasez es el miedo moderno, y sobre ese impulso se sostiene el capital.

El texto “Encuentros y desencuentros en el horizonte de una modernidad poscapitalista” de Vanessa Ivana Monfrinotti realiza una crítica a la hipótesis de una modernidad no capitalista, para ella ésta es en esencia capitalista. Propone revisar las implicaciones ontológicas presentes en el concepto de “modernidad poscapitalista”. En particular le interesa cuestionar los presupuestos que llevan a Echeverría a sostener la posibilidad de una modernidad no-capitalista, fundados principalmente en un marco teórico binario, que sostiene sobre la noción de abundancia/escasez y que se justifica en una sobrevalorización de la humanidad. La estructura binaria sobre la que se funda esta tesis descansa en la idea de una excepcionalidad del ser humano y así un derecho a vivir en la abundancia. Esto demuestra una concepción que para ella contribuye a un “antropocentrismo exagerado”.

Gerson D. Colina Velázquez indaga también en la propuesta echeverriana de una modernidad no capitalista. El texto “¿Es posible una modernidad no capitalista? Apuntes a partir de la obra de Bolívar Echeverría” comienza con una larga introducción que reflexiona sobre la situación político-económica contemporánea, y su historia reciente —el neoliberalismo. Posteriormente realiza un recorrido histórico de la modernidad capitalista que le permite llegar a una definición de la misma. Para él, Echeverría con modernidad capitalista se refiere a la modernidad barroca como la de la América Latina mestizada, no obstante, ésta con todo no deja de ser una modernidad que está en el interior de la modernidad capitalista y concluye que Echeverría no alcanza a ofrecernos una definición o un panorama claro sobre esta hipótesis.

Enrique G. Gallegos revisa el concepto del *flâneur* benjaminiano y, así, retoma la lectura que Echeverría hace de este autor. Su trabajo “Bolívar Echeverría: Benjamin y vida cotidiana desde una filosofía de la historia” muestra en qué sentido la recuperación de dicho concepto le permite pensar fenómenos de la modernidad como la temporalidad, la contradicción del valor de uso y el valor, y la importancia de la dimensión del valor de uso. En el *flâneur* está sintetizada la contradicción capitalista, pero además, está presente la posibilidad de abrir otra lógi-

ca, otra temporalidad, a partir del exceso, el derroche y la desmesura. A partir de ahí, retoma la noción de modernidad alternativa, a través de la noción de *jetzeit*, el tiempo del ahora o el tiempo extraordinario, el cual, concluye, es posible encontrar en “el rincón más empolvado de la ciudad”, para hacerles justicia a los oprimidos de ayer y de ahora.

Ruth A. Dávila Figueroa, en “Periodismo crítico como despliegue del discurso crítico de Marx”, presenta una problemática actual de la realidad que compete directamente a México: el problema de las condiciones de existencia de un periodismo crítico. En este sentido, dicho texto es de una relevancia y pertinencia notables, al ser el periodismo uno de los ejercicios más violentados y corruptibles en las últimas décadas. La relevancia principal del tema es la manera en la que conjuga el pensamiento de Bolívar Echeverría, concretamente algunas de sus propuestas de *El discurso crítico de Marx*, con el trabajo periodístico actual. Este movimiento teórico hace de este trabajo una propuesta y un acercamiento innovadores hacia la obra de Echeverría. El texto presenta cuatro apartados en los que, de manera apropiada, desarrolla los distintos argumentos que propone su autora. La interrelación es clara y precisa, al presentar el trabajo periodístico de Marx como herencia crítica, y al señalar una serie de consideraciones para la existencia o no de un periodismo actual y crítico.

En “Bolívar Echeverría y Walter Benjamin: cotidianidad y existencia festiva, momentos de desmantelamiento (provisional) del engranaje capitalista”, Osman Serrano Martínez problematiza la idea de representación entre Echeverría y Benjamin. Como punto nodal plantea la propuesta de una vida moderna alterna al capitalismo, una vida que surgiría de la dislocación que el arte de vanguardia y la vida festiva llevan consigo como elemento natural, dislocación que compromete directamente a la vida productiva del capitalismo.

Mario Edmundo Chávez Tortolero presenta “Subsunción de la imaginación a la razón. La locura en Descartes y Bolívar Echeverría”. Es un estudio en el que la imaginación y la razón están en continua tensión analítica; de fondo, la modernidad sirve como telón histórico o escenario donde se juegan estas contradicciones. Todo esto, a partir del estudio, desde categorías marxianas, de los pensamientos modernos de Descartes y Kant. El problema que muestra su autor parte de la subsunción de la imaginación a la razón. Esto lo propone como un

ejercicio epistemológico y ontológico. El artículo expone el papel de la imaginación en sistemas modernos filosóficos, principalmente el de Descartes y hace algunas comparaciones con el de Kant, después lo problematiza con la visión de la modernidad de Echeverría y con la posibilidad de instaurar alternativas de vida distintas al capitalismo, donde la razón no sea la única regidora.

Eleder Piñeiro Aguiar, en “Rupturas antropológicas. Reflexiones en torno a mestizaje, modernidad y blanquitud en Bolívar Echeverría”, hace una revisión de las nociones de carácter antropológico de Echeverría, a partir de su definición de cultura y de una profunda y vasta red de referencias que nos muestran la vigencia de los planteamientos de Echeverría dentro de los debates, disciplinas y nuevas configuraciones epistémicas, sociales y antropológicas del siglo XXI.

Con “Algunas reflexiones sobre las recepciones de Bolívar Echeverría en América del Sur”, Alejandro Viveros Espinosa nos ofrece una detallada relectura de las diversas interpretaciones que han surgido en torno a la obra de Bolívar Echeverría en el espacio geocultural de América del Sur. El autor estudia las apreciaciones y aproximaciones que se han desarrollado sobre la figura de Echeverría en Ecuador, Bolivia, Colombia, Argentina y Chile. En este comprensivo ensayo, Alejandro Viveros emprende la búsqueda de una “historia intelectual-conceptual” que pudiera rastrearse en el conjunto de los trabajos abordados, e indica posibles maneras de entender las diversas modalidades de recepción e interpretación que se ponen en juego en el creciente estudio del pensamiento echeverriano.

Por su parte, en “El concepto del *ethos* cínico”, Héctor García Cornejo nos presenta una sugerencia de derivación conceptual en el interior del sistema cuádruple del *ethos* histórico de la modernidad capitalista, tal como lo plantea Bolívar Echeverría. Dicha derivación conceptual responde a la emergencia de nuevos comportamientos ante el despliegue histórico del capitalismo. Frente a la idea de *ethos* como una estrategia de supervivencia que busca “naturalizar” la contradicción entre valor de uso y valor valorizándose en el contexto del modo de reproducción capitalista, García Cornejo plantea la existencia de dos derivaciones del *ethos* cínico en el interior del *corpus* de Echeverría. La caracterización y explicación de cómo una de esas versiones del *ethos* cínico es “peyorativa” y la otra es “meyorativa” ocupa las reflexiones heurísticas

del autor, mostrando algunas aristas del pensamiento echeverriano que merecen ser exploradas en estudios subsecuentes.

En “La humanidad del trabajo: a propósito de la comprensión del ser humano en la obra de Bolívar Echeverría”, Óscar Llerena Borja plantea, a partir de la fundamental relación entre Marx y Echeverría, y el problema del trabajo, la posibilidad de una categoría transhistórica y supraétnica de ser humano en la teoría —y ontología— de Echeverría. En este sentido, el autor recorre la obra del filósofo para mostrar detenidamente el tratamiento del problema en todo su trabajo.

En “Un acercamiento crítico a la moralización de la historia colonial”, Andrea Martín Muñoz de Cote y Paloma Sierra Ruiz abordan el problema del perdón dentro de una perspectiva moral y epistemológica que, de fondo, presupone la idea de la historia como tiempo transcurrido y clausurado. Frente a esta concepción, y dentro de la polémica desatada por el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador, quien solicitó formalmente al gobierno español pedir perdón por la conquista española sobre México en el siglo xvi, Muñoz de Cote y Sierra trabajan las ideas de Walter Benjamin y Bolívar Echeverría para plantear la historia como un acontecimiento abierto, reinterpretable, polémico y que inside permanentemente y no de forma muerta, en los comportamientos sociales, de ahí su argumento central: no moralizar y juzgar la historia como si fuera un hecho finito que puede ser superado maniqueamente.

Blanquitud y racismo

Andrea Torres Gaxiola

Sólo el modo de vida metódico de las sectas ascéticas podía legitimar y rodear de un halo los impulsos individualistas económicos del *ethos* moderno-capitalista.

Max Weber

En este trabajo nos interesa explorar la noción de *blanquitud* a través de la influencia que Weber tuvo en la obra de Echeverría. Se trata de una influencia declarada pero poco estudiada. Tanto la noción de *blanquitud* como la de *ethos* están claramente influidos por los trabajos de Weber respecto a la modernidad capitalista y la importancia del calvinismo en su conformación. La aproximación ético-sociológica de este autor al “hecho capitalista”, le permite a Echeverría construir una teoría de la identidad capitalista, le da acceso a la esfera de la vida, de la llamada “forma natural”, a la “construcción del mundo de la vida” que nos ofrece el capital y sus implicaciones racistas (2010: 37). Si Max Weber mostró en su ensayo “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, la conexión que existe entre el protestantismo calvinista y el capitalismo a través de la noción de trabajo, Echeverría, en su ensayo “Imágenes de la blanquitud” realiza un ejercicio similar: plantea la conexión entre el *ethos* realista (protestante) y el racismo, acuñando el concepto de *blanquitud*.

El marxismo de Bolívar Echeverría se caracteriza por la construcción de una teoría que gira en torno a la esfera del valor de uso. A diferencia de gran parte del marxismo, el cual se centra en el estudio de la teoría del valor y la dinámica de acumulación del capital, su

propuesta busca comprender cuáles son las identidades y las formas de resistencia que desarrolla el hecho capitalista. Si bien este espacio de lo social resulta a primera vista inaccesible desde un marco teórico como el marxista, la estrategia elegida por nuestro autor para abordar su estudio es el de la teoría de la subsunción. De manera que una de las problemáticas en las que le interesa inquirir es ¿de qué modo las formas de vida —en sentido amplio— se ven transformadas por su sometimiento al principio de valorización? La formulación de Echeverría para ofrecer una respuesta sería la siguiente: la subsunción del proceso productivo al principio de valorización provoca que la forma “social-natural” —la forma social que se produce de manera espontánea— se vea también impactada por éste; por lo cual, en la obra de Echeverría, lo central consiste en examinar cómo el capital deforma los “modos de vida espontáneos”. A partir de esta problemática, nuestro autor indaga en la esfera de lo cualitativo, en los mecanismos de sometimiento, así como las formas de resistencia a la vida que nos impone el capital. Esta fórmula teórica será utilizada en diferentes contextos de análisis, por ejemplo, cuando se propone estudiar el cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista: ¿cuáles son los posibles modos en los que se resuelve el conflicto que provoca el proceso de subsunción de la forma social-natural a la forma de valorización? Para él, cuatro son las posibilidades de resolución de dicho conflicto, cuatro modos de vivirlo: el barroco, el clásico, el romántico y el realista. En este trabajo, concretamente, nos concentraremos en dos de las posibles soluciones del conflicto: el *ethos* realista y el romántico como identidades militantes del capital.

Para Echeverría, el concepto de *blanquitud* es una explicación al racismo de la modernidad capitalista. Así, en este artículo partimos del principio de que el capitalismo es antes que nada un modo segregacionista de producción que, con el fin de alcanzar la valorización del valor, debe excluir, expulsar, masas de seres humanos del proceso de producción-reproducción. Con ello, intentaremos comprender de qué manera ha sido posible legitimar, naturalizar, este principio de exclusión que lo estructura. Para ello, nos adentraremos en el concepto de *blanquitud* como el mecanismo de control a través de una identidad que permite establecer un criterio de “pertenencia” a la comunidad del capital, y, al mismo tiempo, un criterio de exclusión.

Blanquitud

La *blanquitud* corresponde a la identidad artificial de un prototipo de ser humano que se conduce y encarna plenamente el sentido del capital. Una forma que ya está “totalmente subsumida” al hecho capitalista. Si bien es insostenible en términos concretos, se trata, sin embargo, fundamentalmente de una definición racista y segregacionista del otro. Y, para nuestro autor, es sobre esta base que la modernidad estadounidense se ha construido. Una nación fundada en la comunidad de la *blanquitud*, una comunidad imaginada, artificial, construida desde un imaginario de orden *ético*, pero detrás del cual acecha siempre su orden *étnico*. Una de las primeras definiciones que Bolívar Echeverría nos ofrece de este concepto es la siguiente:

La *blanquitud* es un concepto que, me parece a mí, puede servir para explicar las razones de la selección genocida del mundo contemporáneo: por qué entregamos a ciertas poblaciones al sacrificio, por qué las condenamos a morir. Es una idea que se conecta con la de Max Weber, es decir, hay un tipo de ser humano que está siendo requerido, exigido, por lo que llama “el espíritu del capitalismo”. Un tipo de ser humano que históricamente se conformó adoptando o adaptándose a ciertas características étnicas del Occidente europeo. Y, en ese sentido, el ser blanco pasó a ser casi consustancial del ser moderno; el ser moderno implicaba un cierto grado de “raza blanca”, para hablar entre comillas. (Oliva, 2010: s/p)

De esta manera, es un concepto que exhibe con claridad el racismo intrínseco de la modernidad capitalista. Pero que pretende mostrar el sentido “genocida” de éste, a pesar de que el término *blanquitud* sea acuñado por Echeverría para destacar el carácter ético-simbólico de la identidad realista del capital, en detrimento de su carácter biológico-fenotípico (Echeverría, 2009). Con todo, el concepto *blanquitud* no por ello prescinde de la radicalidad de la violencia misma propia del capital.

No es de extrañar que en Estados Unidos hayan proliferado los estudios sobre la blancura, y que éstos destaquen el carácter ficticio de la noción de lo blanco y de la blancura. Han señalado que la identidad “blanca” es primero que nada una construcción social. De acuerdo con

Ruth Frankenberg, el racismo es un comportamiento real y la raza lo es en tanto que construcción identitaria que motiva dicho comportamiento de individuos o comunidades. Pero no se trata de ningún modo de una categoría “inherente o estática” (Frankenberg, 1993: 11). Además, lo blanco es de carácter abstracto y ambiguo: “los judíos americanos, los italianos americanos y los latinos, en distintos momentos y desde posiciones políticas variadas, han sido vistos tanto como ‘blancos’ como ‘no blancos’” (Frankenberg, 1993: 11).¹ No refiere así a una comunidad en particular, a la apariencia física de determinados individuos, sino que depende siempre de “posiciones variadas”; lo cual significa que estamos hablando más bien de una construcción imaginada del tipo de ser humano que engendra una posición de dominio. En efecto, en los términos de James Baldwin, no existe algo así como una comunidad de la *blanquitud*, no podría constituir una “forma social-natural”, sino que su función es la de justificar la opresión y el sacrificio del otro: “América se volvió blanca [...] debido a la necesidad de negar la presencia negra, y justificar la subyugación de los negros. Ninguna comunidad podría establecerse en un principio tal —o, en otras palabras—, ninguna comunidad podría establecerse sobre dicha mentira genocida” (Baldwin, 1998: 178).² La *blanquitud* trata centralmente de una identidad que “señala la producción y reproducción del dominio, más que la subordinación, la normatividad, más que la marginalidad, y el privilegio, más que la desventaja” (Frankenberg, 1993: 237).³ Para estos autores, así, se trata de una identidad que a la vez que confirma la pertenencia, lo hace siempre contraponiéndose a un otro subordinado, marginalizado, incluso, sacrificado y justificando dicho sacrificio. Pero el aporte de Echeverría a este debate reside en conectar, fuera de un marco de referencia estadounidense, tanto la importancia del carácter

¹ La traducción es nuestra. “Jewish Americans, Italian Americans, and Latinos have, at different times and from varying political standpoints, been viewed as both ‘white’ and ‘nonwhite’”.

² La traducción es nuestra. “America became white —the people who, as they claim, ‘settled’ the country became White— because of the necessity of denying the black presence, and justifying Black subjugation”.

³ La traducción es nuestra. “the term whiteness signals the production and reproduction of dominance rather than subordination, normativity rather than marginality, and privilege rather than disadvantage”.

genocida de dicha identidad, como el de la construcción de una posición de dominio y privilegio ambigua, determinada fundamentalmente por el “espíritu capitalista”, por el *ethos* realista.

Sostenemos que, para Echeverría, la identidad de la *blanquitud* resuelve el conflicto entre forma natural-forma valor construyendo, a partir de un proceso de *subsunción profunda de la reproducción social* al “hecho capitalista” que se erige desde la cotidianidad, a partir de la noción de profesión y de trabajo, una identidad que gravita alrededor del principio mismo de valorización. De ahí, es necesario comprender dónde está oculto el elemento racista, el cual, como hemos dicho, no es de carácter principalmente *étnico*, sino *ético*. Así, a partir de una revisión de los planteamientos de Weber en sus textos sobre el cristianismo calvinista de la modernidad temprana y su afinidad al capital, intentaremos encontrar las características del *ethos* realista propuesto por Echeverría. Curiosamente, es este protestantismo el que tuvo más impacto en los inicios de la sociedad estadounidense, y que influyó decisivamente en la americanización del capitalismo moderno.⁴

El concepto de subsunción

El concepto de subsunción, el cual en su definición tradicional significa incluir un elemento en una síntesis o en una clasificación más amplia, o bien, considerar un elemento como un caso específico de un principio general, podría definirse, en los términos de Marx, como el sometimiento de un elemento a un principio lógico que le es ajeno. De manera que se trata de un concepto que forma parte del vocabulario tradicional de la filosofía. Hablamos así de un “acto productivo de ‘determinación de la forma’ por el cual las representaciones sensibles se constituyen como particularidades de los conceptos” (Sáenz de Sicilia, 2021: 264).⁵ La subsunción es un proceso de transformación en

⁴ Véase “La modernidad americana (claves para su comprensión)” (Echeverría, 2010: 87-114).

⁵ Al respecto, Andrés Sáenz de Sicilia (2021) ha realizado un estudio a partir del cual muestra que dicho concepto es tomado de la epistemología kantiana. Si bien se trata de una categoría que en sus orígenes significaba la pertenencia de un elemento a un conjunto más amplio, en la terminología kantiana adopta un carácter crítico. A

el que dos elementos de naturaleza distinta se ordenan o se sintetizan a partir de la determinación de uno sobre el otro. Y, así, Marx analiza la intervención del capital en las formas espontáneas de producción, como un proceso de subsunción a través del cual el capital produce formas de trabajo que le son homogéneas y logra poner en segundo término la finalidad espontánea del trabajo —la subsistencia— en favor del principio de valorización (2021: s/p).

Echeverría toma el concepto de subsunción del *Capítulo sexto inédito* de Karl Marx (2009a) y de los *Manuscritos de 1861-1863* (2007). En estos textos, Marx analiza el desarrollo de este proceso y propone al menos dos formas centrales en las que se despliega. La primera subsunción presentada por Marx es caracterizada como un modo “formal” de subsunción, pues consiste en el sometimiento *contractual* —por ello formal— del proceso de producción al mando del capital. Pero en esta primera forma, desde el punto de vista técnico, los medios de producción y la forma de trabajo no cambian con respecto a las formas anteriores.⁶

Por esta razón, Echeverría sostiene que se trata de una subsunción desde “fuera”, esto es, que surge desde una dominación exógena al proceso de producción artesano y campesino, pero que transforma sólo la finalidad de su producción y establece, con ello, una nueva forma de relación social que no es de carácter político —como en el caso del feudalismo—, sino económico. Esta primera manera de subsumir el trabajo al capital surge en la primera etapa del capitalismo, y es para

diferencia de la concepción tradicional de subsunción como un elemento que está englobado dentro de otro que es más amplio, el planteamiento de Kant “pasa de la estructura a la génesis, de la ordenación taxonómica a un análisis genético de la homogeneidad formal que presupone toda taxonomía, de un problema de reconocimiento a uno de constitución” (266).

⁶ “Lo esencial en la *subsunción formal* es lo siguiente: 1) la relación puramente monetaria entre el que se apropia del plustrabajo y el que lo suministra: en la medida en que surge la *subordinación*, la misma deriva del contenido determinado de la venta [de la fuerza de trabajo] *Solamente* en su condición de poseedor de las condiciones de trabajo es como, en este caso, el comprador hace que el vendedor caiga bajo su dependencia *económica*; no existe ninguna relación política fijada socialmente, de hegemonía y subordinación. [...] El *proceso laboral*, desde el punto de vista *tecnológico*, se efectúa exactamente como antes, sólo que ahora como proceso laboral *subordinado* al capital” (Marx, 2009a: 61; cursivas en el original).

Marx, la primera condición necesaria de un modo de producción capitalista (Marx, 2008: 207 y 224; Napoleoni, 1976: 84). En sus orígenes, el sometimiento de los trabajadores al mando del capital fue bastante complicado, y supuso la imposición de legislaciones violentas en contra de ellos (véase Marx, 2008: 277-365).

Marx se refiere a una segunda forma, la subsunción real del trabajo al capital. Ésta consiste en la transformación del proceso mismo de producción. De acuerdo con Echeverría, la dominación del capital ya no sólo acontece desde “fuera”, sino también “desde dentro” (Echeverría, 2009: s/p). Esto es, se trata de una variedad de dispositivos bastante heterogéneos, con los que la dominación del capital penetra en la producción misma, con los que el capital se “da a sí mismo” una forma de producción que le es adecuada.⁷ Para Claudio Napoleoni, “se trata también del hecho de que el mismo proceso laboral ha sido transformado por el capital hasta el punto de hacerlo homogéneo a la relación formal ya existente entre trabajo y capital” (1976: 84).

La subsunción real utiliza instrumentos y estrategias de organización y realización de las mercancías que están diseñadas para la obtención de mayores beneficios. Es pues una clase de dominación más profunda. Su culminación, para Marx, es la Revolución industrial, en la que la máquina se posiciona como el núcleo mismo de sentido, imponiendo una nueva temporalidad concentrada en el ahorro del tiempo y la obtención de ganancias. Pero, desde nuestra posición histórica, la subsunción real aún no ha terminado, sino que el capitalismo se caracteriza por desarrollar de manera constante formas nuevas de subsunción real, más eficientes o adecuadas a las circunstancias concretas. Así, ésta depende de nuevas técnicas que permiten un considerable control del tiempo y del espacio, además de una cooptación de diferentes dimensiones de la actividad laboral, para aumentar la productividad; por otra parte, disminuye la cantidad de obreros que son necesarios para el capital, de modo que libera la producción de las barreras naturales que acompañan al trabajo humano, así como de la posible resistencia impuesta por el trabajador. Con ello consigue disminuir el conflicto que toda subsunción supone.

⁷ “Sobre esta base, empero, se alza un *modo de producción* no sólo tecnológicamente específico que metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el *modo capitalista de producción*” (Marx, 2009a: 72; cursivas en el original).

El sentido que toma el trabajo resulta evidente a partir de la teoría de la subsunción. En la primera clase, el trabajo adopta una forma distinta a la del feudalismo, ya que pierde su finalidad inmediata, la de la subsistencia, y se inserta en la lógica de acumulación. En lo que respecta a la segunda clase, la transformación de las técnicas del trabajo y la introducción de la maquinaria se guía por la penetración y la imposición de un control del tiempo que es totalmente innovador. Se trata, así, de una dominación “desde dentro” por parte del capital en el proceso de producción. ¿En qué sentido la *blanquitud* funciona como una subsunción real de la vida al capital?

Echeverría, como hemos dicho, toma esta teoría para explicar la metamorfosis que provoca el hecho capitalista en los modos de vida “espontáneos”. La subsunción real no se limita simplemente a un sometimiento, a una determinación de carácter técnico-organizativo del trabajo. Implica la construcción, en sentido más amplio, de un ordenamiento de la vida. Para nosotros esa es la función que ejerce la Reforma protestante, de acuerdo con la propuesta weberiana. De acuerdo con Echeverría, la intervención y dominación del capitalismo no sólo acontece en el proceso de producción, sino también en la comunidad misma en tanto “forma social-natural”:

Según la *Crítica de la economía política* de Karl Marx, en la vida social mercantil-capitalista rigen simultáneamente dos principios estructuradores que le son inherentes, dos coherencias o dos racionalidades que son contradictorias entre sí: la del modo o la “forma natural” de la vida y su mundo y la del modo o la “forma de valor” (económico abstracto) de los mismos. Son además dos “lógicas” de las cuales la segunda, la del “valor”, está permanentemente en proceso de dominar sobre la primera, la “natural”, o de “subsumirla”. (Echeverría, 2010: 110)

Por “forma social natural” se refiere a la forma en la que el ser humano se reproduce, lo que para él conlleva siempre la creación de formas políticas, sociales, de “trans-naturalización”. Se refiere a los distintos modos de autorreproducción que surgen de manera espontánea en lo social, y con ello también, a lo que Rosa Luxemburgo llamó “economías naturales”; las “formas social-naturales” implican “una creación o re-creación”, un “juego permanente de auto-identificación [...] para

hacer y rehacer su propia *polis* [...]” (Echeverría, 2010: 111). Es decir, se trata de un proceso de construcción de la identidad colectiva o singular en la que el ser humano está constantemente implicado en su reproducción. No obstante, en el interior del hecho capitalista, además de este primer principio de identificación, existe también otro que, de manera contradictoria, se impone exógena y endógenamente en la forma social-natural, y deforma el sentido de su despliegue; en los términos de Sáenz de Sicilia: “determina la forma”. Si el primero busca la “reproducción de lo humano”, el segundo, en cambio, busca reproducir la lógica del valor que se valoriza. Siguiendo este planteamiento, para Echeverría, la sociedad capitalista se constituye sobre la base del conflicto que produce la subsunción de la forma natural a la forma social abstracta (Echeverría, 2000: 37). Y es la forma realista de resolver el conflicto la que encarna la identidad de la *blanquitud*. Por ello impone una determinación abstracta y racional al juego de autoidentificación de todo proceso reproductivo.

Pero nos preguntábamos, ¿en qué sentido se transforma realmente la vida cotidiana? Como la subsunción real de la producción, la subsunción real del “mundo de la vida” tiene como núcleo de sentido la temporalidad y el ahorro:

Por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para “afianzar” nuestro destino. Perder el tiempo en la vida social, en el “cotilleo”, en lujos, incluso en dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud —de seis a ocho horas máximo—, es absolutamente condenable desde el punto de vista moral. (Weber, 1985: 214-215)

La *blanquitud* es así una identidad provocada por la subsunción real. Como sostiene Gustavo García Conde “implica una transformación radical de la identidad que afecta todos los órdenes de la vida social: es una subsunción de las identidades que ya no es solamente ‘formal’ o ‘exterior’ [...] Se trata de la ‘subsunción real’ de las identidades culturales bajo el capital” (2016: 218). La subsunción elimina el principio espontáneo y construye un nuevo hombre falso/artificial, pero al mismo tiempo concreto: ese “héroe” que, si en su forma tradicional era un “aventurero”, ahora ha generado una “mentalidad ascética-racional” y

ha encontrado la manera de obtener beneficios de manera sistemática (Weber: 1985).

El *ethos* realista

En su texto “Imágenes de la blanquitud”, Echeverría problematiza el planteamiento weberiano con el cual comienza su afamado libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:

Si sólo en Occidente [...] encontramos determinados tipos de racionalización, parece que hay que suponer que el fundamento de hecho se encuentra en determinadas cualidades hereditarias. El autor declara que se halla dispuesto a justipreciar muy alto el valor de la herencia biológica [...] Mientras tanto, creo que falta base, y toda alusión a la “herencia” me parecería renunciar al conocimiento, quizá ya hoy posible, y desplazar el problema a factores todavía desconocidos. (Weber, 1985: 21-22)

¿Es éste un cuestionamiento de tipo racista? ¿Es posible sostener que las características humanas de orden ético-cultural respondan o se originen en rasgos biológicos del ser humano? ¿Existe un grupo étnico específico destinado al éxito en la sociedad capitalista? Echeverría contesta que se trata más bien de una casualidad, de una arbitrariedad, resulta accidental el que la ética ascética y la modernidad-capitalista se hayan desarrollado en una sociedad con “apariencia blanca”. En lugar de responder de manera directa a dicha pregunta, de cuestionarse sobre la conexión entre la “mentalidad económico-capitalista” y el pueblo “noroccidental”, como intenta Weber a través de datos estadísticos (véase Weber, 1985: 25-43),⁸ Echeverría opta por cuestionarse sobre

⁸ En el capítulo titulado “Confesión y estructura social” de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber plantea que la mayor parte de los empresarios al frente de empresas capitalista son de confesión protestante: “el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras, especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial. Este fenómeno lo hallamos expresado en las cifras estadísticas confesionales, no sólo allí donde las diferencias de confesión coinciden con las de la nacionalidad y, por tanto, con el distinto grado de

el tipo de racismo que genera la identidad moderno-capitalista realista, con base en este primer origen. Se cuestiona así por la afinidad entre el racismo moderno y la ética realista. Nosotros quisiéramos aquí comprender qué elementos propios de la ética protestante dan pie a la dinámica de reconocimiento-exclusión que caracteriza a todo racismo.

El giro que Echeverría le da al problema ético-étnico le permite abordar las características del racismo que encierra la sociedad capitalista. Éstas se originan en la identidad protestante calvinista y en la importancia que se le otorga a la ética del trabajo. Siguiendo la narrativa marxiana, el surgimiento de las sectas protestantes cobran sentido en el contexto de la sociedad que corresponde a la “así llamada acumulación originaria”. En un inicio, resultaba muy complicado imponer una disciplina del trabajo entre los jornaleros, entre los migrantes forzados por el despojo a vender su fuerza de trabajo. Por ello, se requirió la intervención estatal y la imposición de legislaciones violentas para disuadirlos de elegir el vagabundeo como opción de vida.⁹ Sin embargo, la ética que ofrecían las religiones reformadas tuvo un impacto mucho mayor que cualquier otro mecanismo utilizado: ya sea la criminalización del vagabundeo o los salarios altos. De este modo, el calvinismo es primero que nada una técnica de intervención en la vida y en la mentalidad, de control de la cotidianidad, con el fin de establecer una disciplina o incluso simplemente una mera disposición a aceptar la subsunción formal del trabajo al mando del capital. En efecto, los trabajadores calvi-

desarrollo cultural, [...] sino, en general, allí donde el avance del capitalismo, en la época de su mayor auge, tuvo poder de organizar la población en capas sociales y profesionales, de acuerdo con sus necesidades” (Weber, 1985: 27). Intentará así, inquirir en la posible conexión entre la “mentalidad capitalista” y el protestantismo. Es interesante el señalamiento de que los católicos, en cambio, suelen preferir una formación humanista, mientras que los protestantes optan por una técnica.

⁹“Los expulsados por la disolución de las mesnadas feudales y por la expropiación violenta e intermitente de sus tierras [...] no podían ser absorbidos por la naciente manufactura con la misma rapidez con que eran puestos en el mundo. Por otra parte, las personas súbitamente arrojadas de su órbita habitual de la vida no podían adaptarse de manera tan súbita a la disciplina de su nuevo estado. Se transformaron masivamente en mendigos, ladrones, vagabundos, en parte por inclinación, pero en lo más de los casos forzados por las circunstancias. De ahí que a fines del siglo xv y durante todo el siglo xvi proliferara en toda Europa occidental una legislación sanguinaria contra la *vagancia*” (Marx, 2009b: 918).

nistas suponían siempre un obstáculo en la lucha de clases debido a su disposición, docilidad y disciplina del trabajo (Weber, 1985: 253-255).

De acuerdo con Weber, el poder de la idea de la predestinación fue aquello que permitió concederle la importancia que necesitaba la ética del trabajo: “la doctrina de la predestinación era sólo una posibilidad entre otras muchas, si bien no sólo era, intrínsecamente, de una extraordinaria consecuencia, sino que produjo el más formidable efecto psicológico imaginable” (1985: xx). En efecto, el surgimiento de la Reforma protestante tiene como origen el interés por establecer un poder religioso mucho más autoritario. La consecuencia fue la construcción de la mentalidad económica moderna necesaria para legitimar el sentido de la nueva economía. Ésta permitió transformar la forma en la que se aplicaba la autoridad de la Iglesia católica, la cual era, para sus opositores, demasiado dócil. Se trataba de someter la conducta individual al credo. De manera que para Weber:

La forma más insoportable que cabría imaginar de control eclesiástico sobre la vida individual sería el dominio del calvinismo, tal como tuvo vigencia en el siglo xvi en Ginebra y Escocia y en gran parte de los Países Bajos a fines del mismo y en el siguiente, y en la Nueva Inglaterra y en la misma Inglaterra durante parte del xvii. (1985: 29)

No fue una reforma contra la excesiva autoridad de la Iglesia católica sobre sus fieles sino todo lo contrario, una que exigía un endurecimiento y una penetración mayor del poder eclesial en la existencia individual, en la vida cotidiana y en el sentido de la existencia. Así, fue un proceso que dio lugar a una “subsunción real” de las identidades, esto es, de la penetración y la transformación de la vida cotidiana exigida por el capital; se trató de la constitución de una nueva religiosidad, de una religiosidad profana, *homogénea con la forma de trabajo de los pueblos noroccidentales*.

Para Echeverría, el calvinismo construyó así “un grado cero” de la identidad, una identidad en la que el conflicto entre los dos principios de reproducción se resuelve por la aceptación realista del principio de valorización. Una reforma que ofrecía un *ethos*, un “principio de construcción del mundo de la vida” (Echeverría, 2000: 37), en sentido auténticamente capitalista. Sin embargo, para el filósofo ecuatoriano, la

resolución del conflicto que supone la subsunción de la “forma natural” al principio de valorización provoca no sólo la generación de al menos dos *ethos* y con ello dos identidades, blancura y *blanquitud*, que militan con la oferta del capital; sino también de dos *ethos* de resistencia: la barroca, y en cierto sentido, la clásica —sin embargo, Echeverría no profundiza respecto a esta última—:

La concepción de Max Weber según la cual habría una correspondencia biunívoca entre el “espíritu del capitalismo” y la “ética protestante”, asociada a la suposición de que es imposible una modernidad que no sea capitalista, aporta argumentos a la convicción de que la única forma imaginable de poner un orden en el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas [...] es la que se esboza en torno a esa ética protestante. (Echeverría, 2000: 36)

Es innegable la fuerza del calvinismo y la importancia que reviste para la disciplina que exige el hecho capitalista, ésta se halla en dos preceptos: la predestinación y la nueva noción de trabajo.

La idea de la predestinación para el calvinismo puede resumirse en los siguientes términos: “Dios por su decreto ha destinado (*predestinated*) a unos hombres a la vida eterna y sentenciado (*foreordained*) a otros a la eterna muerte” (Weber, 1985: 118-119). El núcleo de la ética protestante de corte calvinista se halla en esta idea. Este principio consiste en que Dios sabe de antemano quién o qué grupo de la humanidad está destinado a la vida eterna. Para quienes no les está reservada la vida eterna, la gracia divina es inaccesible, así como la comprensión auténtica de la palabra de Dios. Cristo, en consecuencia, murió sólo por los predestinados, no por la humanidad entera (Weber, 1985: 124). Este principio mínimo del calvinismo transforma la concepción del mundo frente a la que, por ejemplo, ofrece el catolicismo universal, pues adopta un posicionamiento *realista* del mundo al negar toda técnica “mágico-sacramental” que dé pie a alguna clase de salvación. El protestantismo es, en esencia, sectario. El sacrificio del otro es una realidad innegable para esta confesión.

Sin embargo, ¿cómo es que el fiel puede saber si forma parte del pueblo elegido? El creyente necesita de una prueba manifiesta de su pertenencia al grupo de los “santos”. La garantía sólo puede ser obtenida

por medio del estricto apego a una ascesis que demuestre su alejamiento de todo acto superfluo: “como medio principal de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia” (Weber, 1985: 138). El calvinismo exigía a sus súbditos la santidad, entendida como orden, constancia y racionalidad en todo su actuar, lo que lo llevó a una sistematización y metodización de la conducta que ratificara la pertenencia al grupo consagrado. Este nuevo método consistía en un control absoluto del comportamiento que requería: “el impulso hacia el autocontrol constante y la reglamentación planificada de la propia vida, característico de la lúgubre doctrina calvinista” (Weber, 1985: 163). Toda ostentación vana, derroche, superficialidad o frivolidad en el actuar, cualquier clase de pérdida de tiempo era rechazada y juzgada como prueba de su exclusión. Además, exigía de sus miembros, también, establecer vínculos sólo con los miembros que se conducían con la misma “técnica”.

Así, el puritanismo generó un método de salvación secular: el trabajo. De origen luterano,¹⁰ la noción de trabajo se consolida con el calvinismo y adquiere toda su fuerza. Para Weber, es esta noción la que establece una conexión entre el principio ascético y la actividad económica: “pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia tiene que ‘realizar las obras del que le ha enviado, mientras es día’” (Weber, 1985: 213).

La concepción calvinista-puritana del trabajo adquiere una relevancia esencial, pues es la manera en que se contribuye al bien común, entendido de manera utilitarista. A través de los frutos de la propia actividad laboral se comprueba el “fin providencial”. Éxito monetario terrenal y salvación celestial están conectados. La especialización y el desarrollo de la virtuosidad en las distintas tareas y la contribución a la productividad de la empresa capitalista son las pruebas del beneficio aportado al bien común: “que es idéntico con el bien del mayor número posible” (Weber, 1985: 221). Así, el trabajo como profesión se vuelve el mecanismo que permite obtener la certeza de estar realizando la

¹⁰ Nos dice Weber que la noción se origina del alemán: *Beruf*, palabra que además de trabajo significa también llamado, mandato, *calling*, un requerimiento interior que ha impuesto Dios mismo (1985: 81).

obra de Dios: “La advertencia del Apóstol de ‘afianzarse’ en la propia profesión se considera ahora como un deber para conseguir en la lucha diaria la seguridad objetiva de su propia salvación y su justificación; en lugar del pecador humilde y abatido [...]” (Weber, 1985: 138). Pero además resulta así central “saber portar”, en saber manifestar los frutos del éxito individual.

Esta nueva concepción transforma la finalidad de la actividad cotidiana, la cual, en tanto que condición de la existencia humana, originalmente tenía como objetivo primario la subsistencia. La nueva concepción permite, por una parte, infundir una convicción de la disciplina del trabajo; por otra parte, la consecución de dicho “método” y los beneficios que aporta al individuo le garantizan su “estado de gracia”. Así surgen esos atesoradores racionales de los que nos habla Marx en *El capital*: “se cultivan ahora esos ‘santos’ seguros de sí mismos, que vemos personificados en ciertos hombres de negocios de la era heroica del capitalismo” (Weber, 1983: 138). Si para Aristóteles, la crematística era un tipo de actividad éticamente reprobable por el afán de lucro, para el calvinismo, en la medida que dicha riqueza obtenida no sea derrochada sino siempre invertida en la consecución del mandato profesional, no sólo es lícita sino encomiable, incluso “constituye un precepto obligatorio”.

Por otra parte, para los trabajadores, la certidumbre de la participación de la obra mandada por Dios sólo podía garantizarse en la medida en que se contribuye a un proyecto productivista.

Ya Calvino había dicho que “el pueblo”, es decir, la masa de trabajadores y artesanos sólo obedece a Dios cuando se mantiene en la pobreza; [...], y la formulación de este *leitmotiv* de la economía capitalista es lo que condujo más tarde a construir la teoría de la “productividad” de los salarios bajos. (Weber, 1985: 253)

Si bien en un primer momento estos “santos” se nos presentan como los capitalistas, la pertenencia a la empresa del ya santificado por el éxito, de paso, santifica a los trabajadores. La conexión que Weber encuentra entre el protestantismo de corte puritano y el espíritu capitalista se halla en la idea de una ética profesional que se impone como máxima, y que depende de la racionalización de la conducta a través de

una dedicación al trabajo. El trabajo como profesión es así la herencia que el calvinismo ha dejado en la sociedad moderna.

Sin embargo, en el mismo sentido de Echeverría, para Weber el *ethos* calvinista constituye una “forma insoportable de control eclesial”, que borra los límites entre la temporalidad sagrada y la profana. El comportamiento nunca debe ser irracional —en sentido instrumental—, nunca voluntarioso, su comportamiento debe expresar determinados rasgos y comportamientos que manifiestan “la gracia de Dios”:

El encuentro del “espíritu del capitalismo”, visto como la pura demanda de un comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizado y progresista, con la ética protestante (en su versión puritana calvinista), vista como la pura oferta de una técnica de comportamiento individual en torno a una autorrepresión productivista y autosatisfacción sublimada, es claramente una condición necesaria de la organización de la vida civilizada en torno a la acumulación del capital. (Echeverría, 2000: 36)

Si bien la exigencia exagerada de este *ethos* nunca logra presentarse en su forma pura, sí exige que todo comportamiento se someta, se traduzca a su objetivo: “la modernidad capitalista como un esquema civilizatorio que requiere e impone el uso de una ‘ética protestante’, es decir, de aquella que parte de la mitificación cristiana del *ethos* realista [...] al plano de la técnica del autodisciplinamiento individual” (Echeverría, 2000: 41).

El trabajo se transforma así antes que nada en una técnica de sacrificio del valor de uso en favor del valor, en un mecanismo mismo de socialización y de sentido de pertenencia. Es este el individuo al que Echeverría se refiere cuando habla de aquel que se identifica con la *blanquitud*: “Todo está en saber llevar o portar esta otredad en estricto apego a las leyes del comportamiento ético puritano o ‘realista’ y los mínimos requerimientos de una apariencia étnica blancoide o parecida a la noreuropea” (Echeverría, 2011: 161). Pero, si bien el poder psicológico de dicha ética es innegable, al mismo tiempo, se vuelve, en sentido negativo, un principio de exclusión-escisión: el trabajo precarizado y “enajenado” que el capital ofrece impide construir un sentido de pertenencia, de transformarlo en una verdadera vocación. En el

interior de la ética ascética que el capital exige se halla ya un elemento de jerarquización y exclusión. Una ética que levantó un abismo entre las relaciones personales, que disolvió las relaciones comunitarias en favor de la dedicación personal a la obra de Dios.

¿Dónde se oculta el principio racista en esta nueva concepción de la vida en la tierra? El calvinismo radicaliza el individualismo propio de la sociedad de mercado. El individuo se ve abandonado a sí mismo. La sospecha del otro, en este sentido, estaba siempre presente: “odiaban y despreciaban al que aparecía como un enemigo de Dios, que llevaba impreso el signo de la condición eterna [...] Constituía una afrenta admitir en su rebaño que participe en los sacramentos [...]” (Weber, 1985: 157). En efecto: “el odio se aplicó también a la persona, no sólo al pecado, y es un ejemplo [...] de la ruptura interior del individuo con los lazos de sentimiento natural que le ataban a la comunidad, por obra de la doctrina de la predestinación” (1985: 157). Un racismo de orden ético debido a que el principio de inclusión-exclusión se halla en la riqueza obtenida gracias a la adhesión a una técnica instrumental de comportamiento ético.

El racismo de la modernidad: *ethos* realista y *ethos* romántico

Volvamos ahora a la pregunta de Weber, si llevamos este cuestionamiento a su forma radical, podría formularse de la siguiente manera: ¿es la ética de la *blanquitud* una característica biológica de los pueblos noroccidentales? Esto, para Echeverría, fue lo que el nacionalsocialismo quiso defender y demostrar; un intento evidentemente *psicótico*, es decir, fuera de toda realidad y aberrante, completamente absurdo, que desencadenó el genocidio del pueblo judío. Si la identidad de la *blanquitud* se funda en una concepción realista de la vida, la identidad que quiso defender el nacionalsocialismo, la *blancura*, en cambio, responde a una concepción romántica de la vida.

La *blanquitud*, como se ha dicho, depende fundamentalmente de la adopción de una técnica racional específica que se le niega al ejército de reserva, pero que, a la vez, permite contenerlo. La *blancura*, por su cuenta, exige ya la utilización de un principio genocida. Como contraparte romántica, ésta acecha cíclicamente. Se asoma, principalmente,

cuando el capital necesita volver a formas no-valorizantes de acumulación, volver a formas pre-capitalistas como el despojo.

¿Cuál es la diferencia? Si la identidad realista no ve en el hecho capitalista una contradicción, y asume militantemente la lógica del valor que se valoriza, la identidad romántica niega la contradicción, pero afirma el *principio del valor como un elemento propio del valor de uso*. Es decir, la estrategia romántica es aquella que busca defender a la lógica del valor como si ésta fuera una característica de la “forma social-natural”. En *La modernidad de lo barroco* sostiene Echeverría:

Un segundo modo de naturalizar lo capitalista, igual de militante que el anterior pero completamente contrapuesto a él, implica también la confusión de los dos términos, pero no dentro de una afirmación del valor sino justamente del valor de uso. En él la “valorización” aparece plenamente reductible a la forma “natural”. Resultado del “espíritu de empresa”, la valorización misma no sería otra cosa que una variante de la realización de la forma natural, puesto que este “espíritu” sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hace de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano individual que en el de lo humano colectivo. Mutación probablemente perversa, esta metamorfosis del mundo bueno o natural en infierno capitalista no dejaría de ser un momento del milagro que es en sí misma la Creación. Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, es propia del *ethos* romántico. (2010: 39)

El *ethos* romántico se caracteriza fundamentalmente por naturalizar al principio del valor —como un momento mismo de “la Creación”—, por identificar el plano ético-social como un plano social-natural de la vida humana. De manera que la identidad de orden ético se transforma en una identidad étnica, propia del pueblo en el que se originó. La estrategia romántica de la *blanquitud* es desarrollada brevemente por Echeverría en su texto “Imágenes de la blanquitud”, cuando avanza en la interpretación del arte nazi.

El racismo de la *blanquitud*, el que surge de la ética protestante, es en cierta medida tolerante, pues es capaz de incluir miembros de otras etnias si participan de la ética racional capitalista, si se apegan a su técnica, a pesar de que se fundamenta en la hipótesis de que existe

sólo un grupo limitado de agraciados; en cambio, el racismo de la blancura busca encontrar en la etnia el carácter mismo de la lógica del valor: “El racismo de la *blanquitud* fue sustituido entonces por un racismo exaltador de la blancura” (Echeverría, 2010: 68). Pero para la Alemania nazi, participar de la identidad capitalista sí suponía una *blanquitud* étnica. El movimiento nazi proponía una comunidad que, por naturaleza, poseyera los rasgos propios de la sociedad noreuropea, y con ello, además, buscaba demostrar que solamente era posible participar del capital si se era blanco. Si bien el *ethos* realista interpreta la realidad capitalista en un orden social-abstracto, el *ethos* romántico, en cambio, lo hace en un orden social-natural. En este sentido, para el nacionalsocialismo era fundamental mostrar que el cuerpo del pueblo ario manifestaba ya las virtudes propias que el calvinismo apreciaba: la compostura, el recato, la ascesis, y la acción metódicamente racional. De esta manera, el movimiento nazi no fue: “una estrategia de resistencia [...] sino una estrategia romántica, ultracapitalista, que pretende alcanzar una re-humanización de la vida económica capitalista mediante un correctivo estatal-*völkish*” (Echeverría, 2010: 73). Es, pues, una manera de encontrar en la realidad “el sentido profundo”, al buscar en ella a la patria alemana: el núcleo de la comunidad natural alemana debía encontrarse en el principio mismo de la lógica del valor.

Así, sostiene Echeverría que el judío se vuelve el enemigo, ya que, a diferencia del alemán, fue capaz de generar un *ethos* que le permitió conservar la comunidad natural en el interior del devastador capitalismo y la ética de la *blanquitud*. En efecto: “Los judíos han logrado salvar el núcleo de la *Heimat*, esa combinación simbiótica ‘natural’ de territorio y *ethos* (... ‘matria’), en medio de la total *Heimatlosigkeit* (‘carencia de matria’) en la que la modernidad devastadora ha sumido al ser humano según el filósofo Martin Heidegger” (Echeverría, 2010: 72-73).

De esta manera, Echeverría avanza hacia la crítica del arte nazi para encontrar en él las pretensiones de dicha identidad. En efecto, quiere manifestar en su forma las virtudes de la moral puritana. Se trata de un arte que aspira a encontrar en la forma el principio ascético-instrumental. Busca mostrar en el cuerpo humano “las virtudes morales productivistas, lo mismo para el amor procreativo que para la actividad laboral”, se trata de “desencubrir y enfatizar las virtudes y gracias de la blancura aria, presentando una consistencia biológica de ésta como

la condición indispensable de la *blanquitud* genuina reconquistada” (Echeverría, 2010: 82). Pero en lugar de alcanzar un arte clásico, ocurre que en su búsqueda por encontrar la virtud productivista provoca un “sacrificio de la forma natural de la vida humana y la riqueza cualitativa del cuerpo humano” (Echeverría, 2010: 83). Un resultado, por cierto, que es endógeno al capital. El arte nazi se vuelve así contradictorio, pues si bien se propone exaltar la forma natural del capital que se halla en el cuerpo ario, lo logra en la medida en que lo *deforma* y lo *sacrifica*, y es aquí donde se exhibe abiertamente la *blanquitud* como proyecto genocida: “alcanza a anunciar [...] una autodestrucción humana de nuevo tipo que debe cumplirse en beneficio de una reanudación reformada, autoritaria, del buen funcionamiento de la modernidad” (Echeverría, 2010: 83).

En este sentido, la propuesta de Echeverría resulta interesante para entender en qué radica el racismo de la *blanquitud*. Se trata pues, por una parte, de un tipo de racismo que por momentos es “tolerante”, racional y juicioso, en el cual, con todo, la sospecha del otro está siempre presente:

[...] pues estos favoritos de la gracia, los elegidos, y, por lo mismo, santos, faltándoles la conciencia de la propia debilidad, no se sentían indulgentes ante el pecado cometido por el prójimo, sino que odiaban y despreciaban al que aparecía como un enemigo de Dios, que llevaba impreso el signo de la condenación eterna. (Weber, 1985: 156)

Pero el cambio radical que provoca el racismo moderno frente al tradicional está en el hecho de que no solamente el otro es considerado como un bárbaro, sino también como un no-elegido, esto es, un no-ser humano. Pues el ser humano es quien pertenece al pueblo que está destinado a realizar la obra del Dios-capital: la de la lógica del valor. Así, la inercia colonial en el interior mismo de la sociedad moderno-capitalista trae consigo otro racismo: “‘Oculta’, principalmente, en el ‘Tercer mundo’, la devastadora forma en la que se hace realidad la moderna definición racista del otro, es un hecho que no se reconoce y no es tratado como una práctica genocida” (Echeverría, 2009: s/p).

Como lo muestra Baldwin claramente en su ensayo “On being white and other lies...”, en Estados Unidos, *blanquitud* y blancura, son

dos facetas indisolubles de un mismo principio de constitución de lo social, fundamento de dicha nación. Para este autor, la identidad de lo blanco es una construcción artificial, una ficción, que permite justificar la sistemática práctica genocida del pueblo negro y migrante. En efecto, se trata de un principio falsamente identitario —una concreción falsa de lo humano— que permite negar la presencia del negro en la medida en que se le rechaza como miembro de la nación estadounidense. *The price of the ticket*, el precio de entrada a Estados Unidos, para las comunidades, es la de adoptar la identidad americana blanca, volverse blanco. La blancura es, así, la identidad artificial que en Estados Unidos es la condición necesaria para volverse ciudadano manifiesto (Baldwin, 1998). De manera que ser “blanco” es en realidad “elegir ser blanco”, esto es, se trata de una elección de carácter moral que justifica el proyecto genocida sobre el cual se funda la identidad estadounidense. Nadie es blanco antes de haber migrado a Estados Unidos. Los absurdos intentos contemporáneos en aquella nación por volver a *America great again* y el resurgimiento del supremacismo blanco están claramente situados en el tipo de racismo que desencadena la identidad romántica del hecho capitalista. Lo cual consiste en una estrategia que busca encontrar en el elemento biológico los signos de la “consistencia productivista” de la *blanquitud*. El movimiento nazi es para Echeverría un ejemplo claro de esta estrategia. Un movimiento que pretende encontrar en el pueblo noroccidental los rasgos propios de las virtudes éticas de corte calvinista. Quiere erradicar, de nuevo, la parte “natural” del género humano, concebida como proto-humano, o incluso no-humano, y por ello “prescindible” para la forma de reproducción capitalista, así pues, Weber explica claramente la violencia que se ejerce a través de la *blanquitud*: la erradicación de la multiplicidad de identidades y subsumirlas a la ascesis metódica:

El ascetismo puritano [...] trabajaba por capacitar a los hombres en la afirmación de sus “motivos constantes”: frente a los “afectos”; aspiraba, por tanto, a educarlo como “personalidad” (en este sentido psicológico formal de la palabra). La finalidad contra lo que creía el vulgo, era poder llevar una vida alerta, clara y consciente; por ello la tarea más urgente era terminar de una vez con el goce despreocupado de la espontaneidad vital [...] (Weber, 1985: 153)

Referencias

- Baldwin, James (1998). "On being 'white' and others lies...", en *Black on White. Black Writers on What it Means to be White*. Nueva York: Schocken Books.
- Frankenberg, Ruth (1993). *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2009). "Blanquitud? Considerations on racism as a specifically modern phenomenon", en <http://bolivare.unam.mx/ensayos/blanquitud>. [Consultado: 25 de enero de 2021]
- Federici, Silvia (2010). *El Calibán y la bruja*. Trad. de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Traficantes de Sueños.
- García Conde, Gustavo (2016). "Cuerpo humano en el capitalismo: blanquitud y genocidio", en *De Raíz Diversa*, vol. 3, núm. 6, julio-diciembre, pp. 215-236.
- Löwy, Michael (2014). "Marx y Weber: *Kapitalismus*", en *Estudios Sociológicos*, vol. xxxvii, núm. 96, septiembre-diciembre, pp. 655-680.
- Marx, Karl (2008). *El capital, crítica de la economía política, el proceso de producción de capital*, libro I, vol. 1. Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2009a). *Capítulo sexto inédito: resultados del proceso de producción*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2009b). *El capital, crítica de la economía política, el proceso de producción de capital*, libro I, vol. 3. Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Oliva, Carlos (2010). "Occidente, modernidad y capitalismo", en *La Jornada*. México, 8 de agosto, núm. 805, disponible en <http://www.filos.unam.mx/personales/carlosoliva/COMpublicaciones.htm>. [Consultado: 3 de abril de 2021]
- Sáenz de Sicilia, Andrés (2021). "Ser, devenir, subsunción: las raíces kantianas de una problemática marxista", en *Revista Valenciana*, 14(29), pp. 253-282.
- Weber, Max (1946). "The protestant sects and the spirit of capitalism", en *From Max Weber, Essays in Sociology*. Nueva York: Oxford University Press.
- Weber, Max (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis.

La clausura de “lo político”: del fetichismo mercantil al fetichismo mercantil-capitalista

Gustavo Adrián Alvarado García

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la idea de “lo político” de Bolívar Echeverría a partir del estudio del fetichismo mercantil y, sobre todo, del fetichismo mercantil-capitalista. Dicho análisis permitirá contrastar y, en su caso, cuestionar algunos de los principios característicos de las sociedades capitalistas contemporáneas, especialmente la idea de igualdad.

El trabajo se centra, pues, en el concepto de “lo político”, al cual recurre el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría para explicar el modo como una comunidad busca darse una forma a sí misma, decidiendo expresamente la manera como se han de desplegar sus determinaciones. Este concepto, como se verá más adelante, se va a desmarcar de la práctica política concreta —la *Realpolitik*—, la política efectiva desplegada en las democracias modernas capitalistas. Desde tal perspectiva, la práctica política efectivizada día a día en los distintos Estados nacionales alrededor del globo no sería más que una de las formas concretas como se manifiesta el fetichismo mercantil y el fetichismo mercantil-capitalista, en la medida en que estos últimos moldean y configuran sin cesar la totalidad de las relaciones sociales —no sólo las que incumben propiamente al ámbito mercantil— bajo el modo capitalista de reproducción social. De ahí que, bajo un despliegue social como en el que nos encontramos, los ideales democráticos contemporáneos —aun los más fundamentales, como la libertad o la igualdad— no puedan ser sino meras calcas distorsionadas de sí mismos, dispositivos cuya existencia bajo una forma social como ésta impide su realización, al tiempo coadyuvan a mantener la valorización del valor a toda costa.

El concepto de “lo político”

La idea de “lo político” que se va a tratar a continuación refiere a una concepción amplia del término; no refiere, por ello, a la institucionalización del “poder político” y su ejercicio en tanto control y dominio de otros hombres (Neumann, 1975); tampoco se pretende desarrollar esta idea desde el estudio del “fetichismo del poder” (Dussel, 2006).¹ A diferencia de estos enfoques, el punto de partida del ensayo es la idea bolivariana de “lo político”, entendida como la capacidad del sujeto social, de la comunidad, de “totalizar prácticamente su socialidad (el conjunto de las relaciones de trabajo y disfrute que interconectan y definen a los sujetos sociales) dentro de una figura o de una identidad histórica determinada” (Echeverría, 2017: 299). Así, el concepto de “lo político” se abre desde de una concepción totalizante de la sociedad, donde la política pragmática efectivizada (las decisiones gubernamentales en todos los niveles) sería sólo un momento del despliegue generalizado de la socialidad humana en una comunidad, comprendida dicha socialidad como la totalidad de sus procesos productivos, circulatorios y consuntivos.²

Así, Echeverría va a concebir el fenómeno de “lo político” desligado de su práctica concreta, de la política efectiva, tal como se lleva a cabo, por ejemplo, en las sociedades modernas capitalistas. Desde este enfoque, el análisis de “lo político” no debe entonces corresponder necesariamente a la manera como *de hecho* se ha desplegado históricamente la política burguesa partidista-electoral, con todas sus matizaciones. Bajo la lógica de que lo real siempre puede ser pensado sólo como posible (Echeverría, 2018), no existe impedimento alguno para analizar el concepto de “lo político” desligado de la política pragmática. En este

¹ Para Dussel, el fetichismo del poder “consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función [...] como la sede o la fuente del poder político”. De ahí que el poder no fetichizado se alcance, según el filósofo argentino, cuando tal poder proviene del “pueblo” o “comunidad política” (Dussel, 2006: 13 y ss.)

² De manera análoga, en “Lo político en la política”, Echeverría define “lo político” como “la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma” (1998: 77-78).

sentido, pues, “lo político” sería la capacidad (desplegada, o no, en un momento histórico determinado) de una comunidad de darse forma a sí misma en cuanto sujeto social, esto es, en cuanto sujeto capaz de configurar a su voluntad, libremente, el tipo de socialidad ejercida —es decir, sus relaciones de producción, circulación y consumo. En *El discurso crítico de Marx*, Echeverría comenta que la reproducción social de la riqueza

[...] implica necesariamente la presencia efectiva de lo político en el sujeto. La circulación de su riqueza no es más que el resultado que refleja la autodeterminación del sujeto social como proceso en el que se da a sí mismo una forma, armonizando para ello, de manera concreta, su producción y consumo. (2017: 292)

De este modo, si la reproducción social-material de una sociedad está determinada por sus procesos de producción, circulación y consumo,³ el análisis de dichos procesos y sus imbricaciones va a permitir, por un lado, comprender cómo tiene lugar la reproducción de una sociedad históricamente situada y, por otro, vislumbrar cuáles son las posibles figuras alternativas de concretizar “lo político”, aun cuando no coincidan necesariamente con los modos hegemónicos como éstas se han llevado a la práctica a lo largo de la historia. Así pues, a este nivel de “lo político”, los nexos entre producción, circulación y consumo de la riqueza social no estarían dados *a priori* sino que, al contrario —y en esto recae la libertad del sujeto social—, se encontrarían determinados por la voluntad expresa de dicho sujeto, en la manera como éste decide autoconstituirse.

Desde esta perspectiva, la posibilidad de entender la esencia de “lo político” implica comprender las relaciones que se establecen entre las distintas etapas del proceso de reproducción social no de manera inconexa sino, al contrario, orgánicamente. En la “Introducción general a la crítica de la economía política”, Marx plantea que, entre los distintos momentos que implica el proceso de reproducción social,

³ Marx indica al inicio de la “Introducción a la crítica de la economía política” lo que debiera ser considerado como el inicio de toda reflexión económico-social, a saber: “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada; éste es naturalmente el punto de partida” (1982a: 3).

la producción debe ser considerada como “lo trascendente”; sin embargo, también resalta la importancia en la manera cómo, a distintos niveles de esta reproducción social, los otros momentos se relacionan con ella y la determinan en gran medida. Del consumo, por ejemplo, refiere una triple identidad respecto a la producción (“identidad inmediata”, “mediación mutua” y “finalidad mutua”). “El resultado al que llegamos —afirma el filósofo alemán— no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad” (Marx, 1982a: 20). La totalidad, se podría agregar, como se despliega la figura completa de la reproducción social. Sólo en este sentido puede entenderse la idea de Marx de “producción en general”, no como “producción general” (de un sector productivo en específico), sino como la totalidad de la producción social, en cuyo seno acontecen las diversas producciones particulares (la agricultura, la ganadería, etcétera). De igual manera, Echeverría retoma este pasaje de la “Introducción” para sostener el carácter “trans-histórico” de la “producción en general”:⁴

El concepto de “producción en general” que Marx emplea en su “crítica de la economía política” implica la idea de que la misma, ampliada hasta sus propios límites [...], posee una estructura esencial, trans-histórica [...] Cada una de las formas en las que se ha actualizado esa estructura constituye la identidad o figura concreta de una sociedad. (Echeverría, 1998: 157)

⁴ Lejos de ser olvidado por Marx, este concepto seguirá siendo central en la crítica llevada a cabo años después en *El capital*. Ahí, al inicio del libro segundo, el filósofo alemán insiste en la diferencia que hay entre la “producción en general” y el modo actual como se concretiza tal producción (en el caso ahí tratado por Marx, la producción industrial): “Del mismo modo el capital industrial, en su forma de capital productivo, sólo puede estar constituido por los elementos que cualquier otro proceso de trabajo (medios de producción); por otro lado, fuerza de trabajo que actúa productivamente (con arreglo a un fin). Así como dentro de la esfera de la producción el capital industrial sólo puede existir con la composición que corresponde al proceso de producción en general —y por consiguiente también al modo de producción no capitalista—, en la esfera de la circulación sólo puede existir en las dos formas que le corresponden: mercancía y dinero” (1979: 94).

La enajenación de “lo político”

De acuerdo con lo antes dicho, para Bolívar Echeverría la enajenación de “lo político” hará referencia, entonces, a la imposibilidad de llevarse a cabo una práctica política que tenga como fundamento la voluntad de la comunidad o sujeto social de constituirse de cierta manera, de acuerdo con sus propios designios, en tanto que un sujeto ajeno ha usurpado dicha posibilidad y la ha ejercido con otros propósitos. Ahora bien, en la historia de la humanidad, han sido diversas las circunstancias por las cuales se ha tenido que enajenar la vida política, cediendo a alguien más su dirección: “el ejercicio propio [...] de la capacidad política ha debido darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extra-políticos (económicos, religiosos, etcétera) que se establecen sobre ella” (Echeverría, 2018: 177). Si esta perspectiva es cierta, habrá que añadir que, desde hace ya varios siglos, en la mayoría de las latitudes del globo, la enajenación de “lo político” no está dada por “poderes extra-políticos religiosos”, sino por la lógica que determina la forma como se produce, circula y consume la riqueza material en el seno de las sociedades modernas, a saber, la lógica de la valorización del valor.

La distinción entre fetichismo mercantil y fetichismo mercantil-capitalista que se presenta a continuación es central en la crítica bolivariana de las sociedades modernas, pues, a partir de la misma, será posible comprender la forma como se presenta la enajenación de “lo político” a la que acabamos de aludir. El filósofo ecuatoriano capta la especificidad del despliegue de la lógica de la valorización en el fetiche presente en la forma mercantil-capitalista y, al mismo tiempo, subraya la importancia del fetichismo mercantil (simple) para lograr tal desarrollo, al fomentar persistentemente su reproducción generalizada.

El fetichismo mercantil

En las sociedades productoras de mercancías, los productores privados son, a pesar de la aparente contradicción, productores *sociales*, pues, para lograr el intercambio de sus mercancías, su producción se debe de ajustar al tiempo de trabajo socialmente necesario en un momento

histórico determinado (Gandler, 2006). No obstante, la socialidad en la que se encuentran inmersos los propietarios privados es una socialidad truncada, mutilada, puesto que se halla determinada no por los productores de mercancías sino por los objetos que éstos han producido. En este sentido, pues, el fetichismo adherido a la mercancía se revela como el vínculo social, el único posible, entre quienes cohabitan en el “mundo de las mercancías”.

La mercancía es un fetiche moderno porque, además de conectar entre sí las dos fases de la reproducción de la riqueza social —la producción o trabajo y el consumo o disfrute—, cumple la función, para ella “sobrenatural”, de re-socializar o de conectar entre sí a quienes reproducen en términos privados esa riqueza. (Echeverría, 2018: 83)

El análisis de Marx con relación al intercambio de mercancías —en tanto condición de posibilidad de la socialidad de los productores privados—, se puede rastrear muchos años antes de la publicación de *El capital*. Apenas hacia el año de 1844 (veintiocho años antes de la segunda edición de *La crítica de la economía política*, donde aparece por primera vez el apartado “El fetichismo de la mercancía y su secreto”), ya se puede entrever la importancia que tiene para el filósofo alemán entender cómo se presenta el tráfico mercantil entre productores privados, y la forma en que, a raíz de tal intercambio, los productos desplazan a los productores, al tener el rol protagónico en el momento crítico del cambio:

Así, pues, el cambio se hace necesariamente de ambas partes por medio del objeto de la producción mutua y de la mutua posesión. La relación ideal con los objetos mutuos de nuestra producción es, ciertamente, nuestras mutuas necesidades. Pero la relación real, la que en realidad se establece, la verdadera relación que se pone en práctica es solamente la mutua posesión exclusiva de la producción mutua. Lo que da para mí un valor, una dignidad, un efecto a la necesidad que tú sientes por mi cosa, sólo es tu objeto, el equivalente del mío. Nuestro producto mutuo es, por tanto, el medio, el mediador, el instrumento, el poder reconocido de nuestras mutuas necesidades la una con respecto a la otra [...] Pero el medio es el verdadero poder sobre un objeto; de ahí

que veamos mutuamente nuestro producto como el poder de cada cual sobre el otro y sobre sí mismo; es decir, que nuestro propio producto se resbala contra nosotros; parecía nuestra propiedad, pero en realidad somos nosotros propiedad suya [...] El único lenguaje inteligible que hablamos entre nosotros son nuestros objetos en su relación mutua. (Marx, 1982b: 536)

Este diálogo entre objetos se va a cifrar precisamente bajo el código del fetiche mercantil, el cual surge, según Marx, de la “forma de valor”, al momento de equiparar dos mercancías cualesquiera. En esta confrontación, una de las dos mercancías va necesariamente a asumir la “forma relativa”, mientras que la otra, por el contrario, asumirá la “forma equivalente”. Ahora bien, esta homologación sólo puede llevarse a cabo si ambas mercancías contienen un elemento común (trabajo general humano). De ahí que, para rastrear el origen del fetichismo mercantil, sea necesario remontarse a las sociedades cuyos productos contienen trabajo humano abstracto, los cuales, aun siendo diferentes unos de otros en cuanto *trabajos concretos* (el trabajo del ebanista, el del sastre, etcétera), son susceptibles de ser comparados entre sí con total precisión de acuerdo con el tiempo de trabajo socialmente determinado que cada uno de ellos necesita para su realización. Será justamente esta posibilidad la que abra la puerta a la producción generalizada de mercancías en las sociedades modernas.

De este modo, pues, en determinadas condiciones socio-históricas, los productos del trabajo de los productores privados, ya en su despliegue propiamente mercantil, parecen adquirir características que no corresponden con su naturaleza corpórea, material. Y no sólo eso, además prefiguran y enrarecen las relaciones entre los productores mismos y su trabajo:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa

por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. (Marx, 1975: 88)

La forma mercantil que adoptan los productos privados acarrea consigo su respectiva fetichización debido a que estos últimos manifiestan atributos propios, no del “mundo de las cosas” sino del “mundo de las personas”. Estos objetos se nos ponen de manifiesto no sólo con las características sensibles de cualquier cuerpo, sino que, además, siguiendo a Echeverría, revelan una característica que parecería, en principio, ser exclusiva de los seres humanos: la “socialidad”.⁵

En el modo de reproducción de la sociedad productora de mercancías, los productores se relacionan entre ellos *exclusivamente* en la esfera de la circulación, *nunca* en el de la producción (de ahí el nombre de “productores privados”, los cuales crean, por ello, productos privados). En un marco como éste, los productores de mercancías no deliberen entre ellos qué, cómo y cuánto producir, sino que su producción está determinada *a priori*, desde *antes* de realizarse, y tiene como objetivo último la creación de mercancías que sean susceptibles de ser intercambiables por otras. En este sentido es que hay que entender, a mi parecer, que la relación entre los productores y el trabajo global se da como “una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores”. Aun cuando las mercancías son creadas por los propietarios privados para, idealmente, ser consumidas por otros propietarios privados, lo que motiva en el fondo su producción es únicamente el poder ser intercambiadas, y no la posibilidad de satisfacer las necesidades de este o aquel individuo.

Así, el fetichismo de la mercancía se renueva y se rehace en cada intercambio mercantil, hasta el punto de parecer algo dado de antemano, como si los productos del trabajo humano tuvieran, sin más, propiedades *naturales sociales*. Y, con ello, al convertirse paulatinamente en la forma social hegemónica, se presenta, cada vez en mayor medida, inaprehensible al entendimiento inmediato. “Como la *forma de mercancía* es la más general y la menos evolucionada de la producción

⁵ Como se vio antes, este término es empleado por Bolívar Echeverría para significar la forma como se lleva a cabo, a un nivel elemental, la interacción entre los miembros de una sociedad, es decir, expresa “la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia” (2018: 179).

burguesa [...] todavía parece relativamente fácil penetrarla revelando su carácter de fetiche. Pero en las formas más concretas se desvanece hasta esa apariencia de sencillez” (Marx, 1975: 101). Por ello, para develar el carácter histórico —y por lo tanto, no necesario— de la forma mercancía, Marx revisará atentamente otras formas que han adoptado —y que podrían adoptar en un futuro, por ejemplo, en una “asociación de hombres libres”— los productos del trabajo bajo organizaciones sociales distintas a la capitalista, donde no se ha presentado la forma mercantil o, en su defecto, su desarrollo se ha realizado sólo de forma muy tenue.

El fetichismo mercantil-capitalista

El análisis marxiano sobre al fetichismo mercantil presupone la existencia de una sociedad donde la forma mercantil sea el medio principal como se efectúa el intercambio de la riqueza entre los miembros de la misma. Si bien el modo de producción capitalista presupone históricamente al modo de producción y circulación mercantil,⁶ la sociedad donde se presenta el fetichismo mercantil de manera más acabada en la historia de la humanidad es la sociedad capitalista.

En un primer momento, en la sociedad mercantil, va a ser gracias al azar, “por milagro”, que tienen lugar las relaciones entre los propietarios privados en el intercambio de sus mercancías (Echeverría, 2018). Sin embargo, esta consideración está hecha todavía al margen de las implicaciones que acarrea consigo la reproducción social específicamente capitalista. En esta última, no será ya el azar quien va a deter-

⁶ “La circulación de mercancías es el punto de partida del capital. La producción de mercancías, la circulación mercantil y una circulación mercantil desarrollada, el *comercio*, constituyen los *supuestos históricos* bajo los cuales surge aquél. De la creación del comercio mundial y el mercado mundial modernos data la biografía moderna del capital” (Marx, 1975: 179). “Mercancía y dinero son, ambos, premisas elementales del capital. La formación del capital no puede operarse si no es sobre la base de la circulación de mercancías (que incluye la circulación monetaria), esto es, fundándose en un estadio ya dado, y desarrollado hasta cierto punto, del comercio; mientras que inversamente la producción y circulación de mercancías de ningún modo presuponen para su existencia el modo capitalista de producción; antes bien, como ya lo he analizado anteriormente, también ‘pertenecen a formas de la sociedad preburguesas’. Son la *premisa histórica* del modo capitalista de producción” (Marx, 1981: 109-110).

minar la realización de los intercambios, sino una propensión general a privilegiar, por encima de cualquier otra finalidad, la búsqueda por incrementar el valor.⁷

De esta suerte, el fetichismo mercantil-capitalista se presenta cuando el intercambio de mercancías entre productores privados al que acabamos de hacer alusión se subordina, ya no al azar o al mero impulso individual de intentar efectivizar cierto intercambio, sino a un objetivo específico, situado más allá de la producción, del intercambio y del consumo. El carácter fetichista de la forma mercantil-capitalista radica en el hecho de que la forma que asume la sociedad de los productores privados responde, *en última instancia*, a la lógica de la valorización del valor.

La dinámica que el fetiche del capital impone a la sociedad en su conjunto, en tanto búsqueda perenne por incrementar el valor, establece una tendencia unívoca, una configuración determinada —en términos de su producción, distribución y consumo— que permite hacer inteligible, en términos generales, el entramado social atravesado por la lógica del capital. No hay que olvidar, en este sentido, que el objetivo de Marx al escribir *El capital* era, precisamente, “sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 1975: 8).

Para Bolívar Echeverría, el “fetichismo mercantil” y el “fetichismo mercantil-capitalista” se presentan como dos formas analíticamente independientes, pero históricamente complementarias. Por una parte, la forma mercantil, al estar cada vez más diseminada en la sociedad, excluye formas productivas/consuntivas distintas a la forma capitalista; por otra, el modo capitalista de producción de la sociedad establece la estructura mercantil como el mecanismo privilegiado de intercambio de la riqueza entre los propietarios privados (Echeverría, 2018).⁸ En

⁷ Immanuel Wallerstein, a su modo, señala también este fenómeno propio del fetiche mercantil-capitalista: “Si decimos que un sistema da ‘prioridad’ a tal acumulación incesante, significa que existen mecanismos estructurales mediante los cuales quienes actúan con alguna otra motivación son [...] eliminados eventualmente de la escena social, mientras que quienes actúan con la motivación apropiada son recompensados” (2005: 10).

⁸ “La vigencia depurada de las relaciones mercantil-simples de producción/consumo tiene una existencia histórica efectiva —en la ciudad burguesa— que es suma-

la presentación al texto *Estado autoritario*, Echeverría reformula esta última idea, al señalar que la estructura mercantil no sólo es apropiada por la forma mercantil-capitalista sino que, incluso, es alterada y transgredida por ella, siguiendo la idea de Horkheimer, *autoritariamente*:

Éste [el capitalismo], en efecto, que desde antiguo se había servido del mercado “respetuosamente”, pasa en la modernidad a utilizarlo de manera autoritaria. En lugar de entrar en la “esfera de la circulación mercantil” y aprovecharla para cumplir con su “fórmula general” (D-M-D’, comprar barato para vender caro) dejándola estar con su legalidad autónoma, el capitalismo pasa ahora a utilizarla plenamente y a imponerle su necesidad particular —la de la acumulación a toda costa— como si fuera una ley general de ella misma. Esta *hybris* o desmesura capitalista impulsa al principio de lo mercantil a mercantificar hasta lo inmercantificable y a asegurar su eficiencia mediante recursos que lo contradicen esencialmente. (Echeverría, 2006a: 11-12)

Tanto el fetichismo mercantil como el mercantil-capitalista se presentan, pues, como dos formas simbióticas que orientan mermoda y deficientemente la producción, la distribución y el consumo de los diversos valores de uso a través de las mercancías, al tiempo que impulsan el dispositivo capitalista, su compulsión hacia el incremento del valor, como la forma hegemónica a través de la cual se realiza el entramado social entre los productores privados. De ahí que se entienda perfectamente el veredicto del filósofo ecuatoriano respecto al grado de determinación del fetiche capitalista en torno a la estructuración y reproducción de las sociedades modernas: “Nada se produce, nada se consume, ningún valor de uso puede realizarse en la vida práctica de la sociedad capitalista, si no se encuentra en función del soporte o vehículo de la valorización del valor, de la acumulación del capital” (Echeverría, 2016: 31).

mente limitada en lo espacial y en lo temporal. Se trata de una vigencia que, si bien es indispensable *del tránsito inicial y fundante* del mundo feudal hacia el capitalismo, no es, sin embargo, una condición necesaria de la *expansión* de éste. Por lo general, en las situaciones precapitalistas, lo mercantil se encuentra subordinado a la acción de otros tipos de relaciones sociales. Es el propio capitalismo el que promueve en ellas la depuración y ampliación de lo mercantil como condición de lo mercantil-capitalista” (Echeverría, 2017: 154).

La democracia como *Realpolitik*

En las páginas siguientes, por último, se va a revisar el concepto de “democracia” y su relación con la política efectiva llevada a cabo en los Estados nacionales modernos. Específicamente, se va a enfocar la reflexión en la articulación de dicho concepto en una coyuntura estatal como la actual, donde la lógica del fetichismo —tanto el mercantil como el mercantil-capitalista— se halla arraigada profundamente en la reproducción social de las poblaciones nacionales de tales Estados.

Hay que decir, primeramente, que el concepto de “democracia” puede ser entendido, al menos, de dos formas distintas.⁹ Por un lado, sería un término vinculado estrechamente al concepto de “igualdad”; por el otro, una forma política-procedimental que no se halla relacionada de manera necesaria con un determinado ideal igualitario.

En el primer sentido, entonces, la democracia busca hacer manifiesta la idea de igualdad entre un determinado grupo de personas respecto a las decisiones por ellos tomadas. Desde esta óptica, la democracia sería entonces:

[...] un método de toma de decisiones en grupo caracterizado por una especie de igualdad entre los participantes en una fase esencial de la toma de decisiones colectivas. Cabe destacar cuatro aspectos de esta definición. En primer lugar, la democracia se refiere a la toma de decisiones colectivas, esto es, a las decisiones realizadas para los grupos y que son vinculantes para todos los miembros de éstos. En segundo lugar, esta definición pretende abarcar muchos tipos diferentes de grupos que pueden denominarse democráticos. Así, puede haber democracia en familias, en organizaciones voluntarias, en empresas económicas, así como en Estados y organizaciones transnacionales y globales. En tercer lugar, la definición no pretende tener ningún peso normativo. [...] En

⁹ “Es indudable que históricamente ‘democracia’ tiene dos significados preponderantes, por lo menos en su origen, según si pone en mayor evidencia el conjunto de reglas cuya observación es necesaria con objeto de que el poder político sea distribuido efectivamente entre el mayor número de ciudadanos, las llamadas reglas del juego, o el ideal en el cual un gobierno democrático debería de inspirarse, que es el de la igualdad” (Bobbio, 1989: 39-40).

cuarto lugar, la igualdad exigida por la definición de democracia puede ser más o menos profunda.¹⁰ (Christiano, 2006; la traducción es mía)

Bajo este primer enfoque, la democracia buscaría establecer “condiciones de simetría” (Dussel, 2006: 106) dentro de un grupo, esto es, erradicar las diferencias existentes entre los miembros de éste que pudiesen afectar la “collective decision making”. Es interesante notar que, desde esta perspectiva, es totalmente legítimo considerar a las empresas y a los Estados modernos como “democráticos”, pues, al no estar condicionada tal definición por una forma precisa de igualdad —“the equality required by the definition of democracy may be more or less deep”—, o por algún juicio de valor —“the definition is not intended to carry any normative weight to it”—, no existe inconveniente alguno en referirse de este modo a tales entidades político-económicas. En todo caso, el problema estaría, como se verá a continuación, en pensar cómo se puede llevar a cabo un pleno ejercicio democrático, una “toma de decisiones colectivas”, en condiciones sociales donde, de hecho, la desigualdad impera y se amplía sin cesar.

Bajo el segundo enfoque —respecto al cual se pretende llevar la discusión a continuación—, la democracia, en tanto forma procedimental como se desenvuelven los actores políticos —las llamadas “reglas del juego” (Bobbio, 1989: 39 y ss.)—, hace referencia a la democracia practicada en la mayoría de los Estados nacionales de hoy en día. Cabe aclarar que esta manera de abordar la cuestión no implica que las matizaciones entre las diversas formas democráticas sean del todo irrelevantes y que, en tal medida, carezca de sentido llevar a cabo un análisis detallado de éstas para intentar, por ejemplo, proponer pautas de acción pública encaminadas a favorecer, en cierta medida, las

¹⁰ “[...] a method of group decision making characterized by a kind of equality among the participants at an essential stage of the collective decision making. Four aspects of this definition should be noted. First, democracy concerns collective decision making, by which I mean decisions that are made for groups and that are binding on all the members of the group. Second, this definition means to cover a lot of different kinds of groups that may be called democratic. So there can be democracy in families, voluntary organizations, economic firms, as well as states and transnational and global organizations. Third, the definition is not intended to carry any normative weight to it. [...] Fourth, the equality required by the definition of democracy may be more or less deep”.

condiciones materiales de las personas cuya vida se desenvuelve bajo tales esquemas políticos. Sin embargo, dado que el eje fundamental respecto al cual se configuran tales democracias en los Estados nacionales contemporáneos es, como ya se dijo, el mantenimiento y la perpetuación de un tipo específico de reproducción social —el marcado por la lógica del fetichismo mercantil y, sobre todo, del fetichismo mercantil-capitalista— se vuelve necesario plantear de forma clara las posibilidades reales de este tipo de “prácticas democráticas”.

En términos generales, las características y funciones de los gobiernos democráticos contemporáneos son las siguientes: el resguardo de “libertades civiles” (plasmadas en una constitución), la existencia de procesos electorales para elegir a los representantes en turno, un gobierno ceñido a las leyes (donde el poder normalmente no recae en una sola persona) y la salvaguarda de mecanismos para que los ciudadanos, en cierta medida, puedan participar en asuntos de diversos órdenes que atañen a su comunidad más allá de las elecciones.¹¹ A grandes rasgos, éstas son las características que se proponen, por ejemplo, en el “Índice de democracia” del 2018, que busca medir el grado de avance democrático en los distintos países alrededor del mundo. Dicho índice

[...] califica a 167 países según 60 indicadores en cinco grandes categorías: proceso electoral y pluralismo, funcionamiento del gobierno, participación política, cultura política democrática y libertades civiles. Es más estricto que la mayoría de los índices similares: concluye que solo el 4.5% de la población mundial vive en una “democracia plena”.¹² (*The Economist*, 2019; la traducción es mía)

¹¹ Asuntos nimios, por lo demás, si se comparan con la envergadura de las decisiones que los representantes del gobierno están facultados para llevar a cabo. De ahí, en principio, el diagnóstico tan pesimista que diagrama Echeverría respecto a la percepción ciudadana sobre la política en el presente siglo: “Los ciudadanos miran su intervención en los asuntos públicos como una acción inútil, sin influencia en los acontecimientos de la vida real; los temas que se debaten en la política son cada vez más lejanos para ellos; las opciones electorales les resultan intercambiables; la actividad política en su conjunto se ha vuelto una escenificación aburrida, cuando no simplemente repugnante” (2006: 142).

¹² “[...] rates 167 countries by 60 indicators across five broad categories: electoral process and pluralism, the functioning of government, political participation, demo-

Ahora bien, al revisar los “índices democráticos” antes propuestos, se observa, entre otras cosas, la exclusión de cualquier alusión al reparto de la riqueza entre la población de un país como criterio central para acceder a una *full democracy* (y las posibles razones que a ello conducen).¹³ Este intento más o menos disimulado por desvincular la economía (capitalista) de la democracia, entendida como política práctica, es, tal vez, el rasgo característico de la mayoría de los análisis económico-políticos contemporáneos que, con un mayor o menor grado de aceptación, defienden a la democracia político-partidista como el mejor de los regímenes políticos posibles. Sea esto último cierto, o no, el hecho es que visualizar las formas democráticas contemporáneas sin apelar al moldeamiento que de ellas hace el fetiche mercantil-capitalista torna, cuando menos, insuficientes a dichas perspectivas.

Uno de los lugares donde se observa claramente el trastornamiento que el modo de reproducción capitalista ejerce sobre las democracias contemporáneas es el mundo de los llamados “derechos civiles”. La igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, por ejemplo, en tanto derecho civil que se ejerce al formar parte de la “sociedad civil”, es una forma jurídica cuyo ejercicio es independiente de la posición económica en la que se encuentra el ciudadano. Sociedad civil que, por lo demás, “no es el reino de la igualdad sino, por el contrario, de la desigualdad; de una desigualdad estructural, sistemáticamente reproducida que la divide en distintas clases, movida por intereses no sólo divergentes sino esencialmente irreconciliables” (Echeverría, 1998: 102).

Esta igualdad *formal*, la cual se enarbola posiblemente como la enseña más destacada y loable de las democracias contemporáneas,

cratic political culture and civil liberties. It is stricter than most similar indices: it concludes that just 4.5% of the world's people live in a 'full democracy'".

¹³ En esta línea, Bobbio también menciona una serie de características para que la participación en el poder político por parte de los ciudadanos sea “real y no ficticia”, pero sin apelar, de igual modo, a cuestiones de orden económico: “[...] se debe señalar que la participación en el voto puede ser considerada como el correcto y eficaz ejercicio de un poder político, o sea, del poder de influir en la toma de decisiones colectivas, sólo si se realiza libremente, es decir, si el individuo que va a las urnas para sufragar goza de las libertades de opinión, de prensa, de reunión, de asociación, de todas las libertades que constituyen la esencia del Estado liberal, y que en cuanto tales fungen como presupuestos necesarios para que la participación sea real y no ficticia” (1989: 47).

no es más que el correlato de la reproducción mercantil misma: “la igualdad y la libertad formales de la democracia burguesa reflejan, en el nivel de las instituciones políticas, la libertad y la igualdad formales del intercambio de mercancías” (Moore, 1981: 70). En esta misma tónica, es necesario traer a colación lo dicho por Marx en *El capital* acerca del concepto de “igualdad humana”: éste sólo pudo asentarse en la sociedad como “prejuicio popular” ahí donde los productos del trabajo asumen la forma mercancía y, consecuentemente, las relaciones entre los individuos acontecen *en tanto* propietarios privados de mercancías (Marx, 1975).

En su célebre texto *El Estado y la revolución*, Lenin desmenuzó el funcionamiento de las democracias contemporáneas en términos de la distribución de la riqueza que caracteriza, tanto antes como ahora, aun con sus matizaciones, a las sociedades productoras de mercancías. Su análisis concluye en la absoluta imposibilidad de llevar a cabo los ideales democráticos en sociedades cuya riqueza se halla completamente polarizada. Escribe Lenin:

Si observamos más de cerca el aparato de la democracia capitalista, vemos en todas partes, en los detalles “pequeños” —supuestamente pequeños— del sufragio (requisito de residencia, exclusión de la mujer, etcétera), en la técnica de las instituciones representativas, en los obstáculos reales al derecho de reunión (¡los edificios públicos no son para indigentes!), en la organización puramente capitalista de los diarios, etcétera, vemos restricciones y más restricciones para la democracia. Estas restricciones, excepciones, exclusiones y trabas a los pobres parecen insignificantes, sobre todo a quien jamás ha pasado necesidad, ni ha estado jamás en estrecho contacto con las clases oprimidas en su vida de masas [...] pero, en conjunto, estas restricciones excluyen, eliminan a los pobres de la política, de la participación activa de la democracia. (1978: 96)

Así, las políticas públicas emprendidas por el gobierno en turno se encuentran asediadas por un fuego doble: por un lado, deben corresponder con los ideales democráticos dentro de su territorio —aun cuando, como se dijo, su realización práctica en todo el cuerpo social sea imposible— y, por otro lado, deben vigilar y resguardar el orden

fruto de la reproducción social capitalista y, con ello, las desigualdades estructurales que este mismo orden promueve y demanda. Bajo este escenario, la política práctica, la *Realpolitik* de los Estados nacionales, tiene que velar ante todo por salvaguardar la reproducción capitalista de la sociedad en tanto única forma de mantener, al menos como proyecto, los ideales democráticos.

De este modo, pues, el Estado capitalista moderno, independientemente del gobierno en turno y del nivel de democratización alcanzado por sus instituciones, impone dentro de su territorio —por la fuerza, en último término, en tanto que cuenta con su uso hegemónico— un tipo de reproducción social específico. Y, dado que el tipo de reproducción actual es uno tal que, necesariamente, tiende a ampliar la desigualdad económica entre la población,¹⁴ el gobierno en turno debe aceptar y promover la propagación de tal desigualdad. De este modo, el dispositivo democrático —con sus elecciones, su representatividad, su defensa de los “derechos humanos”, etcétera— no sería, pues, sino la forma más acabada y segura que el “sujeto sustitutivo” se ha dado a sí mismo, a través del fetiche mercantil y del mercantil-capitalista, para mantener y reproducir su incesante valoración bajo el esquema estatal nacional.¹⁵

¹⁴ “La ley [la ley general de acumulación capitalista], finalmente, que *mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa o ejército industrial de reserva y el volumen e intensidad de la acumulación*, [...] produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*. La acumulación de riqueza en un polo es, al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en polo opuesto” (Marx, 1988: 804). A inicios de 2020 se publicó uno más de los estudios que corroboran la infame brecha de desigualdad económica entre la población mundial. Éste apunta, entre otras cosas, que “En 2019, los 2 153 milmillonarios que hay en el mundo poseían más riqueza que 4 600 millones de personas” (Lawson *et al.*, 2020).

¹⁵ Para Bolívar Echeverría, la misma forma estatal-nacional —no sólo el despliegue político-electoral desarrollado en su seno— responde, tanto en su origen y como en su propagación, a los requerimientos impuestos por el fetiche mercantil-capitalista. “Los Estados modernos son, en el plano más básico de su existencia, empresas colectivas particulares de acumulación de capital capaces de ganarse una posición en el mercado mundial en virtud de que aglutinan en torno a sí a una masa considerable de patrimonios privados —unos simplemente mercantiles, otros mercantil-capitalista— y de que están dispuestos a aprovechar las ventajas comparativas que les tiene asegurado su dominio monopólico sobre una base ‘social-natural’ especialmente productiva” (2006b: 147).

Referencias

- Bobbio, Norberto (1989). *Liberalismo y democracia*. Trad. de José Fernández Santillán. México: FCE.
- Christiano, Tom (2006). “Democracy”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/democracy/>>. [Consultado: julio de 2018]
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (2006a). “Presentación”, en M. Horkheimer, *Estado autoritario*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2006b). *Vuelta de siglo*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2016). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2017). *El discurso crítico de Marx*. México: FCE/Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Alacena.
- Gandler, Stefan (2006). “Releer a Marx en el siglo XXI: fetichismo, cosificación y apariencia objetiva”, en *Dialéctica*, nueva época, año 30, núm. 38.
- Lenin, V. I. U. (1978). *Obras completas*, t. xxxi. Madrid: Akal.
- Marx, Karl (1975). *El capital. Crítica de la economía política*. Trad. de Pedro Scaron, t. I, vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1979). *El capital. Crítica de la economía política*. Trad. de Diana Castro, t. II, vol. 4. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1981). *El capital. Libro I, capítulo VI (inédito)*. Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1982a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Trad. de Pedro Scaron, vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1982b). *Escritos de juventud*. Trad. de W. Rocés. México: FCE.
- Neumann, Franz (1975). *El Estado democrático y el Estado autoritario*. Trad. de Reilly de Fayard y Carlos A. Fayard. Buenos Aires: Paidós.
- Lawson, M. et al. (2020). “Tiempo para el cuidado”, en *Oxfam International*. <<https://www.oxfam.org/es/informes/tiempo-para-el-cuidado>>. [Consultado: octubre de 2020].
- The Economist* (2019). “The retreat of global democracy stopped in 2018”. <<https://www.economist.com/graphic-detail/2019/01/08/the-retreat-of-global-democracy-stopped-in-2018>>. [Consultado: junio de 2019]
- Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Trad. de Carlos D. Schroeder. México: Siglo XXI.

Modernidad: invención y defunción

María Eugenia Borsani

Líneas de apertura

Entrenarnos en los estudios decoloniales, perspectiva o colectivo decolonial, nos ejercita en la atención prestada al tratamiento del concepto “modernidad”, por ser el tema sobre el que pivotea la perspectiva para su desarrollo crítico, referido a la colonialidad como lógica de imposición de la matriz/patrón moderno colonial de poder global capitalista que deviene en saqueo, racialización, opresión, devastación y más.

Unos dicen que la modernidad ha implosionado (Aníbal Quijano), otros que “ya fue” (Walter Dignolo). Parientes cercanos poscoloniales sostienen que las hay distintas a la conocida en el continente europeo (Partha Chatterjee y otros). También hay quienes confunden modernidad con Occidente, como si se tratara de una misma e idéntica entidad conceptual.

Bolívar Echeverría destaca la noción de “invención” que Edmundo O’Gorman acuña para dar cuenta de la inscripción de América. Entendemos que el concepto de invención se aplica también para la idea de modernidad y tiene un potencial explicativo con relación a las consideraciones tan disímiles que ésta ha recibido en su vínculo con América. Echeverría nos habla de modernidades múltiples y al referirse a la modernidad occidental no le ahorra calificativos negativos e impugna su despliegue genocida, planteando la posibilidad de dar con modernidades poscapitalistas y, por tanto, distintas al ordenamiento letal actual.

Este trabajo ahondará en la complejidad del concepto referido por Bolívar Echeverría, quien propone un cruce con los posicionamientos

nombrados para indagar si acaso —en aras de dar con un horizonte proposicional y abierto a nuevos entramados políticos— sea menester inventar otro escenario, para, finalmente, escribir la inscripción sepulcral de la modernidad. Claro que no se trataría de un epitafio celebratorio, pues ciertamente queda inhabilitada la clave de honra.

Las consideraciones se ordenarán en tres partes diferenciadas, a saber: la primera de ellas recorrerá los planteos referidos a la modernidad en su inescindible vínculo con la colonialidad y se establecerá un contrapunto entre planteos decoloniales y poscoloniales. La segunda parte expondrá las consideraciones echeverrianas de la modernidad, deteniéndonos, sobre todo, en las consideraciones críticas relativas al vínculo entre modernidad, América, invención y crisis civilizatoria. La parte final repone el concepto de invención, en este caso, la invención edificante de escenarios epocales que, al tiempo que se adscribe a la defunción de la modernidad, reclama la urgencia del diseño de otros horizontes políticos de cara a la vida, hoy amenazada.

Contrapunto decolonialidad-poscolonialidad

Interesa la alianza absoluta entre modernidad y colonialidad (Quijano, 2019). Se entiende por colonialidad un tipo muy especial de sojuzgamiento/ordenamiento de absolutamente todas las órbitas de la existencia humana imprimiendo el convencimiento de minusvalía irreversible en aquellos que no se adecuan al modelo europeo, en donde lo europeo es, en verdad, euro-nor-americano-centrado y no se agota en lo estrictamente geográfico, sino que es político-epistémico, primordialmente. La colonialidad es el reverso de la modernidad y su condición de posibilidad (Mignolo), o sea, la injerencia moderna trae consigo su (co)rrrelato, ciertamente no visto, oculto, enmascarado en la narrativa oficial. Así, la colonialidad hace de las suyas en la dimensión epistémica, política, ontológica y tanto más. El relato oficial es, ya lo sabemos, el de una (sólo una) modernidad magnífica, salvífica, espléndida con infinitas promesas por doquier. Altas dosis de futuro promisorio, de confianza ciega en la ciencia y la técnica en avance indetenible, y la esperanza de gobiernos libertarios, democráticos —además de occidentalísimos y cristianísimos—, se inyectan en el espíritu moderno. La

perspectiva decolonial desbarata esta ponderación auspiciosa dado el reverso colonial de la modernidad, el que no se activa a veces y otra no, no nos encontramos ante un “de vez en cuando”. De tal forma, el lado oscuro de la modernidad, a saber, la colonialidad, está siempre como principio activo, como su envés constitutivo, no como una condición que a veces aparece y otras no, sino que la colonialidad y el despliegue de la modernidad guardan una relación inescindible.

A propósito de lo dicho, recuérdese que las marcas de lo moderno, de la vida moderna, son el progresismo, antropocentrismo, racionalismo, urbanicismo y economicismo. Estas características (nos detendremos en ellas más adelante) son atributos que diseñan un determinado escenario de época y van entramadas, ninguna de ellas puede faltar si de modernidad hablamos (Echeverría, 2011).

Es acertado aquí un punteo mínimo de premisas fundantes del giro decolonial: *a*) modernidad-colonialidad están coligadas; *b*) hay continuidad de la colonialidad en tiempos de poscolonialismo; *c*) la matriz colonial de poder se impone a nivel planetario, se trata de la imposición de patrón de poder global capitalista (Quijano), y *d*) la idea de raza es el primordial y más eficaz criterio de clasificación de las poblaciones, también siguiendo a Quijano.

Ahora bien, muy a menudo se usa decolonial y poscolonial en el mismo sentido, sin embargo, es conveniente precisar algunas diferencias.

Los estudios poscoloniales integran líneas amplias de pensamiento que surgen en gran medida en Asia, muchos de ellos forman parte del muy conocido Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático. Nombres tales como Dipesh Chakrabarty y Ranajit Guha (ambos historiadores bengalíes); el ya mencionado Partha Chatterjee (cientista político de Calcuta) integran esta lista en la que se suman prominentes pensadores tales como Gayatri Chakravorty Spivak (filósofa, también de Calcuta), Homi Bhabha (filósofo de Bombay) junto con el teórico literario palestino Edward Said, entre muchos más. Como cuestión central interesa aquí la revisión de la escritura de la historia de los tiempos de Colonia en los que quedó marcada la impronta eurocentrada a la hora de tener que dar cuenta de la India colonial. Estos autores, y otros, plantean la necesidad de descolonizar y des(euro)centrar la trama categorial con la que ha sido narrada la historia india referida al colonialismo inglés que ha abrevado en insumos británicos.

Aquí amerita entonces marcar una diferencia: descolonización y descolonialidad no es lo mismo, aunque comparten puntos de cercanía. La diferencia radica en que la primera pone punto de inicio y cierre de la colonización, en la intrusión territorial, administrativa y diplomática, por ello la necesidad de revisión de los nutrientes teóricos y trazos con los que se escribe, justamente, la historia colonial. La decolonialidad, por supuesto, condena toda acción de sojuzgamiento y conquista, pero se asienta en la colonialidad como aquello que subsiste al colonialismo, perdura más allá de la finalización oficial, político-administrativa del colonialismo porque no se agota en una cuestión estrictamente diplomática. Es decir, finalizada la ocupación colonial, las esferas cognitivas, epistémicas, ontológicas, políticas, educativas y todos los ámbitos en los que se desarrolla la vida humana quedan enmarcadas en la colonialidad como una lógica de imposición de criterios, cánones, matrices de conducta, y tanto más, que operan aún finalizado el colonialismo.

Claro está que existen vinculaciones entre la decolonialidad y la poscolonialidad; son planteamientos que no deben ser tenidos como antagónicos, en sentido estricto. Sin embargo, es preciso comprender por qué la decolonialidad no es posible subsumirla en el poscolonialismo. Brevemente diremos que en gran medida los teóricos poscoloniales recuperan la genealogía marxista gramsciana (en el caso del Grupo de Estudios Subalternos) y posestructuralista, preferentemente derridiana y deleuziana. Mientras el giro decolonial procura virar hacia genealogías de pensamiento soterradas por influjo de la modernidad imperial.

A su vez, los poscoloniales ubican la data de comienzo y fin colonial en la acción invasiva de fuerzas foráneas, mientras que los decoloniales ponen como punto de inicio la acción de conquista en 1492, el circuito comercial del Atlántico como mojón de la colonización con efectos de alcance planetario y sin fecha de cierre, justamente por lo que ya se ha dicho con respecto a la distinción entre colonialismo y colonialidad, esta última como lógica de dominio (y exterminio), que sigue gravitando a escala mundial.

No obstante, estamos en este presente con las últimas bocanadas de una modernidad que niega su absoluto fracaso. En un complejo escenario de tensiones geopolíticas y epistémicas, en donde se ve un

nuevo ordenamiento geopolítico multipolar, esa modernidad estallada respecto a la aniquilación e incumplimiento de todas y cada una de sus premisas, se resiste a sucumbir en medio de sus propias ruinas.

La modernidad recusada según Chatterjee

Parece que la historia ya hubiese decretado que nosotros, en el mundo poscolonial, deberíamos ser solamente unos consumidores perpetuos de la modernidad. Europa y [norte] América, los únicos sujetos verdaderos de la historia habrían elaborado ya, en nuestro nombre, no sólo el guión de la Ilustración y la explotación colonial, sino también el de nuestra resistencia anticolonial. Y también el de nuestra miseria poscolonial. Incluso nuestras imaginaciones deben permanecer colonizadas para siempre.

Partha Chatterjee

Entre otras perspectivas poscoloniales, importa la mirada que asume Partha Chatterjee. El autor se pregunta si acaso su propio país, India, debiera adoptar viejos modelos de modernidad, en referencia a la modernidad occidental. Claramente no quiere emular el camino europeo. Muy por el contrario, pues en ese modelo de modernidad occidental advierte rasgos de indisimulable erosión en todo aquello que algo de promisorio pudiera haber tenido el siglo XVIII. Las diferencias con Europa son evidentes y si acaso el rumbo sea seguir la senda de la modernidad, deberá ser aquella que recuse e impugne la historia de imposición de gobernabilidad europea.

Chatterjee aboga por *inventar* (ése es el término que usa) nuevas formas del orden político-económico, nuevos despliegues de gobernabilidad. Al referirse a esos nuevos rumbos nunca imaginados por la modernidad europea en “Quinientos años de amor y miedo” —primera sección de *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*— dice lo siguiente: “tenemos que tener el coraje de dar la espalda a la historia de los últimos quinientos años y de encarar el futuro, con una madurez renovada y con una autoconfianza nueva, nacidas ambas de la

convicción de que Vasco da Gama nunca más debe aparecer en nuestras costas” (Chatterjee, 2008: 53). Se trata de un darle la espalda al ayer para la apertura al futuro, pero con el eco del pasado en el presente, que opera como el escenario de lo que nunca debió haber sido para que se conjunte con el impulso hacia el mañana. En ese sentido, lo que sea la modernidad no lo será en virtud de lo que trae la “amorosa” Europa, sino lo que desde la India se diseñe. Y resalto esto de la amorosa Europa, pues en distintas partes el autor se ocupa de señalar esos gestos teóricos de complacencia que recusa desde su India natal.

En dicho sentido, también la posibilidad de una modernidad no amarrada a los designios coloniales se avizora en el pensamiento poscolonial de Chatterjee, quien apuesta al despliegue imaginativo en tiempos poscoloniales. En dicho despliegue imaginativo y, por cierto, muy potente políticamente, lo que de allí resulte no será fruto de una acción especular respecto a Europa. Ese modelo de modernidad, en la prosa de Chatterjee, no es viable, pues estaríamos incurriendo en inadecuadas extrapolaciones en beneficio del orden occidental eurocentrado toda vez que procuremos replicar modelos y acatar mandatos epistémicos de la provinciana Europa. Chatterjee prefiere resistir a tales “gestos teóricos inescrupulosamente cariñosos” (2007: 195).

Tanto Chatterjee como Bolívar Echeverría advierten la conflictividad ínsita a la imposición exógena, en atención a lo planteado por este último en la Tesis 13, “Modernización propia y modernización adoptada”, donde expresa que “la modernidad que llega está marcada por la identidad de su lugar de procedencia; su arraigo es un episodio de expansión de esa marca, una muestra de su capacidad de conquistar —violentar y cautivar— a la marca que prevalece en las fuerzas productivas autóctonas” (2011: 110).

Consideraciones echeverrianas de la modernidad

Érase la modernidad capitalista, acosada por la necesidad de su propio tránsito a una modernidad alternativa, y dividida entre su asunción de ese tránsito y su resistencia al mismo; que “eligió” este último camino y, después de haberse esforzado por extirpar hasta el último residuo de esa necesidad, se encuentra ahora expulsada de sí misma, pero no hacia el socialismo, sino hacia la barbarie.¹

Bolívar Echeverría

Por lo ya dicho, la decolonialidad no reverencia la modernidad, pues sabe de la colonialidad como reverso y cada vez que mentamos modernidad decimos modernidad/colonialidad, todo seguido sin comas ni respiro, atendiendo al acontecimiento colonial y ello es de suma importancia. Nelson Maldonado-Torres lo dice así:

[A]quellos que adoptan un discurso de la modernidad tienden muy a menudo a adoptar una perspectiva universal que se deshace del significado de la localización geopolítica. La huida del legado de la colonización y la dependencia son suministrados para muchos por la modernidad, como si la modernidad no hubiera estado intrínsecamente ligada a la experiencia colonial. (2006: 86)

Si estamos diciendo que la modernidad es inescindible de la colonialidad, inseparable de aquello que opera como su reverso no visibilizado —porque si así fuera seguramente perdería eficiencia en su acción de opresión— mal podríamos echar a rodar la idea que es posible una modernidad alternativa porque el capitalismo, como forma económica de la modernidad, es simultáneo a su forma histórica, desde una mirada decolonial. La primera modernidad, o la modernidad en su

¹ Se trata de la versión de lo que pasó con la modernidad en el siglo xx que Echeverría adapta según la propuesta de Marx, tomando como punto de partida para dicha adaptación la narración de François Furet y Ernst Nolte (1999).

primera manifestación, se da de manera concomitante a la conquista de América (que no era aún América) y a su inscripción en el imaginario europeo. Hay simultaneidad en la forma histórica modernidad y la forma económica capitalismo; mas no hay prelación de lo económico para entender el despliegue moderno, pues, como ya sabemos, en el planteo decolonial, la economía es una de las dimensiones de la existencia humana.

En Echeverría la modernidad no está necesaria e inexorablemente ligada a la experiencia colonial en América. Ubica sus comienzos en el siglo XII con el advenimiento de la neotécnica.

Entonces, puede pensarse que lo que opera como parteaguas entre el planteamiento echeverriano y la perspectiva decolonialidad es la ponderación dual de Bolívar Echeverría respecto a la modernidad. Por un lado, la modernidad aparece como aquello que, dado que inscribe un elemento del orden de la novedad, en términos de transformación en los medios de producción y por tanto evaluado positivamente en que lo nuevo queda amarrado a lo bueno; la novedad es beneficiosa y lo moderno enaltece indiscutiblemente lo nuevo por su carácter de bueno. ¿Dónde radica lo dual en el pensamiento echeverriano? La modernidad tiene el lado positivo y plausible en su dimensión de lo nuevo/bueno, que Echeverría llama su forma ideal. Acá aparece entonces el alcance de la modernidad como forma civilizatoria que trae consigo un sinnúmero de provechos, de réditos que prometen el cese de la escasez. Ahora bien, la forma ideal fue fagocitada por el capitalismo.

[...] la modernidad capitalista genera justo lo contrario de aquello que se anunciaba con la neotécnica. La acumulación capitalista se sirve de ella, no para establecer el mundo de la abundancia o la escasez relativas, sino para reproducir artificialmente la escasez absoluta, la condición de esa “ley de la acumulación capitalista” según la cual el crecimiento de la masa de explotados y marginados es *conditio sine qua non* de la creación de la riqueza y de los deslumbrantes logros del progreso. (Echeverría, 2013b: 28-29)

La modernidad se configura, entonces, como modernidad capitalista. Pudo haber sido otra cosa, en cuyo caso estamos en el ámbito de lo contrafáctico, de hecho, estamos ante lo que ha devenido. Devino

como modernidad capitalista siendo este último el modo en el que la modernidad se despliega. Así las cosas, aquella forma ideal queda subsumida como “forma histórica de totalización civilizatoria” (Echeverría, 2013: 144) que opera en todos los órdenes de la existencia humana y que comienza a prevalecer en el siglo XVI en la sociedad europea. Esto significa que la modernidad, en tanto forma histórica, puede no acompañarse con su forma económica capitalista como modo de producción y reproducción social. Es decir, pudo haber sido otra cosa, pues nada impide pensar, en clave de Echeverría, que la modernidad pueda desplegarse en un modo otro que no sea el que corresponde a la forma económica capitalista y ello, entiendo, sólo sería posible si se diera por acabada la escasez artificial que motoriza dicha forma. Pues, para que la modernidad sea moderna, si se me permite la licencia, tiene que violar aquello que promete inexorablemente.

Asimismo, y simultáneamente con lo dicho en el párrafo anterior, ese otro modo de desplegarse de la modernidad debiera saldar-salvar la contradicción especial que es necesario desenvolverse con naturalidad, a saber, la contradicción sostenida entre la lógica del valor de uso y la del valor de cambio.

En este punto estimo que habría resistencia para ser aceptada dicha posibilidad por parte del giro decolonial. El desacuerdo estaría dado en virtud de que en la perspectiva de Echeverría queda en términos de latencia la posibilidad respecto a que esto ha sido lo resultante, mientras otro modo de despliegue podría haber sido, esto es, la forma ideal mencionada.

Si entendemos que la colonialidad opera como constitutiva, la forma ideal es imposible de sostener. No estamos en un tiempo *interregno* en espera del despliegue de la forma ideal prometida mientras se despliega la forma totalizadora. No estamos en una suerte de instancia desgraciada de yerro de la historia en donde ha habido un desvío indeseado del cauce histórico racional, en cuyo caso estaríamos trayendo a colación el planteamiento de Jürgen Habermas referido a la incompletud del proyecto moderno, que se ha desquiciado de su buen cauce.

Como ya he planteado en otro espacio (Borsani, 2020), Habermas ha reiterado tantísimas veces la envergadura que comporta retomar las premisas ilustradas y bregar en nuestros días por aquello aún inconcluso. Si el hoy se presenta indigno, dado su indisimulable desprecio

por la condición humana, pues habrá que reconducir a la razón extraviada, la que por momentos se ha corrido del adecuado sendero de la modernidad emancipatoria. Así podría resumirse el planteamiento tributario del referente más destacado de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt al que buena parte de la intelectualidad de nuestros días considera unos de los planteos críticos de mayor relevancia de los años ochenta y más.

En ocasión de “La modernidad, un proyecto incompleto”, Habermas sostiene: “Creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad” (1985: 32). Esto es, se sugiere identificar esos momentos o episodios en los que la razón extraviada ha perdido su correcta y adecuada senda en pos de reconducirla hacia dicho *telos* moderno libertario y racional, posicionamiento, claro está, con el que disentimos.

Importa aquí introducir un comentario de Echeverría respecto a esta idea de proyecto inacabado en clave habermasiana. Echeverría sostiene que lo inacabado no radica en el sentido expuesto, sino que la incompletud está en la pulsión ancestral o tradicional que no termina por ser sofocada e impide la realización moderna a cabalidad. Dice Echeverría: “la modernidad que conocemos hasta ahora es un ‘proyecto inacabado’, siempre incompleto, es como si algo en ella la incapacitara para ser lo que pretende ser: una alternativa civilizatoria ‘superior’ a la ancestral o tradicional” (2013b: 13). Se trata de un impedimento laudatorio. Algo hay del orden del pasado no moderno que reverbera, que está allí mostrando la ambigüedad constitutiva de la modernidad que no termina siendo, esto es, su dimensión inconclusa, en un sentido, insisto, distinto al dado por Habermas. Ello que está allí —presentado como pasado activo, pasado aún actuante— se torna insuperable, preferible, dice Echeverría, frente a la arrogancia de la modernidad.² “Es precisamente de esta inconsistencia de la modernidad realmente existente —obstaculizar la realización plena de aquello que la despertó— de donde saldría la capacidad de supervivencia que tienen las

² Mientras escribo estas líneas no dejo de pensar en la idea de “retorno del epistémico reprimido” de Arturo Escobar. No viene al caso desarrollarlo en esta instancia, pero es pertinente establecer esta vinculación cuya exploración más profunda quedará para otro escrito, la inquietud queda planteada (2014: 116 y ss.)

formas sociales arcaicas o tradicionales” (2013b: 22), dice Echeverría con claridad mayúscula.

Entonces, así dicho hay algo del orden de lo inconcluso en la modernidad y ello posiblemente habilita a pensar en modernidades no capitalistas que desafían el proyecto moderno e instala la posibilidad de modernidades alternativas, modernidades múltiples, modernidades varias. Sin embargo, entendemos que modernidad no capitalista comporta un *oxímoron*, pues, modernidad y colonialidad son inseparables, es su relación de inherencia y no un vínculo derivativo o consecuencial (Mignolo, 2007). Hay algo allí que se presenta inconsistente y no convincente, pues ¿qué sería ese ordenamiento no capitalista, pero aún moderno? Lo no capitalista es el escenario aquel en donde las promesas modernas no tienen nada, absolutamente nada que hacer, habiendo perdido toda eficiencia. Lo no capitalista es ese espacio (a diseñar en ciertos casos y en pleno proceso de despliegue, en otros) en donde las cuestiones ligadas a la expropiación de la naturaleza no hagan de las suyas, es el espacio en donde el desarrollo individual sea un disparate inaceptable, donde lo individual naufrague frente a lo comunal y en donde se impugne la idea de desarrollo, pues es prosperidad para los unos y pocos, sacrificando la vida de los otros y los muchos. Lo no capitalista va amarrado a la convicción de que es inaplazable pensar y actuar en clave de alternativas al desarrollo y no desarrollo alternativo (Escobar, Acosta, Esteva, Quintero) y ello no puede sino ser no moderno.

Lo no capitalista sería aquello en donde también se desarticularan o desvanecieran los tópicos característicos de la modernidad mencionados al principio de este escrito y que retomamos: progresismo, antropocentrismo, racionalismo, urbanicismo y economicismo. Echeverría las ubica como notas modernas, a su vez, no se concibe el capitalismo sin estas características. Son inherentes a la modernidad e indispensables para pensar en la modernidad capitalista.

Ahora bien, sin procurar presentar *in extenso* la teoría de los *ethe* históricos de Echeverría, cabe decir sucintamente que se trata de principios de construcción del mundo de la vida y, en tanto que son formas de la cultura, constituyen estrategias civilizatorias. Así, se trata de vías que se ofrecen para interiorizar el capitalismo y sus contradicciones en la experiencia de la vida cotidiana. Echeverría explica que los *ethe*

dan cuenta de diversos impulsos del capitalismo en diversas épocas de la modernidad. Nuestro autor sostiene que cada una de estas vías

[...] propone una solución peculiar al hecho capitalista, a la necesidad de la vida cotidiana de desenvolverse en una condición imposible, *desgarrada*³ por la obediencia a dos principios contrapuestos —el del valor de uso y el del valor—, y cada una de ellas mantiene una actitud peculiar ante el mismo: sea de afinidad o de rechazo, de respeto o de participación. (Echeverría, 2013: 169)

El propósito de cada *ethos*, entonces, es hacer soportable la experiencia de desgarrar mediante la conformación de una forma identitaria que opere como estrategia de sobrevivencia para hacer vivible y aceptable lo inaceptable. Esto es, tornar soportable la contradicción especial que es necesario sublimar en el mundo moderno a fin de que el proceso de la vida humana pueda desplegarse con naturalidad ante esta contradicción fundante del orden capitalista. Es ya sabido que los *ethe* son cuatro y que cada uno de ellos toma un posicionamiento diferente frente a la contradicción, a saber, el *ethos* realista la *borra*, el romántico la *transmuta*, el clásico la *asume* como inevitable y el barroco la *resiste*. Mientras el primero disuelve la oposición valor de uso/valorización del valor, mediante una “identificación afirmativa y militante con la pretensión que tiene la acumulación de capital” (Echeverría, 2011: 90); el segundo afirma el valor de uso al tiempo que lo transfigura; el tercero enfatiza el valor sobre el valor de uso, se asume “como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza” (2011: 91), desentendiéndose de la contradicción y el cuarto opta por el valor de uso.

Ahora bien, esta apretadísima mención a la teoría de los *ethe* históricos de la modernidad en Echeverría es a efectos de anclar en el último, pues ahí es donde radicarían, al parecer, las posibilidades de resistencia del mundo desquiciado de este presente capitalista criminal. Ahí, en ese escenario, en el marco del *ethos* barroco podría darse la emergencia de lo no capitalista. Es cierto, ya sabemos que el *ethos* barroco es uno de los *ethos* de la modernidad capitalista, pero podríamos también

³ Las cursivas me pertenecen.

decir que es el *ethos* en donde lo capitalista se recepciona a disgusto, en donde se aloja lo capitalista, pero con contrariedades, claro que es capitalista pero muy a su pesar, es capitalista pero no regodeándose en el capitalismo, no fascinado con el mismo y mucho menos levantando los hombros en una suerte de “nada hay por hacer”. Todo lo dicho es porque justamente en el barroco lo que se abren son posibilidades de resistencia e insurgencia, no de revolución y menos aún de revolución con un sesgo romántico. Echeverría sostiene que:

Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno sino como la invasión rizomática de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la política, en donde lo político —lo refundador de las formas de la socialidad— se prolonga y está presente dentro de la vida cotidiana. (Echeverría, en Oliva, 2013: 99)

Entiendo que esta consideración es relevante dado que acerca la concreción de esas otras formas de lo político, torna más asequibles y realizables esos otros lugares por fuera de la idea de lo épico o las gestas inviables, vuelve asible la idea de un corrimiento del horizonte capitalista (véase Echeverría, 2017: “Modernidad y revolución”).

Catástrofe, crisis y cambio civilizatorio

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

Bolívar Echeverría

Algunas certezas: Echeverría no duda de la gravedad de la crisis actual, no la pone en el registro de lo meramente episódico o pasajero, no morigerar sus consideraciones respecto al presente del capitalismo homicida.

Dicho esto, lo no capitalista, la posibilidad de una conformación sociocultural por fuera de la contradicción valor de uso/valorización

del valor, una forma de vida en la que no hiciera falta llevar a cabo ninguna acción en aras de tornar soportable desgarrar alguno, una forma en la que no se requiriera máscara alguna para el disimulo, sólo sería posible, desde Echeverría, a partir de la acción de resistencia que se cultiva en el *ethos* barroco. Se trata claramente de otra forma de existencia, que haya desafiado —y resultado exitosa en dicho reto— las notas modernas características de la modernidad a las que hicimos alusión en ya dos oportunidades. De las mismas, si bien ya se dijo que van entramadas, me referiré a tres (que condensaré en una): el racionalismo, el economicismo y el antropocentrismo. La barbarie actual, la catástrofe de nuestros días, sin duda alguna es tributaria de la exacerbación de la racionalidad del antropocentrismo economicista y de sus prácticas infames, que ha desplegado la desruralización⁴ y con ello, modos de producción de altísima nocividad (de producción animal: cría a escala industrial alterando procesos naturales; de producción vegetal: uso de herbicidas y agrotóxicos conjuntamente con la hibridación y patentamiento de semillas, transgenización de los cultivos; de producción hidrocarburífera: el *boom* extractivista de las últimas dos décadas aproximadamente y la aplicación de métodos extractivos de altísima letalidad tales como la fractura hidráulica o la megaminería a cielo abierto y muchos etcéteras).

Bolívar Echeverría muere en el año 2010, no llegó a ver el nivel de depredación que en la última década se ha exacerbado a niveles escalofriantes, sin embargo, bien avizoró este escenario, pues justamente advirtió el camino a la catástrofe/barbarie, hoy ya más que evidente.⁵

Un cambio civilizatorio implicaría cambiar estas prácticas como mínimo, pensar otro modo de trato con la tierra, otro modo de vinculación con lo humano y lo no-humano que recusara la depredación

⁴ Silvia Ribeiro sostiene que: “los sistemas alimentarios campesinos y locales enfrían el planeta. Los sistemas campesinos agroecológicos, cuidando suelos, cuerpos de agua y bosques, podrían absorber y retener dos terceras partes del exceso de gases de efecto invernadero en 50 años. Los mercados locales, huertas urbanas, eliminación de empaques y refrigeración, etcétera, evitan otra gran parte de los gases. Y mejoran la salud, la biodiversidad [...] /y el/ manejo de la radiación solar (bloquear parte de los rayos solares que llegan a la tierra) remover dióxido de carbono de la atmósfera” contribuirían a cambiar el estado de situación (Ribeiro, 2015).

⁵ Echeverría se refirió a temáticas afines a las mencionadas en el primer párrafo de *Vuelta de siglo*, 2006. Oliva Mendoza se detiene en dichas referencias (2013: 15).

explotatoria de la modernidad capitalista. Implicaría otra concepción de la vida misma, otro proyecto de vida, pues operaría otro diseño de mundo a la base habida cuenta de la crisis civilizatoria capitalista. Pues como bien lo dice Márgara Millán:

La crisis civilizatoria es sin duda la crisis del modo de vida capitalista, ese que nos ha cautivado y seducido con sus promesas, que se ha fundado en la afirmación de que la reproducción humana es equivalente a la reproducción del valor y que, para ello, es necesario el sacrificio de la vida cualitativa y de la vida misma. (Millán, 2018: 176)

Para Echeverría es en el *ethos* barroco desde dónde puede avizorarse, imaginarse e inventar el escape de la seducción capitalista. No en balde el *ethos* barroco que resiste la contradicción valor de uso/valorización del valor ancla en suelo americano —y para ser más precisa, sud-subamericano—, pues a partir de la experiencia de la conquista hubo que resistir al tiempo que inventar (para no sucumbir) modos de existencia. Así, el *ethos* barroco refiere a la estrategia de supervivencia tanto del indio conquistado, como del español abandonado por la Corona, cuando América dejó de ser rentable para las arcas transoceánicas. El *ethos* barroco implicó, entre otras cosas, la reinención de Europa en América cuando los colonos allende los mares fueron olvidados. Momento aquel en el que las relaciones con la metrópolis se corroen y el español sabe que el destino en pleno siglo XVII no es otro que inventar la modernidad del barroquismo como estrategia para no estallar de muerte ante las políticas de abandono ultramarinas. Así, el *ethos* barroco nos pone frente a un no ser de aquí ni ser de allá, pues las pertenencias, identidades, procedencias e identificaciones culturales han sido desbaratadas, alteradas, adulteradas, trastocadas desde el momento mismo de la conquista.

El *ethos* barroco, junto a la experiencia del mestizaje, experiencia trágica pero que se la vive en clave de sobrevivencia al desgarro, debe creer en y crear un mundo que no sea ya el de los pueblos previos a la intrusión colonial y que no será tampoco el del conquistador que llegado ya no podrá seguir siendo el mismo. Creer en un mundo y crear un mundo en el que, mecanismo adaptativo mediante, la vida pueda ser posible. No me detengo por razones de extensión en la maravillosa

explicación semiótica que nos brinda Echeverría, pero cabe aquí pensar en los procesos de codigofagia que se dan en doble dirección. Oliva Mendoza dice al respecto que

La *codigofagia* se muestra entonces como destino inexorable; de lo contrario, el hombre de la América española perdería el lenguaje. Condenados unos y otros a hablar, finalmente el código es deglutido. Surge así el *mestizo*, primer actor que experimenta y dramatiza en muchos sentidos el proceso codigofágico.⁶ (2013: 238-239)

Así, algo del mundo indígena ha sido devorado por el colonizador para saber del mismo y vivir en ese mundo y algo del conquistador está en el indígena vuelto ciudadano que se ha replegado ante la muerte inminente. Echeverría arguye que aquí se da el mestizaje cultural, no de manera lineal, sino que esto es de una complejidad suma, pues son dos lógicas de dos mundos distintos e inconmensurables en disputa. Cabe reparar en los dos comportamientos pertinentes a este proceso: la rebeldía y la resistencia y cómo juega en este proceso el disimulo como estrategia, como una puesta en escena, una teatralización que permite salir de las alternativas humillantes de sometimiento.

Es a propósito de este tema que Echeverría nos trae a Edmundo O’Gorman respecto a la idea de un nuevo sujeto que surge de este proceso histórico e identitario. Según dice O’Gorman se trató de:

[...] un caso de parálisis histórica motivada por el extrañamiento entre el ser de un ente y las circunstancias en que puede realizar sus posibilidades, o si se prefiere, en que está llamado a desarrollar su vida. Y así, el absurdo de la situación ontológica original se traduce en el absurdo de la situación histórica original de un ente que, capaz por su índole de tener historia, es incapaz de tenerla por la condición de sus circunstancias. El absurdo, en suma, del programa español de pretender el trasplante de España a un ambiente que no era el de España. Algo así, pongamos por caso, como querer que un esquimal viviera la vida de los esquimales en la espesura de una selva tropical.⁷ (O’Gorman, 1975: 89)

⁶ Las cursivas pertenecen al autor.

⁷ La Conferencia de O’Gorman “Meditaciones sobre el criollismo” fue leída en la sesión pública del 24 de julio de 1970 como discurso de ingreso a la Academia

La idea de trasplante la usa Echeverría a propósito del mestizaje cultural en atención a la coyuntura histórica que obligó al mismo, frente a la muerte inminente en virtud del abandono en el siglo XVII del proyecto civilizatorio imperial, justamente él se refiere a la Europa trasplantada que se corresponde con el absurdo en O’Gorman.

Importa reponer esta trama conceptual: trasplante, codigofagia y mestizaje en el marco del *ethos* barroco, pues hace a la genealogía del escenario actual y es ese andamiaje el que es *urgente perforar* para advertir la dimensión de la catástrofe actual y el cambio civilizatorio en puertas, en virtud de la crisis irreversible del presente, que conmina a pensar en otros mundos para no morir.

Puede entonces decirse, estableciendo un contrapunto con la irrupción de Europa en América, que nuestro presente adquiere un alcance de un cimbronazo civilizatorio, merced a la situación de transformaciones abruptas y a la incertidumbre que permea todos los aspectos de la vida y que se halla en todos los rincones del planeta.⁸

De la defunción de la modernidad a la invención edificante

Entonces, si es desde el *ethos* barroco donde hallar la línea de fuga hacia la conformación, edificación de un mundo otro, lo otro, necesariamente deberá ya no ser en el escenario de la modernidad. Lo no capitalista no

Mexicana correspondiente de la española. En párrafos anteriores a la cita escogida, O’Gorman dice: “las [colonias] hispánicas, como réplicas de España, fueron entidades europeas, por más que estuvieren geográficamente adscritas al Nuevo Mundo. Ahora bien, decir que fueron entidades europeas, pese a la ubicación americana, equivale a decir que sus circunstancias peculiares le resultaban ajenas a su ser. Pero esto, según ya indicamos, es un absurdo, puesto que el ser de un ente histórico es lo que va siendo de acuerdo con sus circunstancias. Se trata, permítaseme la expresión, de un *perro ontológico en barrio ajeno*; y así descubrimos la insólita pero verdadera imagen de la Nueva España en su constitución primigenia como una España ultramarina ubicada, sí, en el Nuevo Mundo, pero no radicada en él; de una España en América y no de América, lo que no es, ni con mucho, lo mismo”. Las cursivas me pertenecen.

⁸ Quedará para otra instancia la posibilidad de establecer un contrapunto entre la dimensión del colapso civilizatorio al que asistimos en nuestros días y lo que en la cultura andina inca se llama pachakutik.

va de la mano con lo moderno, muy por el contrario, se aloja en una escena poscapitalista, no antropocéntrica ni “antropolátrica” (Echeverría, 2017: 68), posdesarrollista y posestatista (que, aunque no lo desarrollemos en este escrito, va de la mano de estos “pos”), pues es, precisamente el resultante del diseño de todo lo distinto.

Comparto con Echeverría la apuesta hacia otra forma civilizatoria y hacia otra forma económica, y con ello también otra forma histórica, por esto mismo no puede anidar en la modernidad. La modernidad fue fagocitada, absorbida y cooptada por el capitalismo, imposible ahí dentro construir algo mejor y distinto. Sí desde ahí como punto de partida, pues ése sería el espacio, justamente del *ethos* que resiste.

No advierto la posibilidad de “liberar a la modernidad del destino capitalista que se le ha impuesto hasta ahora” (Echeverría, 2011: 239), más no se trata de un “no advierto por ahora” sino de que no es posible tal liberación, la modernidad ha firmado ya su acta de defunción, la modernidad no tiene otra posibilidad que la de dejar de serlo. Pues una transformación al interior de la modernidad misma no acabaría con las marcas modernas que de distinta manera se han ido dando en sus distintos *ethe*, todos modernos, sin duda.

Ahora bien, si procuramos que la catástrofe sea lo menos catastrófica posible, que esta crisis tuerza su rumbo y se oriente hacia la vida y no hacia la muerte, habrá de salirse de la hoja de ruta de la modernidad, otro mundo habrá de diseñarse, crearse y creerse operando ahí una invención/ficción edificante.

Vuelvo a Edmundo O’Gorman, quien publica en el año 1958 *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. Como tesis central, sostiene que:

América, en efecto, fue inventada bajo la especie física de “continente” y bajo la especie histórica de “nuevo mundo”. Surgió, pues, como un ente físico dado, ya hecho e inalterable, y como un ente moral dotado de la posibilidad de realizarse en el orden del ser histórico. Estamos en presencia, pues, de una estructura ontológica que, como la humana, supone un soporte corporal de una realidad espiritual. [...] no sólo se debe desechar la interpretación según la cual América apareció al con-

juro de un mero y casual contacto físico con unas tierras que ya estarían constituidas —no se explica cómo y por quién— en el ser americano, sino que debemos sustituir tan portentoso acontecimiento por el de un proceso inventiva (*sic*) de un ente hecho a imagen y semejanza de su inventor. (O’Gorman, 1995: 152)

Antes que se forjara como tal, no había ente alguno cuyo ser se condijera con lo que ha dado en llamarse América. Producto de una invención que luego de ser instituida, América se funda como entidad ontológica. Así, si América no lo era, ahora lo es, en tanto que fruto de una invención, producto de una invención-imposición. Como es sabido, la decolonialidad también recupera el planteo de O’Gorman.⁹ Según Pablo Aravena Núñez, O’Gorman ha sido el maestro secreto de la perspectiva decolonial en virtud de su interpretación, o mejor aún, reinterpretación americana de la historia. En las antípodas de la visión naturalista y positivista imperante en la historia de mediados de siglo xx, O’Gorman —de la mano de sus estudios heideggerianos llevados a cabo en Alemania, allá por mediados del siglo pasado— considera la historia como proceso productor de realidades históricas.

Dicho de otra manera, la historia no tiene algo dado allí en términos de correspondencia inescrutable, sino que, en definitiva, es una ficción/construcción, ficción/relato de la historia, y por ende, América como categoría geo-histórica-política-ontológica resulta de un acto inventivo-creativo.

Entiendo que lo mismo puede decirse de la modernidad en tanto resultante de un acto inventivo-creativo-ficticio que, no obstante, cobra espesura ontológica y se despliega por todo el planeta prometiendo mañanas venturosas y fabricando fabulaciones de todo tipo y estilo. Propongo entonces pensar la modernidad con las claves que O’Gorman pensó América. No habría demasiado inconveniente, pues la modernidad misma (la que haya firmado su acta de defunción), tiene como partida de nacimiento a América. Pues entonces extendemos el argumento de O’Gorman a la modernidad, resultante

⁹ Lo trae Mignolo en la primera parte de *La idea de América Latina*. El planteo de O’Gorman es fundamental en el paradigma de la doble densidad de Mignolo que remite a “descubrimiento” o “invención”, dos interpretaciones rivales que refieren al mismo acontecimiento, enmarcándose él en el segundo, claro está. (2007: 29 y ss.)

su acabamiento también de una construcción ficcional y con ello la apertura a otros mundos, lo que es algo más que un mero gesto epistémico-político.

Ahora bien, ¿a expensas de qué dar por finalizada la modernidad? ¿Cuál es el rédito? Pues se trataría de que las “des-existencias” a las que alude Catherine Walsh (2020), comiencen a cesar en su des-existir y retornen en un acto de “re-existencia” (Albán Achinte, 2017) sólo posible en tanto el escenario civilizatorio sea otro y las notas características de la modernidad hayan ya perdido centralidad en lo que respecta a la formación o co-formación (formación con otros) de mundo. No se trataría de un cambio que sólo morigere el rostro más despiadado de la modernidad/colonialidad, no se trataría de una mera modificación reformista sino des-fundacional —si cabe el término—, de desfondamiento respecto del occidente capitalista. Pues son sus cimientos lo que es menester corroer para pensar-hacer-diseñar-inventar otro mundo; claramente algunos ubican estas cuestiones en términos de la “dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental”.¹⁰

Ello impele, a mi entender, a “construir una alianza desde abajo por lo de abajo, esto es: indígenas, campesinos, comunidades negras, culturas locales pobres de las ciudades, en fin, de todos aquellos ajenos al poder de los Estados-gobiernos, su política, y su economía” (Quintero Weir, 2017: 36). Dicha invitación propone apostar a la continuidad de la vida misma y ello vaya si es del orden de lo inaplazable. A propósito, en el año 2006 decía Echeverría que “pronto la Tierra será un planeta para pocos, en el que la medida de echar por la borda la ‘carga humana inútil’ comenzará a dejar de parecer escandalosa” (2006: 75). ¡Y ha dejado de parecerlo!

Interesa, entonces, insistir en dicha dimensión intersticial y, a la vez, restarle el alcance utópico a espacios que actualmente materializan la concreción en diversos escenarios, lo que sí resulta escandaloso, demencial y abyecto el ordenamiento capitalista.¹¹ Estos escenarios no

¹⁰ Subtítulo del Proyecto de Investigación bajo mi dirección: “Mal(estares) en la sociedad occidental. Dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental”, Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad Nacional del Comahue; PIN Nro. H/164.

¹¹ Importa hacer mención a los ya más de 20 años del Grupo de Reflexión Rural,

son románticas expresiones de rebeldía (como en ocasiones se pretende caricaturizar a las experiencias de autorregulación, autodeterminación y autogestión) sino que hoy constituyen esos ámbitos donde pensar que es posible un hacer colectivo no capitalista, y, agrego, no moderno. No se trata de una modernidad no capitalista sino una sociedad no capitalista y no moderna, pues, si la furia por la escasez absoluta artificial es constitutiva de la modernidad —aunque no se dé de idéntica manera en sus diversas configuraciones históricas— la configuración histórica no capitalista, es, entonces, no moderna también.

Así, emulando la ficción ontológica que inventó a América, igual acto inventivo cabrá ejercer respecto a la modernidad, darla por difunta e inventar un mundo otro donde sea posible la sobrevivencia de lo humano y no sólo. Traemos como cierre algo ya dicho al inicio de este escrito: es menester la invención edificante de escenarios epocales que, al tiempo que adscribe a la defunción de la modernidad, reclama la urgencia del diseño de otros horizontes políticos de cara a la vida, hoy amenazada.

cuyo referente Jorge E. Ruli viene siendo un activista incansable por la soberanía alimentaria, el regreso al campo y contra la industria agrotóxica. Pueden también mencionarse grandes movimientos tales como el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (Brasil), Vía Campesina (India) y otros, con muchas diferencias, ciertamente, pero coincidiendo respecto a las premisas de la crisis alimentaria mundial. Se sugiere el visionado de la película de Fernando Pino Solanas, *Viaje a los pueblos fumigados* (2018).

Como referencia de dichos espacios, entre muchos otros, cabe hacer mención a las experiencias de municipios autonómicos en México; la experiencia de territorios autonómicos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que datan desde enero de 1994, quizá sea la más conocida y mención obligada. Cabe mencionar también al municipio michoacano de Cherán que lleva casi 10 años de autonomía y la experiencia de autonomía ejidal de la comuna chol de Tila, región norte del estado de Chiapas (véase Gómez-Alonso y Martínez-Mendizábal, 2020, y también, vv. AA., 2017; Osegueda, 2020).

Entre otros muchos escenarios, vale mencionar el proceso de Liberación de la Madre Tierra, Uma Kiwe que desde hace 20 años llevan a cabo las comunidades nasa de la zona del Cauca en Colombia (véase <https://liberaciondelamadretierra.org/> y *Pueblos en Camino*: <https://pueblosencamino.org/>).

Referencias

- Albán Achinte, Adolfo (2017). *Prácticas creativas de re-existencia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Center for Global Studies and the Humanities Project (Duke University).
- Aravena Núñez, Pablo (2014). "O'Gorman: una teoría americana de la historia". Universidad de Valparaíso, 14 de agosto de 2014. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=ff3E3TrCEYY>>.
- Borsani, María Eugenia (2021). *Rutas decoloniales*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Chatterjee, Partha (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El equilibrista.
- Echeverría, Bolívar (2006). *Vuelta de siglo*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2011). *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Oxfam.
- Echeverría, Bolívar (2013). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2013b). *¿Qué es la modernidad?* México: UNAM.
- Echeverría, Bolívar (2017). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Furet, François y Ernst Nolte (1999). *Fascismo y comunismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gómez-Alonso, Jorge Armando y David Martínez-Mendizábal (2020). "Reconstitución política del sujeto comunitario en Tila", en *Revista Copala*, año 5, núm. 10.
- Habermas, Jürgen (1985). "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*. Barcelona: Kairos.
- Maldonado-Torres, Nelson (2006). "La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad", en Freya Schiwy y Nelson Maldonado-Torres, *(Des) Colonialidad del ser y del saber. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda)*. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Globalization and the Humanities Project (Duke University).
- Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

- Mignolo, Walter (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología. 1999-2014). Barcelona: CIDOB.
- Millán, Márgara (2018). “Re-centrando al sujeto social: valor de uso, metabolismo social y estrategias anticapitalistas”, en *Nómadas*, núm. 48.
- O’Gorman, Edmundo (1975). “Meditaciones sobre el criollismo”, en *Memoorias de la Academia Mexicana. Discursos de recepción, homenajes, oraciones fúnebres, noticias*, t. XXI, México.
- O’Gorman, Edmundo (1995). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE.
- Oliva Mendoza, Carlos (2013). *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México: UNAM/Itaca.
- Osegueda, Rodrigo (2020). “Cherán, el municipio indígena sin criminales ni políticos”, en <<https://www.mexicodesconocido.com.mx/cheran-el-municipio-indigena-sin-criminales-ni-politicos.html>>.
- Quijano, Aníbal (2019). *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Center for Global Studies and the Humanities Project (Duke University).
- Quintero Weir, José Ángel (2017). *El último despojo después de la tormenta*. México: LA RECI/ Papel Negro Ediciones/ En cortito que ‘s pa largo.
- Ribeiro, Silvia (2015). “Capitalismo, tecnología y devastación ambiental”, julio. Grupo ETC, Seminario Dilemas de la Humanidad ENFF.
- VV. AA. (2017). *Cherán K’eri. 5 años de autonomía*. México: En cortito que ‘s pa ‘ largo.

Encuentros y desencuentros en el horizonte de una modernidad poscapitalista

Vanessa Ivana Monfrinotti

Primeras consideraciones

Los tiempos que corren están impregnados de una singular experiencia de camino a la catástrofe, lo que torna imprescindible revisar nuestros modos de pensar, ser y hacer que han sido dominantes hasta el momento. Dicha experiencia adquiere sentido en tanto la comprendemos como síntoma de una profunda crisis civilizatoria de carácter multidimensional que desafía las premisas ontológicas cristalizadas en la modernidad capitalista y, con ello, los criterios canónicos bajo los cuales se pensó lo político. Lidiar con el problema de la crisis actual requiere hacer frente a la insuficiencia y el agotamiento de las lógicas de pensamiento modernas, desplegadas en ciertas características de la vida social, cultural, política, económica, etcétera.

En este sentido, Bolívar Echeverría a fines de los noventa advertía también una crisis y un tránsito civilizatorio inminente, por lo que indagar en sus análisis críticos sobre la modernidad capitalista nos posibilitaría hallar algunas claves para el presente. Si bien el tratamiento epistémico y político de la actual crisis, en los que hemos profundizado en trabajos anteriores (Monfrinotti, 2020), forma parte de un amplio giro ontológico/aperturas ontológicas en las humanidades, podemos rastrear en aquel filósofo interrogantes y aportes críticos que posibilitan complejizar las respuestas necesarias para la coyuntura planetaria. Las contribuciones del pensador en torno a los caracteres de la vida social moderna y su puntual insistencia en el tinte humanista de la cultura política moderna permiten pensar que quizás el horizonte poscapitalista debería abandonar las premisas modernas. No obstante, esto último pone en tensión la propia noción de Echeverría de “modernidad

poscapitalista”. Por lo que escribimos desde la convicción de que un horizonte poscapitalista no puede seguir sosteniendo una ontología moderna dualista, antropocéntrica y uni-mundista. De este modo, abonando al propósito del presente libro colectivo, que da cuenta de diferentes debates abiertos por el pensamiento echeverriano, pretendemos invitar a la apertura de una polémica que cruza la reflexión entre poscapitalismo y ontologías políticas.

Para algunos posicionamientos que defienden la necesidad de un giro decolonial y de una ontología política, como el de Arturo Escobar (2016), entre otros, es preciso propagar prácticas y discursos no modernos, ante la necesidad de abandonar la ontología moderna que ha legitimado y perpetuado el modelo civilizatorio capitalista. Por lo que la problematización que se realizará en este trabajo asumirá tal opción epistémica en la que confluyen ciertas aproximaciones críticas a la modernidad/colonialidad (Mignolo, 2010; Quijano, 2000) y la ontología política (Blaser, 2014). En función de lo dicho, proponemos indagar en los supuestos ontológicos presentes en la noción de “modernidad poscapitalista” y plantear la necesidad de abandonar ciertos supuestos modernos para pensar un horizonte poscapitalista.

Asimismo, cabe explicitar que nos adentramos en el pensamiento de Echeverría desde el momento histórico que nos toca vivir, en tanto punto de inflexión a partir del cual la continuidad de la vida humana y no-humana está en juego. Se trata del Antropoceno/Capitaloceno, tiempo geo-histórico marcado de manera predilecta por el antropocentrismo moderno, que interpela a la invención de discursos, prácticas y mundos que habiten las fronteras de la modernidad capitalista. En este sentido, diseñar re-existencias en la devastación antropogénica/capitalogénica implica, entre otras cuestiones, comprender el alcance ontológico de la misma, en cuanto la ontología moderna, dualista y jerárquica ha contribuido al diseño del mundo insostenible de la modernidad. De ello se sigue la necesidad de revisar el modo en el que esa ontología se ha propagado y ha impedido la (re)emergencia de otras opciones civilizatorias no-antropocéntricas y no-binarias.

Tal dimensión ontológica, entonces, apunta a posar la mirada en las raíces de la crisis civilizatoria, como el colapso de un conjunto de *prácticas de hacer mundo*, cristalizadas en la forma dominante de la modernidad capitalista (racionalista, liberal, secular, patriarcal, blanca, estadocéntrica,

etcétera). Como señala Bolívar Echeverría (1997) en la “Tesis 4”, uno de los fenómenos del proyecto de la modernidad es la construcción de un mundo humanista que obliga a lo otro a conformarse como “naturaleza”, comprendida ésta a disposición del hombre, al tiempo que todo lo infra-sobre-extra-humano se convierte en objeto. Esto es fundamental en nuestro planteamiento, dado que la separación ontológica entre el ser humano y la naturaleza, en el marco de una lógica excluyente y jerárquica, se posiciona entre los instrumentos filosóficos y culturales más convenientes a la ley de acumulación de capital imperante.

Como señalamos, además de atender a la dimensión ontológica de la crisis, nos preguntamos por la posibilidad de ir más allá de la modernidad capitalista y fisurar su pretensión totalizante, interés central en la obra de Echeverría. La noción de modernidad poscapitalista que aparece en algunas de sus obras, muchas veces a modo de inquietud e hipótesis, nos induce a reflexionar sobre qué cuestiones permanecerían bajo el sostenimiento de otra modernidad. ¿Acaso en una modernidad poscapitalista no perviviría la ontología dualista, jerárquica y antropocéntrica? Recusar estos supuestos ontológicos resulta crucial a la luz de la problemática de nuestro presente y consideramos que apostar al advenimiento de una nueva relacionalidad socionatural, como señala Márgara Millán (2018), implica abandonar los primados de la vida social moderna. Por lo dicho, insistimos en que abonar a un horizonte poscapitalista también es hacerlo bajo claves no-modernas.

Tales claves no-modernas, en principio, abandonan el sesgo antropocentrista que ha coronado al Hombre en la cúspide del ser, que pervive en nuestra configuración ontológica más profunda. Por caso, para poder llevar a cabo “un proceso de desenajenacion del sujeto y su sistema de necesidades, del propio valor de uso transfigurado” (Millán, 2018: 174), es necesario un desplazamiento ontológico que sitúe al ser humano en una red. Esto último, es indicado por Millán al especificar que se trata de “un proceso que parte de la idea de que compartimos el mundo, de que somos parte, de que *existimos en interdependencia*, lo cual nos lleva a reconocer que las necesidades creadas o artificiales tienen el límite claro y tangible de la vida del otro, de los otros; de nosotros” (2018: 174).¹ En este sentido, cabe resaltar que aparece allí un

¹ Las cursivas me pertenecen.

punto central que puede pasar desapercibido y que vamos a sostener a lo largo de este capítulo: la vinculación entre la asunción ontológica y su alcance político. Asumir el compromiso con la relacionalidad trae aparejado consecuencias para el mundo social, político y económico, como el caso de atender a los límites de las necesidades creadas en el capitalismo, cuya satisfacción implica afectar la vida de otros (humanos y no-humanos).

Entonces, si la cuestión es pensar en la relacionalidad profunda, en una lógica no-binaria y no-antropocéntrica, posiblemente estaríamos poniendo en cuestión la modernidad misma (incluso no-capitalista), al comprender que en ella se cristaliza la escisión hombre/naturaleza, dualismo ontológico fundamental. ¿Acaso es posible una modernidad que reconfigure una nueva relacionalidad socionatural, cuando a ella le es inherente una ontología binaria y jerárquica? ¿Por qué mantenerse al interior de la modernidad para pensar los futuros?

Las inquietudes que guían el acercamiento al pensamiento echeverriano se encuentran orientadas a pensar los futuros posibles en clave poscapitalista. Sin embargo, cabe adelantar que lejos de obtener respuestas cerradas y definitivas, es un discurrir investigativo en constante encuentro y desencuentro, que multiplica las preguntas y las incomodidades. En este trabajo aparece un pensador con quien por momentos coincidimos y, por otros, se vuelve difícil de asir. En este discurrir hallamos que muchas de sus posturas son problemáticas si asumimos de manera radical sus postulados críticos a la modernidad capitalista. Encontramos que la lucidez de la crítica llega a un límite al momento de indagar el horizonte poscapitalista, en el cual continúa sosteniendo el deseo de la continuidad de otra modernidad, pero modernidad finalmente.

Entre adversidad, colapso y crisis de la civilización: ¿qué civilización?

El interés epistémico-político desde el que partimos y que forma parte de nuestro interés investigativo, consiste en la indagación de diversas perspectivas que advierten sobre la magnitud de la crisis actual. Conceptos tales como “ocaso”, “colapso”, “crisis civilizatoria” y “crisis

raigal” están presentes en aproximaciones críticas a la modernidad/colonialidad, tales como los aportes de Edgardo Lander (2019), Aníbal Quijano (2012), Arturo Escobar (2016), entre otros. Asimismo, desde otros marcos epistémicos, pero igualmente críticos con el modelo civilizatorio dominante, encontramos un núcleo problemático de reciente emergencia y en permanente ebullición que son los debates sobre Antropoceno (Haraway, 2016). Es así que desde diversos ámbitos al interior de la academia, como también en los movimientos sociales, se advierte la profundidad de la crisis y la urgencia de diseñar *otros mundos*. Se insiste en que se han traspasado los límites planetarios, ignorados por el modelo de desarrollo capitalista que profundiza las dinámicas de expoliación de la vida de los territorios.

Ahora bien, resulta interesante encontrar la cuestión de la crisis actual tematizada por Echeverría en reiteradas ocasiones e incluso como el marco bajo el cual adquiere sentido la preocupación por lo barroco, como aquel *ethos* moderno en donde radican las potencialidades de diseños de *otros mundos*. En el prólogo a *La modernidad de lo barroco* no vacila en anunciar que hay un mundo en crisis:

[...] el de la confianza en una cultura que enseña a vivir el progreso como una anulación del tiempo, a fundar el territorio en una eliminación del espacio, a emplear la técnica como una aniquilación del azar; que pone la naturaleza-para-el-hombre en calidad de sustituto de lo Otro, lo extra-humano: que practica la afirmación como destrucción de lo negado. (1998: 14)

En definitiva, una crisis de la modernidad. En este sentido, la conceptualización de Echeverría sobre la crisis actual, que data de fines del siglo pasado, no dista de lo que sucede en nuestros días. Insiste en la imposibilidad de atender a una única dimensión, dada la imbricación entre la multiplicidad de aspectos afectados, entre ellos lo social, lo ecológico, lo económico, lo cultural, lo político, etcétera. Todo indica, siguiendo al pensador, que no estamos en un momento pasajero, de renovación o innovación, sino que la cuestión está en un plano más radical, en el de una *crisis civilizatoria*.

Como sostiene Echeverría, sucede que los rasgos propios de la vida civilizada se han vuelto imposibles de separar de los de la vida moderna

(principalmente desde el siglo XVIII), porque parecen ser estos últimos los que brindan las condiciones de posibilidad de los primeros. La modernidad, si bien ha sido una de las modalidades de la civilización humana por la que se optó en un determinado momento histórico, ha pasado a ser algo más, ha pasado a formar parte de su “esencia”, es decir, a ser lo propio de la civilización humana en su totalidad. “Sin modernidad la civilización en cuanto tal se ha vuelto ya inconsistente” (Echeverría, 1998: 34), por ello, se trata de una crisis de la civilización, de una civilización específica, la de la modernidad capitalista.

Entonces, estamos en medio de la crisis de civilización diseñada según el proyecto capitalista de modernidad, impuesto mediante un proceso de modernización de la civilización humana.² Las propias dinámicas de la modernidad capitalista arrasan con los fundamentos que la hacen posible, que la sostienen, tanto con el trabajo humano, como con la “naturaleza”. Un destino que parece estar en las entrañas mismas del funcionamiento de la maquinaria capitalista. En otros términos, el pensador Quijano hablaba de implosión del patrón de poder global:

El capitalismo colonial/global practica una conducta cada vez más feroz y predatoria, que termina poniendo en riesgo no solamente la sobrevivencia de la especie entera en el planeta, sino la continuidad y la reproducción de las condiciones de vida, de toda vida, en la tierra. Bajo su imposición, hoy estamos matándonos entre nosotros y destruyendo nuestro común hogar. (2012: 855)

Con ello Echeverría coincidía: “Época de genocidios y ecocidios inauditos —que, en lugar de satisfacer las necesidades humanas, las elimina, y, en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila—” (1998: 35).

Diferentes acepciones en relación con la noción de crisis son distinguidas por Echeverría, estableciendo una particular tríada entre adversidad, crisis y colapso. En el texto “Crisis de la modernidad” (Echeverría, 2011) señala que en ocasiones se comprende la noción de crisis como tiempos de adversidad, en tanto tiempos difíciles y

² El proyecto capitalista en su versión “puritana y noreuropea” se afirmó sobre otros alternativos y ha sido capaz de adaptarse a cualquier adversidad, de incorporarla en su esquema.

de “mala suerte”, que nos suelen poner a prueba en algún aspecto y del que saldremos transformados, pero que finalmente volveremos a “encauzarnos”. Simplemente, alguna fuerza ha intervenido haciendo el camino más difícil. Puede ocurrir que esta adversidad se convierta en una crisis, cuando se pone en cuestión la consistencia misma de lo afectado. Por caso, cuando un sujeto entra en crisis ingresa en un proceso en el que debe recomponerse, autocriticarse, reestructurarse a sí mismo, para pasar ese periodo.

Por último, aparece el concepto de colapso, que cala más profundo que la idea de crisis, ya que hace referencia a una situación de la que el sujeto no puede salir intacto, así como tampoco alterando su consistencia. La existencia misma del sujeto “en colapso” entra en cuestión, no es capaz de superar la situación, “se descompone, se desestructura, termina por ceder su estructura, su consistencia misma y él desaparece” (Echeverría, 2011: 166). Éste es el diagnóstico que Echeverría anuncia dramáticamente: el colapso de la modernidad capitalista.

Asimismo, establece un distanciamiento con posturas que afirman no sólo el colapso de la modernidad dominante, sino también el colapso de la civilización moderna en cuanto tal. Y en este sentido señala:

Hay muchas posiciones que perciben que la crisis actual es una situación que está conduciendo no sólo a la eliminación de la modernidad establecida que conocemos, sino de toda la vida civilizada en cuanto tal, [...] esta actitud totalmente alarmista y totalmente autodestructiva también está presente ahí señalando que esta situación de crisis de la modernidad va a derivar en una situación de colapso no solamente de la modernidad sino de toda la posibilidad de una *vida civilizada* sobre la tierra.³ (Echeverría, 2011: 166-167)

Nos preguntamos, en primer lugar, si acaso en este fragmento se está restringiendo la civilización humana a la civilización moderna y si la idea de “vida civilizada” es sinónimo de “vida moderna”, lo cual se torna peligroso ante la consecuente exclusión de otros modelos de vida no-modernos. La modernidad es un proyecto de vida civilizada

³ Las cursivas me pertenecen.

entre otros que han existido y que existen, no obstante, su modalidad capitalista ha sido la dominante en los últimos siglos.

Acordamos con el hecho de que el dominio de la modernidad no es absoluto, como tampoco uniforme, que está compuesta por múltiples versiones de sí misma, dado que no ha sido igual su despliegue en todos los territorios. Esas diversas modalidades fueron dominadas, reprimidas y subordinadas por una única dominante, la modernidad capitalista (en su versión realista y puritana), pero a pesar de ello, están activas en el presente otras modernidades. En este sentido, siguiendo el planteamiento echeverriano, parece ser que el acontecimiento heterogéneo de la modernidad llegó a todas partes, sea cual sea su versión. Por lo que en relación con la crisis, será importante distinguir que lo que está en crisis para él no es la totalidad de la civilización moderna (múltiple), sino específicamente la modernidad capitalista.

Ahora bien, interesa puntualizar la manifestación que aparece en *La modernidad de lo barroco* de un anhelo echeverriano primordial, que es el deseo “de pensar en una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable” (Echeverría, 1998: 35). En este sentido, sostiene la convicción de que “es posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social” (Echeverría, 1998: 36). Dicho esto, la modernidad pareciera ser un hecho omniabarcante, imposible de fisurar o, mejor dicho, que no se necesita abandonar para pensar en un horizonte no-capitalista. Pero ¿qué es lo que no se quiere abandonar, o renunciar, con el hecho de continuar sosteniendo opciones civilizatorias modernas?

En virtud de lo dicho, es menester explorar las raíces filosóficas que posibilitaron la actual coyuntura para poder comprender la profundidad y radicalidad de cambio que pide el presente, para ello que-remos señalar algunos rasgos que son inherentes a la modernidad y que pervivirían en opciones modernas no capitalistas. El cambio al que referimos implica una transición ontológica que, por un lado, abandone las premisas ontológicas inherentes a la modernidad y que, por otro, se dirija hacia un marco pluriversal y relacional, que atienda a otros modos de tramar lo socionatural. Al tener en cuenta ello, se sostiene que no bastará una redistribución equitativa de las riquezas, ni la administración racional y/o propiedad pública de los llamados

“recursos naturales”, entre otras opciones que continúan privilegiando los intereses del capital, para dar respuesta a la crisis actual. Sucede que los valores de uso necesarios para la vida humana seguirán mediados por el valor de cambio, si no se comprende la valía ontológica de las tramas no-humanas que sostienen los mundos humanos, el aspecto cualitativo de la vida toda.

Dicho lo anterior, una crítica radical al capitalismo implica también impugnar a la modernidad y a sus preceptos ontológico-políticos, los que hicieron posible, entre otras cuestiones, ficcionar la discontinuidad entre el “Hombre” (un grupo pequeño de ciertos seres humanos) y la “Naturaleza” (el conjunto diverso de mundos-más-que-humanos reducido a un mundo pasivo, inerte, sin agencia y convertido en objeto). Esta ruptura ontológica es inescindible de su potencial político en el seno del capitalismo, dado que contribuyó a eliminar las fronteras epistémicas que limitaban el exterminio de las condiciones que hacen posible la continuidad de la vida humana y no-humana en el planeta. Por lo que, insistimos, un horizonte poscapitalista no puede seguir sosteniendo una ontología moderna dualista, antropocéntrica y uni-mundista.

Modernidad echeverriana: ¿nueva relación entre ser humano y “naturaleza”?

En función de lo propuesto en el apartado anterior cabe inspeccionar qué elementos aparecen en Echeverría en relación con la modernidad y el vínculo hombre/naturaleza. Curiosamente, junto con la emergencia de la modernidad, es planteada por el pensador la apertura a una nueva relación entre el ser humano y la naturaleza. El fundamento de la modernidad en Echeverría aparece a partir de una transformación radical de los medios de producción y de las fuerzas productivas, de manera lenta en el siglo XI, luego acelerada en el siglo XVI y con un impulso explosivo desde la Revolución industrial hasta nuestros días (Echeverría, 1998). Dicha transformación abrió a la reconfiguración de la relación productiva entre el ser humano y la naturaleza, la que permitió pensar nuevos procesos de vinculación entre ambos, antes no conocidos ni posibles. La modernidad, en este sentido, aparece vinculada a una nueva relación *posible* entre el ser humano y lo otro,

llamado “naturaleza”, que particularmente no será planteada en términos de hostilidad como ocurría en las sociedades hasta el momento, nombradas como sociedades arcaicas. En sus palabras:

[...] el ser humano, puede autoafirmar su consistencia, su forma peculiar de ser, su modo peculiar de vida, no necesariamente mediante un proceso de defensa frente al *acoso* de lo otro que no le permite existir [...], sino que a partir de esta época se vuelve posible una relación de armonía, de colaboración entre el ser humano y la naturaleza.⁴ (Echeverría, 2011: 167)

Resulta algo inquietante hablar de “relación de armonía, de colaboración”; si nos detenemos en este punto cabe preguntarnos: ¿desde dónde se establecen los criterios de lo armónico y lo colaborativo? Será armónico para quien abandona una actitud temerosa y defensiva con el Otro (naturalezas extrahumana y humana) al haber aumentado la operatividad instrumental del trabajo humano, al tiempo que se da lugar a la construcción “hiper-humanista” del mundo moderno. Un salto “cualitativo”, de carácter técnico, que permitió que el hombre moderno finalmente se consagrara como *amo y señor de la naturaleza*. Por ende, lo que se cristaliza social e históricamente es una nueva relación hombre/naturaleza muy alejada de los sentidos que se desprenden de la idea de armonía y de cooperación, ya que se profundizaron dinámicas de exploración, explotación, exclusión y exterminio (Rozental, 2017) de aquello ubicado en el lugar de la “naturaleza”.

Ahora bien, si continuamos con la argumentación de Echeverría aparece otro concepto central en torno al fundamento de la modernidad, el de “escasez”. La transformación de la relación entre el ser humano y la naturaleza está amarrada a la posibilidad de la eliminación de la escasez absoluta, comprendida como aquella situación en la que el primero es condenado por la segunda a desaparecer. El contexto de escasez absoluta referiría a algún momento previo a la modernidad

⁴ Las cursivas me pertenecen. Quizás esta apertura a una nueva vinculación entre el ser humano y la naturaleza, fundamento del proyecto civilizatorio moderno, haya existido por un momento en la historia, como posibilidad, pero tal forma ideal de la modernidad nunca logró realizarse y fue avasallada por el hecho histórico del capitalismo.

(“tiempos arcaicos”), en donde el ser humano se encontraba sin cobijo, expuesto a una naturaleza que no le permitía afirmar su singularidad y que su estrategia de supervivencia estaba basada en la aniquilación o explotación de lo Otro, es decir, de la naturaleza extrahumana o humana. Ahora bien, el ser humano es un modo de ser que no existe en la naturaleza, como señala Echeverría, y en la época de “escasez absoluta” la naturaleza insistía en atentar contra él, por lo que éste estaba sometido a las fuerzas naturales.

Con el advenimiento de un poder técnico científico nuevo se potencia la producción de bienes materiales que traen consigo la abundancia y la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario. Ello, al parecer, convoca un nuevo trato con lo Otro, al que hemos referido, basado en el modelo del *eros* y no el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del hombre hasta el momento, siguiendo a Echeverría (1998: 146). Éste es el relato de la escasez sobre el que se funda la modernidad echeverriana y cuyos alcances forman parte de una fuerte crítica al capitalismo como productor de “escasez artificial”, pero que no escapa al esquema dicotómico moderno occidental de escasez y abundancia. Pareciera ser que la insistencia en vincular a la modernidad con la promesa de abundancia y la eliminación de la escasez, permitiría de algún modo “salvar” a la modernidad del capitalismo y sugerir un futuro poscapitalista que libere esas potencialidades y vuelva a “recuperar” su sentido originario y “positivo”. Sin embargo, esta retórica de la escasez que continúa hasta nuestros días, responde a una ontología específica, la moderna occidental; más allá también habitan otras formas de pensar las dinámicas de abundancia y escasez provenientes de geo-genealogías no-modernas.⁵

Entonces, con la modernidad se “hace posible que la escasez deje de ser absoluta, una escasez que condena al ser humano a la muerte,

⁵ A modo de ejemplo, un trabajo de Juan Camilo Cajigas-Rotundo contrasta el relato de la escasez presente en muchos discursos actuales con el “relato de la abundancia”, en el que subyacen otras concepciones de naturaleza y biodiversidad defendidas por movimientos indígenas del trapeo amazónico colombiano. “Este consiste, en términos generales, en la conciencia de perpetuidad de los ciclos vitales a partir de una visión orgánica de naturaleza. La vida en sus territorios es un flujo constante que se regenera continuamente garantizando el medrar a plenitud de las cosechas, la fertilidad de la gente, los ciclos agroecológicos, etcétera” (2007: 68).

y pase a ser una escasez relativa, es decir, una escasez que se negocia entre el ser humano y la naturaleza” (Echeverría, 2011: 168). Insistimos, la negociación entre el ser humano y la naturaleza, en el marco del pensamiento echeverriano, se realizaría partiendo de la posibilidad de instauración del hombre en la cúspide de la jerarquía de las entidades que habitan el mundo y la capacidad técnica de posicionarse finalmente como tal. En otras palabras, es el “antropocentrismo exagerado” inherente a la modernidad, puntualizado por el mismo Echeverría entre los rasgos característicos de la vida moderna (Echeverría, 1998: 150).

En las líneas siguientes se hace explícito que la comprensión del mundo y de la naturaleza está orientada unilateralmente al interés humano: “La modernidad es en lo más profundo, en lo más originario de su planteamiento, una promesa de abundancia y de emancipación, es decir, es en principio un fenómeno absolutamente positivo si se quiere ver esta situación desde la *perspectiva humana*” (Echeverría, 2011: 168).⁶ Aquí no vacila en afirmar dos cuestiones: *a*) la “*perspectiva humana*” desde la cual se plantea una negociación y *b*) la “positividad” de la modernidad, en cuanto a sus deseables promesas; como si se pudiera desarticular modernidad y capitalismo, para “limpiarla” de capitalismo y quedarse con ella. ¿Acaso esto no conduce en algún punto a negar la posibilidad y la existencia de mundos no-modernos con igual valía que los modernos? ¿No conduce a la exclusión por parte de la lógica de la colonialidad de prácticas y saberes *otros* que perviven en nuestros días?

Echeverría no se mantiene ajeno a muchos de estos supuestos ontológicos y, de hecho, los refuerza de diferentes maneras, como veremos particularmente con el concepto de transnaturalización. Pareciera ser que cuando señala la nueva relación entre el ser humano y la naturaleza en la que se fundamenta el proyecto civilizatorio moderno, no abandona la lógica binaria y jerárquica que ha caracterizado al pensamiento moderno canónico. En este sentido, en algunos tramos de su pensamiento se permite vislumbrar rasgos de una ontología moderna, los que no han sido puestos en cuestión, pero que a la luz de las problemáticas actuales sí ameritan su revisión. No obstante, sorprende que el filósofo anunciaba el colapso y la inminente catástrofe a la que nos está conduciendo la modernidad capitalista, pero las premisas

⁶ Las cursivas me pertenecen.

sobre qué entidades habitan el mundo y la distribución de las valías ontológicas en dicho proyecto civilizatorio pareciera ser que no han sido puestas en tensión.

Asimismo, plantea una serie de interrogantes que llegados a este punto emergen inevitablemente. En sus palabras:

¿Cómo llegamos de esa promesa de hace mil años a la realidad actual?, ¿cómo fue que la modernidad, de esa promesa de abundancia y emancipación que fue en tanto que semilla, al madurar, al brotar y dar fruto, se ha convertido en esto que tenemos actualmente, un mundo devastado, acosado, un mundo en el que el ser humano nuevamente está siendo expulsado de la existencia. (Echeverría, 2011: 168-169)

No bastó establecer con la modernidad una ontología dualista y antropocéntrica, sino que tuvo que ser capitalista para hacer efectiva la transformación de las fuerzas productivas y medios de producción que ella traía como posibilidad abierta. Fue necesario que se instaurara una especial re-organización de la vida económica (del proceso de circulación, producción y consumo de los bienes), el capitalismo, que dirigiera la realización de la modernidad. La modernidad capitalista fue la más operativa de todas las modernidades en las que se ha realizado la forma ideal, en la que ha podido desplegar de manera más amplia sus potencialidades, es la modernidad de las sociedades industriales de Europa noroccidental. Entonces, ¿qué posibilidad hay de recuperar una modernidad sin capitalismo, si el desarrollo más operativo de sus potencialidades ha sido realizado por el capitalismo? ¿Por qué conceder otra oportunidad a la modernidad cuya ontología insiste en una discontinuidad y jerarquía entre lo humano y el resto de los mundos?

Huellas de una ontología binaria

En *Definición de la cultura* (2010) la concepción que Echeverría desarrolla sobre la dimensión cultural del ser humano se acerca a un preconditionante ontológico, inherente a todo despliegue “práctico” en el mundo. Desde esta perspectiva, lo cultural pertenece orgánicamente a la vida práctica del día a día, no está escindido de los

procesos reproductivos de la vida humana. Es decir, funciona como una instancia que determina las tomas de decisiones que constituyen los comportamientos efectivos y no es un reflejo de otras realidades (no es una mera representación simbólica del mundo “real-material” de la vida). En este sentido, nos remite al modo en que comprende Escobar (2012) la cultura como “diferencia radical”, como ontología. Dicha noción supera la escisión en la que por un lado, encontramos el mundo de las representaciones culturales, las creencias, el mundo simbólico e inmaterial, y por otro, la realidad material. No obstante, Escobar abona un giro epistémico crítico de la modernidad/colonialidad, por lo que apuesta a la existencia de un pluriverso, es decir, de multiplicidad de ontologías y, en este sentido, no coincidiría con el planteamiento echeverriano.

Por su parte, en Echeverría encontramos un permanente intento de dar continuidad a una preocupación que ha sido común en el pensamiento occidental, que es la búsqueda de la especificidad del ser humano, aquella que lo distinga de lo animal y lo natural. Es en este sentido que su noción de cultura parece responder a esa preocupación filosófica y antropológica propia del occidente moderno, que refuerza la discontinuidad ontológica entre hombre/naturaleza, lo que implica que no habría abandonado la ontología de la modernidad (capitalista o no-capitalista). ¿De qué modo? A continuación, un breve recorrido de algunas cuestiones que inducen a pensar que sostiene una ontología binaria.

En torno a su noción de cultura, a la que hacíamos referencia, aparece una expresión interesante, la de “*surplus* ontológico”, para dar cuenta de aquello que excede las funciones vitales del ser humano, funciones que lo amarran a su vida animal. Así, pronuncia: “hay algo —una precondición cultural, decimos— que rebasa y trasciende la realización puramente ‘funcional’ de las funciones vitales del ser humano; un excedente o *surplus* ontológico” (Echeverría, 2010: 25). Esto es señalado para reafirmar que la vida social y la historia propiamente humana no es una mera prolongación o perfeccionamiento de la lógica específica de la vida animal, sino que existe una discontinuidad “innegable” entre la existencia humana y la vida animal. Esto conformaría un modo de abonar un tipo de ontología muy específica, gestada en la modernidad occidental (Descola, 2012).

Ahora bien, el término “cultura” ha tenido diferentes acepciones a lo largo de la historia occidental desde su aparición en la sociedad grecorromana, temática que no será desarrollada aquí, pero que podemos encontrarla en Echeverría mismo. Lo que interesa señalar es el carácter occidentalista y espiritualista que ha tenido la noción desde su emergencia y, principalmente, puntualizar la problemática que el filósofo extrae de este debate. Ésta es una preocupación que viene siendo propia de la historia del pensamiento occidental clásico y que es recuperada por él, pero no para distanciarse de ella, sino para contribuir con nuevos aportes. La misma consiste en la pregunta por la distinción entre el ser humano y la naturaleza: “Homogeneidad, por un lado, ruptura, por otro: ¿cuál de las dos prevalece entre el universo del ser humano y el universo del animal, de la naturaleza, de lo otro?” (Echeverría, 1998: 130). Si nos detenemos en el modo en el que se formula la pregunta, se observa que ya se parte de una escisión, es decir, ¿qué hay en el “entre” de dos universos separados, el de lo humano y el de la naturaleza? Hay homogeneidad o ruptura, continuidad o discontinuidad, opciones dualistas. Él va a optar por una de ellas y va a reforzar la excepcionalidad del ser humano, su “artificialidad”, su ajenidad al mundo de la naturaleza.

Así, profundizando su comprensión sobre la singularidad de las innumerables versiones de lo humano, Echeverría señala que en la reproducción de la vida humana hay algo más que una reproducción puramente animal o física. Este “algo más” correspondería a un segundo plano en el que se juega algo “meta-físico” o transnatural que hace que el comportamiento humano presente algunos desvíos y anomalías con relación al orden animal. La lógica dualista moderna a la que por lo desarrollado abona el pensador, además de corresponder a un dualismo metafísico en el que divide la totalidad del mundo en el universo de lo humano, por un lado, y lo animal (o naturaleza), por otro, también postula un dualismo al interior mismo del ser humano, lo que puede rememorar premisas del pensamiento cartesiano. En la siguiente cita, encontramos la referencia a este dualismo interno:

Dos vidas de diferente orden que comparten no obstante el mismo cuerpo. La una, automática, perfecta, ‘fría,’ la del proceso de reproducción físico o natural de la comunidad humana, en la que los miembros de ésta,

simples ejemplares de su especie [...] cumplen [...] el programa implantado en su estructura instintiva. La otra, libre, imperfecta, dramática, la de su proceso de reproducción meta-físico o político. (Echeverría, 2010: 132)

En síntesis, estamos ante dos vidas que habitan un mismo cuerpo, que son en realidad una vida única, de carácter dual y conflictiva.

Para finalizar este apartado, que pretende dejar abierto un punto problemático en Echeverría, que es el de la perpetuación de cierta ontología binaria moderna, queremos dejar planteado otro punto inquietante estrechamente vinculado. En el marco de la escisión entre el ser humano y la vida animal, retomamos un concepto que parece ser parte fundamental de la ontología del pensamiento echeverriano, que es el de “transnaturalización”. Todos los elementos que se señalaron parecen confluír en esa noción. Hemos aludido al relato de la escasez como un relato originario de la modernidad, ahora nos topamos con otro relato que Echeverría considera el momento originario e hipotético en el que por primera vez se funda la “identidad” de lo humano. Se trata de “la aventura de la hominización o transnaturalización de la vida animal al convertirse en vida humana. Una aventura traumática, y en ese sentido inconclusa, repetida en innumerables versiones [...]” (1998: 138). Es el momento de trascendencia de la animalidad por parte de lo humano, aunque siempre deberá actualizarse y persistirá un conflicto entre la identidad de lo humano y lo que hay de sustrato natural re-formado por su transformación. Asimismo, cabe aclarar que afirma la diversidad de concreciones de lo humano, es decir, la diversidad de formas de ejercer esa transnaturalización.

La pregunta que persiste es ¿qué privilegio se cae cuando sostenemos ontológicamente que somos un elemento más del tejido de la vida, si nos pensamos en continuidad, en tramas relacionales? O, ¿cuál es el alcance político de seguir reafirmando la excepcionalidad de lo humano y la discontinuidad entre el ser humano y el resto del mundo, sea este llamado “natural”? Acreditar este modo de comprender el mundo contribuye al “antropocentrismo exagerado”, lo que impide pensar en opciones político-epistémicas que aborden *otros* modos de hacer comunidad, descentrado al humano.

Resulta llamativo que a pesar de haber criticado a la modernidad capitalista en múltiples aspectos y haber señalado su carácter *totalizante*,

como carácter definitorio, parece no contemplar en el horizonte pos-capitalista la necesidad de apertura a la multiplicidad de ontologías. Es decir, la afirmación de la existencia de diversidad de formas de establecer continuidades y discontinuidades entre humanos y no-humanos, que estarían dadas, en principio, por prácticas en las que subsiste lo comunal y la prelación de la forma natural. Pareciera ser que, hasta donde llegaron sus reflexiones, no ejercitó un despliegue ontológico que abonara a la idea de ontologías múltiples, ni a la necesidad de otras formas de vinculación entre humanos y no-humanos que no sea la dominante por la modernidad.

Palabras de cierre

A lo largo de este capítulo, recorrimos algunos puntos del pensamiento echeverriano atendiendo a los análisis críticos sobre la modernidad capitalista. En el camino, nos hemos topado con ciertas limitaciones al momento de pensar diseños de mundos futuros, dado que se restringe en la insistencia por otra modernidad. La preocupación de Echeverría de pensar en una modernidad “más allá” del capitalismo forma parte de una lucha epistémica y política en torno a la disputa por los imaginarios sobre el futuro. Reconocemos que hacerle frente a la premisa tan nombrada de que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo es quizás uno de los tópicos más urgentes del pensamiento crítico actual. Sin embargo, también sostenemos que una crítica radical al capitalismo debe ser acompañada por una crítica a la modernidad/colonialidad y al reconocimiento de que no es posible sostener una promesa de abundancia y emancipación sin su lado oscuro. En otras palabras, sin la perpetuación de la lógica de la colonialidad, que somete a la diversidad de mundos, prácticas y saberes que escapan a los dictados de la modernidad. Una revisión de la ontología que acompaña y legitima prácticas expoliatorias que han estado al servicio de la valorización del valor, no puede dejar impoluta a la modernidad que la gestó.

Dimos cuenta que sostener futuros modernos, capitalistas o no-capitalistas, es insistir con una ontología de la discontinuidad, del individuo y de la ruptura de la relacionalidad de la vida. Por el contrario,

optamos por un pensamiento que apueste a las transiciones hacia el pluriverso, a proyectos comunales y autónomos, por una defensa de la vida de los territorios, por la visión integral de lo que es la buena vida desde un paradigma no-moderno, no-antropocéntrico y no-binario, desde un sentipensar con los mundos-más-que-humanos (Escobar, 2014). Muchos de estos primados están en las ontologías diversas de las comunidades campesinas, pueblos indígenas y afrodescendientes, pero también se hallan en diferentes movimientos sociales que se organizan en torno a *otros* modos de practicar lo político, bajo formas asamblearias, colectivas y tejedoras de redes.

Dadas las potentes críticas que Echeverría realizó a la modernidad capitalista, encontramos que, a nuestro pesar, se mantuvo bajo los primados modernos que sostienen una lógica dualista, jerárquica, antropocéntrica y universalizante. Entonces, nos preguntamos ¿por qué la sugerencia de una modernidad poscapitalista y no de una multiplicidad de mundos *más allá* de la modernidad? ¿Por qué sostener la modernidad como el único camino hacia el futuro? Desde otros posicionamientos epistémico-políticos afirmamos que a pesar de la dominancia de la ontología moderna binaria, han sobrevivido otras prácticas ontológicas y que en la actualidad asistimos cada vez más a una “activación política de la relacionalidad” (Escobar, 2016) y allí es en donde habría que apostar.

Referencias

- Blaser, Mario (2014). “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. Memorial University (Newfoundland), en <https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales>. [Consulta: 30 de octubre de 2020]
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007). “Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder”, en *Pensamiento Jurídico*, núm. 18, enero-febrero, pp. 59-72.
- Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Echeverría, Bolívar (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2010). *La definición de la cultura*. Ciudad de México: FCE/Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2011). *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Oxfam.
- Escobar, Arturo (2012). “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo”, en *Wale’keru. Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, núm. 2, pp. 7-16.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Haraway, Donna (2016). “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco”, en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año III, vol. I.
- Lander, Edgardo (2019). *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Guadalajara: CALA.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Editorial del Signo/Duke University.
- Millán, Mágara (2018). “Re-centrando al sujeto social: valor de uso, metabolismo social y estrategias anticapitalistas”, en *Nómadas*, núm. 48, pp. 167-179.
- Monfrinotti, Vanessa (2020). “El Antropoceno/Capitaloceno y sus implicancias ontológico-políticas: escenario de la pandemia actual”, en *Revista Interdisciplinaria em Cultura e Sociedade*, vol. 6, núm. 2, pp. 86-101.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Quijano, Aníbal (2012). “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, en *Viento Sur*, núm. 122, pp. 46-56.
- Rozental, Manuel (2017). “¿Guerra? ¿Cuál guerra?”, en Jorge Regalado (coord.), *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/CIESAS.

¿Es posible una modernidad no capitalista? Apuntes a partir de la obra de Bolívar Echeverría

Gerson D. Colina Velázquez

Un elemento clave de cualquier izquierda orientada al futuro debe ser la disputa por la idea de “modernidad”.

Srnicek y Williams

Nos encontramos ante una crisis civilizatoria de proporciones bíblicas, la crisis de la modernidad capitalista que se viene gestando desde inicios del siglo pasado, pero que en su fase neoliberal ha cobrado mayor fuerza:

El proceso de deterioro del conjunto de la vida económica, social y política en el último medio siglo —que parece encaminar la historia mundial a una situación catastrófica de magnitud y radicalidad desconocida hasta ahora— es un proceso que sigue la línea de desarrollo definida por una de las múltiples versiones de la modernidad capitalista, la versión “americana”. (Echeverría, 2008: 17)

Este declive del modelo civilizatorio de la modernidad capitalista es más evidente que nunca, y por ello es urgente buscar alternativas viables a este modelo. Nos planteamos analizar ¿cuál es el estado actual de la crisis civilizatoria?, ¿cómo es que la modernidad capitalista se impuso como la realmente existente, y si hay posibilidades de salida a partir de lo que llamamos modernidades alternativas?

Consideraciones iniciales

El 23 de enero de 2020 el *Doomsday Clock*¹ estuvo más cerca que nunca de llegar a la medianoche. Y, sin embargo, no estamos listos para bajar los brazos en señal de derrota. El 2020 nos trajo un nuevo componente que ha paralizado al mundo, y que también de alguna forma frenó las movilizaciones sociales, ya que nos obligó a dejar la calle y a permanecer en nuestros hogares. Desde su aparición en la provincia china de Hubei a finales de 2019 y su rápida expansión desde inicios de 2020 hacia Europa y de ahí al resto del mundo, ha puesto en jaque a todo el sistema internacional y ha hecho evidente que el modelo capitalista no tiene respuestas para las grandes crisis que ya estamos viviendo y que en muchos sentidos dicho modelo es el que ha originado la debacle civilizatoria a la que nos enfrentamos. En la historia reciente, el neoliberalismo declaró triunfante la muerte de las ideologías que se presentaban como una alternativa a sus principios rectores, y sobre todas éstas proclamó especialmente la muerte del marxismo, y con ello proclamó también el fin de la historia (Fukuyama, 1992). Tras la caída del muro de Berlín (1989) y el fin del llamado socialismo real (1991), el capitalismo en su fase neoliberal se presentaba como el camino a seguir, las izquierdas quedaron huérfanas de un bloque político-económico que sustentara sus postulados. Sin embargo, después de cuarenta años de políticas neoliberales el mundo en general no muestra una mejoría, sino un profundo deterioro. Se piensa que con el fin del llamado socialismo real el mundo se quedó sin alternativas al proyecto capitalista, sin embargo, la alternativa soviética dejó de ser tal mucho antes de su desintegración (Sánchez Vázquez, 2007: 178), lo que no nos dejó sin opciones viables, sino la tarea de buscarlas en otra parte y, de no existir, empezar a imaginarlas y a construirlas.

Los sustentadores del pensamiento único han impuesto la idea de que lo que se conoció como socialismo real, es decir, el modelo económico-político implementado en la Unión Soviética, es el único

¹ El *Doomsday Clock* es un reloj que desde 1947 representa de manera simbólica qué tan cerca estamos como humanidad de la aniquilación, la que se daría al llegar a la medianoche, originalmente por una guerra nuclear que era la principal amenaza en la época de su creación, actualmente se toman en cuenta otros factores como el deterioro climático y posibles amenazas tecnológicas.

modelo existente de socialismo que históricamente mostró su inoperancia y resultó ser un fracaso como modelo alternativo al proyecto de la modernidad capitalista. Esta idea tiene una fuerte carga ideológica que busca deslegitimar cualquier intento de transformación de la realidad, al menos por la vía socialista. Es cierto que el modelo soviético fracasó y muy pronto degeneró en un *estatismo autoritario* o en un modelo distinto a lo que Marx planteaba como socialismo, mucho menos como comunismo. Sin embargo, no hay que dejar de anotar que en sus inicios —tras el triunfo de la revolución de octubre de 1917—, hubo grandes avances

[...] en el terreno de la producción material, de la ciencia y la técnica, de la enseñanza y la seguridad social. Forman parte asimismo los enormes sacrificios del pueblo soviético en la derrota militar del nazismo y la resistencia que el Estado soviético ha opuesto a los planes más agresivos del imperialismo yanqui. (Sánchez Vázquez, 2007: 170)

El ascenso, desarrollo y caída del modelo soviético debe dejar lecciones para todo aquel que intente vislumbrar alternativas viables al modelo sustentado por la clase dominante, teniendo en cuenta que cualquier acción de transformación —por más positivos que sean sus postulados— puede terminar fracasando. Pero también cabe la posibilidad de que esta acción transformadora perdure y cambie realmente las condiciones más lamentables que presenta el modelo actual, como la inmensa desigualdad en la distribución de la riqueza. Con todo y sus errores, el llamado socialismo real

[...] forma parte de la historia real, compleja y contradictoria, de la lucha por el socialismo que no es una batalla de flores, batalla que es compleja y contradictoria justamente porque el socialismo no es la simple aplicación de una idea o ideal immaculado que para no mancharse no debe poner nunca el pie en la realidad. (Sánchez Vázquez, 2007: 182)

La lucha por la transformación de la realidad se encuentra llena de obstáculos, los que detentan el poder no están dispuestos a entregarlo tranquilamente, sino todo lo contrario, todo su arsenal —material e intelectual— está dirigido a mantener el *statu quo*.

El adversario de clase, está empeñado en desacreditar el objetivo socialista recurriendo a todos los medios: calumnias, tergiversaciones, pero también a las experiencias más negativas del “socialismo real”. Así hemos visto como los “nuevos filósofos” tratan de descalificar no sólo al “socialismo real” sino a la idea, la posibilidad misma del socialismo. (Sánchez Vázquez, 2007: 181)

De esta forma, el proyecto de la modernidad capitalista busca la inacción, el derrotismo y en gran medida lo logra. “Tenemos también los que difunden el pesimismo radical, paralizante, al afirmar que todo proyecto revolucionario al realizarse se degrada inexorablemente. A la opción revolucionaria sólo le esperaría la utopía (en sentido peyorativo) o la degradación del ‘socialismo real’” (Sánchez Vázquez, 2007: 181).

Todas estas barreras hacen difícil —no imposible— argumentar en favor de un modelo alternativo de proyecto moderno realmente existente, el proyecto de la modernidad capitalista que comenzó a configurarse como modernidad dominante en parte de Europa en el siglo XVIII y que terminó de consolidarse en Estados Unidos como principal representante de este proyecto en el siglo XX, se ha convertido en un modelo omniabarcante que penetra las esferas más sensibles de lo social y que hace pensar que no hay perspectivas de salida del sistema.

Breve recuento del desarrollo de la modernidad capitalista

Hay distintos horizontes desde dónde pensar lo moderno, diversas posturas que sitúan los inicios de la modernidad mucho antes del siglo XIX —siglo moderno por excelencia. Una aproximación histórica podría ubicarnos entre los siglos XV y XVI como el lapso en que surgen distintos acontecimientos que darán origen a la modernidad, entre ellos el Renacimiento y el “descubrimiento” de América (Echeverría, 2009: 14).

El llamado descubrimiento de América será un momento trascendental para la configuración de la modernidad porque “sería a partir de él que el mundo deja de ser un universo cerrado y se abre hacia las fronteras infinitas” (Echeverría, 2009: 14). El descubrimiento del Atlántico como nueva ruta comercial permitió la expansión de los

mercados, lo que a su vez fomentó el desarrollo de la técnica, siendo esta última un pilar fundamental de la modernidad y del surgimiento del capitalismo. Es a partir de este suceso que da inicio el auge del mercantilismo a nivel global, Samir Amin “localiza la última oleada de innovación tecnológica en proceso gradual de dominación del mundo” (Saxe-Fernández, 2018: 40). Es en el último medio siglo de la historia humana en que “el capitalismo histórico asumió su forma final acabada hacia el cierre del siglo XVIII con el advenimiento de la Revolución industrial británica, que inventó la nueva ‘fabrica basada en máquinas’ o ‘maquinofactura’ —y con ella dio a luz al nuevo proletariado industrial— y la Revolución francesa, que alumbró la política moderna” (Amin, citado en Saxe-Fernández, 2018: 40).

En sus inicios, la modernidad mostró la obsolescencia del sistema, su inoperancia y buscó sustituirlo por una realidad en la que las necesidades humanas fueran resueltas (Echeverría, 2009: 8). Bolívar Echeverría señala que esta característica de lo moderno se manifiesta en tres fenómenos: “la técnica científica, la secularización de lo político y el individualismo” (2009: 8).

De esta forma, ubicamos que cierto tipo de modernidad comienza a configurarse a partir de las llamadas revoluciones burguesas que incluyen la Independencia de las trece colonias de Norte América, la Revolución francesa y la Revolución industrial en Inglaterra.² A partir de estas rupturas se inicia una nueva configuración de la clase dominante, es una nueva configuración que se da tanto en lo político como en lo económico porque, como enunciara Marx: “toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno” (Marx, 2016: 8). Se rompe con el pasado, con la sociedad feudal y en su lugar “se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa” (Marx y Engels, 1972: 58).

² Merece una mención aparte la Revolución inglesa liderada por Oliver Cromwell e iniciada en 1642. Su importancia radica en que fue el primer movimiento político moderno en el que se decapitó a un monarca, mostrando el carácter humano de la monarquía y se instauró una república, la primera en la historia moderna, lo que dio pauta a la construcción del Estado moderno. Sobre esto hay que resaltar que Cromwell traicionó la Revolución y que el Estado que terminó por consolidarse fue el Estado burgués.

Es, sobre todo, a partir de este momento del desarrollo de la modernidad capitalista que comienza la gran tragedia para la vida humana, no sólo por la brutal explotación de los obreros fabriles (que incluían mujeres y hombres de todas edades, desde niños hasta ancianos), sino porque es a partir de la Revolución industrial en Inglaterra que comienza a darse:

[...] un uso intensivo de los combustibles fósiles, el carbón y luego el petróleo y gas natural; con la atmósfera, un bien común humano, “usado como basurero” (Hansen *dixit*) de las emisiones resultantes. Esta forma de acumulación se dio primero en Inglaterra, desde finales del siglo XVIII, y luego se extendió a otros Estados capitalistas industrializantes en Europa continental y en el EUA nortero impactado por fuerzas económicas que se asomaban con aliento de Alexander Hamilton, durante el gobierno de George Washington. (Saxe-Fernández, 2018: 40-41)

Es así como el capitalismo industrial iniciado en Inglaterra y que sustentaría su hegemonía a lo largo del siglo XIX, se irá instaurando poco a poco en todo el orbe hasta llegar a su fase más acabada, es decir, más voraz, la que alcanzará en Estados Unidos de América tras su consolidación como nueva potencia hegemónica en la primera mitad del siglo XX. En palabras de Bolívar Echeverría:

Considerada en el nivel esencial de la historia de la modernidad realmente existente, la “americanización” de la modernidad en el siglo XX sería sin duda una culminación: el arribo al punto de más estrecha interconexión entre la consolidación de la revolución técnica en las fuerzas productivas y el procedimiento capitalista de actualizarla. Sería la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica “natural” o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de la autovalorización del valor mercantil, el grado casi pleno de la identificación entre ambas. (2008: 24)

Hacia otras miradas de modernidad

Si bien es cierto que nuevos ideales de libertad y de igualdad se fueron construyendo desde muy temprano en el proyecto de modernidad ca-

pitalista, éstos sólo se refieren a lo que compete al hombre europeo. En lo que se comenzará a llamar América se dio en los inicios del llamado descubrimiento —que en los hechos fue una invasión, una conquista y colonización (Gandarilla, 2016: 8)—, lejos de los ideales libertarios, un afán de dominio y una negación de la humanidad de los pobladores originarios del Nuevo Mundo. Así “América Latina fue la *primera colonia* de la Europa moderna —sin metáforas, ya que históricamente fue la primer ‘periferia’ antes que el África y el Asia. La ‘colonización’ de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso ‘europeo’ de ‘modernización’” (Dussel, 1994: 49).

Esta otra cara de la modernidad —la cara de la opresión, de la exclusión, de la negación de la otredad— generalmente se pasa de lado, sobre todo cuando se piensa desde el centro. Ya esbozamos la crítica en Marx a los valores de la modernidad, también está en muchos otros pensadores europeos que estuvieron antes o después del filósofo de Tréveris, como ejemplos pensamos en Bartolomé de las Casas, quien sostendrá la primera defensa del indio americano; Montaigne, Diderot, entre otros ilustrados; más cercanos a nuestro tiempo podemos pensar en el llamado pensamiento crítico en el que desde Marx hasta Sartre existieron profundos cuestionamientos a la modernidad capitalista. Sin embargo, pareciera que a este pensamiento se le dificulta salir de su eurocentrismo y por ello no alcanzan a ver las grandes contradicciones dadas en la periferia y que fueron acontecimientos centrales para la conformación de la modernidad existente.

Mirando desde la periferia —en nuestro caso, desde América Latina— en ocasiones se observan circunstancias que no se alcanzan a ver desde otros lados, como la relevancia que tuvo la esclavitud afroamericana “en el proceso de acumulación de capital a escala mundial, y por consiguiente en la emergencia y consolidación del modo de producción capitalista como tal” (Grüner, 2010: 28). Lo más importante de mirar desde la periferia no es sólo que se pueden comprender los procesos que llevaron a la consolidación de la modernidad capitalista como la única modernidad existente con una mayor amplitud, sino que también podemos pensar alternativas a ésta desde esa otredad tantas veces negada.³

³ Entre estas alternativas podemos pensar el *buen vivir* (*sumak kawsay* o *suma qamaña*) que practican algunas comunidades andinas de Ecuador y Bolivia, o las juntas de buen gobierno en Los Caracoles zapatistas en ciertas comunidades de

Lo anterior no quiere decir que desde el centro no existan propuestas de transformación, las hay y muy profundas,⁴ pero como ya hemos mencionado, muchas veces dejan de lado planteamientos que se están dando en otras latitudes y que contribuyen no sólo al debate, sino a la transformación de la vida cotidiana de muchas comunidades que de otra forma hubieran perecido.

Dentro de las posturas críticas surgidas desde América Latina, la propuesta teórica de Bolívar Echeverría nos parece de las más potentes en torno a la comprensión de la modernidad capitalista y la posibilidad de transitar a otra modernidad. Uno de los planteamientos primordiales en su configuración de modernidad es que en ésta se halla la promesa de la superación de la escasez humana, pues, a través de las innovaciones tecnológicas, se abre la posibilidad de pasar de una escasez absoluta a una escasez relativa (2018: 145). Pero esta promesa no se cumple puesto que:

[...] la modernidad capitalista genera justo lo contrario de aquello que se anunciaba con la neotécnica. La acumulación capitalista se sirve de ella, no para establecer el mundo de la abundancia o la escasez relativas, sino para reproducir artificialmente la escasez absoluta, la condición de esa “ley de la acumulación capitalista” según la cual el crecimiento de la masa de explotados y marginados es *conditio sine qua non* de la creación de la riqueza y de los deslumbrantes logros del progreso. (Echeverría, 2010a: 31-32)

Chiapas. Cabría la pregunta de si estas alternativas son modernas o premodernas, para nosotros serían manifestaciones de lo que Bolívar Echeverría entiende como *ethos* barroco (dado que estas comunidades indígenas, quiéranlo o no, ya han pasado por un proceso de mestizaje), del que hablaremos más adelante.

⁴ Podemos mencionar el ingreso básico universal del que Philippe Van Parijs (2017) es uno de sus principales exponentes, pero que ya se discute desde finales del siglo pasado en todo el mundo. En este mismo tenor podemos ubicar la propuesta de los aceleracionistas Srnicek y Williams que plantean un mundo sin trabajo (o con jornadas muy reducidas) a partir de innovaciones tecnológicas dirigidas a la liberación de los trabajadores y no de su opresión o aniquilación. Esto último se relaciona en las posibilidades que Bolívar Echeverría identifica en los inicios de la modernidad en el siglo x, una modernidad que no era capitalista. Si bien por sí solas ninguna de estas propuestas presenta una alternativa radical a la modernidad capitalista, si se van sumando a otras propuestas pueden meter un freno a la locomotora de la devastación llamada progreso, como era entendida por Walter Benjamin.

En otro lugar Echeverría menciona:

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. Sólo así es que la “muerte de Dios” llega a convertirse en una deificación del Hombre, que la apertura del mundo de la vida termina por llevar una clausura futurista del tiempo y a un estrechamiento urbanicista del espacio, que la liberación del individuo desemboca en una pérdida de su capacidad de convivir en reciprocidad con los otros y una sujeción siempre renovada de una comunidad ilusoria. (2010b: 232)

Bolívar Echeverría ve en el “encuentro de dos mundos” que se dio en América la posibilidad de reconstruir la modernidad, pero esta vez una modernidad distinta a la europea, una modernidad que a través del mestizaje logre poner en común dos identidades civilizatorias contrapuestas: la de Oriente y Occidente. Para Echeverría esta configuración “es la única que puede guiar a una sociedad moderna diferente de la establecida en una vía que no sea la de la barbarie; barbarie hacia la que conduce inevitablemente la estrategia arcaica de convivencia con el Otro, restaurada por la modernidad capitalista bajo la forma de ‘apartheid’, que propugna la toma de distancia y el respeto hostil hacia él” (2010b: 211).

Posibilidades de transformación

Si se nos quiere imponer la idea de que a falta de un bloque político-económico que sustente el modelo socialista no podemos pretender que una alternativa en esta dirección tenga éxito, tenemos que buscar alternativas que nos muestren una forma distinta de hacer las cosas, tanto si estas alternativas se identifican con el socialismo como si no. “La modernidad capitalista nunca fue un resultado necesario, sino más bien un proyecto exitoso impulsado por diversas clases y un imperativo sistemático de acumulación y expansión. Varias modernidades son po-

sibles, y las nuevas visiones de futuro son esenciales para la izquierda” (Srnicek y Williams, 2017: 109).

Bolívar Echeverría se pregunta a lo largo de toda su obra por la posibilidad de una modernidad alternativa, una modernidad no capitalista: “¿Es posible una modernidad alternativa respecto de la que ha existido de hecho en la historia?” (2000: 15), “¿Es posible darle a la modernidad de las fuerzas productivas un sentido diferente al capitalista?” (2018: 76),

[...] no está fuera de lugar poner una vez más en tela de juicio la vieja certeza —remozada ahora con alivio, después de “la lección del desencanto”— que reduce el camino de la modernidad a esta huella y da por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista —¿socialista?, ¿comunista?, ¿anarquista?— es todavía realizable. (Echeverría, 2018: 148)

Como los anteriores, hay otros ejemplos, pero pensamos que con los presentados basta para observar que la pregunta por las posibilidades de otra modernidad, una modernidad distinta a la realmente existente, es una constante en la obra del filósofo ecuatoriano-mexicano. Sin embargo, es una pregunta que sigue abierta, que escamotea de manera barroca, que a la vez que nos dice sí, nos dice no y viceversa. Pensamos que una posible salida se encuentra en las dos lógicas contradictorias que Bolívar Echeverría identifica como rectoras de “la construcción del moderno mundo de la vida: la lógica de la forma concreta o ‘natural’ del proceso de producción/consumo de la riqueza social, en un nivel, y la lógica de la valorización del valor, en otro” (2000: 90). Para Echeverría esta contradicción a todas luces insoportable —e insostenible— constituye el “hecho capitalista” por excelencia. La subsunción de la forma natural por la forma valor lleva al ser humano a relaciones esquizoides en las que el fin en sí mismo es la producción por la producción y la acumulación capitalista (Echeverría, 2010a: 113).

Parece ser que la propuesta de Bolívar Echeverría estaría en el intento —muchas veces fracasado— de regresar a la forma natural o, por lo menos, que ésta no se vea completamente subsumida por la

forma valor. Entre estos intentos podemos colocar lo que el filósofo de Riobamba categorizó como *ethos* barroco. Para Echeverría, el *ethos* barroco se manifiesta de manera singular en la América española, se da a partir del choque de dos mundos que tienen que coexistir a pesar de ser inmensamente otros. En este *ethos* se afirma el dominio de los vencedores, pero hay una resistencia sutil de los vencidos que se presenta en el mundo de la vida y da pauta para nuevas configuraciones. Podemos identificar al *ethos* barroco a partir del mestizaje que se da entre la civilización europea y la civilización indígena, pero este mestizaje implica más que la mezcla biológica, pues, para Bolívar Echeverría, tiene que ver sobre todo con una mezcla de símbolos y visiones del mundo que surge a partir de la destrucción y la resistencia, a través de una lucha constante entre los componentes de esta nueva configuración (2000: 51-52). Esta lucha emerge como un intento de unificar lo diverso, lo que da como resultado una realidad que ya no se asemeja a la europea, pero que mucho menos podría pensarse como indígena, es por lo tanto una realidad barroca.

Para decir “no” en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre el orden valorativo que lo sostiene: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle la contingencia de sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo y se transforme, que se traslade a un nivel superior, donde aquello que para él no debería ser otra cosa que un reino de contra-valores condenado a la aniquilación pueda “salvarse”, integrado y re-valorado por él. (Echeverría, 2000: 56)

No obstante, este *ethos* junto con el clásico, el realista y el romántico, forman parte del cuádruple *ethe* de la modernidad capitalista, es decir, no son mecanismos o formas modernas que se encuentren fuera de la modernidad realmente existente, sino que son parte de ella, aunque de alguna forma la modifiquen y la hagan menos insoportable.

El *ethos* barroco, como los otros *ethe* modernos, consiste en una estrategia para hacer “vivable” algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad. Si hay algo que lo distingue y lo vuelve fascinante en nuestros días, cuando la caducidad de esa actualización es cada vez más inocultable, es su negativa

a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo o a idealizarlo con lo contrario, su afirmación de la posibilidad de incluso restaurarlo como “forma natural” de la vida reprimida, explotada, derrotada. Estrategia de resistencia radical, el *ethos* barroco no es sin embargo, por sí mismo, un *ethos* revolucionario: su utopía no está en el “más allá” de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el “más allá” imaginario de un *hic et nunc* insoportable transfigurado por su teatralización. (Echeverría, 2000: 15-16)

Es en este sentido, que anteriormente mencionamos, que Bolívar Echeverría no termina de convencerse de la posibilidad de una salida de la modernidad capitalista, al menos, no termina de ser clara la propuesta de salida, no obstante, lo que sí deja ver en otros espacios es que la revolución no sería la respuesta, o al menos no la revolución como se ha entendido hasta ahora (1998: 61-76). La estrategia barroca se presenta en un segundo nivel, es un mecanismo de segundo grado que depende de la posibilidad de ruptura a partir de una escenificación que desborde la realidad capitalista.

Pensamos que la respuesta —o al menos un esbozo de respuesta— puede estar en lo que Bolívar Echeverría identifica como una de las grandes promesas no cumplidas de la modernidad, la promesa de la superación de la escasez a través de las innovaciones técnicas.

Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse —ahora sobre datos cada vez más confiables—: que la escasez no constituye la “maldición *sine qua non* 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 o 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, 2018: 145)

En este punto se abre una posibilidad de construcción de relaciones sociales que no se fundamenten en el dominio de unos sobre los otros, sino de relaciones de reciprocidad en un diálogo que surge del reconocimiento del otro a partir de la diferencia, pero de una diferencia que no

divide, sino que suma para habitar un mundo más rico y complejo en toda su diversidad. Desde Bolívar Echeverría modernidad y capitalismo no son una y la misma cosa, la modernidad es anterior y el capitalismo tan sólo es uno de los rostros que a lo largo de su desenvolvimiento histórico adquirió, quizá el rostro más llamativo y el triunfante hasta el momento, pero no el único que tuvo o que puede tener. Afirmamos que en la técnica puede haber una respuesta, ya que para Echeverría “la revolución tecnológica” ya esbozada desde el siglo x es uno de los momentos constituyentes de la modernidad (Echeverría, 2010a: 21).

A mi ver, con esta revolución de la neotécnica que se iniciaría en el siglo x aparece por primera vez en la historia la posibilidad de que la interacción del ser humano y lo otro no esté dirigida a la eliminación de uno de los dos sino a la colaboración entre ambos para inventar o crear precisamente dentro de lo otro formas hasta entonces inexistentes en él. La posibilidad de que el trabajo humano no se autodiseñe como arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior, de que la sujetividad humana no implique la anulación de la sujetividad —inevitablemente misteriosa— de lo otro. (Echeverría, 2010a: 23)

Queda por ver si esto realmente es posible, si se puede dar una modernidad sin capitalismo y no son, como lo piensan algunos, dos caras de una misma moneda. Lo que está claro es que el modelo de la modernidad capitalista no da para más, que se dirige precipitadamente a la hecatombe. Hay quien sostiene que este sistema es el único que hay, que es imposible imaginar alternativas a él —sobre todo tras el derrumbe de la alternativa soviética—, sin embargo, sólo imaginando lo imposible puede objetivarse en algo posible. El límite entre lo posible e imposible tiene que ser probado en la realidad. La obra de Bolívar Echeverría nos invita a imaginar esos otros mundos posibles, y dentro de nuestras trincheras, luchar por su realización. “La sabiduría barroca es una sabiduría difícil, de ‘tiempos furiosos’, de ‘espacios de catástrofe’. Tal vez ésta sea la razón de que quienes la practican hoy sean precisamente quienes insisten, pese a todo, en que la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser sin embargo completamente diferente” (Echeverría, 2000: 224).

Referencias

- Dussel, Enrique (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores.
- Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (comp.) (2008). *La americanización de la modernidad*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2009). *¿Qué es la modernidad?* México: UNAM.
- Echeverría, Bolívar (2010a). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2010b). *Definición de la cultura*. México: FCE
- Echeverría, Bolívar (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. México: ERA.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Madrid: Planeta.
- Gandarilla, José (coord.) (2016). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México: Akal.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad de las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Marx, Karl (2016). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1972). *Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del Programa de Gotha*. México: Ediciones Roca.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2007). *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: FCE.
- Saxe-Fernández, John (2018). "Capitalismo histórico y contemporáneo (1750-presente): formación social vinculada al colapso climático antropogénico en curso", en J. Saxe-Fernández (coord.), *Sociología política del colapso climático antropogénico. Capitalismo fósil, explotación de combustibles no convencionales y geopolítica de la energía*. México: CEIICH, UNAM.
- Srnicek, Nick y Alex Williams (2017). *Inventar el futuro. Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*. Barcelona: Malpaso Ediciones.
- Van Parijs, Philippe y Yannick Vanderborght (2017). *Ingreso básico: una propuesta radical para una sociedad libre y una economía sensata*. México: Grano de Sal.

Bolívar Echeverría: Benjamin y vida cotidiana desde una filosofía de la historia

Enrique G. Gallegos

I

Walter Benjamin fue un autor al que Bolívar Echeverría no dejó de frecuentar de distintas maneras. Quizá su primer acercamiento sea la traducción de *El autor como productor* en 1972, publicada en el suplemento *La cultura en México*; se trata de una conferencia que Benjamin ofreció en 1934 en el Instituto para el Estudio del Fascismo. Después, en 2005, traduciría lo que posiblemente sea el texto más importante de Benjamin: *Tesis sobre la historia* y de las que el mismo Echeverría se sentía fascinado por su escritura encriptada, poética, contrafactual y provocadora. En el ínterin también publicaría varias introducciones y ofrecería diferentes cursos sobre Benjamin. La mayoría de esos textos fueron publicados unos meses después de su muerte en la editorial colombiana Desde Abajo, con el título *Siete aproximaciones a Walter Benjamin* (2010).

Varios autores se han hecho cargo de la recepción de Benjamin en Echeverría, sea para situarlo en el contexto de Latinoamérica y su impronta en la teoría de la modernidad barroca (Sánchez Prado, 2010), para explorar las claves que le proporciona en la interpretación de la modernidad (Pantoja, 2011; Sigüenza, 2015) o para analizar la manera en que lo “traduce” a sus preocupaciones (Campuzano, 2020), por mencionar sólo algunos textos. Si nos atenemos a los títulos de algunos de sus más importantes libros, *Las ilusiones de la modernidad* (2018 [1997]), *La modernidad de lo barroco* (2011a [1998]), *Modernidad y blanquitud* (2011b [2010]), incluyendo *Vuelta de siglo* (2006), publicados entre 1997 y 2010, llama la atención la persistencia del tiempo bajo el sustantivo “modernidad”. Con lo cual podríamos indicar que

uno de los temas subyacentes centrales del autor es la temporalidad histórica y sus diferentes problemáticas, pero que implican, de manera particular por su adscripción marxista, posicionamientos críticos y reflexiones sobre la posibilidad de otros arreglos temporales: reflexiones que van desde las resistencias frente el “impulso homogeneizador” de la blanquitud, el *ethos* barroco y las formas críticas que asume la obra de Marx (2017 [1986]), hasta las posibilidades utópicas que aguarda el valor de uso.

En ese horizonte de reflexiones sostendría, de manera provisional y en el marco de este texto, que el pensamiento de Echeverría se mueve entre dos grandes *constelaciones* representadas por Marx y Benjamin (por supuesto existen otras, que van desde sus estudios semióticos y sobre la cultura, Sartre y la filosofía francesa, hasta la Ilustración y las discusiones sobre la modernidad). Si Marx le proporciona una mirada a la temporalidad contradictoria englobante del capitalismo, ¿cuál sería la función de la figura de Benjamin en ese decantado crítico, si, como han destacado varios comentaristas (Sánchez Prado, 2010; Escalante, 2012; Sigüenza, 2015), Echeverría subrayó lo *extemporáneo* de la obra de Benjamin? La propuesta de análisis implicaría que en lugar de reflexionar directamente desde las teorías de la modernidad y sus discusiones, se destacaría la temporalidad que estaría en juego en la vida cotidiana y una serie de problemáticas: *flâneur*, valor de uso y arte postaurático que están en la obra benjaminiana. De aquí que el abordaje que propongo sea desde cierta *mirada* de la filosofía de la historia, en el sentido en que el mismo Benjamin lo postulaba como una “nueva época histórica que se alza así sobre la quiebra de [un] ciclo” (2007: 205) o, en palabras de Echeverría, de un cortocircuito con el *continuum* de la “forma capitalista de la reproducción social” (2006: 79), en clara resonancia con las *Tesis sobre la historia*, como bien apunta Campuzano (2020) a propósito de otros pasajes de la obra de Echeverría. Esta deriva permitirá que el autor no sólo lo glose sino lo funcionalice al nivel de la terracería de la vida cotidiana. De esa manera se hace comprensible que Benjamin contribuya a formar su preocupación por la temporalidad moderna (y del *ethos* barroco como propuesta estructuradora de un tiempo cotidiano alternativo) en el que el tiempo de ésta y el del capitalismo convergen contradictoriamente, aun cuando para Echeverría éste terminó siendo el “amo” de la modernidad (2011b: 30).

II

En una ponencia de 1996, dedicada a revisar la cotidianidad en Walter Benjamin y que después fue editada con algunas variaciones en diferentes publicaciones, Echeverría recordaba que en el “discurso reflexivo” existía la tendencia a destacar los “días especiales” que resultaban de los grandes acontecimientos; días “espectaculares”, “extraordinarios” y “únicos” porque se les considera “especialmente cargados de historia” (2014: 49-50). Días en los que la colectividad y las disputas por la política se suelen expresar conflictual o pacíficamente. Esa excepcionalidad temporal, pues, les viene de su constitución pública y política, que ha sido considerada como lo relevante en las sociedades. Las revoluciones, la constitución de las comunidades, los actos fundacionales, las victorias o derrotas en las guerras, serían de ese tenor y se convierten en lo que Nietzsche (2010) denominaba como historia monumental y anticuaría.

Frente a esos “días especiales”, la reflexión —afirma Echeverría— ha descuidado el tiempo que se expresa en “la vida de todos los días”. Estos días que pasaban por “opacos”, “corrientes”, “ordinarios” y “repetidos”. Días ordinarios en los que la vida se reduce a “reproducir calladamente el cuerpo”, las actividades del trabajo y el “disfrute de los bienes producidos” (2014: 50). Por supuesto, no es que ese tiempo ordinario y opaco siempre haya estado oculto a la política, sino que se trata de una dimensión que regularmente había pasado desapercibida para el “discurso reflexivo” (o, como también se podría denominar, para la filosofía, sino fuera porque el campo semántico de referencia en que se mueve Echeverría es más amplio). Justamente este peculiar estado opaco y repetitivo de los días ordinarios, que también predisponía a una actitud similar de “descuido” discursivo, exigía, según el autor, otra actitud reflexiva: tematizar y analizar expresamente esa temporalidad ordinaria, enfatizar sus formas, arreglos y potencialidades políticas.

De acuerdo con Echeverría, lo “ordinario” de esos días en realidad encubre que también están cargados de historia y que la “densidad histórica” que acontece en ello, no es menos importante que la de los “días especiales”. Sin embargo, esta temporalidad cargada en la vida cotidiana le estuvo vedada al pensamiento durante siglos y, según el autor, no fue sino hasta el afianzamiento de la modernidad capitalista

(particularmente en el momento de “la restauración posnapoleónica”) cuando se sintió con mayor fuerza el desajuste entre el tiempo “luminoso” de la política y el tiempo “opaco” de la vida cotidiana, entre los procesos históricos de consolidación de la burguesía y los biológicos de reproducción de la vida.

Echeverría recuerda que en las sociedades tradicionales parte de las actividades y energías de la cotidianidad se destinaban a reproducir la vida natural (bienes de consumo, cuidados, etcétera), mientras que otra se dedicaba a “actividades no estrictamente (re-)productivas” (2014: 51). En tanto la primera es considerada repetitiva, la segunda es artificial y tendía a interrumpir la primera. No pocas veces estas interrupciones tenían la forma de “incrustaciones de gestos, acciones y palabras ‘inútiles’”; se trataba, precisará el autor, de “momentos de escape lúdico, de ritualización festiva o de dramatización estética” (2014: 52) y que se mantenían más o menos en armonía en las sociedades tradicionales. Si bien estas diferencias no siempre se han “mostrado en la historia de manera nítida” (2014: 52), ¿en qué momento el mundo natural cotidiano y el mundo artificial social muestran sus contradicciones? Según Echeverría:

Este deslinde claro entre las dos dimensiones de la cotidianidad —deslinde que expone el conflicto esencial que la habita— sólo tiene lugar cuando el modo capitalista de la reproducción de la riqueza social llega a imponer sus exigencias sobre la organización práctica de la vida productiva y consuntiva. Entre estas exigencias, una de las principales es la de que el segmento de la jornada de trabajo durante el cual la población trabajadora es propiamente productora de plusvalor se oponga de manera excluyente a aquel otro en el que ella es improductiva para la valorización por estar dedicada a restaurar su fuerza de trabajo. (2014: 52-53)

En las sociedades modernas capitalistas las actividades y gasto de la energía en la vida cotidiana asumirán las contradicciones propias del capital, en la medida en que éste se ha convertido en el “señor de la modernidad” (Echeverría, 2011b: 30). Lo que Echeverría sostiene en este párrafo no es otra cosa que la constatación de la “subsunción real” de la vida cotidiana al proceso de valorización del capital. El gasto de

energía dedicado a la reproducción de la vida que tenía en sí mismo su función para reproducir el ciclo “natural”, con la temporalidad capitalista es radicalmente trastocado. Por un lado, la reproducción de la vida es sometida a las exigencias del capital y, por otro, se le opone como espacio improductivo en relación con la generación del plusvalor por parte del trabajo subordinado. De esta manera, la temporalidad de la vida cotidiana, repetitiva y de orden natural, va a recibir su cualificación desde afuera y desde un proceso que no es propiamente el generado en los cuerpos y la comunidad, como en las sociedades tradicionales; es decir, la vida cotidiana será cualificada por la artificialidad del capital, que como decía Marx es vampírico.

A este nivel del análisis conviene desarrollar dos argumentos vinculados con esta contradicción en la reproducción de la vida cotidiana. Por un lado, destacar de manera específica la contradicción que existe entre valor de uso y valor de cambio en la temporalidad del capital. Por el otro, lo que podría llamar, parafraseando una expresión de Echeverría, la “clave Benjamin” y que consiste en tomar algunos de sus temas (el *flâneur*, la mercancía, la doble técnica y el arte postaurático y sus críticas a la temporalidad del progreso) para descifrar la modernidad capitalista a través de la vida cotidiana.

III

La importancia de la vida cotidiana para analizar la modernidad capitalista en Echeverría quizá fue posible, en parte, gracias a los estudios de Walter Benjamin sobre el *flâneur* y los pasajes parisienses del siglo XIX. Pero a su vez, el análisis de Benjamin (y, claro está, el del propio Echeverría) tampoco habría sido posible sin la obra de Marx y sus investigaciones sobre la “sociedad de productores de mercancías” (Marx, 2001: 52).

Lo paradójico de estas constelaciones conceptuales es que, como bien apunta Echeverría en su análisis de la bipolaridad de las mercancías, Marx sólo menciona de pasada el valor de uso. Y justamente de esto es de lo que Echeverría trata de sacar partido para el estudio de la vida cotidiana. Recordemos cómo inicia Marx *El capital*: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se

presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía” (2001: 43). ¿Por qué inicia su estudio con la mercancía? Posiblemente porque es lo más abstracto y concreto. A primera vista es lo más *abstracto* porque estamos rodeados de mercancías. Libros, plumas, celulares, cacahuates, carros... mercancías puestas a nuestra disposición para usarse, consumirse y desecharse. En las sociedades capitalistas la vida cotidiana existe mediada por mercancías. Pero éstas también tienen su momento *concreto* en el que se vuelven “ricas” en posibilidades analíticas y críticas. Las mercancías también demuestran la manera en que funciona y opera la acumulación del capital. La mercancía, nos dice Marx, es “un objeto exterior”, cuyo fin es, por principio de cuentas, satisfacer las “necesidades humanas” (2001: 43). A Marx no le interesa saber si esa mercancía realmente satisface o no esa necesidad; su objetivo es analizarla como concreción de la valorización del capital. A pesar de que Marx habla del carácter bicéfalo de la mercancía, deja de lado el análisis de la forma natural para subordinarlo, en su estrategia analítica, a la valorización del capital.

Echeverría no pasó por alto este déficit en Marx. Ésta es la razón de que afirme lo siguiente:

[...] es necesario replantear y profundizar un concepto que, pese a ser central en la argumentación del discurso crítico, se encuentra casi completamente descuidado en los textos de Marx; se trata del concepto de “forma natural” de la vida o, desde otro ángulo, del concepto de “valor de uso” del mundo de la vida. (2014: 64)

Según el autor, no hay en Marx una “tematización de lo que podría 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” (2014: 64). De ahí que Echeverría pretenda, siguiendo las críticas de la Escuela de Frankfurt, profundizar en el análisis del valor de uso y sus posibilidades políticas para la temporalidad de la vida cotidiana y sus formas no fetichizadas.

IV

Es posible inferir que Echeverría encuentra en Benjamin elementos para analizar este aspecto “descuidado” por Marx. Ciertamente no ha sido el único que ha destacado este potencial crítico de *El capital*. Aunque no siempre elaboran los mismos problemas, sobre este aspecto existe toda una tradición heterogénea que podríamos constelar bajo el genérico de *teorías críticas del valor* (en la que se podría incluir a Lukács, Rubin, Debord, Kurz, además de la propia Escuela de Frankfurt).¹ Me parece que también podríamos adscribir a Echeverría en esta tradición crítica.²

Algunos de estos problemas de la vida cotidiana (qué debería entenderse por la forma natural de la vida, en qué medida el valor de uso de la modernidad capitalista es el único imaginable, si es posible imaginar otras formas cotidianas de vida, de trabajo y consumo, sus relaciones con lo natural, sus vínculos con lo no humano y con lo *otro*, etcétera) le parecían el “tema de nuestro tiempo” (Echeverría, 2014: 64-66) y en parte los analiza en Benjamin. En efecto, la “clave Benjamin”:

[...] es la que abre para nosotros el secreto de la cotidianidad moderna. Esbozada una y otra vez en los escritos del último decenio de su vida, se encuentra sobre todo en el inmenso manuscrito que comenzó a preparar en 1927, que dejó inacabado y que ha sido publicado apenas en 1983, el manuscrito conocido como *Das Passagen-Werk* [La obra sobre los pasajes]. Se trata de una idea que aparece en torno a la descripción del sentido alegórico que posee la figura del *flâneur* [...] (2014: 53-54)

¹ En dos palabras, estas teorías críticas del valor representan una perspectiva marxista heterogénea que sostiene que la vigencia de la obra de Marx se encuentra en la categoría de valor, mercancía y los fenómenos de fetichización.

² No es casualidad que sea en los ochenta y noventa cuando emerge esta tradición crítica, pues es el contexto de crisis y caída del socialismo soviético. En 1986 aparece el grupo *Krisis* y en 1991 Kurz publica una de sus principales obras, *El colapso de la modernización*. En ese mismo periodo, Echeverría ya reflexiona sobre la forma natural en Marx, como se corrobora por la publicación de diferentes artículos, que en 1986 serían incorporados a *El discurso crítico de Marx* (algunos de los cuales provenían de una década anterior, como recuerda Carlos Ríos Gordillo [2018]). Espero en un próximo ensayo dar cuenta de esta peculiar constelación epocal.

¿Por qué le parecía relevante el *flâneur* para reflexionar la cotidianidad moderna? Hay que destacar que para Benjamin el *flâneur* es una figura ambigua y fantasmal. Por un lado, adquiere sentido en la “sociedad productora de mercancías” y los pasajes parisienses en los que éstas eran mostradas. Recordemos que los pasajes —algunos de los cuales aún existen—³ funcionan como exteriores-interiores, que sin dejar de ser espacios para la exhibición de mercancías también dan la impresión de ser interiores de casas. Esto les imprimía una sensación de seguridad y resguardo. Esa seguridad fortalecía el efecto fetichizador del recuadro en el que operaban las mercancías. Pero, por el otro, el *flâneur* no dejaba de ser una figura esquiva, oscilante, que iba y venía, que nunca terminaba por entregarse plenamente a la embriaguez de las mercancías ni de abandonar su condición de “mirón” y, por ello, de situarse desde cierta ambigua periferia a los pasajes y cuya figura emblemática era el poeta Baudelaire.⁴

Este punto de vista del *flâneur*, que nunca se deja totalmente seducir por el fetichismo de las mercancías y, no obstante, parece vivir inmerso en ellas en su cotidiano deambular por la ciudad y sus pasajes comerciales, es lo que permite abrir un chance emancipador desde la tensión entre los valores mercantiles y los valores de uso. Si en la sociedad capitalista, la temporalidad de la vida cotidiana ha sido sometida al tiempo de la valorización de capital, lo que demuestra el *flâneur* es la posibilidad de mantener un espacio marginal de resistencia, pues en estricto sentido no es un comprador, no acude al mercado de los pasajes para adquirir una mercancía. Es como si el *flâneur*, sin dejar de transcurrir en la temporalidad de acumulación capitalista, logra tocar el límite de sus bordes que rozan la externalidad de la sociedad productora de mercancías, el punto en el que se podría vislumbrar la posibilidad de una temporalidad cotidiana alterna, pero sin jamás poder definir exactamente qué formas y arreglos tendría esa externalidad y que el *flâneur* atisba, como la luciérnaga didi-hubermasiana, en su “indiferencia” a las mercancías (Echeverría, 2014: 57). Indiferencia

³ Para el lector mexicano, un ejemplo de esos pasajes es el que se encuentra en la avenida Álvaro Obregón (entre las calles Jalapa y Orizaba), en la colonia Roma.

⁴ El *flâneur*, junto con la trapero y el historiador materialista, son las figuras que dan cauce a las políticas del fragmento y la resistencia benjaminiana (reviso esas figuras en Gallegos, 2015 y 2018).

porque como propietario de una mercancía inexistente, no compra ni se entrega al valor de cambio, sino que se mantiene en una suerte de “valor económico indefinidamente dubitativo [...] suspendido en la indecisión acerca de en cuál de los valores de uso de las otras mercancías va a realizarse, manifestarse o tomar cuerpo” (Echeverría, 2014: 58).

Similares posibilidades para desactivar la temporalidad del capital se encontraban en los bienes suntuarios, juegos, fiestas y actos creativos, pues en éstos “se vive en una fracción peculiar de la longitud total del día natural, en aquella que no le pertenece a la jornada de trabajo, pero tampoco al tiempo programado para la reproducción física y/o intelectual de la fuerza de trabajo” (Echeverría, 2014: 53). Aquí lo que estaría en juego es la posibilidad de abrir otra temporalidad cotidiana de las “formas naturales” mediante el exceso, el derroche y la desmesura, lo que en otros textos Echeverría tematiza como la “exagerada estetización barroca de la vida cotidiana” (2011a: 195).

Empero, a pesar de este chance, Echeverría no deja de concluir que el *flâneur* benjaminiano mostraba un “profundo pesimismo político” (2014: 59), pues sintetizaba las contradicciones de la sociedad capitalista, en la que amplios sectores de la población, a pesar de ser sus productores, no podían acceder libremente a las mercancías para reproducir dignamente su vida; con todo, y a contracorriente de este pesimismo, hay que insistir en que, referido al pensamiento de Marx, Echeverría también afirma que el concepto de “forma natural” no debe ser visto como un límite que cierra, sino como uno que abre [...] hacia los nuevos problemas de la política contemporánea” (2014: 156; 1998: 17) y que contenía una “carga explosiva”. En esta abertura temporal se encuentra la posibilidad de desactivar la temporalidad enajenante del capital mediante otras figuras tematizadas por Benjamin y que Echeverría también analizó: la vida cotidiana estetizada (desenajenada), la doble técnica y el arte postaurático.

V

Echeverría no pasaba por alto que Benjamin había planteado la posibilidad de un quiebre radical en la temporalidad de la vida cotidiana mediante su estetización. Como recuerda Echeverría, Benjamin atisbó

en el arte dos fenómenos: su subsunción a la reproductibilidad técnica y su masificación, para trastocar la experiencia estética y la percepción de las masas. Durante buena parte de la modernidad capitalista, la obra de arte había sido considerada como producto del genio del artista. El arte era una actividad excepcional y sin parangón que cristalizaba en una obra “aurática”: irrepetible, singular y durable. Pero al someter al arte a los procesos técnicos de reproducción mecánica, desplazaba la creación del “genio” al medio técnico y posibilitaba que cualquiera pudiera producir una obra. El sometimiento del arte a la técnica implicaba “cambios radicales” en los materiales, los procedimientos, la “invención artística” y las concepciones mismas del arte (Echeverría, 2003: 12). La propuesta benjaminiana sobre la técnica introduce una “partición” —para usar una expresión de Rancière— estratégica, al distinguir la técnica subsumida al “proceso de trabajo social capitalista” (Echeverría, 2003: 22), de otra técnica, a la que Benjamin denomina como “segunda técnica” (Benjamin, 2003: 56-118), que no agrede ni somete a la naturaleza sino que está en armonía con la vida natural y podría significar descubrir “otra naturaleza” e incluso contribuir por su “tendencia intrínseca a la emancipación” (Echeverría, 2003: 23; Echeverría, 2010-2011: 62; Echeverría, 2011: 21-31). Es en el marco global de esta “segunda técnica” o “técnica lúdica”, en el que se posibilitaban los cambios radicales para desenajenar la vida cotidiana mediante el arte.

A diferencia de la vida cotidiana barroca que descansa en la teatralización y la desmesura, con la “segunda técnica” se abría la posibilidad de que la experiencia estética dominante ya no fuera la del arte aurático y minoritario, sino la de una vida cotidiana reactualizada en función de valores estéticos colectivos. “La cotidianidad estaría toda ella —afirma Echeverría— imbuida de una posibilidad de experiencia estética”, o para decirlo de otra manera, se trataba de la “posibilidad de que los trabajadores, o de que cualquiera, puedan ejercer efectivamente la función de artista, es decir, de esta *democratización* de aquello que antes era considerado el fruto de la ocasión mística, de la presencia del genio en cada uno de los artistas, etcétera” (2010-2011: 53). Esta estetización de la vida cotidiana a su vez abría la oportunidad de construir un sujeto revolucionario que ya no era el “sometido al funcionamiento de la acumulación del capital”, sino uno en “relaciones de reciprocidad, de solidaridad” y en el ejercicio democrático y revolucionario de la técnica

(2010-2011: 59). Por estas razones, este arte sería un “arte postaurático” en el sentido de que “lo político vence sobre lo mágico” (Echeverría, 2003: 22). Como afirma Diana Fuentes, en ese “ahora de la vida cotidiana” se ponía en “cuestión el código de la ganancia capitalista” (2015: 98). En este sentido, se podría sostener que ambas estetizaciones de la vida cotidiana —la barroca y la posaurática— tenían en común la *promesa* de operar contra la temporalidad de la acumulación del capital.

Importa destacar que los dos fenómenos localizados y aparentemente acotados a la historia del arte —la subsunción del arte a la técnica y a la masificación—, Echeverría los interpreta en sus efectos globales, en el sentido de un “tránsito hacia una modernidad poscapitalista” (2010-2011: 51). Si con la *flânerie* asistíamos al pesimismo de la política porque no dejaba de moverse en los umbrales de los pasajes y sus mercancías, con la estetización mediante el arte postaurático se abría un chance revolucionario epocal. Echeverría no dejaba de observar que en Benjamin (que seguía a Brecht) existía una sobreconfianza en la técnica en general, pues partía del supuesto de cierta “maduración” de las fuerzas productivas que eran de suyo favorables a la emancipación de la “sociedad humana”. No obstante, acotaba Echeverría siguiendo a Marx, esta posibilidad para una vida cotidiana desenajenada era una “promesa”, pues lo que observamos finalmente es una tendencia: la del “capital que está dominando el proceso” (2010-2011: 55). Es decir, la subsunción del arte a la técnica no es más que la expresión más global de la subsunción al capital de la técnica y la vida en general.

Como lo han comentado otros intérpretes (Escalante, 2012; Si-güenza, 2015), Echeverría plantea que es un error juzgar la propuesta benjaminiana del fin del arte aurático como “profecía fallida”, pues lo que tenemos es, más bien, una “profecía mal cumplida” y por el “lado malo”, que es, según decía Hegel en sus momentos pesimistas, el que la historia suele elegir ante una disyuntiva”; es decir, en lugar de ver cumplirse la posibilidad de democratizar el arte y desenajenar la vida cotidiana, estaríamos ante un fenómeno de “reauratización” del artista, del campeón, de la estrella de cine, del dictador y político “profesional” a través de la industria cultural y su “encargo ideológico” (2003: 26). Echeverría pone como ejemplo al célebre actor Marlon Brando (1924-2004). No importa en qué película actúe: *El último tango*, *El padrino* o *Apocalypse now*, lo que importa es Brando. Él les imprime su

sello, su estilo y su técnica actoral. Como “estrella”, “reauratiza” al cine. Ciertamente en ese mercado de arte que es el cine, Brando representa una peculiar mercancía que, a pesar de su intercambio en diferentes películas, permanece en su brillo encantador, como aquella mesa bailadora de la que habla Marx en el apartado 4 del primer capítulo de *El capital*. Si, en efecto, Brando resultó un artista postaurático lo fue por el “lado malo”: como fetiche de la industria cultural. De esta manera, como en un segundo momento pesimista, la posibilidad para desactivar la temporalidad del capital mediante la estetización de la vida cotidiana, desenajenándola desde su misma raíz en la forma natural, se ve frustrada al reintroducirse el régimen de los valores mercantiles.

VI (A modo de salida)

De los análisis precedentes resulta una suerte de tensión en la obra de Benjamin, tal y como Echeverría parecía interpretarla. A propósito de la relación entre la realidad y el “utopismo occidental”, Echeverría afirma:

[...] consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, perfecta, acabada o “auténtica”; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino. (2014: 130-131)

Esta tensión entre dos realidades o niveles también se muestra en los diferentes textos en los que Echeverría analizó parte de la obra de Benjamin y que aquí hemos pasado revista: vida excepcional y vida cotidiana que dejaba atisbar el *flâneur*; temporalidad reproductiva sometida al capital y temporalidad de la forma natural, valor de uso y valor de cambio, técnica subsumida al capital y técnica lúdica, arte aurático y arte postaurático. Pero esta tensión también adquiere la pre-ocupación por una dimensión implícita en las anteriores tensiones y

que tiene que ver con la temporalidad de una posibilidad emancipatoria. Una temporalidad que, como Echeverría parece sugerir, en Benjamin tendría una triple forma: *actualidad, utopía y singularidad histórica* en las que se concretiza esa posibilidad. Tres reformateos sustanciales que podrían tener su valía en la construcción de una temporalidad expresada en la contradicción entre dos realidades o niveles de la modernidad teorizada por Echeverría: el “potencial, virtual o esencial” y el “efectivo, empírico o real” sometido a la lógica acumulativa del capital (2011b: 33) y que cristaliza en lo que es considerado como su principal aportación o al menos su figura más conocida: la modernidad de lo barroco (Pérez-Borbujo, 2015; Blackburn, 2015; Velasco, 2015; Solares, 2015; Sigüenza, 2015, entre otros).

Como recuerda Echeverría, la actualidad benjaminiana se plantea de cara a la crítica al progresismo que parte de una concepción del tiempo vacío, uniforme y homogéneo. Justamente porque se confía en la supuesta tendencia “natural” de las fuerzas históricas, siempre se condiciona el presente a esa temporalidad por venir. Bajo el supuesto de un futuro promisorio, los sujetos deben sacrificarse de la misma manera en que fueron sacrificados sus padres y ancestros (Benjamin, 2008). Según la interpretación que hace Echeverría de las *Tesis sobre la historia*, esta crítica de Benjamin se formula tanto a las tradiciones del socialismo real como a la socialdemocracia y democracias occidentales que compartían una similar matriz histórica. Una concepción histórica del presente lanzado al futuro que se expresa en la vigencia de la lógica de acumulación del capital y la constante movilidad en el mercado que exige el permanente flujo de las mercancías, ello para mantener el ciclo permanente de producción, intercambio, consumo y ganancias. En efecto, según Echeverría, esa temporalidad del historicismo:

[...] no deja que el ser humano “toque” efectivamente las cosas, que se hunda y se encuentre a sí mismo como sujeto en la relación práctica, a la vez productiva y gozosa, de su capacidad transformadora con el valor de uso de los objetos. El presente está siempre escapándose, succionado por el futuro. (2014: 149)

Frente a esta conciencia histórica lanzada al futuro y a los escurridizos valores mercantiles que aplastan el presente y a las generaciones

del pasado, Echeverría recuerda que Benjamin proponía una peculiar concepción del presente como tiempo-ahora (*jetztzeit*), que es un tiempo cargado para hacer saltar el “tiempo vacío y homogéneo” del progresismo (Tesis 14). No se trataba de una temporalidad lanzada al futuro sino al pasado. La singularidad del materialismo histórico benjaminiano, recuerda Echeverría, no es su intento de liberar a la humanidad en el futuro, sino de actualizar al pasado en el presente y recargarse de sus recuerdos para hacerle justicia a los oprimidos de ayer y de ahora (2014: 149-150). Por ello había que estar atento a las señales del pasado reprimido que perviven en el presente e intentar encender la “chispa de la esperanza”, como señala un Benjamin pesimista (2008: 40).

Esta propuesta benjaminiana no sólo tenía que ver con las representaciones historiográficas sino con el mundo de las cosas, los valores de uso, su disfrute y resguardo para la memoria que encontramos en las cosas viejas y descartadas por la lógica mercantil del “útese y tírese”. Ésta es la razón de que Benjamin, como nuevamente observa Echeverría, “en su obra *Los pasajes de París* hace justamente eso, se detiene en nimiedades, en pequeñas obras, en objetos casi perdidos, en basuras de la historia”. En efecto, si repasamos el índice de los “apuntes y materiales” de *Los pasajes de París* [*Libro de los pasajes*] (2009), observaremos cómo las cosas y objetos ordinarios mencionados en él constelan la posibilidad de un chance emancipatorio que se abriría por el frágil resquicio de lo caduco y vigente, de los valores de uso y de cambio, de la forma natural y artificial, del pasado y presente: moda, catacumbas, tedio, construcciones de hierro, exposiciones, huellas, ensoñaciones, publicidad, conspiraciones, panoramas, espejos, sistemas de iluminación, muñecos, bolsa, la comuna, etcétera.

Aunque Echeverría menciona *Los pasajes de París* [*Libro de los pasajes*] sólo “de paso”, es imposible no ponderar lo que estaba en juego en ese mundo de las cosas viejas, descartadas, anacrónicas y la temporalidad ordinaria: la posibilidad de la emancipación, como un tiempo a la vez mesiánico y utópico, y que procede no desde la mirada global y progresista de la *Historia* (como supuesto producto inevitable de la maduración de las fuerzas históricas), sino como *actualización* de un conjunto de *singularidades históricas* a nivel de la terracería de la vida cotidiana. Es lo que Benjamin, siguiendo a Leibniz, denominaba como “mónada” (2008: 54): una “entrada singular y concreta” en el

devenir histórico (Echeverría, 2014: 150). La lección política sería que la cosa más rutinaria y banal, la vida más ordinaria y opaca, la cosa anacrónica y abandonada, el rincón más empolvado de la ciudad por siglos de descuido, si sabemos observar atentamente, resguardan la memoria de los antepasados aplastados, humillados y explotados y a su manera, como diría Echeverría, está cargada de una “densidad histórica” desde la que es posible pensar otra temporalidad cotidiana para hacerles justicia a los oprimidos de ayer y de ahora.

Referencias

- Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Trad. de Andrés E. Weikart. México: Itaca.
- Benjamin, Walter (2007). “Hacia la crítica de la violencia”, en W. Benjamin, *Obras*, vol. 1, libro I. Trad. de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. de Bolívar Echeverría. México: Itaca/UACM.
- Benjamin, Walter (2009). *Libro de los pasajes*. Trad. de Luis Fernández Castañeda. Madrid: Akal.
- Blackburn, Robin (2015). “El barroco colonial como modernidad alternativa”, en Raquel Serur (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: UAM/ERA.
- Campuzano Arteta, Álvaro (2020). “Bolívar Echeverría: traductor de Walter Benjamin”, en *Acta Poética*, (41) 1, enero-junio, pp. 91-113.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La contradicción del valor y del valor de uso en El capital de Karl Marx*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2003). “Introducción: arte y utopía”, en W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2004). “Presentación”, en W. Benjamin, *El autor como productor*. Trad. de B. Echeverría. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2006). *Vuelta de siglo*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2008). “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”, en W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca/UACM.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Ediciones desde Abajo.

- Echeverría, Bolívar (2010-2011). “Una lección sobre Walter Benjamin”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 15, septiembre-febrero, pp. 51-62.
- Echeverría, Bolívar (2011a). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2011b). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2014). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (2017). *El discurso crítico de Marx*. México: FCE/Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. México: ERA.
- Escalante, Evodio (2012). “Walter Benjamin y el advenimiento de la fenomenalidad en la obra de arte”, en Diana Fuentes *et al.* *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*. México: UNAM/Itaca.
- Fuentes, Diana (2015). “Crítica de la razón histórica”, en Raquel Serur (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: UAM/ERA.
- Gallegos, Enrique G. (2015). “Walter Benjamin y el ciframiento político de la estética en Baudelaire”, en Francisco Naishtat *et al.* (eds.), *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin*. Ciudad de México: UAM.
- Gallegos, Enrique G. (2018). “Políticas del fragmento y la resistencia. Pliegues de la topohistoriografía crítica en Walter Benjamin”, en Akuavi Adonon *et al.* (eds.), *Modernización y espacio. Imaginarios, ordenamientos y prácticas*. México: Universidad del Rosario/UAM.
- Marx, Karl (2001). *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 1. *Libro primero. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Trad. de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Pantoja, José R. (2011). “Bolívar Echeverría en el universo de Walter Benjamin”, en *Navegando*, (4)5, junio, pp. 7-13.
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando (2015). “Echeverría: una mirada barroca sobre lo moderno”, en Raquel Serur (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: UAM/ERA.
- Ríos Gordillo, Carlos (2018). “El discurso crítico de Marx, treinta años después”, en *Sin Permiso*. <https://www.sinpermiso.info/textos/el-discurso-critico-de-marx-treinta-anos-despues#_ftnref4>.
- Sánchez Prado, Ignacio (2010). “Reading Benjamin in Mexico. Bolívar Echeverría and the Tasks of Latin American Philosophy”, en *Discourse*, (32)1, pp. 37-65.

- Sigüenza, Javier (2015). “Bolívar Echeverría y el carácter destructivo”, en Raquel Serur (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: UAM/ERA.
- Solares, Blanca (2015). “La virgen de Guadalupe en el *imaginario barroco*”, en Raquel Serur (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: UAM/ERA.
- Velasco, Ambrosio (2015). “*Ethos* barroco, resistencia y modernidad”, en Raquel Serur (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: UAM/ERA.

Periodismo crítico como despliegue del discurso crítico de Marx

Ruth A. Dávila Figueroa

Las ideas dominantes de una época, son las ideas de la clase dominante.

K. Marx/F. Engels

¿Es posible en la coyuntura actual realizar un tipo de periodismo que se base en el discurso crítico que inauguró Marx?, es la pregunta que busca responder este ensayo teórico. El punto de partida es la descripción del funcionamiento tradicional e histórico de los medios de comunicación cuya función social desde principios del siglo xx fue lo que Chomsky y Herman denominan “la construcción del consenso” y con los medios tecnológicos actuales esta función se ha perfeccionado y se ha sofisticado. El texto reflexiona sobre la propia práctica de Karl Marx en el periodismo apuntalando la teoría y praxis revolucionaria; asimismo, se aborda la cuestión de la *crítica* y se propone que para la realización de un periodismo crítico habrá que estimular la práctica de la crítica desde la perspectiva marxista y bajo la égida del método marxista: el método histórico-dialéctico. Finalmente, se discute sobre la dificultad y el horizonte de posibilidad de poner en práctica un “periodismo crítico” con estas características en la coyuntura actual.

Consideraciones preliminares, a manera de introducción

El objetivo del presente texto intenta responder la siguiente pregunta: ¿es posible el desarrollo de un periodismo crítico que despliegue el discurso crítico en los términos planteados por Bolívar Echeverría

en su obra *El discurso crítico de Marx* (1986)?, es decir, ¿es posible un periodismo que en su forma y contenido subvierta las formas apologéticas del capitalismo, desmonte ideologías y proporcione, en el sentido de Benjamin, Lenin y el propio Marx, herramientas teórico-ideológicas orientadoras para la reflexión y organización de un movimiento emancipador?

En principio, la respuesta es fácil y hasta unívoca. La respuesta es que sí, que no sólo es posible, sino que es necesario un periodismo crítico en el sentido que Bolívar Echeverría y los teóricos de Frankfurt le dan a la “crítica”. También porque Marx tuvo una fuerte y comprometida actividad periodística haciendo ese despliegue discursivo y orientador; además, a lo largo de la historia hay otros ejemplos de personajes y luchas que a través del periodismo mostraron su compromiso con la crítica, la revolución y las clases oprimidas y trabajadoras, como Julius Fucik, el periódico *Regeneración* de los hermanos Flores Magón o *Madera*, órgano de difusión de la Liga Comunista 23 de Septiembre en México.

Sin embargo, se pone el énfasis en dos aspectos que complejizan el fenómeno del quehacer periodístico en el momento histórico del capitalismo en su fase neoliberal y altamente tecnificada. Por un lado, la mercantilización de la información y el modelo de negocio y propaganda que es la difusión y producción de información en el marco de lo que los teóricos de Frankfurt denominaron “industria cultural”; por otro lado, el momento histórico en el que se produce la información. Hoy, indica Bolaño (2006) “la especificidad de la comunicación es que es capitalista con todas sus características: jerarquizada, unidireccional y contradictoria en varios sentidos, etcétera” (49).

Se toma como punto de partida lo que Chomsky y Herman (1990) definen como un modelo de propaganda “basado en muchos años de estudio de los medios de comunicación y su forma de operar en los que éstos sirven para movilizar el apoyo en favor de los intereses especiales que dominan la actividad estatal y privada” (11). Es decir, que los medios de comunicación tienen un carácter de clase y su forma de operar es, en términos de Bolívar Echeverría, apologética del sistema capitalista. Así, este modelo de propaganda “tiene especial pertinencia para lo que Walter Lippman denominó como la “fabricación del consenso”. El modelo de propaganda de Chomsky y Herman se engloba en:

1) La envergadura, la concentración de propiedad, la riqueza del propietario, y la orientación de los beneficios de las empresas dominantes en el ámbito de los medios de comunicación; 2) la publicidad como fuente principal de ingresos de dichos medios; 3) la dependencia de los medios de información proporcionada por el gobierno, las empresas y los “expertos”, información, por lo demás, financiada y aprobada por esos proveedores principales y por otros agentes del poder; 4) las “contramedidas” y correctivos diversos como método para disciplinar a los medios de comunicación, y 5) el “anticomunismo” —pensemos el periodo histórico en que se produce esta obra— como religión nacional y mecanismo de control. La materia prima de las noticias debe pasar a través de sucesivos tamices, tras lo cual sólo queda el residuo “expurgado” y listo para publicar. Asimismo, estos elementos determinan las premisas del discurso y su interpretación, la definición de lo que es periodístico y digno de publicarse. (1990: 22)

A estos puntos, se agrega lo que actualmente se conoce como *fake news* y más aún, la sofisticación del modelo de propaganda que hoy día no sólo se limita a los medios de información tradicionales (radio, prensa y tv), sino a las tecnologías digitales que suponen el uso de herramientas muy avanzadas para crear contenidos y difundirlos en tiempo récord generando realidades alternas y hechos que nunca ocurrieron con el fin de confundir y manipular.¹ La mentira deliberada y mostrar hechos que nunca ocurrieron también son una forma de propaganda que se suman al modelo planteado por Chomsky y Herman, pero cuya especificidad se sitúa en el momento de la globalización, y el capitalismo en su fase neoliberal y altamente tecnificado donde hay una gran prevalencia de la inteligencia artificial, el *big data* y el apuntalamiento de las corporaciones que basan sus ganancias en estos sofisticados sistemas de comunicación y control que operan a través de poderosos algoritmos: Google, Apple, Facebook, Amazon y Twitter

¹ Sobre esto hay muchos ejemplos interesantes, pero uno de ellos es el de Cambridge Analytica a quien incluso se acusa de manipular el sentido de las elecciones en Estados Unidos en 2016 y el voto que favoreció el Brexit. También se puede tomar de ejemplo el caso del uso de mensajes de Whatsapp que incidieron en el voto para favorecer a Jair Bolsonaro en Brasil o más recientemente la manipulación de información y generación de noticias falsas en el marco de la pandemia por Covid-19.

(GAFAT), por mencionar los más conocidos.² Así, la cuestión que se aborda en el presente texto se sitúa en la fase ¿terminal?, ¿crítica? del neoliberalismo como un estadio del capitalismo y que:

Desde los años 1970, “el capitalismo occidental entró en un periodo de crisis del cual no se ha recobrado aún” (Boyle, 2015: 78). Esta crisis en su más reciente manifestación (la crisis financiera de 2008) se ha intentado presentar como una crisis más, cuando en realidad es una crisis sistémica (Alfaro, 2011). Así, esta crisis “ha creado una nueva era del capitalismo neoliberal” (Boyle, 2015: 94), cuya meta ha sido la implementación de “una Nueva División Internacional del Trabajo (NDIT) y el surgimiento del postfordismo” (Boyle, 2015: 81), lo cual ha, contradictoriamente, junto con la crisis financiera que todavía experimentamos, colaborado “para consolidar la riqueza de la clase capitalista y para restaurar, para este grupo más rico de la sociedad, un elevado grado de poder de clase”. (Boyle, 2015, citado en Alfaro, 2016: 283)

De hecho, cita Alfaro (2016: 291) a Fuchs y Sandoval (2014: 1) para señalar que “el capitalismo informático significa la extensión en la cual la economía global contemporánea y la sociedad están basadas en la información y los medios”. En ese sentido, el capitalismo informático es la formación social, caracterizada por “la relación entre usuarios y formas de prácticas digitales pagas o no-pagas que producen valor de cambio y valor de uso” (Krüger y Johanssen, 2014: 635, citados en Alfaro, 2016: 291) y donde “la TIC (tecnología de la información y la comunicación) acelera la acumulación de capital (Bradley, 2014: 101, citado en Alfaro, 2016: 291). Acumulación que recae del lado del capitalista, es decir, es apropiación privada de la riqueza socialmente producida”.

Tradicionalmente, se pueden ubicar dos horizontes de posibilidad para el ejercicio periodístico fuera del modelo de propaganda. Por un lado, un periodismo ético que en palabras de Javier Darío Restrepo (2004) la ética sea el horizonte y objetivo a alcanzar del periodista

² Forbes Staff (30/07/2020). Amazon, Apple y Facebook se benefician de la pandemia y reportan sólidas ganancias. *Forbes*. Recuperado de <<https://www.forbes.com.mx/negocios-amazon-apple-facebook-ganan-pandemia/>>.

y del periodismo como hecho social en el que el compromiso con la verdad, entendida como bien común, la independencia y la responsabilidad social sean la guía hacia esa utopía. Y, por otro lado, lo que se ha denominado periodismo alternativo. Sin embargo, se encuentran algunos problemas en estas dos versiones que tienen que ver con visiones más bien idealistas, pero no por ello descartables, aunque la propuesta aquí es dar el salto a un periodismo con una clara tendencia político-ideológica como orientador, en donde la verdad se entiende como instrumento de liberación. En ese sentido, se retoma a Michael Löwy (1982) y su reflexión sobre el punto de vista de las clases explotadas y oprimidas.

Para Löwy (1982) hay puntos de vista más verdaderos que otros y se pregunta “¿cuál es la visión de mundo más favorable para el conocimiento de lo real?” —a lo que responde— “en cada periodo histórico, el punto de vista de la clase revolucionaria es superior al de las clases conservadoras, pues es el único capaz de reconocer y proclamar el proceso de cambio social”. Enfatiza que:

[...] el proletariado no puede tomar el poder y transformar la sociedad más que por un acto deliberado y consciente. El conocimiento objetivo de la realidad, de la estructura social, de la coyuntura política, es, en consecuencia, una condición necesaria de su práctica política, es en consecuencia una condición necesaria de su práctica revolucionaria —de su práctica emancipatoria—; corresponde, pues, a su interés de clase. El punto de vista del proletariado —dominados— no es una garantía suficiente del conocimiento de la verdad objetiva, pero es el que ofrece la mayor posibilidad de acceso a esa verdad. Y ello se debe a que la verdad es para el proletariado un medio de lucha, un arma indispensable para la revolución —emancipación—. Las clases dominantes tienen necesidad de mentir para mantener su poder —en sentido contrario— las clases dominadas necesitan la verdad. La burguesía debe encubrir la verdad para mantener su hegemonía; la verdad para el capitalismo podría implicar su propia destrucción histórica. (42-44)

Así, para hablar de un periodismo crítico que subvierta o sea opuesto a ese discurso que busca generar el consenso sobre un orden social que beneficie a los dominadores, es decir, contrahegemónico, cuya verdad

sea la de las y los dominados por condición de clase/raza/género y que subvierta el discurso positivo burgués tiene que tener como horizonte, por lo menos, cuatro aspectos: 1) un método crítico-marxista que sitúe históricamente los fenómenos de la realidad social, que explique procesos y las relaciones dentro de esos procesos; 2) reflexionar y entender la verdad (punto de vista de las y los dominados) no como un problema ético, sino como un instrumento de transformación y, en última instancia, de emancipación; 3) que en tanto praxis social y hecho históricamente situado en un tiempo y espacio, el periodismo y quienes lo ejercen no sólo tengan un compromiso con la verdad, sino con la crítica y la transformación, es decir, se trata de un periodismo orientador en el sentido que le dio Marx a sus escritos periodísticos, y 4) este periodismo tiene que reflexionar y visibilizar las relaciones de dominación y las ideologías que sostienen y legitiman dichas relaciones.

El periodismo crítico: formación política y horizonte emancipador, la herencia de Marx

¿Es posible, en las condiciones actuales, un periodismo crítico cuyo objetivo sea el de orientar y, en última instancia, formar política e ideológicamente y que sea, a la vez, una herramienta teórica de emancipación?, es la pregunta con la que se busca articular el presente texto, es el oriente de esta reflexión. En principio es posible y se afirma así porque, si rastreamos en la historia, la prensa en diversos momentos ha sido un instrumento orientador, político y de divulgación de ideas cuya tendencia, en el sentido de Benjamin (2004), es la emancipación, la transformación de la sociedad.

El propio Karl Marx estuvo inmerso en el trabajo periodístico.³ Por tanto, en este apartado se retoman las aportaciones de Gil (2004),

³ Es interesante esta observación de Foucault cuando señala, a propósito de Kant, que “habría que hacer un estudio sobre las relaciones entre la filosofía y el periodismo a partir de fines del siglo XVIII (a menos de que ya haya sido hecho, pero no estoy seguro de ello). Es muy interesante ver a partir de qué momento intervienen los filósofos en los periódicos, para decir algo que es para ellos filosóficamente interesante y que, sin embargo, se inscribe en una cierta relación con el público, con unos efectos de exhortación” (2015-2016: 53).

Espinoza (2013), Arteta (1985) y Vermal y Atienza (1983) sobre el análisis que realizaron de la obra periodística de Marx. Interesa hacer esta revisión en aras de señalar que es, no sólo posible, sino necesario, un periodismo crítico y militante, que eduque políticamente, pero no cualquier educación política, de ahí la necesidad de perfilarlo en el discurso crítico.

Sin embargo, como se mencionó al inicio de este apartado, las condiciones de posibilidad en la época en que Marx desarrolla un prolífico trabajo como periodista estaban dadas en Alemania en particular y en Europa en general. Sobre ello, Espinoza (2013) describe:

[...] hay tres características fundamentales que permiten contextualizar el periodismo de esta etapa: Inglaterra era un lugar privilegiado para la investigación económica. La situación de Inglaterra nos permite hablar de otro rasgo o característica que adquirirá el periodismo de Marx en esa fase, y que llevaría sus crónicas a un nuevo nivel: el filósofo alcanzará una perspectiva de análisis mundial, que le permitirá —tanto en sus artículos como en la teoría— entender el capitalismo como un sistema global, atravesado por procesos de producción y reproducción que vinculaban a los países hegemónicos con las naciones periféricas y las colonias. Ahora el pensador comunista podría relacionar acontecimientos dispares de todo signo (político, revolucionario, jurídico, diplomático, etcétera) con los fundamentos económicos del modo de producción capitalista. El mundo quedaba así atado a una sola dinámica: la del trabajo asalariado y el capital. Un último rasgo que caracterizará el periodismo de Marx de esta etapa, y que lo hará especialmente crítico y consciente, está relacionado con la situación de la clase obrera de Inglaterra. (23-24)

Marx, siendo aún joven y recién doctorado, se inicia en el periodismo colaborando para la *Gaceta Renana* (1842) cuyo carácter era abiertamente crítico y político. Los autores referidos párrafos antes, y a quienes se cita de ahora en más, destacan la relevancia de las reflexiones de Marx sobre la libertad, incluida la libertad de prensa, y el papel del Estado como garante no del interés general, sino de la propiedad privada. Coinciden en señalar que en el texto “Debates sobre las leyes sobre el robo de la leña” y las reflexiones sobre la censura alcanzarán

un nivel más radical y científico al discutir sobre la propiedad privada y las relaciones sociales en el sistema capitalista. Para Gil existe una “vinculación indisociable entre la actividad periodística y la praxis revolucionaria de Marx” (2004: 171).

Para Marx, “la verdadera teoría tiene que desarrollarse y mostrarse dentro de las situaciones concretas y respecto de las relaciones existentes. Así, el periódico tenía que tratar cuestiones del Estado real, cuestiones prácticas” (Vermal y Atienza, 1983: 12). En sus textos periodísticos, Marx aún analiza la libertad e igualdad desde una perspectiva idealista, pero no para justificar la realidad, sino para cambiarla. De acuerdo con Vermal y Atienza (1983: 96 y 102), la libertad de prensa, según Marx, es fundamental y “la primera libertad de prensa consiste en no ser una profesión. Si falta libertad de prensa, todas las demás libertades son ilusorias”.⁴

Los textos periodísticos de Marx van a tener dos líneas editoriales de trabajo: el análisis político y de actualidad, y la divulgación teórica en la que se exponen las ideas rectoras de las publicaciones. Estas dos vertientes se concatenan en un contenido crítico-revolucionario. Así, su trabajo periodístico se centra en “difundir noticias de la crisis y alertar a las organizaciones obreras sobre un nuevo proceso revolucionario”. Por tanto, “el periodismo de Marx es un lugar privilegiado para entender su praxis política y sus procedimientos de investigación” (Espinoza, 2013: 14, 27 y 30).

Marx, como se mencionó, se inicia en el periodismo participando con diversos textos en la *Gaceta Renana* y más tarde, ya establecido con su familia en Inglaterra, hace sus envíos a *New York Tribune* y *People's Paper* en donde escribió recurrentemente entre 1852 y 1862. También publicó en diferentes momentos en la *Nueva Gaceta Renana* y *Los Anales Franco-Alemanes*. Recapitulando, el periodismo de Marx fue, en su tiempo: 1) un medio de formación teórica y política; 2) un

⁴ Por supuesto, Marx está hablando de su tiempo, de su contexto y de la coyuntura en que incluso la *Gaceta Renana* fue cerrada a partir de diferentes argucias legales. La actual definición de “libertad de prensa” puede tener diferencias con la que planteaba Marx, pero su esencia más bien parece ser la misma y hoy día también vemos diferentes formas de censura que no necesariamente se traducen en que un periódico o medio sea cerrado o prohibido, más bien tienen que ver con el modelo de propaganda de Chomsky y Herman que se explicó en los primeros párrafos de este texto.

instrumento de lucha política e ideológica cuya orientación y tendencia se encaminó a la revolución y, en última instancia, a la emancipación; 3) un medio orientador y pedagógico para las clases trabajadoras y las masas oprimidas, y 4) un medio de reflexión de la realidad concreta, pero también de la teoría.

La crítica como método para un periodismo crítico

Gil (2004) hace énfasis en que desde un enfoque marxista, en el contexto de la lucha de clases, el periodismo que debería surgir tendría que ser revolucionario y su función sería la defensa de la causa obrera; así, el objetivo de este periodismo es la defensa de los intereses del proletariado. “En la sociedad de clases, el periodismo y sus medios tienen siempre carácter de clase y se presentan siempre como instrumento de la lucha de clases, específicamente de la lucha ideológica” (Gil, 2004: 172). Sin embargo, tenemos que profundizar en esta idea en tanto que, en la coyuntura actual, el proletariado es una clase que no necesariamente es tan fácil de identificar como en los tiempos de Marx, por ejemplo.

No basta hoy día hablar sólo de “clases”, sino que ampliaría esta idea a las y los dominados por condición de género y raza (o adscripción étnica). Tenemos tres estructuras de opresión: patriarcado, racismo y capitalismo. Sin embargo, y aunque es esencial aludir a estas tres estructuras, la crítica como método tiene que ser una guía que nos permita no dejar de lado la estructura fundamental que no sólo es de opresión, sino que es la que explota a la masa trabajadora o al 99 por ciento a la que le es enajenada la riqueza por parte del uno por ciento restante. Y como señala Petruccelli:

Curiosamente, la forma de desigualdad, opresión y explotación de la que menos se habla es la que más ha crecido en los últimos tiempos —la clase—. Y es, además, la única que no puede desaparecer sin que desaparezca el capitalismo. Por difícil que sea de alcanzar en la práctica, no es teóricamente imposible un capitalismo sin desigualdad de género o étnica. Pero un capitalismo sin clases es no sólo empírica, sino lógicamente imposible. (2020, s/p)

Quien redacta estas líneas no tiene evidencia empírica de que los medios hablen seriamente o no de estos temas, el objetivo de este artículo no es mostrar esa evidencia. Sin embargo, se trata de reflexionar sobre la posibilidad y necesidad de un periodismo crítico y, en tanto ello, empezamos por señalar que un primer paso sería evidenciar las formas de opresión, por lo que se señalan al menos tres de estas formas interrelacionadas entre ellas, pero que la central de estas formas es el capitalismo.

Ahora, ¿cómo tendrían que evidenciarse estas formas de opresión? Bastaría sólo con enunciarlas o habría que profundizar en los planteamientos y señalar a la “élite simbólica” (academia, políticos y medios), como la define Teun van Dijk (2020), que en el discurso produce y reproduce estas maneras de opresión en forma ideológica para legitimarlas. Se considera que desde una perspectiva crítica, en el sentido marxista, no basta con enunciar o nombrar, no basta con pensar en la verdad como una cuestión de orden ético que sirva de guía, ni basta con pensar en un periodismo alternativo, sino profundizar en la cuestión de la verdad más allá del horizonte de la ética y más que en medios alternativos, medios comprometidos y cuyo compromiso sea con las y los oprimidos.

En ese sentido, se tendría que tener, por un lado, claridad en lo que es la práctica de la crítica y, por el otro, tener una agenda política que también sirva de guía sobre los temas más apremiantes a abordar. Sobre esto último, retomo lo que menciona Oliva al señalar que:

Frente a esos nichos de privilegios de los restos del capitalismo industrial y mercantil, verdaderos espacios de constitución de la “conciencia de clase” (donde debido a su distorsión y aislamiento sólo opera ilusoriamente una narrativa revolucionaria), se configuran, como también lo vio Marx, sujetos excedentarios. Estas nuevas sujetidades excedentes (o acciones de una sujetidad desplazada) son completamente disfuncionales en el sistema capitalista: migrantes pauperizados aun en sus propios países; seres condenados al trabajo precario, en el mejor de los casos, cuando no al franco desempleo; trabajadoras y trabajadores despojados de sus pensiones por el sistema bancario; empleados del “crimen organizado” y de las desvincijadas burocracias institucionales; políticos lumpenizados; jóvenes que se enfrentan diariamente a la

privatización o al colapso de los sistemas educativos, y un sin fin de nuevas esferas del mundo del capital donde se fomentan el atávico y letal regreso de los nacionalismos fascistoides [...] (2013: 59)

Son esas sujetidades sobre las que se debería hablar desde una perspectiva crítica, sin perder de vista cuál es la causa profunda que las hace posibles, qué ideologías legitiman esas condiciones, etcétera, y ésta podría ser, en parte, la tarea de una agenda periodística crítica. Por otro lado, es preciso definir qué es la crítica de acuerdo con este planteamiento y cómo llegar a esa verdad más allá del sentido ético.

Se retoman las reflexiones de Kozlarek (2015), Osorio (2004), Echeverría (1986, 2012), Petruccelli (2020) y Ortega (2019). Kozlarek explica que la crítica es parte de la modernidad y que hoy día es necesario distinguir, y esto me parece crucial, entre “pensamiento crítico” (*critical thinking*) y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Explica —Kozlarek— que en la sociedad actual la “crítica” ha perdido la fuerza subversiva que la distinguía, hoy, todo y nada es crítica, desde “ciudadanos críticos, pasando por feligreses críticos y hasta padres críticos”. Resalta la especificidad histórica de la crítica y la sitúa en la Ilustración, donde el valor supremo es la libertad y señala enfático que el pensamiento crítico y la teoría crítica son opuestos. “La teoría crítica es una práctica filosófica autónoma que indaga sobre la naturaleza de los mundos humanos históricamente construidos y sobre las posibles alternativas que sólo pueden surgir a partir de las experiencias históricas concretas y diversas” (2015: 52-54).

Este planteamiento es muy importante en virtud de que hoy cualquiera podría argumentar que hay periodistas y periodismo crítico. Oliva señala que “en el modo clásico de la vida se practicaría una actitud que ya no reflexiona, piensa o teoriza en un horizonte de transformación, sino que encuentra formas críticas cotidianas y ahistóricas de de-construcción y permanencia dentro de un modo de vida que hace siglos perdió su sentido” y añade que “sólo la crítica puede dar sentido al absurdo de la vida en el capitalismo” (2013: 49). En ese sentido es que me parece importante situar a la crítica como “horizonte de inteligibilidad” en una corriente de pensamiento que se inaugura con Karl Marx.

La crítica está indisolublemente asociada a la verdad. Pero no basta con enunciarla y señalarlo, es necesario profundizar en la definición de ambas y sobre la verdad se habló en párrafos anteriores. Al respecto, hay algunas cuestiones que considero importante rescatar de la reflexión de Michel Foucault (2015/2016: 46-47). Sobre la crítica, señala que se origina con el derecho natural y con la idea de no querer ser gobernado, es decir, con no aceptar como verdadero lo que una autoridad nos dice que es verdad. La crítica, en esta aproximación, es un problema de la certeza frente a la autoridad y su objetivo es poner en duda la relación entre la racionalización y el poder. Define a la crítica como:

[...] el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la incertidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la de sujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad. (Foucault, 2015/2016: 52)

El problema es que en el texto de referencia no se señala cuál verdad, de quién y, sobre todo, para qué la verdad. A diferencia de lo señalado por Löwy, citado en párrafos anteriores, acá la crítica no sólo tiene una función, sino también la verdad misma y su función es ser una herramienta emancipadora. Sin embargo, como primera aproximación, antes de llegar a la reflexión de Echeverría, lo señalado por Foucault en *¿Qué es la crítica?*, donde entiendo que aborda el problema a partir de su reflexión sobre la Ilustración y el surgimiento de la crítica y ulterior desarrollo en los siglos XIX y XX con el fin de “poner en cuestión la relación entre la racionalización y el poder”. En ese sentido, es importante retomarlo porque también menciona en el texto referido el surgimiento histórico de la crítica.

En otro orden, es fundamental retomar la obra de Bolívar Echeverría (1986, 2012), quien despliega analíticamente el discurso crítico de Marx en la obra del mismo nombre y que es central para el presente texto, pues dicha obra tiene una visión muy profunda de la crítica. Uno de los elementos centrales de esta reflexión es la que señala Echeverría refiriendo que:

[...] el código lingüístico con el que hablamos y con el que construimos nuestras ideas, argumentos, no es un código libre y que la lengua no está limpia, pura, desinteresada, al servicio de las necesidades que tenemos de exponer o de expresar nuestras ideas, sino que ya está subcodificada. Es decir, que el código de la lengua tiene un dispositivo que la hace funcionar en un sentido apologético de las ideas propias de la clase dominante. Porque —explica— existe una subordinación técnica del proceso de vida de la sociedad, del proceso de producción, distribución y consumo de los bienes al proceso de valorización del capital. (2012: 79)

Esta idea es nodal para entender por qué no basta con una intención de defensa de la verdad como bien común y como una forma ética de ejercer el periodismo, de difundir información. Porque aun en esa postura, sin una formación verdaderamente crítica, el discurso que se produce y reproduce es apologético del capitalismo, se sea consciente de ello o no, se haga deliberadamente o no. Porque, como enfatiza Echeverría, “la apología del sistema capitalista la cantan las cosas mismas: las fábricas, el conjunto de bienes que son propios de los seres humanos. Así, hablar dentro del marco de la opinión pública de la modernidad capitalista es un acto que conlleva una tendencia apologética del modo de producción capitalista” (2012: 80).

Pero el propio Echeverría señala que la única forma de subvertir este discurso apologético es a través de la crítica inaugurada por Marx. Indica que para minar sistemáticamente el discurso del poder se debe establecer una estrategia de “contra-decir”. Y explica que esto se podría realizar poniendo en el centro “la idea de que todos los conflictos de la sociedad contemporánea giran, con su especificidad irreductible, en torno a la contradicción fundamental e inherente al capitalismo: la contradicción entre valor de uso y valor, esta última es la forma del valor que se valoriza, la de acumulación del capital” (Echeverría, 1986: s/p).

En ese sentido, y con la tarea de erradicar el lenguaje burgués y su capacidad persuasiva, Echeverría indica contundente que un nuevo significar que tenga un desarrollo como discurso “no parte de una necesidad de refutación directa (de rectificación o perfeccionamiento) del discurso burgués, sino, por el contrario de una necesidad de abolirlo y superarlo radicalmente”. Ésta sería la tarea central de la crítica en un

sentido marxista y, por supuesto, no se puede hacer la encomienda a las y los periodistas a realizar esta tarea por ellos mismos, pero sí a quienes estén comprometidos con la causa revolucionaria y transformadora a colaborar y contribuir en esa tarea. Se trata, pues, de acuerdo con Echeverría, de construir saberes necesarios para la revolución.

De manera general, el método de la crítica es el método marxista, el método histórico dialéctico. De acuerdo con la lógica dialéctica “todo está cambiando” nada es para siempre y nada es estático, habla de los cambios que van de lo cuantitativo a lo cualitativo.

El pensamiento vulgar utiliza conceptos como capitalismo, moral, libertad, estado obrero, etcétera, como abstracciones fijas, presuponiendo que capitalismo es igual a capitalismo, moral a moral, etcétera. El defecto fundamental del pensamiento vulgar radica en que desea confirmarse con imágenes inmóviles de una realidad que consiste en movimiento perpetuo. No hablamos de capitalismo en general, sino de un determinado capitalismo en un determinado nivel de desarrollo. (Trotsky, 2020)

Ése es el primer acercamiento a la crítica y su método, todo está en movimiento y lo que produce ese movimiento son las contradicciones internas y la oposición de los contrarios. Por tanto, es central para el periodista crítico no elucubrar con abstracciones y generalidades. A este respecto es muy importante destacar el señalamiento de Enzensberger, que ya he citado en otros textos por su claridad y contundencia:

[...] el capitalismo denunciado con tanta frecuencia se convierte en una especie de éter social, omnipresente e intangible, una causa cuasi-natural de la ruina y la destrucción, cuyo exorcismo puede tener positivamente un efecto neutralizador. Ya que el problema concreto de que se trate puede ser referido a la situación total sin que intervenga un análisis preciso de las causas, da la impresión de que es inútil tratar de intervenir. (1979: 260)

Justamente esto es lo que una reflexión crítica debe evitar, pues se tendría que ir, sin perder de vista el todo, a las partes y especificidades de lo que se está analizando y/o refiriendo.

Cuando, siguiendo a Enzensberger, se proclama que:

[...] la culpa de todo la tiene el capitalismo se reduce el efecto político de la afirmación volviendo inofensivas tales elucubraciones. La envoltura ideológica de tal declaración se aclara de inmediato si se pregunta qué es lo que significa exactamente. La mera pregunta de qué se quiere decir por “capitalismo” saca a la luz las más crasas contradicciones. Lo que queda es un montón de problemas sin resolver. (1979: 258-259)

Asimismo, el autor ejemplifica señalando que:

[...] si por capitalismo se entiende un sistema caracterizado por la propiedad privada de los medios de producción, entonces sigue que el problema ecológico —en su ejemplo—, como todos los otros males de los cuales el capitalismo es culpable, se resolverá gracias a la nacionalización de los medios de producción”. (1979: 259)

Como se observa, desde una perspectiva del marxismo crítico, no es tan simple.

Por tanto, es complejo hablar de crítica y asumir una postura crítica en el sentido marxista. Más aún, las y los periodistas que se asuman críticos tendrán que pasar por un proceso de formación teórica y metodológica y tendrán que asumir un compromiso con las y los dominados, así como enarbolar una postura política e ideológica anticapitalista y esto tendrá que reflejarse en su praxis periodística.

Para Aureliano Ortega (2019) la crítica anticapitalista tiene como objetivo desmontar el discurso teórico e ideológico burgués y denunciar sus límites y contradicciones. En ese sentido hay que analizar los fenómenos de la realidad social en su especificidad histórica y tener como horizonte, en tanto crítica capitalista que se funda en el marxismo crítico, que “su propósito no es el disfrute contemplativo del mundo existente, sino su transformación” (Ortega, 2019: 10).

Así, Ortega explica que la lectura de lo real, desde una perspectiva realmente crítica,

[...] se organiza, dispone y expresa como contrasentido, como una lectura que no glosa o describe las cosas “tal como son o aparecen”,

sino de manera negativa, propiamente deconstructiva, y que pone “en crisis” mediante un proceso de conocimiento y expresión peculiar cuyas herramientas fundamentales son el materialismo y la dialéctica, las formas bajo las cuales “las cosas” pueden ser captadas, pensadas y finalmente dichas con verdad. (2019: 11)

A manera de conclusión, ¿es posible hoy un periodismo crítico?

Las condiciones de posibilidad para la realización de una forma discursiva periodística y crítica, al mismo tiempo que sirva de guía teórica para las masas oprimidas son hoy, ciertamente, muy limitadas. Como bien lo afirma Ortega (2019) la derrota del movimiento obrero trajo como consecuencia un creciente aburguesamiento y enajenación, así como el desfondamiento de las organizaciones revolucionarias. En sí mismo hablar de periodismo crítico supone diversos problemas, esperamos que no insalvables. Uno de ellos es, como lo explican algunos de los autores referidos, un vaciamiento de sentido o saturación de sentido donde todo y nada puede ser crítico. La crítica ya no tiene significado.

Otro problema es la formación teórica, política e ideológica de quienes hacen periodismo, pero también de quienes lo consumen, aunque por ahora sólo me centraré en las y los periodistas propiamente y las y los editores. Es necesario tener un compromiso político e ideológico para poder desarrollar una tarea como la aquí propuesta, es decir, trabajar en función de y para la crítica militante, un tipo de periodismo cuyo discurso, forma y fondo sea un arma crítica (parafraseando a José Revueltas, quien decía que la crítica debe usarse como un arma).

Pero, sobre todo, en tanto sujetos individuales y colectivos, como consumidores de información estamos ante una condición quizá sólo vista al inicio de la primera y segunda Revolución industrial. Como señala Cancela estamos ante la

[...] hegemonía cultural de Silicon Valley, la industria tecnológica contribuye a desactivar la conciencia política o la experiencia común que pueda surgir en la clase desposeída; cerca su potencial creativo o emancipatorio bajo los limes de un ecosistema compuesto por tecnologías

increíblemente sofisticadas a la hora de capturar la atención humana y generar rentabilidad con ella. Atrapada en un sueño tecnológico inducido de manera aparentemente mágica, cada parcela de la existencia se convierte en una celda inteligente que reproduce una imagen donde ha desaparecido el poder de la clase oprimida de abrir un recinto que provoque una oportunidad revolucionaria. (2019: s/p)

Asimismo, Cancela señala que “la forma de comunicación que establece la información —desde el nacimiento de la prensa burguesa, y con ella de la libertad de expresión— ha oprimido y estandarizado sobremanera la experiencia humana para después distribuirla sirviendo al incansable rito de la actualidad” (2019: s/p). El aspecto tecnológico, por un lado, y el hecho de que la comunicación, y la información periodística, históricamente han tenido como objetivo esa estandarización y manipulación, la “construcción del consenso”, hace doblemente complicada la tarea de apuntalar el discurso crítico en el periodismo. Es un problema de orden estructural, político e ideológico; sin embargo, es una tarea y un horizonte al que se tiene que aspirar.

En síntesis, las condiciones actuales no hacen nada fácil la tarea de la crítica y mucho menos la de ejercer un periodismo desde esta visión, desde este enfoque teórico y metodológico. Sin embargo, queda esta propuesta por lo menos para la reflexión y el análisis. No es, lo aquí propuesto, una empresa fácil, pero es necesaria.

Para finalizar, se recapitulan las ideas aquí propuestas y desarrolladas. Entonces, ¿cómo analizar la realidad en esta coyuntura, qué tarea toca al periodismo verdaderamente crítico, es decir, en el sentido marxista de la tarea crítica y de la crítica como arma?

1. Tiene que ser anticapitalista y situarse en la especificidad histórica del momento capitalista contemporáneo para poder analizar las crisis y las propias contradicciones del capitalismo en su fase actual.
2. Poner en el centro la cuestión de la lucha de clases y las desigualdades económicas, si no por encima del género y la etnicidad u otras demandas relacionadas con la identidad, sí denunciando los feminismos y las luchas identitarias procapitalistas.
3. Volver al pensamiento estratégico y a la reflexión histórica.

4. Plantear críticamente un horizonte más allá del capitalismo.
5. Distinguir demandas legítimas, pero que son perfectamente integrables al orden capitalista, como lo señala Petruccelli (2020). Actualmente los medios tradicionales, pero sobre todo las redes sociales, imponen y/o difunden agendas mediáticas, debates, posicionan temas, *hashtags* y conversaciones sobre temas revolucionarios, pero que no necesariamente son emancipatorios; sino que más bien, como lo señala Benjamin, terminan vaciándose de sustancia, de contenido, y, como señala Echeverría (1986), son apologeticos del sistema.

Referencias

- Alfaro, Roy (2016). "Estudios marxistas de la cultura y los medios", en *Telos. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, vol. 18, núm. 2, pp. 282-301. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5655394>>.
- Atienza, Manuel y Juan Luis Vermal (1983). *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843. Karl Marx*. Valencia: Fernando Torres.
- Benjamin, Walter (2004). *El autor como productor*. México: Itaca.
- Bolaño, César (2006). "Tapando el agujero negro. Para una crítica de la economía política de la comunicación", en *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 11, pp. 47-56.
- Cancela, Ekaitz (2019). *Despertar del sueño tecnológico. Crónica sobre la derrota de la democracia frente al capital*. Madrid: Akal.
- Chomsky, Noam y Edward Herman (1990). *Los guardianes de la libertad*. Barcelona: Grijalbo.
- Echeverría, Bolívar (2012/2013). "Discurso crítico de Marx", en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, segunda serie, núm. 19, pp. 78-86.
- Echeverría, Bolívar (1986). *Discurso crítico de Marx*. México: ERA.
- Espinoza, Mario (2013). *Escritos periodísticos de Karl Marx*. Barcelona: Alba.
- Enzensberger, Hans Magnus (1979). "Crítica de la ecología política", en H. Rose y S. Rose, *Economía política de la ciencia*. México: Nueva Imagen.
- Foucault, Michel (2015-2016). "¿Qué es la crítica?", en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 13, segunda serie, núm. 25, pp. 49-64.

- Gil, Juan Carlos (2004). "Marx y la prensa. Elementos para una crítica de la comunicación", en *Redes.com*. núm. 1 pp. 169-180. <<https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/24816/MarxYLaPrensa-3657807.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.
- Kozlarek, Oliver (2015). *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales*. México: Silla Vacía/UMSNH.
- Löwy, Michael (1982). "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales", en Avenas et al., *Sobre el método marxista*. México: Grijalbo.
- Oliva, Carlos (2013). *Semiótica y capitalismo*. México: UNAM.
- Ortega, Aureliano (2019). *Marxismo crítico en México (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*. México: Itaca/FFL, UNAM.
- Osorio, Jaime (2004). "Crítica a la ciencia vulgar. Sobre método y epistemología en Marx", en *Revista Herramienta*, núm. 26, pp. 59-75. Buenos Aires: Editorial Herramienta. <<https://marxismocritico.com/2011/10/28/critica-a-la-ciencia-vulgar-sobre-el-metodo-y-epistemologia-en-marx>>.
- Petrucelli, Ariel (2020). "Algunas reflexiones sobre el marxismo de nuestro tiempo", en *Rebelión*, 19 de agosto. En línea. Disponible en <<https://rebelion.org/algunas-reflexiones-sobre-el-marxismo-de-nuestro-tiempo/?fbclid=IwAR38PNJWAl3yxFIoVfajmZwPOfcG0pjKZIs9jDRZi47nUqn1IH9zSBeqfUA>>.
- Restrepo, Javier Darío (2004). *El zumbido y el moscardón: taller y consultorio de ética periodística*. México: FCE.
- Trotsky, León (2020). *El ABC de la dialéctica materialista*. En línea. Disponible en <<https://ceip.org.ar/EL-ABC-DE-LA-DIALECTICA-MATERIALISTA>>.
- Van Dijk, Teun (2020). "Proyecto Anillos: Converging Horizons". Cátedra de Inauguración de Comunicación y Discurso con el profesor Teun van Dijk, 7 de septiembre. Consultado en <<https://www.youtube.com/watch?v=MAI3Ns2hDps&list=LL3OEvqNEQiiDDGqk3mfXmQ&index=15&t=0s>>.

Bolívar Echeverría y Walter Benjamin: cotidianidad y existencia festiva, momentos de desmantelamiento (provisional) del engranaje capitalista

Osman Serrano Martínez

Dicho pronto y claro: a la fuerza del centro hay que oponerle siempre la fiesta de la dispersión.

Jorge Juanes

Preludio

Bolívar Echeverría parte de la idea de Walter Benjamin: quien representa en el arte no sólo mimetiza aquello cuya representación elabora, sino que la cosa misma representada termina por convertirse en el sujeto de la representación. O dicho de otro modo: quien representa juega a ser, en una relación simbiótica, la cosa misma representada. Por lo tanto, modificar la concepción que se tiene de la tarea asignada al modo de representar del arte modificará no sólo la representación misma, sino, a un tiempo, al sujeto que pone en juego la representación. Esta jugarreta, empero, solamente se verá llevada a cabo desde el momento en que la obra de arte tan sólo pueda transmitir la representación en cada instante en que es representada; es decir, sólo en tanto obra de arte recibida por un sujeto percipiente —lector, espectador— es que el arte podrá cobrar su importancia fundamental. Esto se logra en momentos excepcionales de derroche incrustados en la vida cotidiana, como en la fiesta.

Preparación para la existencia festiva: el arte de vanguardia

El preludio nos invita a pensar en que el acto de representar en el arte ya no es visto como un asunto ajeno a la vida del creador; es, antes bien,

parte constitutiva de la experiencia que del mundo tiene el individuo. Y al jugar a convertirse, a tomar la vestimenta de la cosa, el creador provee al receptor de la obra una visión desprovista de su función de transmitir contenido sobre el mundo; en su lugar, le transmite un mundo *diferente* como tal; uno en que se pueda vivir de un modo alternativo el mundo mismo.

Éste es, en términos básicos, el mecanismo mimético que funciona en toda producción, y su consiguiente recepción en el público, en la obra de arte. El problema, sin embargo, es ponderar en qué medida ese acto de la representación confiere validez a un mundo que se presenta cada vez más aplastante: el de la modernidad capitalista. La pregunta que surge es entonces: ¿qué es lo que se transmite a la hora de la recepción? Para bosquejar el estado de la cuestión, atendamos a la resignificación que Bolívar Echeverría (2016) hace en *Modernidad y blanquitud* de la obra de arte producida en las vanguardias del siglo xx, para, en un segundo momento, remarcar la conexión que esto tiene con la existencia festiva del ser humano, que, en realidad, es el prototipo, dicho sea de una vez, del “desquiciamiento del hecho de ‘representar’ en cuanto tal” (2016: 116).

Para entender este *desquiciamiento* valga decir, en primer lugar, que la incursión de las vanguardias en el cielo de la historia supone toda una revolución en términos del arte moderno. La tesis de Echeverría es que ésta consistió fundamentalmente en que mientras los artistas tradicionales intentaban retratar, en la medida de lo posible, fielmente a la realidad, la mimesis que pusieron en práctica, en cambio, los herederos del arte moderno antepusieron a esta ansia verista una mimesis que dislocaba, con su forma de representar, la imposición de fidelidad de la obra de arte tradicionalmente asignada. De ahí que el surgimiento del arte abstracto encuentre en esta tendencia sus primeros nudos fecundos, pues en éste a veces es incluso irreconocible cualquier objeto dado según su forma objetual en el mundo natural; no se trata de un arte figurativamente plástico. Se daba paso, pues, al libre juego de la forma consigo misma. Esto, en términos estéticos, suponía asimismo una revolución con una tendencia política si bien no clara, al menos sí tajante: desquiciar la forma tradicional de acceder a la experiencia de la modernidad. Y si el arte es una forma privilegiada de acceso a lo real, entonces, al modificar su finalidad, se sigue que haya una inje-

rencia directa en el modo de entender y vivir el mundo. Si el arte no figurativo comienza por desatender la asignación de transmitir verismo —cuya demanda la tradición le hace al artista—, lo que nos enseña este movimiento es a desquiciar asimismo el encargo en nuestras vidas de reproducir la vida que transcurre ante nosotros, y que se presenta como la verdad del mundo inmanente. Veamos más de cerca cómo se realiza esta operación desde la perspectiva de Walter Benjamin.

En *El autor como productor* —conferencia traducida por Echeverría en 1972 para el suplemento “La cultura en México” de la revista *Siempre!*, dirigida por Carlos Monsiváis, reeditada en 2004 por editorial Itaca—, Benjamin (2004) establece que la “tendencia política correcta implica la calidad literaria de una obra porque incluye su tendencia literaria” (22). Lo cual significa que toda tendencia literaria que se precie, debe poder indicar la tendencia política con que debe ser seguida y, en esta medida, es que se podrá apreciar su calidad literaria. Es necesario añadir que en este texto —producto de una conferencia nunca dictada— Benjamin buscaba ganar adeptos a la causa antifascista. Y, por ende, lo que pretendió en los temas y autores que trató fue detectar motivos que sirvieran para luchar —aunque no lo diga todo el tiempo explícitamente— contra el fascismo. Es así que se preciaba de seguir una tendencia política correcta al avistar la tendencia literaria de sus autores conforme a la causa antifascista. Esto se convierte en una traducción de aquel sueño suyo de sumar las fuerzas de la embriaguez a la causa revolucionaria, idea que aparece en su texto sobre *El surrealismo*, y que comentaremos en líneas subsiguientes.

Este *desquiciamiento* de que habla Echeverría se traduce para él en cómo concebían su trabajo los artistas, y en una consiguiente reformulación radical de su finalidad, su *telos*, como productores. Pasaron de la pretensión epistemologista preocupada por transmitir contenido cognoscitivo sobre el mundo —“mientras más verista más gozoso” (2016: 116), dice Echeverría— a establecer una peculiar asociación mimética con la que se despreocupaban por retratar lo más fielmente posible el mundo fáctico. Más precisamente, suponía toda una propensión a dislocar las significaciones contenidas en el mundo de la experiencia cotidiana. Considerando que, de acuerdo con Benjamin, toda tendencia literaria de una obra es correcta por contener la tendencia política con que ha de ser seguida, diríamos ahora que estos

antiveristas del arte moderno siguieron la tendencia política según la cual lo menesteroso de su tarea dentro del todo social era transmitir un mundo que no coincidiera con el que transcurría ante sus ojos, sino un mundo/otro.

Por lo tanto, esta re-significación de la tarea del productor artístico supuso a su vez una profunda resignificación a la hora de la recepción, pues la obra de arte, según esta visión, no se dará por concluida mientras haya alguien que no haya disfrutado de ella aún, asegura Echeverría. Para estos artistas, “la obra de arte se hace con el fin de vivir en el mundo de una manera especial, y no con el de dominarlo” (Echeverría, 2016: 117). Con ello nos damos cuenta, pues, de que con esta concepción cambió no sólo el proceso de creación del artista, sino simultáneamente la manera en que la obra de arte era transmitida al receptor. De tal manera, quien en verdad viene a completar el proceso de constitución de la obra de arte es quien la recibe y la re-configura (o re-actualiza) en cada momento en que pone a funcionar el aparato artístico de la obra de arte desde su recepción particular.

Echeverría reconoce a la pintura de los impresionistas como el comienzo de las vanguardias artísticas, en tanto su rebelión ante la percepción precisa y analítica de la obra de arte consistió, para esta corriente artística, en la sustitución de estos tópicos cognoscitistas por otros en que la condición de quedar relegados a mero bosquejo gestáltico consistió en su cualidad principal. Aquí se perfila una destrucción en forma de lo que Echeverría (2016) denomina el “acabamiento realista” de la obra de arte (116). Este tipo de representación reniega de su condición como tal desde el momento en que duda de sí misma como una representación en sí.

Es hilarante la anotación de Echeverría en cuanto a que la oposición de estos artistas al acabamiento verista de la obra de arte estaría como dirigido a pasar un examen epistemológico. Siguiendo con su comparación, diríamos que éstos, dedicados a difuminar los bordes objetuales de la cosa representada, estaban decididos a reprobar el examen al dislocar el centro epistemológico de la obra de arte representada hacia una ruptura en los bordes del objeto, que lo dejaba desnudo de todo compromiso verista. Diríamos que de la verdad, no apostaron pasar hacia la farsa, sino hacia la distracción, entendida ésta en el sentido radical benjaminiano, el de *Zerstreuung* (distracción, dispersión). Lo

cual nos deja el panorama abierto para avistar el primer acercamiento que nos compete entre el oriundo de Riobamba y el berlinés.

En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* —texto al que Echeverría dedica una importante introducción—, Benjamin toma postura sobre la entonces nueva función que el arte adquiriría en la época en que la imagen comenzaba a estar más cerca del receptor a través del sinfín de reproducciones a que tenía acceso. Cada vez era más factible conocer el *Guernica* de Picasso en alguna postal o reproducción en miniatura que viajar al Museo Reina Sofía en España para presenciar el cuadro. Pero en los medios de reproducción mecánica en que este proceso despuntó, sobre todo, fue a partir del “surgimiento y desarrollo de la fotografía y el cine” (Grave, 2019: 59). Preguntarse, por ejemplo, por el original del rollo de una película carece hasta de sentido común. Sólo susceptible de despertar curiosidad museística, el original de una foto o de un filme, es una exquisitez de nicho.

Para los fines que nos ocupan el día de hoy, vale la pena hablar no obstante de otra manifestación artística a la que Benjamin dedicó múltiples reflexiones: la arquitectura. Para recibir los productos arquitectónicos estéticamente, aclara Benjamin, es menester por sobre cualquier tipo de recepción, una de tipo *táctil* incluso en detrimento de la *óptica*. Andar por los pasillos de un edificio supone recorrerlo a pie, tropezarse acaso con algún escalón, tocar el pasamanos desgastado de las escaleras o dejarse arropar por un tenue rayo de sol a media tarde desde sus ventanales. En el acto de recepción de la obra arquitectónica acontece eso que Benjamin reconoce como la destrucción del aura, ese halo de misterio que resplandece desde la lejanía de un tiempo cultural, y que transmite las fuerzas de la tradición al presente. No es el lugar aquí para tematizar las hondas implicaciones que esto tiene en la concepción benjaminiana de la obra de arte. Digamos, entre tanto, que por sobre la recepción concentrada —que implica una distancia aséptica entre receptor y emisor—, la recepción en la distracción (*Zerstreuung*) por la que Benjamin aboga, apunta a una liberación de las ataduras que obligan al sujeto a permanecer inmóvil frente a la red de sentido inaugurado por el artefacto estético.

Basándonos en este desplazamiento de sentido descrito desde la concentración, no hay que olvidar que el *thauma* ante el cual los antiguos griegos abdicaban su existencia, por más que implicara —co-

mo después de siglos siguió sosteniendo Marx en sus *Manuscritos* de 1844—, que el ser humano es una parte orgánica de la naturaleza y no al revés; no olvidemos, pues, que a pesar de ese sentimiento de pertenencia radical a la totalidad, eso no les hacía pasar *ipso facto* a la consideración de poder interceder sobre el orden cósmico; se había de permanecer, pues, un poco a la expectativa. El acierto de Benjamin consiste en haber resignificado este asombro (*thauma*) que lo humano tenía hacia su entorno en la Antigüedad, en añadir el elemento táctil por sobre el óptico. No sería descabellado preguntarse en qué medida la historia del logocentrismo es alternadamente la historia de la preponderancia del ojo sobre el tacto, pues es imposible pasar por alto, por ejemplo, que ese estado de asombro nace ante la plétora de determinaciones contenidas en la naturaleza que, según Aristóteles en su *Metafísica*, se presentan ante el *ojo* de cualquier ente no sólo racional sino también animal. El apetito que se despierta, recordémoslo, en la conciencia hegeliana de la dialéctica del reconocimiento, surge justamente de *ver* ella que la otra conciencia hace lo mismo que ella hace.

No será sino dentro de la tradición inaugurada por Blake, con nudos fecundos en Baudelaire —ese albatros encenagado en medio de la acelerada transformación del París del XIX— que el tacto cobrará su verdadero significado. Frente a la recepción fría, aséptica, “reconcentrada”, diría Echeverría, del entorno, Benjamin elige ensuciarse, enfangarse cual *chiffonier* (que significa trapero para él, ropavejero para nosotros) y recoger de la experiencia de la modernidad los desechos, todos esos detritus que la tradición había relegado a segundo plano: la figura de la prostituta, los juguetes de niños, el coleccionismo. Mucho del arsenal desplegado por Benjamin es de una naturaleza tal que interviene la necesidad plástica de amasar, de confraguar constelaciones en donde nosotros mismos seamos quienes terminan por ser mirados por las cosas, y no que seamos nosotros quienes las miremos a ellas. Y para lograr esta suerte de inversión estético-epistemológica, es indispensable que las cosas nos volteen a ver sólo cuando sean *tocadas* por nosotros.

Por eso es que en el proyecto inacabado de los *Passagen*, Benjamin (2016) ataja contra las pretensiones veristas de la historia: “No tengo —dice—, nada que decir. Sólo que mostrar” (462). Con esta postulación se declara como un simple médium —ese personaje que se comunica con los muertos— a través del cual hablan las cosas desperdigadas

por sobre la modernidad capitalista: sirve como un vaso comunicante entre la tradición y el presente. Como todo médium, no es la visión de él lo que comunica al presente las fuerzas desaparecidas; es más bien lo desaparecido mismo hablando a través de él. Es así que él mismo se suma a este desquiciamiento de que habla Echeverría y que avista en las vanguardias de inicios del siglo pasado; en su pensamiento, pues, no se ve retratada lo más fielmente posible la imagen que relampaguea desde el pasado si es que esto no supone, al mismo tiempo, un alguien situado en el espacio que sea presa de ese relámpago.

La vida de todos los días: momento de supresión (provisional) de la catástrofe

Sólo que este relámpago es más bien una tibia luz que ilumina la historia de los días cotidianos. Dicho lo cual regresamos al segundo momento echeverriano de este texto. En *Valor de uso y utopía*, Bolívar Echeverría (2014) distingue entre dos tipos de acercarse a y vivir la historia:

Siempre —nos dice— ha existido una frontera entre el conjunto de actividades y de cosas que se viven como rutinarias y el de aquellas otras que se viven como extraordinarias. [...] A la dimensión ordinaria, mecánicamente repetitiva de su actividad, el ser humano ha debido añadir otra, *excepcional*, que la interrumpe y perturba, que no le deja olvidar que la necesidad a la que él obedece es de orden artificial y no natural, que es una necesidad puesta por él mismo, contingente, y no una simple prolongación de la necesidad que impera en la naturaleza. (51-52)

Y esos instantes de interrupción, concluye, se encuentran en los momentos de “escape lúdico, de ritualización festiva o de dramatización estética” (Echeverría, 2014: 52). Esto no es más que una confirmación de nuestra hipótesis de trabajo: que los momentos excepcionales, como la ritualización que la fiesta es, implican un aumento cualitativo de la experiencia que irrumpe dentro del devenir de la vida cotidiana. En este caso, nos centraremos en esos momentos de ritualización festiva. Digamos, entonces, que los grandes días que hacen historia marcan la pauta de cómo debería desarrollarse la vida; los días pequeños,

minúsculos, en cambio, arrojan una tibia luz que burla, sistemática, el designio instaurado por el resplandor de los grandes días que hacen historia. Uno de los primeros nudos fecundos en que esto aconteció sistemáticamente fue en el contexto de la bohemia parisina, a la que Walter Benjamin dedicó el primer capítulo de su estudio de 1938 sobre *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*.

Dice Echeverría: “En la segunda mitad del siglo XIX el artista efectúa un desplazamiento que, más allá de la anécdota, tiene mucho de ‘simtomático’: cambia de residencia. Abandona la Academia y se adscribe a la *bohemia*” (2016: 120-121). El filósofo italiano expatriado Enzo Traverso (2004) se sirvió de denominar a la bohemia como refractaria (60). Como es sabido, esta palabra, “refractario”, designa en una de sus acepciones aquel material que resiste la acción del fuego sin alterarse. Y qué mejor manera de describir a esta sarta de parias desclasados, miembros de la bohemia, que haciendo referencia a su estoicismo ínsito. Si el dictado del capitalismo industrial demandaba a las personas de las metrópolis relegar su tiempo fuera de sus lugares de trabajo meramente a la recuperación de las fuerzas necesarias para, día con día, generar el plusvalor que le era arrebatado de sus manos, la bohemia se postuló como una respuesta radical ante la forma de valorización del valor, y antepuso valores *cualitativos* que diferían drásticamente de los valores *cuantitativos* que el estilo de vida aburguesado trataba de introyectar en sus propias vidas.

Dentro del capitalismo llevar la batuta de la propia vida consiste en sintonizarse con los pasos agigantados que el progreso impone a su paso; y lo que el estilo de vida de la bohemia antepone con la broma, la canción, la experimentación con las drogas y el vino, una propensión marcada por la ostentación sexual, es fomentar un desdén imponderable hacia la devoción puritana por el trabajo. Esto se traduce, en parte, en una vocación por la aventura. Si un Baudelaire, un Rimbaud o un Balzac¹ logran intercarse por entre las multitudes es porque

¹ No olvidar que, según Gramsci, la literatura de Balzac influyó en Marx sobremanera para la elaboración de la concepción de la religión como un “opio para el pueblo” (Steiner, 2012: 115). Si tenemos en cuenta el potencial que la experiencia del opio, según Baudelaire, tiene de potenciar las posibilidades sensitivas del ser humano, cambiamos por completo la perspectiva y podemos ahora avistar que adjudicar, por analogía, las mismas propiedades a la religión que al opio no resulta en un demérito,

compartían con ellas esta tendencia a lo que Echeverría denominó la existencia festiva del ser humano.

Estos rasgos que Benjamin localiza en la bohemia están encaminados, todos, a salirse del surco trazado por el círculo de reproducción del capital. Lo cual se traduce en una suerte de delirio si tenemos en cuenta que delirar es, literalmente, salirse del surco. A este respecto, cabe recordar, antes de dar el siguiente paso argumentativo, que la vida productiva del ser humano es, según leemos en los *Manuscritos del 44*, “la vida genérica. Es la vida que crea vida” (Marx, 2010: 112). Lo cual significa que en su ser productivo o, en otras palabras, sólo a través del trabajo es que el ser humano alcanza el pleno sentido del desarrollo de sus capacidades; es decir, sólo en tanto productor es que puede producirse a sí mismo. Pero si los frutos de su trabajo le son trágicamente arrebatados día con día (aquello que Marx denominó el proceso de contradicción entre capital y trabajo), entonces lo que termina resultando es un productor despojado de su propio producto, por ende, se da paso a un trabajo enajenado, cuyo proceso de producción no pertenece primordialmente al productor, sino a quienes detentan los medios de producción. En tanto esta lógica de despojo, fríamente calculada, no cese de reproducirse en cada rincón de la vida cotidiana, dice Echeverría, el individuo tenderá a hallar modalidades de la existencia cotidiana —como por la que optará el modo de existencia bohemio— en los que se burle sistemáticamente este destino trágico que el capital financiero le tiene deparado al ser humano común. A través de la vida bohemia, que ostenta una marcada determinación por seguir el modo festivo del ser humano, el capital se desmantela —por más que sea momentáneamente y para reconfigurar después las fuerzas dedicadas a la reproducción cotidiana del capital— porque con la fiesta se inaugura un tramo espacio-temporal en que la existencia cotidiana eclosiona, y da paso a la exaltación de las potencialidades comúnmente escondidas, mancilladas, detrás de todo el engranaje capitalista. Veamos

sino, por decirlo menos, en un enaltecimiento. Y vale decir que no menos ocurre con la experiencia festiva del ser humano, si entendemos, junto con Echeverría, que la fiesta es un derroche de energías en que ocurre un desmantelamiento de la experiencia cotidiana dentro de la cual el capital cesa de reproducir valor de cambio, y se da paso a un consumo suntuario por parte de las fuerzas dedicadas normalmente a dicha reproducción.

un poco más de cerca cómo ocurre este procedimiento en otra faceta de la vida cotidiana.

Siendo rector de la Universidad de Leiden, en su discurso pronunciado en febrero de 1933 *Acerca de los límites entre lo lúdico y lo serio en la cultura* —constituyendo un precedente de importancia para su conocidísimo texto *Homo ludens*—, Johan Huizinga (un referente de relevancia en la construcción teórica del concepto de fiesta para Echeverría, según él mismo lo reconoce) aduce que todo acontecimiento de la cultura se debate entre dos modalidades de darse; reconoce que toda situación cultural está jalonada por una tensión indisoluble entre lo serio y lo lúdico. Su tesis principal es que la cultura contiene en sí un elemento lúdico por más que ciertas mentes educadas en la devoción puritana por el trabajo y el recato de lo serio quieran adjudicar a la experiencia de todos los días. Encontramos, dice, conductas lúdicas no menos en el jugueteo animal entre dos gatos que en las conductas de la cultura que podrían parecer más serias. De qué manera lo serio irrumpe desde el inicio en la vida de los seres humanos se reconoce en la aseveración de Huizinga (2014) según la cual “el ser humano es siempre *homo faber*, ya cree una palabra, fabrique un arco o construya un puente” (20). En esa medida es que lo serio constituye una peculiaridad indispensable en el ámbito humano; el *homo faber* de Huizinga no es más que una forma diferente de denominar lo que Marx llamó el ser genérico, que produce vida a través del trabajo.

La aportación que podemos recuperar de Huizinga para lo que nos ocupa en este texto, sin embargo, se encuentra cuando caracteriza al juego diciendo que éste “es la negación de lo serio, pero posee no obstante un rasgo muy propio: tiene algo de serio. Tampoco mantiene con lo serio una relación de subordinación: no es una expresión inferior y limitada de lo serio” (2014: 33). Es así que resulta fructífera la relación que establecimos con la significación que Huizinga hace del juego. Y es que no es por demás una sobreinterpretación decir que la dupla serio/lúdico es uno de los elementos que sirvió a Echeverría para caracterizar el modo de existencia festiva humano que encarna la contradicción entre trabajo/disfrute, respectivamente; digamos, entonces, estableciendo una analogía, que el disfrute es al trabajo lo que lo lúdico a lo serio. Pues a pesar de que el juego, la fiesta, sea una negación de lo serio, el trabajo, aquél —lo lúdico, lo festivo— no es

una expresión inferior de lo serio, como si la fiesta fuera un subconjunto del proceso productivo que el trabajo es. Como vimos, tanto Marx como Huizinga reconocen que el proceso de producción del ser humano reputado como trabajo es una parte esencial de la vida genérica (*Gattungsleben*) de lo humano. Lo que es tanto como decir que el trabajo genera vida. En la medida, empero, en que los productos del *homo faber* le sean arrebatados todos los días no tendrá la oportunidad de reencontrarse consigo mismo a través de ellos. La jugarreta que el productor ejecuta para poder reconocerse la busca en otra parte, una en la cual pueda restablecer el sentido perdido de unidad entre su trabajo y sus productos; y al no poder reconocerse en ellos, es que postula otra faceta de su existencia, en la cual se transforma en *homo ludens*. En ésta, su modo de existencia encuentra sentido al derrochar todas las fuerzas que dedica continuamente a la reproducción de un producto que no le pertenece, pero que en el derroche aprovecha hasta donde le es posible recuperar las fuerzas perdidas. Y si tomamos en cuenta el *dictum* benjaminiano según el cual no “hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” (Benjamin, 2008: 43), obtenemos como resultado el que la barbarie cesa en el momento en que la cultura respira, y da paso a zonas de indeterminación en que ocurre una supresión, por momentánea que sea, de las fuerzas dedicadas a la reproducción incesante del capital. La fiesta, el juego, la broma, la rima son momentos de eclosión provisional de la catástrofe porque suponen una situación parentética dentro de la catastrófica barbarie que nos aqueja diariamente. En la fiesta se restituyen las fuerzas perdidas a lo largo del día, y se inaugura un consumo suntuario; mas este lujo no es cósmico o mercantil —no se da bajo la forma de una mercancía—, sino por medio de experiencias; *la fiesta es así una experiencia suntuaria del sentido*.

Iluminación profana: superación de la valorización del valor

Por lo dicho antes, es que se puede entender que las vanguardias fungirán para Bolívar Echeverría como ejemplos prototípicos en que hallamos esta burla a despecho del valor que se valoriza a sí mismo. Si al inicio decíamos que estos artistas hicieron arte en detrimento

del compromiso verista que la modernidad capitalista le asignaba a la función del arte en la sociedad, ahora podemos dar un paso más y decir que si lo verdadero es una situación en que los aspectos humanos de lo humano están desvalidos no sólo *cuantitativa* —es decir, al trabajador le da tiempo apenas de restituir, como dice Marx, el gasto de masa cerebral despenado en el proceso de producción— sino también *cualitativamente* —es decir, la calidad de la experiencia que el ser humano tiene sobre el mundo dentro del capitalismo está también atenuada por distractores de atontamiento masivo—; entonces, lo que tenemos que decir, junto con Echeverría, es que si de lo que se trataba era de retratar lo más fielmente posible la vida que veía surgir la burguesía, el desafío por parte de estas vanguardias estaba en resignificar la vivencia del mundo en el sentido de exaltar aquellas parcelas de la experiencia adonde la catástrofe del progreso aún no llegaba.

Esos momentos de dispendio festivo de energías en vistas del disfrute puro y duro, cuyo paradigma es la improvisación amorosa de la entrega a la ceremonia del encuentro erótico, quiebran fisuras dentro del engranaje capitalista, por más que, dice Echeverría, sólo sea para reconfigurarlas después. Lo apasionante del punto de vista echeverriano es que deja entreabierto la posibilidad siempre latente de desfasar los tiempos impuestos por el productivismo rampante. Sin embargo, hay que ver que éste no es sin escrúpulos; es todo lo contrario: está escrupulosamente calculado e implementado para exprimir hasta el último néctar del rincón más lejano de las comarcas del capitalismo.

Sin embargo, hay que enfatizar junto con Echeverría que al despojarse de la función que la tradición burguesa asigna al artista —el propósito verista-cognoscitista—, el arte tampoco es que deje de lado en última instancia todo compromiso con lo verdadero que mora en la realidad. Sólo que se trata de un compromiso subversivo, un compromiso de traición contra una realidad imperante que se vuelve cada día más aplastante. Le llama a este proceso el establecimiento de “una muy peculiar asociación mimética con él [con el mundo]” (Echeverría, 2016: 116). Como ya dijimos, este compromiso del arte con la configuración de un contenido estético con pretensiones subversivas transforma la recepción de la obra de arte en una desatendida o, como le llama Echeverría, gestáltica: el todo es diferente a la suma de sus partes (2016, 116).

La apuesta de este tipo de arte es burlar en la medida de lo posible “el mandato que subordina lo estético a lo cognoscitivo”. Y si de lo que se trata es de la aprehensión estético-cognoscitiva de un mundo dirigido por una pragmática productivista de la experiencia, el vuelco de las vanguardias encontrará en la existencia festiva su modelo más próximo. Este arte vendría a ser alter-moderno más que moderno, o como afirma Jorge Juanes: contra-moderno (2005: 237). La fiesta, que es la matriz arcaica, premoderna del arte:

[...] suele entenderse como un hecho secundario dentro de la vida normal, como un acto de catarsis en el que ella se deshace más o menos periódicamente de la energía bruta o salvaje que ha sobrado y se ha acumulado después de la represión a la que debe someterla la vida civilizada a fin de garantizar la vigencia de sus formas. (Echeverría, 2016: 121)

La tematización explícita de la fiesta —no obstante la visión generalizada que de ella se tiene y que Echeverría anota— debería de poder apuntar, en la misma medida en que habla de ella, a una festivización de sí misma, es decir, de la teoría. Hablar *sobre* la fiesta no se traduce, obviamente, en hablar de *cómo* estuvo la fiesta. Walter Benjamin nos será de ayuda para problematizar esta condición de la teoría. En su texto sobre el surrealismo (que lleva por subtítulo: *La última instantánea de los intelectuales europeos*), el berlinés deja establecido, en líneas inolvidables, lo siguiente:

Toda investigación rigurosa de los dones y fenómenos ocultos, surrealistas, alucinatorios, exige una aproximación dialéctica que una mentalidad romántica nunca podrá acometer. De poco sirve [primer momento importante de la argumentación] en efecto recalcar con tonos patéticos o fanáticos los aspectos enigmáticos de lo enigmático. Podremos penetrar [segundo momento] el misterio sólo en la medida en que nos crucemos con él en lo cotidiano, a través de una mirada dialéctica que perciba lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano. Por ejemplo [tercer momento], la más apasionada de las investigaciones de los fenómenos telepáticos no nos enseñará sobre la lectura (proceso eminentemente telepático) ni la mitad de lo que podremos aprender sobre dichos fenómenos gracias a la iluminación

profana de la lectura. O, por poner otro ejemplo, la más apasionada investigación sobre la embriaguez del hachís no nos enseñará del pensamiento (que es un narcótico por antonomasia) ni la mitad de lo que podremos aprender sobre el hachís gracias a la iluminación profana del pensar. Leer [cuarto momento, el más importante], pensar, esperar, pasear, son formas de iluminación al igual que consumir opio, soñar o embriagarse. Y son formas más profanas. Por no hablar de la más terrible de las drogas (nosotros mismos) que tomamos en soledad. (2013: 49)

Y la conclusión, espléndida: “sumar a la revolución las fuerzas de la embriaguez” (Benjamin, 2013: 49). Recordemos que el surrealismo forma parte de este frente de las vanguardias desde el momento en que su arte es enteramente antirrepresentacionista en la medida en que toma su inspiración de la experiencia onírica. De manera que esta exhortación benjaminiana pretende derruir “una visión corta y nada dialéctica de la naturaleza de la embriaguez” (Benjamin, 2013: 49). Pero vayamos por partes. Si tenemos en cuenta, en primer lugar, que la embriaguez que el surrealismo fomentaba con sus escritos es de un tipo diferente que la romántica —que suponía un acercamiento nada dialéctico a la naturaleza de la embriaguez, es decir, suponía que a la embriaguez se le tenía acceso sin la mediación de una praxis cotidiana de la embriaguez misma— entonces resulta medianamente claro que la concepción dialéctica de la embriaguez por la que Benjamin aboga no conlleva una praxis despojada de una tematización explícita sobre la embriaguez ni tampoco una tematización meramente teórica desligada de la existencia embriagada. De ello resulta el que sea tan menesteroso que lo enigmático (aquello a lo que tiende a entreabrir la embriaguez) se nos cruce en lo cotidiano tanto como que en lo cotidiano mismo se cruce lo enigmático. De nada, o de poco, servirá una tematización explícita sobre lo cotidiano si en lo cotidiano mismo no se nos cruza, no nos sale al paso, lo enigmático mismo. Y esto es una toma de postura política: “más allá de la síntesis abstracta entre la autonomía del arte y el artista comprometido políticamente, Benjamin ve en las obras artísticas del surrealismo una confluencia de elementos que la constituyen como una imagen política” (Grave, 2019: 22). Si para Benjamin aún era indispensable sumar las fuerzas de la embriaguez a la causa revolucionaria, para nosotros (situados apenas a poco más

de treinta años de la caída del socialismo realmente existente) no lo es menos. A nosotros, y a todas las generaciones que probablemente nos seguirán —por más que el capitalismo busque incrustar sus raíces en los sitios más recónditos del globo terráqueo—, nos quedará, sin embargo, como dice Echeverría, a regañadientes, posibilidades de hacer estallar la red de significaciones que el capitalismo busca interiorizar en la vivencia que nuestra subjetividad tiene con la objetividad.

Y si lo que nos pide el capital financiero es descompromiso con los productos, frutos de nuestra propia fuerza de trabajo, descompromiso con nuestra propia historia a través del ensalzamiento de una historia que nos es ajena en primera instancia, entonces habríamos de anteponer momentos de derroche, pero también de compromiso con nuestra propia historia personal. Durante el siglo pasado fue muy difundida la idea —entre otros, por Ricoeur— de que a nuestra mismidad sólo podíamos tener acceso mediante una narrativa elaborada en cada caso por nosotros mismos, lo cual, por ende, nos impide desligarnos de la otredad. Al contrario, sólo desde la re-apropiación de nuestra propia existencia (esa que nos es arrebatada cuando el capitalismo propaga, día tras día, la contradicción entre trabajo y capital) es que podremos dislocar, aunque sólo sea de modo pro-visional, la tragedia que diariamente transcurre ante nuestros ojos. Si para Hegel la “divina Antígona” trae desde la oscuridad de lo inconsciente a la luz el acto que desobedece a la ley de los dioses, encarnada por el mandato civil de Creonte, al sujeto de la modernidad le compete acceder a momentos alter-modernos en la vida cotidiana. Es en la vida de todos los días que tenemos la potestad de arrebatarse nuestra existencia al engranaje capitalista para el que nuestro cuerpo no es sino una pieza enteramente sustituible de la maquinaria.

Si para Benjamin leer, pasear, esperar son iluminaciones mucho más profanas que la que provee el hachís, el sueño o el vino es porque son alcanzadas con la *perseverancia* o *astucia* —cualidad que asignaba al nuevo tipo de revolucionario que esbozaba en las *Tesis sobre el concepto de historia* (Benjamin, 2008: 38). Son, la lectura, el paseo, la espera, modalidades prudenciales (que se cultivan día con día) que, dicho con el regusto echeverriano, transnaturalizan la naturalización de segundo orden que el proceso civilizatorio de la modernidad capitalista asigna a la vida en su totalidad. Si dentro del capitalismo lo “natural” es el

productivismo como modo de existencia natural, la transnaturalización de la cultura antepone un ansia antiproduccionista, que se concentra en el derroche festivo. Sólo que éste derroche es suntuario, es lujoso si por modestia entendemos, en contraposición, el recato de la vida productivista del puritanismo. Si el engranaje del capital financiero moderno impone como elemento suntuario de la vida el aspecto mercantil que ésta tiene —es decir, si el lujo recae en la forma de existencia cósmica de la mercancía— entonces lo que proclama la vida cotidiana desde sus trincheras es un lujo que el individuo, o la colectividad, se da a sí mismo. Lo suntuario recae en la existencia misma cotidiana cuando alguien se da la licencia de leer recreativamente, de pasear sin rumbo por las calles o de esperar, actividad contraria al capital si tenemos en cuenta que la aceleración de los ritmos vitales es la consigna principal del capitalismo. Esto es lo que la fiesta provee a la vida cotidiana, pues no basta con que ésta burle de por sí a la vida propia del capitalismo. La vida misma ha de buscar momentos de derroche festivo en que burle de manera expresa los mandatos del capital financiero. Esto último se trata del entrecruce de la tesis que rescatamos de *Valor de uso y utopía* y la de *Modernidad y blanquitud*, pues es en las vanguardias, desde su exaltación inspirada en la existencia festiva, que se burla a despecho y sistemáticamente los mandatos de la valorización del valor.

¿Cómo es que una experiencia como la de la espera puede entreabrir la posibilidad de una *iluminación profana*? Si por iluminación divina entendemos aquella experiencia que, a través del éxtasis, se accede a lo santo que hay en lo divino, ello deja en la siguiente condición a la *iluminación profana*: ella es una experiencia a través de la cual se accede ya no a lo santo que hay en lo divino, sino a la santidad que hay en la vida cotidiana. *Se trata, pues, de una experiencia herética de lo divino que hay en el ser humano*. Por ello es que es profana: profana lo divino, si es que lo divino se niega a descender a las comarcas de la inmanencia. Y, hay que decirlo junto con Benjamin, la nueva religión es el capitalismo. En ese sentido, profanar lo que de divino pueda hallarse en esa religión será la actividad revolucionaria *par excellence*. De ahí que esperar sea una nueva forma de experiencia revolucionaria, según Benjamin; porque si la normalidad del capitalismo dicta la velocidad como premisa fundamental, hasta el solo acto de *esperar* a que se enfríe nuestro té, puede resultar en una experiencia revolucionaria. Leer o pasear son también

experiencias que anidan en lo cotidiano, y que son revolucionarias, pues, tomando en cuenta que lo que busca, por ejemplo, cierta prensa reaccionaria es una experiencia somera de la lectura, con encabezados fáciles de digerir, entonces una vivencia (*Erlebnis*) atenta y crítica de la lectura será asimismo revolucionaria. Es claro, por supuesto, que estas nuevas experiencias de la revolución son mínimas y que no derrocarán de una vez y para siempre al capitalismo, pero en tanto sigamos perseverando con astucia —como sugiere el Benjamin de las *Tesis sobre el concepto de historia*—, con estas tácticas minúsculas, detendremos por momentos la maquinaria que se pretende como imparable; hablamos de momentos de derroche del sentido.

En tanto la devoción al modo productivo del ser humano sea lo propio del capitalismo, una estrategia de de-sacralización de sus productos y su sustento simbólico, el dinero (que es la expresión del valor del trabajo), implicará anteponer una praxis que no tire por la borda la actividad productiva del ser humano —su “vida genérica” (*Gattungsleben*)—, sino que la ponga al servicio de su disfrute, de su derroche y no que depauperice su condición cotidiana. El meollo está en que, en tanto vivencia que disloca las ansias de pasos agigantados que los “demasiado ocupados” (Adorno *dixit*) dan entre la multitud de la urbe —comprobando con ello su profunda aceptación del ritmo impuesto por el productivismo capitalista— quien espera, quien lee, quien piensa, quien escribe, disloca, “desquicia”, diría Echeverría, esas ansias de prontitud, de devoción al pragmatismo imperante. La espera es una vivencia que apunta hacia la trascendencia; sólo que aquello que trasciende es una experiencia que se vive en la inmanencia: el tipo de experiencia que dicta la aceleración imparable del progreso. Frente a esta *hybris* capitalista, la espera se perfila como una posibilidad, por modesta o momentánea que sea, de escapar, aunque sea por un momento, de la catástrofe que deja tras de sí el progreso. No se trata de una salida definitiva, sin duda, pero la potestad que se da, que se permite el individuo en medio de toda esta novedad incesante, de desligarse desde su praxis cotidiana es ya una ganancia imponderable. Experiencias como ésta iluminan profanamente, con una “tibia luz” (Echeverría *dixit*), desde otra parte, otros aspectos que distan de los que alumbra esa luz cegadora de los grandes días, que propende a opacar esa tibieza.

Conclusión: existencia festiva y cotidianidad, momentos de clausura alter-moderna

Es así como existencia festiva y cotidianidad se entrelazan, en medio del entrecruce de las calles “Benjamin” y “Echeverría”, en el cometido de desquiciar profanamente la santidad que la religión del capitalismo asigna al trabajo. Si lo que en todos sus movimientos busca el capitalismo es concentrar la atención a un acercamiento cognoscitista (la tesis de *Modernidad y blanquitud*), si lo que fomenta es el realce sistemático de la historia de los vencedores (la tesis de *Valor de uso y utopía*), lo que nos queda es agenciarnos deslizamientos como el que se juega en el dispendio festivo o el que arroja la tibia luz de la vida de todos los días sobre la destellante historia cargada de los grandes acontecimientos.

Los pasos agigantados con que la industria farmacéutica promete falsamente curar las enfermedades, la producción desmedida de la industria cárnica, la banalización mediática de los feminicidios, son todos factores propios del modo de producción capitalista que impiden la incursión del dispendio festivo y la irrupción de la historia de la cotidianidad de todos los días que apunta a imposibilitar la vivencia que la sujetidad del sujeto tiene íntimamente con la objetividad del objeto. Tanto el dispendio festivo como la existencia cotidiana son momentos de interrupción en que los “oficialmente” vencidos burlan sistemáticamente los mandatos impuestos por los designios de los siempre vencedores, es decir, por el modo de vida productivista (que no productivo) del ser humano y por la historia destellante cargada de los grandes acontecimientos. Confeccionar, elaborar salidas provisionales (en el sentido en que Derrida usa este término) ante la catástrofe permanente, detrás de cuyo huracán se apilan ruinas sobre ruinas, es una labor que nos corresponde a los que ahora somos si es que alguna vez podremos, en la medida de lo posible, redimir a los que ahora ya no son, pero que antes, fueron los que estuvieron.

Referencias

Benjamin, Walter (2004). *El autor como productor*. Trad. y pres. de Bolívar Echeverría. México: Itaca.

- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introd. y trad. de Bolívar Echeverría. México: Itaca.
- Benjamin, Walter (2013). *El surrealismo. La última instantánea de los intelectuales europeos*. Trad. de P. Laindon. Madrid: Casimiro.
- Benjamin, Walter (2016). *Libro de los pasajes*. Ed. de R. Tiedemann y trad. de L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid: Akal.
- Echeverría, Bolívar (2005). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (2016). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- Grave, Crescenciano (2019). *Walter Benjamin. Una constelación crítica de la modernidad*. México: UNAM.
- Huizinga, Johan (2014). *De lo lúdico y lo serio*. Trad. de G. de Sterck. Madrid: Casimiro.
- Juanes, Jorge (2005). “Arte y redención”, en Bolívar Echeverría (ed.), *La mirada del ángel*. México: UNAM/ERA.
- Marx, Karl (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad., introd. y notas de F. Rubio Llorente. Madrid: Alianza.
- Steiner, George (2012). *La poesía del pensamiento*. Trad. de María Condor. México: FCE.
- Traverso, Enzo (2004). “Bohemia, exilio y revolución: notas sobre Marx y Benjamin”, en *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*. Trad. de S. Rabinovich. México: IIFL, UNAM.

Subsunción de la imaginación a la razón. La locura en Descartes y Bolívar Echeverría

Mario Edmundo Chávez Tortolero

La “pérdida del seso”, “la locura” le vienen a Alonso Quijano de su propia elección; él es quien decide convertirse en don Quijote y lo hace siguiendo un procedimiento que es toda una estrategia: una estrategia de sobrevivencia.

Bolívar Echeverría

Introducción

La visión del mundo como una máquina es una ilusión útil y realista que ha prevalecido en la modernidad capitalista hasta generar la certeza de que la verdadera realidad es racional a la manera de las máquinas. En un primer momento se ha propuesto una visión del mundo que sólo pretendía convivir con otras, de las cuales se distinguiría por su eficacia tanto en la manipulación de la materia como en la predicción de fenómenos físicos según causas determinadas. En un segundo momento, todas las demás visiones del mundo han quedado supeditadas a la visión racional, en tanto que interpretaciones más o menos alejadas, más o menos válidas o cercanas a un patrón inamovible.

En “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” Bolívar Echeverría critica el mundo realmente existente. Al “perderle el respeto a lo fáctico” muestra que la aniquilación o explotación no es la única alternativa ante lo otro, ya que aún es posible un modelo diferente, erótico, de modernidad. En este contexto, la crítica de la razón históricamente acontecida adquiere un papel fundamental. Es ahí donde se juega la visión epistemológica y ontológica del mundo moderno. La denuncia

de que la relación del individuo consigo mismo, con otros individuos y con la naturaleza a un nivel social y económico es, en el fondo, destructiva, adquiere consistencia con el análisis de los presupuestos epistemológicos y ontológicos de la visión del mundo como una máquina, fabricada en el taller automático de la subjetividad. En ese tenor, observamos a varios filósofos modernos que pretenden configurar un sistema racional de acceso a la realidad con el cual explicarían y normarían la socialidad, todo para satisfacer un deseo desinteresado de conocimiento y moralidad. Desde una visión crítica, sin embargo, también es pertinente observar que en el acto han instaurado la posibilidad de repetición de una pulsión impositiva y destructiva con respecto a la otredad y la mismidad. En particular, observamos que la imaginación, una facultad libre, configuradora de otredades y resistente al sistema racional, es empleada por las filosofías de Descartes y de Kant, por poner ejemplos paradigmáticos de la modernidad, hasta quedar subsumida a la razón.

La modernidad y la locura en Bolívar Echeverría

El concepto de *modernidad* es complejo en la obra de Bolívar Echeverría. En *La modernidad de lo barroco* hace énfasis en el carácter de proyecto de la modernidad, así como en su especificidad histórica. A lo largo de su obra refiere constantemente a otras modernidades y potencialidades de la misma. En “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, sin embargo, define a la *modernidad* como “el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana” (Echeverría, 1997: 141). A continuación, distingue entre la modernidad realmente existente y la modernidad posible o potencial. Esta última es considerada como la esencia de la misma, separada teóricamente de su expresión histórica concreta. Y es así como el concepto de *modernidad* entra en un juego dialéctico, ya que su realidad se encuentra en suspenso, indefinida, polimorfa, “como una sustancia en el momento en que ‘busca’ su forma” (Echeverría, 1997: 144). La forma ideal de totalización, que es la verdadera esencia de la modernidad, no es total, acabada y cerrada, como pretende ser una forma realmente existente de la misma. Pero, ¿en qué sentido puede haber una forma ideal

de totalización de la vida humana que en su esencia es indefinida y polimorfa?

Bolívar Echeverría nos da dos claves, si no para detener la dialéctica del concepto, al menos para valorar su realización histórica en función de su potencialidad: la tecnología y la abundancia. Tanto la tecnología como la abundancia remiten a la libertad. En la interpretación de Jorge Juanes, de hecho, la modernidad de Bolívar Echeverría lleva en sus entrañas el advenimiento del reino de la libertad (Juanes, 2015: 42). En efecto, la tecnología permitiría pasar de un estado de escasez a un estado de abundancia mediante la manipulación de la materia, pero justo este poder de manipulación llevaría insensiblemente de la modernidad al capitalismo, en donde el estado de escasez del que se pretendía salir es reconstruido.

La forma ideal de totalización de la vida humana puede mantenerse en un estado indefinido y polimorfo en cuanto adquiere un sentido erótico. Si las innovaciones tecnológicas tuvieran simplemente el sentido de superar el estado de escasez en comunidad y no se impusieran para aumentar la abundancia de algunos y la escasez de los demás, no se convertiría en un totalitarismo *de facto*. Varias formas de modernidad podrían convivir entre sí. Más que del reino de la libertad, habría que hablar, pues, del reino de las libertades, en donde la esencia o la potencia de totalización se expresaría en múltiples formas que conviven eróticamente las unas con las otras. Y es que varias totalidades conviven en la potencia, aunque una se imponga sobre las otras en el acto. Al respecto, dice Stefan Gandler:

Echeverría considera papel suyo señalar teóricamente la *posibilidad* e incluso (aunque reprimida, cubierta o negada) la *realidad* de otras modernidades. En la perspectiva de Echeverría, la “modernidad realmente existente” no es la única que existe en realidad, sino la que domina y, además, desde su perspectiva no es vista con buenos ojos la presencia o la posibilidad de otras modernidades: se niega lisa y llanamente su existencia y se intenta reprimirlas en la praxis. (2007: 365)

Ahora bien, más allá de su esencia ideal, en donde diversas totalidades conviven, la modernidad realmente existente está inapelablemente —quizá indisolublemente— unida al sometimiento capitalista de lo

real, en donde, sin embargo, es posible señalar elementos o fenómenos de resistencia, los cuales, si no son suficientes para alcanzar una revolución romántica, que por cierto implicaría nuevamente una idea de progreso (Oliva, 2010), al menos lo son para dejar de olvidar, por momentos, esa esencia ideal que está a la base de lo fácticamente existente. Entre esos elementos podemos contar a la locura.

En *La modernidad de lo barroco*, Echeverría habla de los problemas que implica la revitalización de un paradigma barroco, entre ellas señala la convivencia esquizoide entre la cordura y la locura (1998: 123). Más adelante, en su caracterización de *ethos* histórico, nos da otra clave respecto a su concepción de la locura. Una vez que ha señalado la tensión propia de la cultura y su modo de sobrevivencia en el discurso de los Estados nacionales, dice lo siguiente respecto a las narraciones históricas:

[...] que han podido percibir y tematizar la variedad y la complejidad del proceso dialéctico en que las sociedades han cuestionado y reafirmado en la vida cotidiana la forma y las figuras de su “mismidad”. [...] han debido reconocer y revalorar a contracorriente de la tendencia discursiva dominante, explorando con atención en los márgenes o en los deslices de la cultura descrita como nacional, la presencia de ese momento de-sustancializador que caracteriza a la actividad cultural; un momento que el discurso moderno condena en general como una incursión peligrosa de “lo otro” —la locura, el primitivismo, lo extranjero— y al que sólo acepta como “creatividad” una vez que lo ha encerrado y neutralizado en una zona privilegiada de la vida cultural. (Echeverría, 1998: 165-166)

La interpretación de Bolívar Echeverría de la locura como un elemento de crítica y resistencia a la modernidad capitalista, un elemento constitutivo de otra modernidad que podríamos denominar barroca, se reafirma en el inicio de “Meditaciones sobre el barroquismo” a propósito de don Quijote:

No es para huir o escapar de la realidad, sino al contrario para ‘liberarla del encantamiento’ que la vuelve irreconocible y detestable, que Alonso Quijano se convierte en Don Quijote; no es para anularla sino

para rehacerla y revivirla, para ‘desfacer el entuerto’ que se le hace a toda hora cuando se la reduce a la realidad mortecina del entorno de Antonia Quijana. (2010: 184)

La locura se presenta, pues, como un elemento de resistencia ante la era de la cordura y el realismo que se instaura en el siglo XVI junto con la modernidad capitalista.

Con base en lo anterior, la subsunción de la imaginación a la razón que presentamos aquí¹ puede ser vista como una tecnología moderna de carácter epistemológico y ontológico que puede superponer la abundancia a la escasez al dirigir el pensamiento de manera adecuada para manipular el mundo circundante a su voluntad, aunque en su expresión concreta haya llevado a la superposición de la mismidad a la otredad y a la negación de cualquier otra visión del mundo, así como a una peculiar relación con la locura excluida en la otredad.

La subsunción de la imaginación a la razón en Descartes y Kant

La imaginación tiene varios sentidos en la modernidad. En uno de ellos, sostenido tanto por Descartes y Kant como por muchos otros modernos, se trata de la facultad mental mediadora entre los sentidos y el entendimiento (Schlutz, 1970). Pero esta mediación tiene dos caminos: de la sensibilidad al entendimiento (que es el sentido pasivo y común), y del entendimiento a la sensibilidad (que es el sentido activo y teórico). El segundo es el problemático, ya que supone una incidencia del entendimiento, a través de la imaginación, en los sentidos. Es común suponer que las sensaciones son comprendidas por el entendimiento,

¹ En “La modernidad profunda en Bolívar Echeverría (de la política y de lo político)”, Jorge Juanes apunta a la subsunción de la que hablamos: “El pensamiento crítico surge, con relativa conciencia 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 [...] Con Descartes se trata, en esencia, de antropomorfizar cognitivamente todo lo que es. Tras tomar nota puntual de la empresa, Kant avanza un peldaño más” (Juanes, 2015: 43).

siendo éste determinado por aquéllas. El entendimiento puede categorizarlas y hasta administrarlas constituyendo una segunda realidad: la de la subjetividad. Pero la teoría va más allá. La mano del entendimiento intervendría en las sensaciones, modificándolas según sus categorías. La segunda realidad, la realidad derivada, tendría la capacidad de suplantar a la primera, la original, y constituirse como la verdad.

En *El mundo. Tratado de la luz*, Descartes postula un modelo del mundo en donde no hay nada que no puede ser conocido tan perfectamente como sea posible (1989: 101). En el mundo real, los sentidos impiden un conocimiento adecuado de las cosas, pero en un mundo teórico, en donde la imaginación es empleada meramente como una facultad de ilustración matemática, sólo percibimos figuras geométricas, proporciones y movimientos cuantificables que brindan conocimientos infalibles. En aquel texto de juventud, Descartes enfatiza que su modelo es imaginario (1989: 45 y 97), pero hay que considerar que se trata de un texto revolucionario y de juventud, de manera que apelar a la imaginación puede ser más precaución o disimulo que una estrategia epistemológica. Sin embargo, es un hecho que en *Los principios de la filosofía*, obra de madurez, presenta un modelo del mundo muy semejante al de aquel texto de juventud, pero esta vez con la seguridad de que no es imaginario, ya que se trata de la verdadera realidad más allá del engaño de los sentidos. Y es que para concebirlo, la imaginación opera con total precaución, clara y distintamente, ceñida a principios matemáticos, y no es posible que nos equivoquemos cuando procedemos de este modo. Así, pues, cierto modo de emplear la imaginación da como resultado la verdad en el ámbito del mundo externo y los fenómenos físicos, mientras que todos los demás modos de ser de la misma son engañosos y deben ser rechazados, tal como hace el mismo Descartes en las *Meditaciones metafísicas*. A lo largo de este último texto, en efecto, puede observarse la empresa de purificar lo racional de lo sensible, una empresa que Kant volverá a llevar a cabo, a su manera, en la *Crítica de la razón pura*; para lo cual ambos tienen que limitar el ejercicio de la imaginación, que está conectada a los sentidos. A fin de cuentas, la razón deja de ser una forma de ser de la imaginación para convertirse en su dueña y la negación de todas las demás.

Es importante aclarar que Descartes mantiene un espíritu dubitativo e incluso crítico. Tal como sostiene Leiser Madanes (1994), aboga por

una libertad de pensamiento que deja abierta la posibilidad de dudar. Según Jorge Juanes, el mismo pensamiento crítico surge con Descartes (2015: 43). La subsunción de la imaginación a la razón, pues, no está libre de matices en su pensamiento. Y no es una simple imposición acrítica. Los últimos párrafos de *Los principios de la filosofía* son iluminadores al respecto. Una vez que ha expuesto su concepción del mundo físico o externo y ha determinado las causas de los efectos sensibles, hace la siguiente observación: “Aun cabe replicar a lo expuesto que, si bien he imaginado causas que podrían producir efectos semejantes a aquellos que vemos, no debemos por ello concluir que aquellos ejemplos que vemos han sido producidos por las que he supuesto” (Descartes, 1995: 410). De ahí surge la noción de certeza moral que no es una certeza absoluta, pero que es suficiente para regular las costumbres. Sin embargo, a continuación amplifica el valor cognoscitivo de su concepción afirmando que puede poseer una certeza mayor a la certeza moral por cuanto ha procedido correctamente al elaborarla y Dios garantiza la verdad del conocimiento que se obtiene por la vía correcta (Descartes, 1995: 412).

El análisis del concepto de imaginación en la obra de Descartes a partir de categorías marxianas muestra cómo la imaginación queda subsumida a la razón y, en consecuencia, el mundo racional construido por la subjetividad se convierte en el mundo real y verdadero. Descartes empieza por emplear a la imaginación y termina por someterla. Y más allá de su espíritu dubitativo y crítico, lo que presenta como una forma ideal de totalización en un primer momento se convierte en un totalitarismo ontológico *de facto*. Las manifestaciones alternativas de la imaginación quedan relegadas a meras fantasías, a usos inadecuados de la misma (Chávez, 2016), mientras que, en cuanto la imaginación es dominada por la razón, el resultado es la verdad. En este punto, el hombre moderno o cartesiano ya no puede permitirse simplemente fantasear. Si es que imagina, tendrá que hacerlo por y para la razón.

Si bien en Descartes ya se observa la subsunción de la imaginación a la razón, en Kant es más claro su sometimiento, así como el paso del sentido pasivo y común al sentido activo y teórico de la misma. El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento (Kant, 2008: 193-200), una sección famosa, según Schopenhauer, por su gran oscuridad (2010: 505), es la clave en la conformación del taller automático

de la subjetividad. No es casual que se trate de una sección oscura. Kant pretende resolver un problema de incompatibilidad limitando la incomprensible libertad de la imaginación. Puesto que los conceptos y las sensaciones son como el agua y el aceite, el entendimiento no intuye y la sensibilidad no piensa, y lo diverso de la intuición contrasta con la unidad del concepto, aunque aquello tiene que ser subsumido bajo esto. Para ello, tiene que recurrir al concepto de algo que, mágicamente, participa de ambos mundos sometiéndose a uno de los dos: la imaginación productiva. Así es como se consolida “el mundo autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto a lo otro (el caos)” (Echeverría, 1997: 153). Los esquemas subsumen la libertad de la imaginación y la concretan en elementos técnicos de unificación de lo diverso, de manera que el taller automático de la subjetividad queda articulado: ya que se cuenta con la infraestructura del entendimiento, la sensibilidad proporciona el material y la imaginación se convierte en la fuerza de trabajo. Cabe resaltar que en la deducción pura de los conceptos del entendimiento, en donde Kant introduce el concepto de la imaginación productiva, también establece que la apercepción trascendental es el principio supremo de todo uso del entendimiento (Kant, 2008: 166), y es que esta racionalidad se articula en torno a la subjetividad, que es el punto de referencia de todas sus mediciones y proyectos.

También es importante aclarar que es sólo el mundo cognoscible el que queda subsumido a la razón. El mismo Kant considera al menos una dimensión en donde la imaginación esquematiza sin concepto: la dimensión estética. Y es que el mismo hombre moderno que somete su imaginación a la razón puede observar que en ocasiones se resiste, y por momentos milagrosos, indeseables o graciosos, demuestra su propia libertad o independencia fundamental. En las experiencias estéticas, los estados alterados de conciencia, los sueños, las alucinaciones, la locura, etcétera, en donde se presentan objetos no geométricos, confusos, borrosos, distorsionados, embarrados, el hombre moderno percibe realidades paralelas, traslapadas o mezcladas, poniendo en tela de juicio la subsunción de la imaginación a la razón. Sin embargo, se cuenta con mecanismos efectivos para no perder los estribos: la crítica, la burla y la desatención.

La razón y la locura

La subsunción de la imaginación a la razón es una tecnología epistemológica y ontológica del hombre moderno que tiene implicaciones sociales. En particular, implica una peculiar relación con la locura y con los locos, una relación de exclusión. Tal como ha observado Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica*, las prácticas sociales en torno a la locura se legitiman en la filosofía: “en el camino de la duda, Descartes encuentra la locura a lado del sueño y de todas las formas de error” (Foucault, 2015: 76). Descartes es un ejemplar de hombre moderno que ha relegado el poder esotérico y oscuro que antaño tendría la locura a mera fantasía, objeto de crítica, burla o poca atención.

La interpretación de Foucault, así como el debate con Derrida (1989), se centra en un pasaje de las *Meditaciones metafísicas* en donde Descartes despacha a la locura de un plumazo. El pasaje se encuentra en la primera meditación. Es interesante notar que ni Foucault ni Derrida retoman otro breve pasaje, muy relacionado con el tema, que se encuentra un poco antes, al final del resumen de las *Meditaciones*, en donde Descartes dice lo siguiente: “Y por último, aporto todas las razones de las cuales se puede concluir la existencia de las cosas materiales: no que las considere muy útiles para probar lo que prueban, a saber, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes, que nunca han sido puestas en duda por ningún hombre sensato” (2011: 12). La expresión que usa Descartes en latín es *sanae mentis* (que está en su sano juicio, de mente sana, cuerdo, sensato, prudente, juicioso, discreto). En este pasaje se refuerza lo que hace notar Foucault y debate Derrida: que la locura es un asunto menor para Descartes. Nos permite señalar, a la luz del pasaje de la primera meditación, que el loco está más allá de las cosas materiales y puede dudar aún más que el mismo Descartes —si seguimos la relación entre duda y libertad que establece Leiser Madanes, quizá podamos decir que es aún más libre.² Puede dudar, muy probablemente, porque ex-

² En teoría, Descartes dudaría tanto como el loco que desestima. Dado el argumento del genio maligno, no tenemos certeza sobre el mundo y el propio cuerpo. Sin embargo, para formular este argumento, Descartes aclara que tiene que usar su libertad —Leibniz dice que en este punto abusa de ella—, y que el supuesto de un genio maligno no es fácil de sostener para él; es algo en lo que Descartes, en su actitud na-

perimenta la otredad. Recordemos el pasaje de la primera meditación citado por Foucault y por Derrida:

[...] a no ser que me compare con esos insensatos (*insanis*) cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres; que están vestidos de orto y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos. (Descartes, 2011: 14)

La imagen del loco pobre y desnudo que se cree un rey bien vestido es patética, pero ilustradora de la concepción moderna de la locura. Pero si el loco ha experimentado un cuerpo de vidrio, ¿por qué no dudaría de tener el cuerpo que todos creemos tener? La experiencia de la otredad permite al loco poner en duda las cosas materiales; está más allá de ellas, caminado solo, pobre y desnudo en la exclusión.

Muchos filósofos de la modernidad establecen principios epistemológicos y ontológicos que pretenden ser universales o válidos para todos los estados mentales excluyendo a la locura, y pretenden aplicar a todas las personas que no estén locas. La locura se presenta como la gran limitante de la filosofía moderna, a la vez que se convierte, paradójicamente, en lugar común de la literatura de la época. Se trata de una prueba incómoda, aunque fácilmente desestimable de que la realidad no es necesariamente racional. Existen otras pruebas como la existencia de comunidades “primitivas” por las que no sólo sabemos que la visión racional es una entre otras, sino también que la sociedad humana puede organizarse en torno a lo que es “irracional” para un moderno (Echeverría, 2001, lección 1). Lo peculiar de la locura es que puede emerger en el más moderno de los modernos. En palabras de Bolívar Echeverría:

[...] sobre el espacio circunscrito por el escenario, ha aparecido un acontecer que se desenvuelve con autonomía respecto al acontecer

tural, no creería. Sin embargo, el loco puede creer con facilidad en semejante tipo de entes porque puede experimentarlos.

central y que lo hace sin embargo, parasitariamente, dentro de él, junto con él: un acontecer diferente que es toda una versión alternativa del mismo acontecer. (2010: 187)

La locura se presenta como un momento de crisis y oportunidad de autocrítica de la modernidad capitalista. Alimenta la ilusión de que la ilusión racional no es la única posible. Abre la posibilidad de un orden coherente y convincente y sin embargo irracional, es decir, de que lo irracional sea equivalente a lo racional, y de que pueda haber mundo sin la constante subsunción de la imaginación a la razón.

En el debate de Foucault y Derrida en torno a la locura en Descartes, en efecto, la razón que se pretende universal puede ser comprendida como una configuración histórica determinada en su juego dialéctico con la locura. La razón universal funciona y rinde frutos cuantificables: la efectividad, el cumplimiento de propósitos, el trabajo, son algunas de sus ventajas principales, mientras que el loco es un desempleado, un despropósito, un disfuncional que no puede ser usado como fuerza de trabajo. En efecto, uno de los puntos fijos del movimiento dialéctico entre razón y locura es la oposición trabajo/desempleo.³ Más que la extravagancia, que puede ser amena e instructiva, el problema con el loco es su incapacidad para producir valor de cambio. Incluso las grandes dotes que llegan a atribuirse a la locura, como el conocimiento esotérico, no se pueden intercambiar, ni siquiera en el lenguaje. La razón puede hacerse una idea vaga, la mayoría de las veces extravagante, de la locura; de cómo sería la vida si no nos importara la ropa, el dinero y la dignidad. La razón crece al

³ En la actualidad, en el diagnóstico clínico de la esquizofrenia no sólo se consideran los síntomas “característicos” de la locura, como las ideas delirantes, las alucinaciones, el lenguaje desorganizado, etcétera, sino también la disfunción social y laboral. Un poco después de considerar la dificultad de definir en términos clínicos lo que es bizarro, extraño, fantástico, etcétera, para tratar de identificar al paciente, en el DSM-5 se afirma lo siguiente: “La psicosis puede afectar de manera seria el desempeño del paciente y la familia. La intensidad de este efecto puede ayudar a diferenciar la esquizofrenia de otras causas de psicosis. Para diagnosticar esquizofrenia en un paciente, éste debe tener una disfunción evidente del desempeño social o laboral” (Morrison, 2014: 62). De manera que la mera psicosis no basta para diagnosticar esquizofrenia, la disfunción social y laboral es necesaria para predicar la locura en la actualidad.

tratar de comprender a la locura. Pero su esencia oscura —para los lentes luminosos de la razón— es inencontrable; se esconde en medio de las invenciones, más o menos incomprensibles, que derivan de su potencia caótica. Cualquier intento de acercarse queda lejos, por más lejos que llegue, porque la locura no tiene un punto fijo (como es la subjetividad) con base en el cual pueda medirse el progreso en su desvelamiento.

El mundo racionalmente articulado tiene rebabas de locura. Las más comunes son los estados alterados de conciencia, parciales racionalizaciones del caos, oportunidades de pensar que hay algo más allá de la razón históricamente determinada, pretendidamente universal. La subsunción de la imaginación a la razón facilita, pues, si no eliminar los sobrantes, cuando menos negarlos, obviarlos y hasta burlarse de ellos. Pero, aunque eso que está más allá nunca llegue al más acá, como sería una configuración erótica de la modernidad, aún queda el poder, la esperanza, de la mera posibilidad, como elemento de resistencia real, creativa y racional.⁴

Conclusión

En “*Cogito e historia de la locura*”, Derrida cuestiona la carga histórica que la interpretación de Foucault atribuye a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Posteriormente, Foucault responde a Derrida en “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” (2015b). Sin entrar en los detalles de

⁴ Puede objetarse que todo lo dicho es lenguaje o no sale del lenguaje, que es racional. Hablar de algo que sale del lenguaje en el lenguaje no tiene sentido. Pero el propósito aquí no es mostrar la locura o lo irracional en el lenguaje sino simplemente señalarlo: señalar lo irracional desde lo racional. Puede objetarse también que esto último no es más que palabrería o mero juego de palabras. Pero el juego y el erotismo constituyen, precisamente, la manera en que la mera posibilidad de la otredad se convierte en elemento de resistencia real, creativa y racional. Dice Carlos Oliva en uno de sus ensayos sobre Bolívar Echeverría: “Quizá son el juego y la experiencia erótica, llevadas al extremo de su resistencia en el sujeto exfoliado dentro de la violencia del capital, la última puesta en marcha del valor de uso de nuestra vida como tal y no como un valor tan sólo de intercambio. Juego y erotismo que se manifiestan incluso en las brutales mediaciones técnicas de la *naturalizada* segunda tecnología” (Oliva, 2013: 201-202).

esta discusión me interesa resaltar uno de los propósitos de la crítica de Derrida:

[...] será posible comprobar que se trata con esto de una experiencia [la experiencia del *cogito* cartesiano] que, en su punta más aguda, no es quizá menos aventurada, peligrosa, enigmática, nocturna y patética que la de la locura, y que es, respecto a ésta, creo, mucho menos *adversa* y acusadora, acusativa, objetivante, de lo que Foucault parece pensar. (1989: 51)

Resalto lo anterior porque además de mostrar la dialéctica de la razón y la locura de una manera magistral, Derrida nos permite discernir el acto revolucionario de Descartes. En efecto, la apuesta por la razón fue, en su momento, casi una locura. Pero el día de hoy, siglos después de su triunfo, la locura difícilmente llega a ser una razón. Lo que Derrida nos recuerda como un acto metafísico por excelencia: la existencia del *cogito* más allá de la oposición razón/locura, nos puede llevar al olvido de las configuraciones históricas determinadas, al olvido del más acá, en donde una razón se ha impuesto reiterativamente por siglos. No es cosa menor el ponderar si verdaderamente el *cogito* consiste en algo más allá del colorido devenir cuasi-sensible de la imaginación que ocupa gran parte de nuestros pensamientos, o bien, si no es más que el ente más luminoso y estable —a pesar de su intermitencia— que podemos imaginar. Pero la violencia que por momentos Derrida parece justificar en este infinito intermitente, más allá de las dicotomías sentido/no-sentido, ser/no-ser, locura/razón, etcétera, no es solamente la violencia metafísica de un pensador genial, también es el reflejo de una violencia anclada en el individualismo del sujeto moderno que, como sugiere Bolívar Echeverría, es tan real, innegable e irresistible como posible, contradictorio y contingente.

Desde la perspectiva crítica de Bolívar Echeverría es pertinente mostrar que la modernidad capitalista es un hecho consumado, aunque no la única modernidad posible. La promesa de abundancia propia de toda modernidad se ha enredado, en nuestra peculiar historia, al sometimiento capitalista de lo real, y ha terminado por convertirse en lo contrario: en un estado de escasez. En el ámbito de la imaginación, el empleo y sometimiento de la misma permite que la razón configure

un paradigma de verdad efectivo y prometedor que deja fuera muchas otras configuraciones posibles. La imaginación racional se vende por su efectividad material, una ventaja que la hace atractiva y útil, pero a condición de que deje de ser una opción o medio entre otros para convertirse en la única garantía de verdad. Criticar la imaginación racional es un ejercicio epistemológico y ontológico que fácilmente puede ser objeto de crítica, burla y desatención, no como el mundo racional que aquella configura, que no tan fácilmente puede o debe serlo. Pero vale la pena indagar cuál de las críticas es más radical. Hemos de preguntarnos si la estrategia de resistencia planteada por Bolívar Echeverría es extremista. Si en lugar de tener razón, de aprovechar el tiempo, de ganar dinero, etcétera, es preferible perder la razón, perder el tiempo y deshacerse del dinero, o bien, si la apuesta de una modernidad alternativa puede ser una locura moderada o una razón erótica; no la simple rebeldía de hacer lo contrario de lo fáctico, de desfigurar el artificio de la realidad, sino esa potencia demoniaca de la que habla Platón de armonizar los contrarios, de mediar entre la abundancia y la escasez, la mismidad y la otredad, el orden y el caos, la razón y la locura.

Referencias

- Chávez Tortolero, Mario (2016). "Sobre la imaginación y la fantasía en el pensamiento de Hume", en Zuraya Monroy y Luis Rodríguez-Salazar. *Imaginación y conocimiento. De Descartes a Freud*. México: Corinter/Gedisa.
- Derrida, Jacques (1989). "Cogito e historia de la locura", en *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Ánthropos.
- Descartes, René (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Ed. bilingüe. Introd., trad. y notas de Salvio Turró. Barcelona: Ánthropos.
- Descartes, René (1995). *Los principios de la filosofía*. Ed., introd. y notas de Guillermo Quinas. Madrid: Alianza.
- Descartes, René (2011). "Meditaciones metafísicas", en *Descartes II*. Trad. y notas de Jorge Aurelio Díaz. Madrid: Gredos.
- Echeverría, Bolívar (1997). "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Ilusiones de la modernidad*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.

- Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*. México: Itaca/UNAM.
- Echeverría, Bolívar (2010). “Meditaciones sobre el barroquismo”, en *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- Foucault, Michel (2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. Trad. de Juan José Utrilla. México: FCE (edición electrónica).
- Foucault, Michel (2015b). *Historia de la locura en la época clásica II*. Trad. de Juan José Utrilla. México: FCE (edición electrónica).
- Gandler, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: UNAM/UAQ/FCE.
- Juanes, Jorge (2015). “La modernidad profunda en Bolívar Echeverría (de la política y de lo político)”, en Raquel Serur (coord.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: UAM/ERA.
- Kant, Immanuel (2008). *Crítica de la razón pura*. Ed. bilingüe. Trad. y notas de Mario Caimi. México: FCE/UAM/UNAM.
- Madanes, Leiser (1994). “Descartes: la libertad de pensamiento, fundamento de la moral provisional”, en Laura Benítez y Miriam Rudoy, *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. México: UNAM.
- Morrison, James (2014). *DMS-5. Guía para el diagnóstico clínico*. Trad. de Gabriela Enríquez. México: Manual Moderno.
- Oliva, Carlos (2010). “Occidente, modernidad y capitalismo. Entrevista a Bolívar Echeverría”. México: *La Jornada Semanal*, 8 de agosto.
- Oliva, Carlos (2013). “Técnica lúdica y mimesis festiva”, en *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México: Itaca/UNAM.
- Schopenhauer, Arthur (2010). “El mundo como voluntad y representación I”, en *Schopenhauer I*. Trad. y notas de Rafael-José Díaz y M. Monserrat Armas. Madrid: Gredos.
- Schlutz, Alexander (1970). *Mind's World. Imagination and Subjectivity from Descartes to Romanticism*. Seattle: University of Washington Press.

Rupturas antropológicas. Reflexiones en torno al mestizaje, modernidad y blanquitud en Bolívar Echeverría

Eleder Piñeiro Aguiar

Introducción

Deberíamos comenzar por exponer una de tantas formulaciones acerca del concepto de cultura que realiza Bolívar Echeverría, el cual según Arriarán “intenta salir del falso dilema entre universalismo o particularismo” (2004: 111). Cultura, categoría central en el análisis de nuestro autor, pero también de la disciplina antropológica desde sus comienzos, es expuesta, entre otros lugares, en *Definición de la cultura* donde nos encontramos con el eje central del mestizaje:

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 sustancialismo profundamente racista de su autodefinición 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, 2001: 189)

Concepción filosófica profunda, en la línea de un Levinas que exoneraba el abrirse a la otredad no sólo como empatía sino como relación ontológica por antonomasia: yo soy en cuanto que hay otro: “todos nacemos en relación” (Levinas, 2000: 38). Tenemos en la definición de cultura realizada por Bolívar Echeverría toda una declaración de inten-

ciones en cuanto a: 1) la crítica a la modernidad occidental capitalista; 2) la apertura a “otras” formas de percibir las relaciones de identidad/alteridad, y 3) la estrecha conexión de racismo y capitalismo desde la formación eurocéntrica de la modernidad capitalista.

Comenzando por el tercer punto, quizá una de las corrientes que más ha aportado recientemente a la configuración del capitalismo como un modelo/sistema basado en la raza ha sido la red modernidad/colonialidad y en concreto los análisis de Mignolo, Quijano y compañía. No es aquí el lugar para centrarnos en las conexiones de estos teóricos con Bolívar,¹ pero sí podemos remarcar cómo desde la modernidad capitalista se estructuró toda una relación de poder y saber con base en la dominación de “otros” sujetos que entraron en contacto con los colonizadores. Para los teóricos decoloniales dos procesos van de la mano: la subsunción de todas las formas productivas (minga, encomienda, esclavitud, yanaconazgo, etcétera) al capital; y la raza como conformadora de las relaciones de producción, saber y conocimiento con base en la construcción de toda una serie de categorías asimétricas, por ejemplo, mediadas bajo un sistema de castas. Entendemos que la propuesta de Echeverría es más abarcadora por cuanto no sólo amplía el periodo de formación de la modernidad, analizando desde el nacimiento de la neotécnica en torno al siglo x (los Quijano y compañía la datan en 1492), sino que opera con más variables que las culturales y económicas. Y, sobre todo, es más amplia que la de otros autores por cuanto distingue nítidamente la modernidad del capitalismo, describiendo la radicalidad por separado de ambos procesos y las consecuencias de su unión (modernidad-capitalista) en el proceso histórico de larga duración (*longue durée*), entre dicho concepto del análisis braudeliano y la lógica hermenéutica de “peinar la historia a contrapelo” de Walter Benjamin. En cualquier caso, es de resaltar que en el concepto de “codigofagia” de Bolívar Echeverría —dos códigos simbólicos que se devoran mutuamente para generar un tercero— podemos colocar en paralelo una construcción de la modernidad capitalista que en la época del contacto y, sobre todo, ya avanzando hacia el siglo xvii (en paralelo al auge del capitalismo y a procesos urbanos, industriales y estatales, pero también educativos,

¹ Véase, por ejemplo, Ortega y Pacheco (2013).

policiales e higienistas) tuvo en la construcción del ciudadano/asalariado uno de sus puntos radicales.

Y en lo que atañe al mundo indígena se desarrolló (hablamos en general) hacia varias poblaciones de grupos étnicos un proceso de educación que, tras la fase de evangelización —o más bien en coextensión de/con la misma— pretendió de alguna manera borrar las diferencias y diversidades, encuadrando a miles de indígenas en procesos educativos estatal-nacionales, eliminando así las heterogeneidades en aras de un “nosotros” común, en lo que Benedict Anderson (1993) denominó “comunidades imaginadas”, remarcando que el carácter de construcción nacional partió más bien de América hacia el resto del mundo que desde Europa, y desde sus orígenes tuvo su accionar en un temor a las clases populares y a los levantamientos de indios o de esclavos negros (Anderson, 1993: 78). Y esa construcción estatal-capitalista tuvo además como axioma fundamental la idea de progreso, la cual para Bolívar Echeverría es un mito. Según O’ Gorman (2011: 71) el indígena estaba en un estado de potencia aristotélica que el cristianismo debería colocar en acto incorporándolo a la cultura europea. Y, posteriormente, agregarlo a la formación de un capitalismo en expansión bajo la centralidad del trabajador/ciudadano. Todo ello, además, bajo unas categorías como las de la novedad, la “ampliación de escala”, la “aceleración” y la de un “conflicto abierto entre el pasado y el futuro” (Echeverría, 2008).

“Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto”. Éste fue sin duda, con plena ingenuidad, el lema de todas las políticas de todos los Estados nacionales hace un siglo; hoy lo sigue siendo, pero la ingenuidad de entonces se ha convertido en cinismo. (Echeverría, 1995: 134)

Pero este cuadro, reduccionista en nuestro relato y déspota en la historiografía, no se encontró sino con innumerables reacciones contestatarias, algunas de las cuales fueron puestas de manifiesto por parte de Bolívar Echeverría, pues “la cultura como cultivo crítico de la identidad no equivale únicamente a conservar o innovar” (Arriarán, 2004: 115). Tampoco se tratará simplemente de asimilarse o caer en

un multiculturalismo pretendidamente aséptico, sino estar atentos a las contingencias, los conflictos, la violencia. Frente a esa imagen de los procesos de contacto como un acto según el cual la cultura dominante subyuga a la supuestamente inferior —por ejemplo, lo propuesto por Robert Park y otros teóricos de la Escuela de Chicago con la llegada de migrantes a la ciudad estadounidense (Terrén, 2001), quienes hablaban de la asimilación como destino—, el interés de rescatar los escritos de Bolívar estriba entre otras cosas en reconocer el carácter construido, en acción y nunca terminado de los procesos de contacto interétnico. En otras palabras: los elementos premodernos e indígenas no pueden ser del todo borrados. Incluso habría que decir que la Colonia que llegó a Latinoamérica había sido previamente producto de múltiples cruces, contactos y contaminaciones en la Península por parte de numerosos pueblos: fenicios, cartagineses, romanos, suevos, vándalos, godos... Por el contrario, insistirá Echeverría, frente a la opacidad de las culturas y frente a una asimilación aséptica: dichos elementos indígenas son reconfigurados y negociados en el contacto. En Bolívar Echeverría “el mestizaje ofrece la posibilidad de profundizar un horizonte cultural que impediría la catástrofe social” (Arriarán, 2004: 118). En palabras del filósofo afincado en México:

[...] para la comprensión de los fenómenos sociales de escala planetaria es importante la categoría *mestizaje* por cuanto supone la convivencia y contacto continuo o discontinuo entre distintas construcciones humanas cuyos límites escapan a la definición. Ofrece a las claras el esquema general desde donde se puede acceder a la cultura. Significa la disolución del aislamiento originario que permite el ingreso de cada individualidad social a una unidad espiritual mucho más amplia: el ámbito de la historia universal. En la historia concreta sucede algo semejante: la vida de las culturas comprende procesos de imbricación, entrecruzamiento, intercambio de elementos materiales y de distintos códigos, que, en lugar de negar, marcan sus diferentes identidades. (Echeverría, 2000: 38)

Según Artunduaga: “La totalidad del mundo mestizo confiere el contenido material cohesionante que salva a la historia del formalismo tautológico. Sin mestizos no hay historia, como tampoco cultura”

(2019: 58). Precisamente esto es algo que ha preocupado a la disciplina antropológica desde sus inicios.

Mestizajes antropológicos

La relación y la interacción culturales forman parte de la materia prima con que elabora sus teorizaciones la antropología. Conceptos como cultura, diversidad, conflicto o cambio forman parte de su léxico. Desde el llamamiento que Franz Boas hizo a comprender que no existe La Cultura (en mayúscula) sino culturas, en plural, apostando a un relativismo que pasaba por defender a las poblaciones indígenas que analizaba y con quienes convivía, a autores ya clásicos y algunos actuales: la fricción interétnica expuesta por Cardoso de Oliveira (1963), las zonas de contacto de Mary Louis Pratt (2010) o la política de disciplinar a los salvajes (Nakata, 2014), entre muchos otros, son algunas de las preocupaciones de la ciencia social al tratar de comprender las relaciones interculturales. La antropología, aun con sus debates y contradicciones, viene reconociendo últimamente el carácter intrínsecamente intercultural, *per se*, de toda cultura, hasta el punto de llegar a preguntarse si la idea de diversidad es suficiente (Díaz de Rada, 2010). Y, desde la empiria, procura documentar casos para reflexionar en torno al mestizaje, la hibridación, la criollización, etcétera. Las conclusiones nunca son del todo terminadas y la visión más o menos optimista hacia el contacto dependerá de múltiples factores. Así, si por ejemplo en Du Bois (1903) teníamos que el gran problema del siglo xx es el de la línea de color (seguramente el del siglo xxi también lo sea, observando casos recientes que llenan los medios en torno al abuso racial en Estados Unidos y en otras partes del mundo), Bolívar Echeverría (2010) también se hace eco del problema de la blanquitud, mostrando cómo unas sociedades tratan de “blanquear” a otras. Caso dramático es lo expuesto por Trouillot (2017) al describir los acontecimientos revolucionarios de Haití en las postrimerías del siglo xviii e inicios del xix, en donde las revueltas de esclavos que reclamaban para las colonias lo mismo que estaba sucediendo en la Francia revolucionaria (igualdad, fraternidad, libertad... y eliminación de desigualdades raciales y esclavismo) no sólo no fueron ni para nada llevadas a cabo, sino que, a decir de Trouillot,

fueron del todo silenciadas, borradas. Un silencio que puede colocarse en relación con la respuesta que Chakravorty Spivak (2003) argumenta en torno a si puede hablar el subalterno. Dirá que no, pues su misma condición de subalternidad impide toda posibilidad de comunicación.

Nos interesa para el caso latinoamericano, por ejemplo, lo expuesto por Marisol de la Cadena (2008: 87-89), para quien la “hibridez mestiza”, ha sido defendida por las élites criollas, con base en un pensamiento ilustrado, pero para ocultar un programa de aculturación. La autora expone que quizá habría que “rescatar a los mestizos del mestizaje”. Y es que el universo conceptual (mestizaje, hibridez, etcétera) tiene una carga política e ideológica detrás que, como decimos, dependerá de la coyuntura y de la casuística. Un posicionamiento que, a la vez, seguramente sea cambiante tal como el pasado reciente de la coyuntura latinoamericana nos muestra, por ejemplo, si observamos los pactos, contrapactos, movilizaciones a favor y en contra y múltiples procesos de atomización, dispersión, transfuguismo y pactos entre diversos movimientos políticos y sociales en su relación con partidos de la oposición o del poder, por ejemplo, en Ecuador, Bolivia o México.

Pero interesa en cualquier caso el análisis que Echeverría da al mismo concepto de mestizaje, no sólo porque lo contempla desde unas coordenadas históricas amplias sino, además, porque: 1) lo acota hermenéuticamente, interpretándolo como un juego de realidades en tensión que, a pesar de haberse configurado de cierta forma, podría muy bien haberse realizado de otra muy diferente y 2) porque, sobre todo, acude a relacionarlo como un acto de conflicto y violencia que para nada silencia, invisibiliza, subalterniza o acultura a los indígenas, sino que marca su carácter no sólo contestatario sino plenamente creativo y supervivencial. Al igual que la antropología se fue deshaciendo de la idea de indios puros, estancados en un folclor fuera del tiempo, Bolívar Echeverría comprende la cultura y el mestizaje como conceptos en construcción, abocados al conflicto, el cual es inherente a la propia vida. Con Echeverría, pues, lejos estamos de las posturas de un García Canclini (1989) que presenta una visión optimista hacia la globalización y hacia lo híbrido y estaríamos más cerca de los posicionamientos de una Gloria Anzaldúa (2016) que rescata la tercera cultura, la nueva mestiza, que no sólo la identifica, sino que la construye, la marca, la arroja al mundo... a la vez que ella es parte misma de esa cultura en una

zona de frontera, cuyos rasgos más sobresalientes son “el odio, la ira y la explotación” (Anzaldúa, 2016: 35).

Bolívar Echeverría, pensamiento rupturista

Todo lo antedicho sitúa a Echeverría como un pensador capaz de actualizar debates históricos que no están del todo cerrados, desde un pensamiento crítico que va, desde Marx, más allá de Marx. Pero, además, la centralidad del aspecto económico en la unión entre modernidad y capitalismo en Bolívar Echeverría, por ejemplo, en la Tesis I: “La clave económica de la modernidad”, lo podemos poner también en conexión con una antropología económica propuesta, por ejemplo, en la obra *La gran transformación* de Karl Polanyi (2016). Si para el filósofo ecuatoriano-mexicano el modo de ser económico propio de la racionalidad capitalista es “puramente destructivo”, en Polanyi tenemos un fino análisis acerca de cómo fue gracias a la aparición de mercancías ficticias (trabajo, tierra, capital) como se pudo dar la aparición, por una parte, de la esfera económica como un ente separado del resto de otras instituciones; y se dio, por otra parte, la aparición de una identidad propia de la modernidad en cuanto que la condición humana es preponderada por su vertiente económica sobre otras variables (familia, sociedad, religión, patria, etcétera). Si en épocas anteriores y en culturas contemporáneas incluso lo que se desarrollaba era una imbricación (*embedded*) de diferentes esferas/instituciones, con la llegada de la modernidad capitalista tenemos la aparición de un sujeto individualista, maximizador, utilitario. El cual fue creado en torno al siglo XVII en Europa como eje referencial no sólo de ese periodo-espacio histórico sino preponderante universalmente en el auge del capitalismo industrial. Por ejemplo, Bolívar centra el auge de la propiedad como factor indispensable para aumentar la renta tecnológica, de la misma manera que Polanyi analiza los cerramientos de tierras, los cambios de leyes y las contrataciones de campesinos (ahora asalariados) como un cambio radical con respecto a épocas anteriores. Asimismo, el filósofo de Riobamba coloca el énfasis en la subsunción del valor de uso por sobre el valor de cambio en una lógica marxista próxima a Polanyi, para quien las mercancías ficticias son fetichizadas.

Se valora el capital sacrificándose el valor de uso, lo cual sería el “hecho capitalista” (Echeverría, 1995: 163).

Y en cierto sentido esto entra en consonancia con las transformaciones radicales que asimismo observó Marcel Mauss (2009) en la época de ascenso del nazismo, donde la pérdida de valores comunitarios iba en detrimento de toda sociabilidad. Pero, frente a un Tonnies o un Durkheim, que veían en cierto sentido el paso de la comunidad a la asociación, o el paso de la solidaridad mecánica a la orgánica como un camino irreversible de dirección única, en Mauss encontramos una apuesta por nuevas solidaridades. Y precisamente su punto fundamental es analizar el intercambio como principio universalizador, como un hecho social total en donde las obligaciones de dar, recibir y devolver mantienen la cohesión social. Obligaciones a las que, en cierto sentido, se verían sujetas las comunidades indígenas en contacto, interpretando y reinterpretando los códigos de solidaridad del “otro” y reapropiándose de partes de esos códigos.

Mostrar, pues, el carácter ficticio de las mercancías y la aparición de la economía como esfera separada frente a la imbricación anterior que primaba antes del surgimiento de la modernidad capitalista; y preponderar el intercambio por sobre la dimensión utilitarista y maximizadora colocan a estos pensadores en conexión con un Echeverría que, con la teoría de los cuatro *ethe*, muestra la posibilidad de construcción del barroquismo prima como modernidad “otra”. Imbricarse e intercambiar son categorías necesarias para el proceso de codigofagia explicado por Echeverría. En la imbricación hay un modelo de solidaridad y, por tanto, una visión acerca de la moralidad. En Polanyi es interesante, lo mismo que con la categoría de los *ethe* en Echeverría, que la excepcionalidad del modelo de mercado no se pueda aplicar universalmente. Por ejemplo, analizando los sistemas del *blat* y del *guanxi* en Rusia y en China, Ledeneva (2008) expone cómo se accedía a bienes y servicios escasos que sin contactos resultaban inaccesibles. Serían similares a los denominados “enchufes” del mundo hispano, en donde un sistema de favores es puerta de acceso a las instituciones formales (empresas, mercados) o a instancias de gobierno. Las lógicas de la formalidad y la informalidad son más bien un *continuum* que dos mundos limitados y separados, y es en estos umbrales, entre otros, donde se jugaron las supervivencias indígenas en las ciudades analizadas por Echeverría.

Incrustación no significa que se produzca una interrelación de diversas instituciones, sino que tanto las instituciones como las estrategias con las que la gente busca no sólo su sustento, sino también la reproducción de su modo de vida, están hasta tal punto incrustadas en distintas formas de normas, valores y obligaciones socioculturales, que las instituciones “económicas” serían incapaces de darnos cuenta de los procesos y de cómo tienen lugar (Moreno, 2011: 133).

Conclusiones ciudadinas no terminadas

Si al inicio decíamos que uno de los referentes de Bolívar Echeverría es Walter Benjamin, con su concepto del contrapelo de la historia, podemos traerlo a colación en esta parte final (Benjamin, 1989) para significar el espacio-tiempo concreto que significó el entramado urbano, un mundo en decadencia en lo artístico que estaba perdiendo su aura, pero que con el desarrollo tecnológico estaba masificando la llegada (por medio de la reproductibilidad técnica) de lo nuevo a enormes capas de la población. A Walter Benjamin le sorprendían los cambios abruptos que, por ejemplo, se vieron en aquel París decimonónico de bulevares, *flâneurs* y enormes construcciones arquitectónicas de la misma manera que comprendió cómo el arte, el cine y la fotografía elaboraban una imagen de inmediatez y de cambio de tiempos. En sentido parecido, utilizando lo barroco como sublimación del arte, a Bolívar Echeverría le atrajeron los cambios que en el contexto ciudadano se estaban dando con la interacción entre indígenas, criollos y colonizadores. Aquellos, tuvieron la necesidad de apropiarse de nuevas identidades para su supervivencia de la misma manera que en la modernidad europea del análisis benjaminiano enormes capas de la población tuvieron que aplicar nuevas estrategias para salir de un mundo rural en crisis y adaptarse al desarrollo urbano-industrial.

Como en Benjamin, el barroco en la obra de Echeverría estaba asociado a la mortalidad y a la alegoría porque los indígenas urbanos, según Echeverría, optaron por rehacer sus vidas tras la catástrofe de la Conquista, en el espacio de muerte, a través de una teatralización de su nueva identidad mestiza. (Espinosa, 2012: 71)

En el caso concreto de las ciudades en Latinoamérica: “Jugando a ser europeos, no copiando las cosas o los usos europeos, sino mimetizándose, simulando ser ellos mismos europeos, es decir, repitiendo o ‘poniendo en escena’ lo europeo, los indios asimilados montaron una muy peculiar representación de lo europeo” (Echeverría, 2008: 9).

La modernidad europea no se copia ni se repite, sino que se recrea en lo que para Bolívar Echeverría supone un hito sin igual por la capacidad de los indígenas de sobrevivir:

Una vez que las grandes civilizaciones indígenas de América habían sido borradas de la historia, y ante la probabilidad que dejó el siglo XVI de que la empresa de la Conquista, desatendida ya casi por completo por la Corona española, terminara desbarrancándose en una época de barbarie, de ausencia de civilización, esta población de indios integrados como siervos o como marginales en la vida citadina virreinal llevó a cabo una proeza civilizatoria de primer orden. (Echeverría, 2008: 11)

Frente a una Colonia en decadencia y en crisis, que desatendía sus territorios en ultramar; y frente a un pasado de grandes civilizaciones imposible de reconstruir, los indígenas ciudadanos recurrieron al mestizaje, paso previo a la identificación posterior como latinoamericanos, en aras de su supervivencia, construyeron “un cosmos dentro del caos” (Echeverría, 2008: 11). Y para ello fue central el concepto de codigofagia, sobre todo en México y en los Andes: apropiarse de lo occidental, redefinirse como indios y teatralizar la vida en aras de una supervivencia al genocidio y a la ruptura de estructuras previas.

Uno de los aspectos ejemplarizantes del proceso histórico lo tenemos en las reducciones jesuíticas, especie de ciudades creadas *ad hoc* por parte de la Orden para salvaguardar y evangelizar a los indígenas. El proceso de codigofagia en cierto sentido fue mutuo. Tal como expone Miguel Bartolomé (1994) analizando reducciones de indios guaraníes en la zona de la triple frontera (Argentina, Paraguay, Brasil): mientras los jesuitas usaron deidades guaraníes para evangelizar más fácilmente, éstos utilizaron parte de la doctrina cristiana para así reforzar su cosmología. Por ejemplo, Jesucristo se reinterpretó como un Salvador más, como uno de los Grandes Padres-Chamanes de los tiempos

antiguos.² El mesianismo profetizado por diversos grupos indígenas para la supervivencia frente a lo externo y a lo violento no puede ser interpretado sin más como una reacción a la colonización (Clastres, 2007), sino que debe entenderse en procesos de construcción cultural más amplios, algunos de ellos desarrollados en el mundo ciudadano indígena expuesto por Bolívar Echeverría, para quien, según Stefan Gandler “una sociedad que se basa en gran parte en el mestizaje cultural [como México y en concreto Ciudad de México], tiene un rasgo altamente *moderno*, mientras que una sociedad que se niega al mestizaje cultural o lo dificulta sistemáticamente, tiene un rasgo básicamente *premoderno*” (Gandler, 2000; cursivas del autor).

Las múltiples modernidades de una ciudad como México la tenemos en autores recientes como puede ser García Canclini (2010) quien dirá que se trata de una ciudad que contiene muchas ciudades, se trata de una megalópolis, con una multiculturalidad que remite a la historia en donde la multiétnicidad es característica del desarrollo de la capital mexicana. Se trata de una sociedad con fragmentos disgregados y entrecruzamientos, donde existen diferentes tipos de ciudadanía cultural que modifican los vínculos público-privado.

Por su parte, Mary Louise Pratt (2006) se pregunta *por qué la virgen de Zapopan se fue a Los Ángeles*, para exponer el carácter en construcción y la constante reinención de la tradición del mundo cultural en tiempos de globalización, movilidad humana y flujos. Precisamente critica este término, pues “sugiere de forma perversa un proceso natural, que responde a la fuerza de la gravedad y que automáticamente alcanzará

² En una parte de mi tesis doctoral (Piñero, 2013: 222) figura lo siguiente: “Al entrar en contacto con el cristianismo, hubo conceptos fáciles de asimilar por los indígenas, como es el de resurrección. Otros escondían mayor complejidad, como por ejemplo si Dios, al que los jesuitas asimilaron al indígena Tupá, podía tener varias mujeres o había hecho voto de castidad; o por qué, si era tan poderoso, se había dejado capturar y crucificar por sus enemigos; o por qué no había elegido castigar a éstos y no a él mismo. Según las crónicas esto irritaba a los padres jesuitas, si bien había algo que sí encontró pronto cabida en la mentalidad indígena: la promesa de una vida sin fin tras la muerte. Y es de ahí que los indios hayan podido ver en los misioneros a *karáis* (así les llamaban), tan poderosos o más que los suyos propios. Además, la Tierra Sin Mal que pregonaban los sacerdotes no había necesidad de buscarla en el mundo terrenal, lo cual fue una de las claves del éxito de los jesuitas entre los guaraníes.

un tranquilo equilibrio horizontal. Así, el mercado es pensado como nivelador y democratizador” (12). De la misma manera que el supuesto mestizaje, en una visión un tanto romántica, generaría una tercera cultura ajena al conflicto. Todo lo contrario, tal como exponen estos autores y tal como Bolívar Echeverría argumentó a la hora de explicar (de nuevo en clave braudeliana-marxista) dónde surgen las ciudades. Y surgen de toda una serie de oposiciones tales como campamento-desierto; asentamiento-plantación... que hoy en día podríamos colocar en sinergia con una maquilización del mundo (Delgado, 2009) y con una generación de ciudades miseria (Davis, 2010) que multiplica las inequidades Norte-Sur. Precisamente el ensamblaje (propio de las maquilas) de nuevos mundos, la imbricación de códigos y el no caer en una miseria identitaria fueron los procesos llevados a cabo por los indios ciudadanos analizados por Echeverría para salvaguardar su supervivencia desde los restos de un mundo en descomposición. Finalizando, en las propias palabras de Echeverría al exponer el significado del mestizaje en el mundo ciudadano del siglo XVII se trata no de la

[...] influencia de una sustancia cultural sobre otra, sino bajo el modo de la actualización de una voluntad de forma que pierde la suya anterior al transformar otra, ajena. En la América ibérica, decía, no se ha dado una prolongación de lo europeo existente, como sucedió en Norteamérica, sino una recreación o reinención, una restitución de eso ya existente por otra versión diferente de eso mismo. (Figueroa y Cerbino, 2003: 103)

Referencias

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Arriarán, Samuel (2004). “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”, en *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 53, noviembre, pp. 111-124.
- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Artunduaga, Román Santiago (2019). “Cultura mestiza y regímenes estéticos de la vida cotidiana. El *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”, en *Cuadernos*

- de Filosofía Latinoamericana*, vol. 40, núm. 120, enero-junio, pp. 55-68.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1994). *Chamanismo y religión entre los ava-katueté*. Asunción: CEADUC.
- Benjamin, Walter (1989). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Cadena, Marisol de la (2006). "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas", en *Universitas Humanística*, 61(61), pp. 51-84.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1973). *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Chakravorty Spivak, Gayatri (2003). "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364.
- Clastres, Hélène (2007). *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Davis, Mike (2014). *Planeta de ciudades miserias*. Madrid: Akal.
- Delgado, Gian Carlo (2009). "Maquilización y dependencia tecnológica: el caso de México", en *The Finnish Journal of Latin American Studies*, núm. 4, diciembre.
- Díaz de Rada, Ángel (2012). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Du Bois, W. E. B. (1903). *The Souls of Black Folks*. Oxford University Press.
- Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: El Equilibrista.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2008). "El *ethos* barroco y los indios", en *Revista de Filosofía "Sophia"*, núm. 2, pp. 6-11.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- Espinosa, Carlos (2012). "El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 43, mayo, pp. 65-80.
- Figuroa, José Antonio y Mauro Cerbino (2003). "Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 17, septiembre, pp. 102-113.
- Gandler, Stefan (2000). "Mestizaje cultural y *ethos* barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría", en *Signos Filosóficos*, vol. 1, núm. 3, junio, pp. 53-73.

- García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (2010). "Las cuatro ciudades de México", en *Textos de Antropología Contemporánea*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Ledeneva, Alena (2008). "Blat and Guanxi: Informal Practices in Russia and China", en *Comparative Studies in Society and History*. Trad. de Montserrat Cañedo, 50(1), pp. 118-144.
- Levinas, Emmanuel (2000). *La huella del otro*. México: Taurus.
- Nakata, Martin (2014). *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas*. Quito: Abya-Yala.
- Mauss, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.
- Moreno, Paz (2011). *El bosque de las gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*. Madrid: Trotta.
- O'Gorman, Edmundo (2011). *Conciencia de la historia. Ensayos escogidos*. México: FCE.
- Ortega, Jaime y Víctor Hugo Pacheco (2013). "Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/y desde América Latina", en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 2. pp. 120-136.
- Polanyi, Karl (2016). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Barcelona: Virus Editorial.
- Pratt, Mary Louise (2006). "¿Por qué la virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad", en *A Contracorriente: Una Revista de Estudios Latinoamericanos*, 3(2), pp. 1-33.
- Pratt, Mary Louise (2010). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. México: FCE.
- Terrén, Eduardo (2001). "La asimilación cultural como destino: el análisis de las relaciones étnicas de R. Park", en *Sociológica*, núm. 4, pp. 85-108.
- Trouillot, Michel-Rolph (2017). *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la historia*. Granada: Comares.

Algunas reflexiones sobre las recepciones de Bolívar Echeverría en América del Sur¹

Alejandro Viveros Espinosa

Entrada

Hombre en su siglo. Los sujetos eminentemente raros dependen de los tiempos. No todos tuvieron el que merecían, y muchos, aunque le tuvieron, no acertaron a lograrle. Fueron dignos algunos de mejor siglo, que no todo lo bueno triunfa siempre; tienen las cosas su vez, hasta las eminencias son al uso. Pero lleva una ventaja lo sabio, que es eterno; y si este no es su siglo, muchos lo serán.

Baltasar Gracián

Este ensayo busca rastrear la recepción de las ideas, reflexiones, cuestionamientos y proposiciones de Bolívar Echeverría en América del Sur. Un ejercicio muchas veces necesario y pocas veces realizado que sigue la multiplicidad de comentarios que van constituyendo modos de recepción (y vectorización) de sus ideas. Es decir, rastrear dónde se presentan y cómo construyen, en el estudio de su obra, una constelación crítica que reconoce el lugar de Echeverría en el concierto intelectual latinoamericano, particularmente en América del Sur.

Esto nos obliga a reconocer las ideas que encuentran numerosas publicaciones, eventos académicos, bibliografías de cursos y seminarios universitarios, entre aquellas otras y múltiples iniciativas en las que

¹ Resultado del proyecto Fondecyt Regular Núm. 1200059 “Códices, crónicas y palimpsestos. Reflexiones filosófico políticas en las traducciones culturales de indios letrados en el mundo cultural novohispano (1552-1692)”.

Echeverría se presenta, se lee y se estudia “desde el Sur”. Junto con estos antecedentes, cabe remarcar que no es posible urdir una interpretación unívoca de su pensamiento. Algunas veces se nos presenta como crítico cultural, otras tantas como crítico de la modernidad, otras como marxista no dogmático, o bien como filósofo latinoamericano. Entre múltiples etiquetas el pensamiento de Echeverría se recibe en un amplio espectro de corrientes en el actual contexto intelectual latinoamericano. Lo que sí es posible identificar en estas distintas modulaciones de su pensamiento son, necesariamente, las profundidades y las magnitudes de su obra, algunas aún por explotar en sus nudos críticos, y que se han transformado en un andamiaje teórico ineludible al momento de atender a la reflexión filosófica contemporánea de “estas tierras”.

Relevamos aquellas lecturas acuñadas en Sudamérica, subrayando las recepciones y los re-direccionamientos de sus ideas. Consecuentemente, resulta fundamental mostrar ciertas repercusiones que su obra ha tenido en América del Sur, y que evidencian los alcances de “pensar con” sus herramientas conceptuales. En este respecto, retomaremos las apreciaciones y las aproximaciones que se han desarrollado sobre su figura en Ecuador, Bolivia, Colombia, Argentina y Chile. El *corpus* de textos que buscamos analizar corresponde a las publicaciones sobre el pensamiento de Echeverría que han sido parte de la discusión sobre sus ideas en las correspondientes academias nacionales. Destacamos entonces en el caso de Ecuador el *dossier* sobre su pensamiento editado por *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (2012), las obras colaborativas a cargo de Mabel Moraña (2014) y Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo y Eleder Piñeiro (2014), como también la investigación monográfica de David Chávez (2015). Para el caso de Bolivia, reconsideraremos la antología de su obra a cargo de Gonzalo Gonsalvez (2011). Sobre Colombia destacaremos las antologías a cargo de Carlos Aguirre (2010, 2011), especialmente en sus apartados introductorios, junto con los artículos de Andrés Parra (2015) y Román Artunduaga (2019). Respecto de Argentina retomaremos los recientes artículos de Dante Ramaglia (2019), Gustavo Cruz (2017), Andrés Kozel (2019) y Ángeles Smart (2018, 2019), que refieren a los postulados de Echeverría. Para el caso de Chile subrayamos el artículo de Sergio Villalobos-Ruminott (2014), junto con el *dossier* sobre su pensamiento editado por la revista *Escrituras Americanas* publicado en 2016.

Textos y contextos. Revisión del *corpus* sudamericano

Pues bien, para el caso de las interpretaciones realizadas en Ecuador relevamos al *dossier* incluido en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. En este *dossier* encontramos cinco artículos que abordan las principales propuestas de Echeverría y aclaran el impacto e influencia de éstas en la teoría crítica latinoamericana, específicamente en las interpretaciones echeverrianas sobre el valor de uso en Marx. Así también encontramos claras referencias a las aportaciones de Echeverría en el ámbito de la “filosofía de la cultura”. El *dossier* se inicia con el texto a cargo de Álvaro Campusano, Diana Fuentes y Valeria Coronel (2012) que funciona como un apartado introductorio a la vez que crítico respecto del impacto del pensamiento echeverriano y su influencia en el escenario intelectual latinoamericano con su muerte apenas acaecida. El primer escrito es una coautoría de Daniel Inclán, Márgara Millán y Lucía Linsalata (2012), quienes proponen una lectura de su obra que busca resaltar la politicidad y que localiza en el centro de la discusión teórica la tensión entre el valor de uso y la valorización del valor, desplazando la contradicción trabajo-capital del centro del paradigma de la crítica de izquierda y de la idea de revolución, aunque sin omitirlas. El segundo texto a cargo de Marco García (2012), quien aborda un elemento específico de su obra en el tratamiento del ensayo titulado: “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, publicado en 1984 en la revista *Cuadernos Políticos* y del que Echeverría hizo una versión modificada en su libro *Valor de uso y utopía* (2012: 153-197). García realiza una ardua labor interpretativa sobre un ensayo fundamental en el pensamiento de Echeverría donde despliega sus reflexiones en torno al valor de uso en términos ontológico-políticos y semiótico-comunicativos. Stefan Gandler (2012) es el autor del tercer ensayo, donde revisa la teoría hegeliana del reconocimiento a propósito de la convivencia racional entre culturas diferentes. En su análisis del *ethos* barroco aborda la posibilidad de convivir con el otro sin reconocerlo en términos hegelianos, abriendo vías al mestizaje cultural. Gandler destaca que la ambigüedad o la falta de claridad del *ethos* barroco sería la base de cierta convivencia intercultural. El cuarto ensayo es de Carlos Espinosa (2012), quien, por su parte, problematiza las categorías centrales que Echeverría moviliza en su discusión sobre el barroco.

Este texto propone que la distinción valor de uso y valor de cambio es útil y fundamental para comprender la idea del barroco como estetización de la vida.

Junto con el *dossier* ya referido, es necesario incluir la obra colaborativa titulada *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría* (2014), a cargo de Mabel Moraña y que recopila sugerentes artículos en una atenta lectura no solamente en torno a la exposición de sus planteamientos principales, sino que también a la vectorización de los mismos en un sendero que, consideramos, localiza a Echeverría en términos de sus aportaciones teóricas y de los ejercicios de interpretación crítica de sus postulados. La nutrida gama de autores e interpretaciones (principalmente proveniente de la academia estadounidense) logra tejer una compleja apreciación sobre sus ideas, donde los tópicos centrales como la teoría crítica, la filosofía de la cultura, la modernidad, el *ethos* barroco o la *blanquitud* son administrados de forma ecuánime por la editora. Es quizá el enfoque interdisciplinario el principal aporte de esta recopilación, estableciendo muy claramente los diálogos y los debates a la luz de su multifacética obra. El mismo año, 2014, el Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador publica el libro titulado: *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, coordinado por Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo y Eleder Piñeiro. Esta compilación es un esfuerzo por visibilizar la obra de Echeverría en Ecuador a través de las reflexiones de una nutrida gama de autores que, antes de su muerte, ya ejercitaban la crítica e interpretación de su obra en México y Ecuador relativa a los temas centrales de Echeverría, quizá agrupables en tres grandes horizontes: el problema de la modernidad, la crítica al capitalismo y la filosofía de la cultura.

En 2015 se publica el libro de David Chávez titulado *Valor de uso y contradicción capitalista. Una aproximación al pensamiento de Bolívar Echeverría*, donde el autor dirige sus esfuerzos a dos grandes ejes del pensamiento echeverriano. Primero, el valor de uso como problema fundamental y, sobre éste, su funcionamiento como eje interpretativo central para su obra. Segundo, una revisión de las reflexiones sobre el capitalismo desde el enfoque del marxismo crítico, atendiendo al concepto del “hecho capitalista” en términos de su relación con la reproducción social y con el problema del trabajo.

En el caso de Bolivia es necesario considerar la antología de su obra a cargo de Gonzalo Gonsalvez (2011) como parte de un proyecto editorial relacionado a la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Esta antología retoma numerosos textos de Echeverría, incluyendo un potente texto introductorio a su pensamiento. Es interesante sostener que el contexto de producción de esta obra es políticamente determinante, siendo parte de los rescates ideológicos realizados por el Movimiento al Socialismo (MAS) y, especialmente, por Álvaro García Linera, que abordan a la vez a otros pensadores tales como Fausto Reinaga o René Zavaleta. Es plausible sostener que la circulación de Echeverría estaría relacionada con la refundación nacional e ideológica y, al mismo tiempo, responde a espacios de resistencia social e indígena que se ponen en escena en la realidad política y cultural boliviana. Esto no desmerece el alcance de las reflexiones que toman a Echeverría como plataforma para la crítica a la modernidad capitalista en y desde el mundo andino.

En Colombia es posible reconocer la antología de su obra titulada: *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos* (2011), publicada por “Ediciones desde Abajo” en una colección a cargo de Carlos Aguirre, que ha logrado circular con un relativo éxito. Remarcamos la labor de esta colección como vector de los ensayos de Echeverría en el contexto académico colombiano. Esta antología contiene quince textos de Echeverría e incluye un prólogo de carácter bio-bibliográfico escrito por Carlos Ríos (2011), encargado de presentar propedéuticamente sus ideas y su vida. Este texto, a nuestro parecer, es sobresaliente. Logra conectar los contenidos centrales de la filosofía de Echeverría con elementos biográficos aclaratorios, concatenando los conceptos y su lugar dentro de su aparato teórico. En esa misma colección se publica otra compilación titulada: *Siete aproximaciones a Walter Benjamin* (2010) donde se recogen sus ensayos relacionados con el pensador judío-alemán y que contiene un sugerente prefacio a cargo del mismo Carlos Aguirre donde se recogen los principales lineamientos de sus reflexiones filosóficas.

Así también podemos resaltar dos artículos académicos de circulación reciente. El primero es de Andrés Parra (2015), quien explora la relación entre la modernidad barroca y el problema de la identidad latinoamericana. Parra lee la filosofía de Echeverría como una teoría de la civilización que muestra que la identidad barroca, ulteriormente latinoamericana, es una identidad paradójica que disuelve las fronteras entre lo propio y

lo extraño. El segundo es de Román Artunduaga (2019) quien recurre a la tesis según la cual la condición culturalmente ambigua del mestizo colonial hispanoamericano se materializó en una “voluntad de forma” aplicada a la vida cotidiana que, aunque pareciera reproducir los fines instrumentales de la modernidad europea, aporta a su superación mediante el establecimiento de una modernidad alternativa.

En el cono sur la recepción de Echeverría ha sido algo más lenta, o bien, diferente a la suscitada en los Andes. Esto no se debe meramente al desconocimiento de su obra o bien a su escasa circulación en librerías y en las propias academias. El circuito intelectual en el cono sur pareciera mirar más al Primer Mundo, especialmente a Europa, dejando de lado la circulación de ideas que se producen en México.

Para el caso de Argentina quisiéramos retomar la reciente lectura de Dante Ramaglia (2019), quien realiza un ejercicio comparativo entre Echeverría y sus ideas sobre la modernidad-capitalista, y las de Enrique Dussel, específicamente en su propuesta llamada: trans-modernidad. La exposición de Ramaglia procede hacia un horizonte “decolonial” o bien “poscolonial” que comprende a Echeverría en medio de un camino por el cual, sospechamos, él no hubiese querido deambular. Las conclusiones de Ramaglia son discutibles, la convergencia entre ambos autores es siempre quimérica debido a los disímiles horizontes de pregunta que mantienen y que leen a la modernidad y al capitalismo desde trincheras con diferente grosor. Es posible también destacar la recepción de las ideas de Gustavo Cruz (2017) en torno al problema del indigenismo y la blanquitud. La lectura de Cruz es atenta a las posibilidades de la blanquitud en términos de un vehículo conceptual que rearticula las estrategias de resistencia cultural del indigenismo en la modernidad tardía. Destacamos también la lectura de Ángeles Smart (2018, 2019), quien desde la Patagonia lee a Echeverría en clave benjaminiana y decolonial. Sus aportes se centran en una investigación donde Echeverría forma parte de una “filosofía latinoamericana” que ha podido sortear la relación de subordinación con el eurocentrismo a través del barroquismo o *ethos* barroco como estrategia o fórmula de sobrevivencia. Andrés Kozel (2019), por otra parte, publicó un artículo que pregunta por el concepto de civilización occidental y para ello recurre, entre otras, a la obra de Echeverría; principalmente a su interpretación de la conquista de América como un encuentro de dos formas de historicidad, de dos alternativas civilizatorias. Para Echeverría,

Occidente sorprendió a Oriente “por la espalda”, pero no llegó a destruirlo, a suplantarlo; por el contrario, lo que tuvo lugar fue un proceso de mestizaje, que involucró una experiencia codigofágica. Kozel destaca, siguiendo a Echeverría, que tanto la conquista/colonización como el mestizaje cultural han sido experiencias inacabadas e interrumpidas.

Para el caso de Chile es preciso poner de relieve el artículo de Sergio Villalobos-Ruminott (2014) en torno al barroco y el capitalismo. Este texto es parte de la publicación ya citada de Mabel Moraña (2014), pero apareció primeramente en su propia página web en 2011 con el título *Barroco y marxismo I. El artificio de la vida*, una versión aparentemente escrita en la localidad de Fayetteville, Estados Unidos. Ambos artículos logran una lectura atenta y crítica que logra presentar las reflexiones de Echeverría, profundizando también en las complejidades de sus conceptos en términos de una explicitación acabada de éstos dentro de su obra. El principal concepto trabajado por Villalobos-Ruminott es el barroco, retomado conforme a los múltiples tratamientos y diálogos de Echeverría con el neobarroco y con la teoría crítica. El entronque entre “barroco y capitalismo” ofrece una sugerente lectura sobre las modernidades múltiples y, en especial, sobre la composición del *ethos* barroco como eje de la modulación latinoamericana de la modernidad-capitalista y como sus propios límites en cuanto proyecto civilizatorio todavía en construcción.

Así también, y como un buen ejemplo de la recepción de sus ideas en Chile, subrayamos al *dossier* editado por la revista *Escrituras Americanas* de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Aquí se incluyen seis artículos dentro de los cuales hay representantes de diferentes apreciaciones en torno a Echeverría. Los temas tratados son los canónicos, dentro de éstos, subrayamos el tratamiento sobre la modernidad, las lecturas de Marx, de la teoría crítica y el barroco como problemas y también como posibilidades de interpretación. Este *dossier* logra conducir una propuesta que, no estando clara, pues no hay ninguna presentación como tal, es parte de la recepción que la academia chilena le ha dado —oficialmente— a la obra de Echeverría. El primer apartado está a cargo de Jaime Ortega (2016) y aborda el problema de la democracia, del Estado y de la revolución en términos de una crítica radical a la modernidad. El segundo apartado lo realiza Ángel Álvarez (2016), quien contrasta la noción del *ethos* barroco con la historiografía del barroco imperial a fin de mostrar la innovación y continuidad en

relación con el pensamiento europeo, elucidando la explicación de la modernidad latinoamericana a partir de lo que denomina como mecanismo de sustracción y el problema de la razón insuficiente. El tercer escrito es de Carlos Casanova (2016) y profundiza en la noción de doble modernidad en Echeverría a la luz de los postulados de la teoría crítica. La doble modernidad corresponde a la “modernidad histórica” y a la “modernidad potencial”. Ambas configuran una modernidad ambivalente ligada al desarrollo tecno-científico y al poder crítico-emancipador. El cuarto ensayo es de José Guadalupe Gandarilla (2016), quien despliega una crítica sobre la lectura dicotómica entre la estética y la política en el pensamiento de Echeverría. Esto lo realiza a partir del concepto de mimesis festiva que abre la posibilidad estética de experimentar lo sublime de manera colectiva, en el juego, en el ritual o en la fiesta. El quinto apartado fue escrito por George García (2016), quien contrapone las propuestas de Echeverría con las de Eduardo Grüner, especialmente en su análisis sobre la revolución haitiana. El sexto ensayo es de Víctor Pacheco (2016), quien trata de problematizar el lugar del siglo XVI revisando las nociones de modernidad, barroco y espejeo.

Un caso especial es aquel que he podido desarrollar como lector de Echeverría en la academia chilena. Mi contribución ha sido guiada principalmente por el concepto de codigofagia y dirigida hacia la lectura de crónicas indígenas coloniales novohispanas. Este aporte se ha consolidado en diferentes escritos y cursos sobre su obra, donde lentamente se va forjando una aproximación que retoma su pensamiento filosófico como horizonte teórico-metodológico al momento de problematizar diferentes materiales de análisis relativos al mundo colonial americano (Viveros, 2017, 2018, 2019).

No hemos sumado la presencia de Echeverría en Perú, Uruguay y Venezuela, dentro del mundo hispanoparlante. En el primer caso intuimos que Echeverría es parte del repertorio de pensadores marxistas, que en Perú están siempre determinados por la figura paternal y fundacional de José Carlos Mariátegui. En Uruguay no hemos recabado informaciones, aunque las lecturas sobre la modernidad y el *ethos* barroco deben estar circulando en sus academias tal como lo hacen en Argentina. Finalmente, en Venezuela, debido a que Hugo Chávez entregó en el año 2006 el premio Libertador Simón Bolívar a nuestro autor, sospechamos que mantiene circulación y, aventuramos, una impronta “marxista y bolivariana” en la

interpretación de su obra. Remarcamos que a través de este premio y del premio Pío Jaramillo Alvarado otorgado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en 2004, se logran los máximos reconocimientos en América del Sur a la obra de Bolívar Echeverría.

Tampoco hemos hablado de Brasil ni de las Guyanas. En estos casos, no hemos recabado información y no sería prudente aventurar alguna hipótesis sobre la circulación de sus ideas. Sin embargo, sospechamos —por lo menos en Brasil— que las aportaciones de Echeverría discurren muy probablemente en su veta cultural y particularmente en sus indicaciones sobre el mestizaje cultural y la codigofagia, en consonancia con el concepto de “antropofagia” acuñado por Oswald de Andrade y de fuerte presencia en el campo cultural brasileño.

Sobre la recepción de Echeverría en América del Sur

Es preciso dar un recorrido un poco más reflexivo que nos permita delinear algunas de las proposiciones clave presentes en la recepción de los postulados de Echeverría en América del Sur. En este contexto, reconocemos tres posibles aristas útiles en la aclaración en torno a la recepción de su obra. La primera refiere a Echeverría como un pensador marxista no dogmático, la segunda remite a la comprensión de Echeverría como un crítico de la cultura y de la modernidad capitalista, y la tercera relacionada a Echeverría como parte de un cauce decolonial. Estas tres líneas componen los elementos centrales que, de cualquier manera, nos alertan sobre la recepción de sus ideas. Veamos esto.

Con el fin de indagar en la recepción de Echeverría como un pensador marxista latinoamericano, en una lectura no dogmática, es menester reconocer como una fortaleza de los estudios realizados en América del Sur, precisamente porque atienden a su acabado conocimiento de la obra de Marx. En este respecto es conveniente reconocer su crítica al concepto de “valor de uso” como el principal elemento de análisis, conducente a publicaciones y estudios en las escuelas de ciencias sociales y economía, principalmente en Ecuador y Bolivia. Entre medio del marxismo latinoamericano se forja una perspectiva, que todavía persiste en el sendero del pensamiento crítico latinoamericano, y que recurre cada vez más a las ideas de Echeverría.

Respecto de la interpretación de Echeverría como un crítico de la cultura y de la modernidad capitalista es conveniente distinguir que la recepción de ambos tópicos (cultura y modernidad) permite rebasar el impacto académico y adentrarse en espacios y discursos, por lo menos, alternativos. En América del Sur es plausible pensar en la transversalidad de ambos problemas y cómo la interpretación de Echeverría ha sido canalizada, especialmente, en espacios contraculturales y/o no institucionalizados. Es gravitante el impacto de obras menos académicas y más relacionadas con las expresiones de la cultura a las cuales dedicó atención, tales como el cine, la literatura y la música, por nombrar algunas. Ideas formidablemente expuestas en su célebre *Ziranda* (2019), y que han tenido eco en espacios “más de la bohemia que de la academia”. Por otra parte, hay una recepción específica en el mundo de las artes, donde los pensamientos de Echeverría se posicionan como un trasfondo teórico útil para la creación y la crítica de las artes y el arte, en el contexto latinoamericano (Berríos, 2017).

Finalmente, integramos una lectura de Echeverría que posiciona sus aportaciones dentro de la filosofía latinoamericana, particularmente en un cauce o interpretación decolonial. En esta perspectiva sospechamos una sobreinterpretación de sus ideas, especialmente por el efecto directo de la recepción de Echeverría en Estados Unidos, que tiene continuidad en espacios académicos latinoamericanos. En esta perspectiva, la presencia de Echeverría oscila en una lectura propiamente latinoamericanista que, como ya lo advertimos, tiene en su obra una presencia innegable pero no constituye un negacionismo frente a la influencia e importancia del pensamiento como tal, sea europeo, americano, asiático o africano. Por el contrario, cada vez que pudo Echeverría evadió referir a los decoloniales, como tampoco los integró en su obra. El problema de la colonización y la descolonización no es ajeno a su cuestionamiento sobre la modernidad capitalista; sin embargo, los marcados etnocentrismos y la fobia más que la crítica a todo lo eurocéntrico, parecieran alejar a Echeverría de cualquier afinidad con estas proposiciones teóricas.

La historia cuenta de ciertas acciones singulares —aventuras individuales— que en ocasiones se convierten en causas precipitantes de transformaciones colectivas de gran alcance; se complace en narrar los puntos de coincidencia en los que cortos acontecimientos coyunturales, casuales, contingentes como una *vita*, se insertan de manera decisiva en otros de amplia duración, inevitables, necesarios como la circunvalación de los planetas.

Bolívar Echeverría

A modo de una conclusión en apertura, y siguiendo la anterior cita referida a *Malintzin*, queremos volver sobre algunos de los principales desafíos en torno a la recepción de las aportaciones de Echeverría.

Es menester, por lo pronto, superar la crítica a su obra como reificación de una quintaesencia de la filosofía en “estas tierras”, más bien apostamos a que Echeverría debe ser re-encauzado y potenciado —ya cumplidos diez años de su intempestiva muerte— como filósofo “sin más”. Para ello queremos focalizar nuestra conclusión en dos aristas que avizoran el cauce que van tomando sus ideas en espacios disímiles cargados de múltiples tradiciones intelectuales.

Por una parte, quisiéramos referir brevemente al impacto que espera a todos quienes leemos a Echeverría y que nos enfrentaremos a la explosión de su obra en lengua inglesa con *Modernity and Whiteness* publicada en 2019 por Polity Press, conocida casa editorial relacionada al pensamiento crítico, en una clara apuesta por visualizar su obra. El excelente ejercicio de traducción filosófica desarrollado por Rodrigo Ferreira, sin duda, iniciará nuevos cuestionamientos y nuevos proyectos editoriales de compilación y traducción en lengua inglesa. En este sentido, respecto de la recepción de las ideas de Echeverría avizoramos un camino zigzagueante pero abierto a nuevas interpretaciones y a la inclusión, cada vez más activa, de sus postulados en la discusión teórica (crítica), esta vez, a escala global.

Por otra parte, quisiéramos establecer la necesidad de profundizar en un trabajo analítico sobre su obra. Nos referimos a agilizar y optimizar los recursos relacionados con su obra, *verbigracia*, su página web y el “Archivo Bolívar Echeverría” en términos de las llamadas “humanidades

digitales”. La apertura de su biblioteca personal, de sus notas de trabajo, de las correspondencias que mantuvo con otros intelectuales durante su vida como material de investigación, son elementos inexorables para comenzar a realizar un segundo estadio de análisis sobre su obra. Un estudio que persista, quizá como aparato crítico o bien como notas al pie en sus textos, en relacionar los indicios y las huellas, los paratextos y los sobretextos, los préstamos y sus intertextualidades, sus traducciones y sus parafraseos.

En última instancia, Echeverría lleva la ventaja de “lo sabio, que es eterno; y si éste no es su siglo, muchos lo serán” (Gracián, 2012: 25). La potencia de su pensamiento no se sostiene en el conservadurismo con su obra, ni en el temor “a decir mucho”, porque con Echeverría siempre se dice en conjunto, en resonancia, en abierto proceder hacia los cuestionamientos que pertenecen a todos y cada uno de quienes retomando y redireccionando sus reflexiones también “damos forma” y sobrevive (*Überleben*) a su obra.

Referencias

- Aguirre, Carlos (2010). “El itinerario intelectual de Bolívar Echeverría”, en C. Aguirre (coord.), *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Ediciones desde Abajo.
- Álvarez, Ángel (2016). “El principio de razón insuficiente. Bolívar Echeverría y el barroco de la sustracción”, en *Escrituras Americanas*, 1(1), pp. 33-52.
- Arizmendi, Luis, Julio Peña y Eleder Piñeiro (coords.) (2014). *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Artunduaga, Román (2019). “Cultura mestiza y regímenes estéticos de la vida cotidiana. El *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 40(120), pp. 55-68.
- Berrios, Pablo (2017). *Modos de representación e inserción de las artes visuales latinoamericanas: la crítica de arte y la curaduría (1960-2000)*. Tesis. Universidad de Chile.
- Campusano, Álvaro, Diana Fuentes y Valeria Coronel (2012). “Modos y usos del pensamiento de Bolívar Echeverría”, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 43, pp. 11-17.

- Chávez, David (2015). *Valor de uso y contradicción capitalista. Una aproximación al pensamiento de Bolívar Echeverría*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.
- Cruz, Gustavo (2017). "Indigenismo y blanquitud en el orden racista de la nación", en *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 6(12), pp. 5-30.
- Echeverría, Bolívar (1984). "La forma natural de la reproducción social", en *Cuadernos Políticos*, 41, pp. 36-46.
- Echeverría, Bolívar (2005). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2010). Carlos Aguirre (coord.), *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Ediciones desde Abajo.
- Echeverría, Bolívar (2011). Carlos Aguirre (coord.), *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Ediciones desde Abajo.
- Echeverría, Bolívar (2011). Gonzalo Gosalvez (coord.), *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz: Vicepresidencia de la República Pluricultural de Bolivia.
- Echeverría, Bolívar (2012). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (2019). *Modernity and Whiteness (Critical South)*. Cambridge: Polity Press.
- Echeverría, Bolívar (2019). *Ziranda*. México: UNAM.
- Espinosa, Carlos (2012). "El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 43, pp. 65-80.
- Gandarilla, José (2016). "Bolívar Echeverría sobre la política y la estética: lo bello del darse forma en tanto 'mímesis festiva'", en *Escrituras Americanas*, 1(1), pp. 78-112.
- Gandler, Stefan (2012). "Reconocimiento versus ethos", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 43, pp. 47-64.
- García, George (2016). "La interpretación histórica como teoría crítica latinoamericana: Bolívar Echeverría y Eduardo Grüner", en *Escrituras Americanas*, 1(1), pp. 113-154.
- García, Marco Aurelio (2012). "Sobre el concepto de 'cultura política' en Bolívar Echeverría", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 43, pp. 3-46.
- Gracián, Baltasar (2012). *El arte de la prudencia*. Ciudad de México: Ariel.
- Inclán, Daniel, Mária Millán y Lucía Linsalata (2012). "Apuesta por el 'valor de uso': aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 43, pp. 19-32.

- Kozel, Andrés (2019). “América Latina y el enfoque civilizacional. Notas sobre una cuestión abierta”, en *Mapocho. Revista de Humanidades*, 86, pp. 104-121.
- Moraña, Mabel (ed.) (2014). *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional/Equilibrista.
- Ortega, Jaime (2016). “La (in)actualidad de la revolución: Bolívar Echeverría y la cultura política”, en *Escrituras Americanas*, 1(1), pp. 2-32.
- Pacheco, Víctor Hugo (2016). “Modernidad, barroco y espejeo a partir de la obra de Bolívar Echeverría”, en *Escrituras Americanas*, 1(1), pp. 155-183.
- Parra, Andrés (2015). “El concepto de identidad en la modernidad barroca en Bolívar Echeverría”, en *Ciencia Política*, 10(20), pp. 75-106.
- Ramaglia, Dante (2019). “Dos teorías críticas acerca de la modernidad en el contexto latinoamericano: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel”, en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 8(15), pp. 215-244.
- Ríos, Carlos Alberto (2011). “Un momento intelectual. Bolívar Echeverría (1941-2010)”, en Carlos Aguirre (coord.), *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Ediciones desde Abajo.
- Smart, Ángeles (2018). “Vida cotidiana y *ethos* históricos: el Benjamin barroco de Bolívar Echeverría”. Disponible en <https://rid.unrn.edu.ar/jspui/bitstream/20.500.12049/4459/1/Vida%20cotidiana%20y%20ethos%20hist%C3%B3ricos_el%20Benjamin%20barroco%20de%20Bol%C3%ADvar%20Echeverr%C3%ADa.pdf>.
- Smart, Ángeles (2019). “La catástrofe continua en Bolívar Echeverría”. Disponible en <<https://rid.unrn.edu.ar/jspui/bitstream/20.500.12049/4457/1/La%20cat%C3%A1strofe%20continua%20en%20Bol%C3%ADvar%20Echeverr%C3%ADa.pdf>>.
- Villalobos-Ruminott, Sergio (2014). “Sobre Bolívar Echeverría: lo barroco como forma de vida”, en Mabel Moraña (ed.), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional/Equilibrista.
- Villalobos-Ruminott, Sergio (2014). *Barroco y marxismo I. El artificio de la vida*. Disponible en <https://www.academia.edu/3638636/Sobre_Bol%C3%ADvar_Echeverr%C3%ADa_Barroco_y_marxismo>.

- Viveros, Alejandro (2017). “En torno a la escritura codigofágica en el *Diario* (1606) de Domingo Chimalpahin”, en *Meridional. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 8(1), pp. 127-151.
- Viveros, Alejandro (2018). “Codigofagia en los textos visuales de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584)”, en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 23(2), pp. 9-25.
- Viveros, Alejandro (2019). “Codiphagia in Diego Muñoz Camargo’s *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584)”, en *Hipogrifo. Revista de Estudios Auriseculares*, 7(1), pp. 713-725.

El concepto del *ethos* cínico

Héctor García Cornejo

La filosofía [...] se propuso hacer que la investigación gravitase en torno al *sufrimiento* como condición de toda verdad.

Javier Corona Fernández

En este texto presentamos una sugerencia de derivación conceptual del sistema cuádruple del *ethos* histórico de la modernidad capitalista (Bolívar Echeverría), que respondería a la emergencia de nuevos comportamientos ante el despliegue histórico del capitalismo. Por el momento, se intenta poner en operación este sistema dejando para otra ocasión la crítica de sus alcances teóricos específicos. Proponemos dos claves argumentativas para discutir esta derivación, por un lado, una clave de tipo general que es el procedimiento discursivo, a saber, la *crítica* como especificidad estructural y, por otro, el concepto de la contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil. Veamos esto.

Respecto de la forma u orientación que la figura crítica adquiere con Echeverría, hemos denominado a esta especificidad, para *enfaticarla*, el discurso marxoecheverriano.¹ Cabe decir, que esta insistencia tiene

¹ Sugerencia que podría ser demostrada, no sin dificultad, sobre todo tomando en cuenta el giro cultural que se atribuye a Bolívar Echeverría. No nos referimos a un Marx “completo” (que supondría un estudio riguroso de la MEGA2), ni a un Echeverría perfectamente discernible y unívoco, sin embargo, es lo suficientemente sólida, extirpando a Marx, se viene abajo. Por ejemplo, en el giro cultural mismo, el concepto de *ethos* histórico se emplaza en el *hecho capitalista* (Echeverría, 1998: 37). Pero en efecto, Echeverría escribe una *summa* y en esa medida se radica y conecta con

como propósito la vuelta continua sobre un fenómeno que la afecta igualmente de modo sistemático, el cual es advertido tempranamente por el propio Echeverría, el discurso crítico tiene la función originaria de colocarse frente y contra el discurso dominante propio del sistema del capital, de hecho, nace como una reacción y respuesta contra éste, pero ha de bregar contra sus formas totalitarias de subcodificación; en cierto modo, el discurso crítico nace vencido, va con el riesgo de su segura cooptación y anulación de sentido, y esto se lleva a cabo a través de una serie de acciones que van desde aplicarle diversos sesgos, hasta su completa tergiversación; dicha insistencia es una *forma*, en la cual, el discurso crítico encuentra refugio y defensa contra esta compleja amenaza y sus formas de ser cumplida.

La forma capitalista de la reproducción de la sociedad ha penetrado hasta la médula la forma “natural”, trastocándola y distorsionándola desde el nicho mismo en que se constituye como una semiosis reproductiva, lo que significa que no sólo sus productos sociales en calidad de objetos mercantiles, sino todo lo que produce, desde el objeto más nimio y simple hasta el más complejo y sofisticado, incluidas las instituciones de la cultura y el Estado mismo, llevan todas inscrita una impronta con su mensaje que explica, legitima y justifica dicha forma de reproducción, de tal manera, que el discurso de esta modernidad capitalista está determinado o afectado desde “el código mismo con el que es posible construirlo” (Echeverría, 2013: 62).

De acuerdo con lo anterior, desde la crítica de la ideología que propone Marx resulta evidente que “todo intento de tematizar o problematizar, de exponer, de explicar o reflexionar positivamente sobre la modernidad capitalista” sólo es posible bajo los cánones de “este amarre ideológico” (Echeverría, 2013: 62). Es por esto que la estrategia discursiva *más* apropiada es la de la crítica que “desmonta las unidades de significación” de este discurso dominante, que sujeta toda posibilidad desde el inicio mismo de su constitución, es decir, “la estrategia de arribar a la verdad a través de la deconstrucción del discurso establecido” (Echeverría, 2013: 63).

todas las áreas de la cultura, “y de ahí que [...] abandone en gran medida la terminología del marxismo del siglo xx” (Oliva, 2013: 19).

Entonces, según todo lo dicho, una de las formas de defensa y vigencia del discurso echeverriano, y de toda teoría crítica, es no sólo esta multidicha insistencia, sino su relocalización teórico-crítica. En conclusión, lo que importa en el marxismo es ser “un discurso que pone su cientificidad en la criticidad” (Echeverría, 2009: 47).

La otra clave discursiva que proponemos, como quedó dicho, para discutir las posibilidades conceptuales de un *ethos* cínico es el concepto de contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil, el cual presenta una doble importancia en el discurso echeverriano, por un lado, de acuerdo con su propia lectura, es la clave argumental sobre la que Marx construye *El capital* y, por otro, es la contradicción axial del sistema capitalista.² Además, en consonancia con esto, es el elemento que sirve al mismo Bolívar Echeverría para la constitución de su concepto de *ethos* histórico de la modernidad capitalista,

[...] el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer 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 constitutiva de la condición humana: el *hecho capitalista*. (Echeverría, 1998: 37)

Toda derivación, en este sentido que venimos proponiendo, debería partir de que *ethos* es un comportamiento que busca “naturalizar” dicha contradicción. Un hecho relevante en este texto es que la instauración del hecho capitalista instala, a su vez, una experiencia cotidiana insostenible debido a que interpone un obstáculo muy significativo entre la producción y el consumo.

Ahora bien, este hecho capitalista de acuerdo a su propia tendencia histórica se ha visto especialmente *endurecido* por su despliegue en las tres últimas décadas y, por ello, han surgido relativamente nuevas

² “El teorema que afirma la existencia de una contradicción entre valor y valor de uso (proporciona un) nombre a lo que podría ser el núcleo, la esencia misma de todo un conjunto de contradicciones que constituyen el centro de la vida” (Echeverría, 1998: 8), de los dos últimos siglos.

figuras para su naturalización.³ Para Echeverría, la civilización se tornó indudablemente cínica a partir de la llegada del estado de la cultura denominado la posmodernidad, “el cinismo se ha convertido en su síntoma característico” (2018: 39), pero distingue dos clases, uno de raigambre filosófica y otro vulgarmente capitalista.⁴

Dicho endurecimiento de la experiencia cotidiana que nos sirve de arranque para nuestra sugerencia es perceptible en diversos fenómenos, pero los que nos interesan por el momento son, que este endurecimiento parece abrir dichos, relativamente nuevos, comportamientos y la posibilidad de tránsito desde la espontaneidad del *ethos* hacia figuras en este caso reflexivas.

Dos derivaciones *ethoicas* se pueden constatar en dicha experiencia endurecida y en este tenor de un cinismo de la civilización, dos formas de naturalizar comportamientos ante la contradicción del valor y el valor de uso.⁵ Dos clases de cinismo, uno asociado al *ethos* realista y otro, al *ethos* barroco, peyorativo el primero y el segundo de linaje filosófico, de índole meyorativa y cuya reconstrucción histórico-sistemática, proponemos, puede arrancar justamente del cinismo ateniense. La *relevancia* está en que el cinismo peyorativo converge con el surgimiento de un posfascismo y el cinismo meyorativo conceptúa el comportamiento al que son arrojados, para decirlo con Benjamin, los vencidos de la historia en este actual momento de gran peligro y a la espera de ser aniquilados en provecho del sistema del capital.

Dos discursos surgen de este comportamiento *ethoico* y permiten sugerir que no sólo estaríamos ante la figura discursiva cínica peyorativa

³ Hay abundantes estudios sobre esta situación de crisis planetaria contemporánea, por ejemplo: Arizmendi (2016); Veraza (2008); Barreda (2016).

⁴ Quizás, uno de los textos que adelantan la explicación y comprensión de la posmodernidad como un estado de la cultura, “carente de tristeza” (Wellmer, 1993: 59) y la *supuesta* pérdida del sentido fuerte de la verdad filosófica, sea el discurso de Adorno en su lección inaugural de 1931, “La actualidad de la filosofía” (1991: 73-102), sólo que sin la autocomplacencia de esa corriente, comprendida a la postre más que como “el fin de la modernidad” como la “lógica cultural del capitalismo tardío” (Jameison, 2003, citado por Kozlarek, 2015: 19).

⁵ Expresión muy conocida y que resume el concepto de contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil, dice Echeverría que se trata de la “denominación tradicional de (un) teorema (esto es, la) contradicción entre valor de uso y valor” (1998a: 16).

formando parte del discurso establecido dominante, sino, también, de una figura cínica meyorativa, pero que, para decirlo con Echeverría, oscila, por un lado, entre la desesperación y la desesperanza, pero por otro, entre la espontaneidad y una problemática posición reflexiva, *i. e.*, apuntando hacia un comportamiento *crítico*, posible a partir del punto disruptivo que hay en la praxis de la cultura, “su momento dialéctico” (Echeverría, 2013a: 163 y ss.), del punto de apertura en el proceso histórico de la reproducción subsumida al capital en el que “la determinación de su figura concreta está, sin embargo, entregada a la libertad” (Echeverría, 1984: 38) y de la posibilidad de vivir y reflexionar sobre su propia dramaticidad existencial (Echeverría, 2013: 39-43).

En lo que sigue, arrancamos de una breve reconstrucción de nuestra propuesta teórica, el *ethos* cínico como prolongación del barroquismo, pasamos a una caracterización del doble cinismo de la civilización y luego, muy brevemente, a sus posibilidades conceptuales y teóricas.

Antecedentes y formulación del problema

La sugerencia de un *ethos* cínico se emplaza en el hecho originario de la contradicción del valor y el valor de uso, de una experiencia cotidiana endurecida y de la necesidad de su “naturalización”. En la experiencia cotidiana esto se vive de diversos modos, según sea la ubicación de los individuos y colectividades en la escala social. La primera forma de experiencia que se presenta a los seres humanos está en la relación del proceso de trabajo/consumo, experiencia que queda expresada en una tendencia propia de la corporalidad humana, su *conatus*, “la fuerza que lleva a preservarse en su ser a las cosas” (Spinoza, 1980: 131).⁶ Los seres humanos requieren sustento para su propia preservación y es entonces, que deben poner manos a la obra para conseguirlo, lo primero es, de cuáles recursos disponen para este cometido, de cuáles

⁶Spinoza trata con cierta profusión este concepto, por ejemplo, en su *Ética*, parte III, proposiciones VI-IX. Resulta relevante porque expresa la fuerza y la tendencia del ser, Echeverría lo trabaja sumando el elemento de la dialéctica, “Es innegable que en la experiencia práctica de todo orden se hace vigente un conato, una tensión y una tendencia espontáneos” (Echeverría, 2009: 30). El *conatus* se torna así, en la constelación de condiciones debidas a la apertura temporal de los seres históricos.

elementos para el trabajo, qué necesitan y qué hay en su entorno para producir, conjunto de consideraciones con un significado transhistórico, pero que han de concretizarse en formas históricas y que son la respuesta a dicho *conatus*. O sea, las diversas formas históricas de la reproducción social.

Desde varios momentos teóricos, Echeverría explica este aspecto doble: histórico y transhistórico. Por un lado, el paso de la gregariedad animal simple a la gregariedad propiamente humana, un hecho fundante, pero que se repite a lo largo de su historia hasta el día más postrero y, por otro, los hechos entretejidos en torno a ese hecho originario. En este tránsito se hubo de saltar fuera de una armonía, el sistema de capacidades de producción y el sistema de necesidades de consumo se vieron trastocados en ese salto, dicho trance es así su desfase y que debe ser resuelto en aras de satisfacer aquel *conatus*, sus tendencias y tensiones. Este desfase o desarmonía, significó que una nueva relación entre necesidades y capacidades instauró una contradicción original y fundante de la historicidad humana, la cual, ha de ser resuelta y, de hecho, lo ha sido a lo largo de la historia de acuerdo con las diversas formas de trabajo y distribución de lo socialmente producido para el consumo de cada colectividad y época.

En primera instancia, la forma de resolverla es un modo de reproducción de la sociedad que se traduce en los distintos elementos que la constituyen. La operatividad instrumental —fuerzas de trabajo y medios de producción— y la figura que la socialidad adquiere en este proceso es un modo de ser cultural, entendida la cultura desde una perspectiva teórica coherente con las determinaciones más esenciales del modo de reproducción (Echeverría. 2001: 50 y ss.)⁷ Echeverría legó un tratamiento teórico del objeto como valor de uso que es un criterio que permite reflexionar sobre la clase de contradicciones que instaura cada época.

Por su parte, el segundo mirador echeverriano desde el que puede ser explicada la contradicción y los despliegues que acompañan la existencia histórica humana es su filosofía de la cultura, un ámbito

⁷ En este punto, parte de una agenda pendiente es la explicación y comprensión de las formas históricas de resolver aquella contradicción, en donde cabe suponer que siempre se “resuelve” instaurando otras contradicciones, que se densifican históricamente como las propuestas mismas de solución.

discursivo, en el cual, convergen la historia de la cultura y la de la economía, pero que son ya el conjunto de experiencias constituidas sobre, o a partir, de dicha forma de contradicción transhistórica originaria. Esto se comprende si se toma en cuenta que la cultura concierne a tocar e introducirse en el fondo mismo donde acontece el proceso de formación de las subcodificaciones concretas (Echeverría, 1998: 161). El lugar en el que el código general se traduce en subcodificaciones particulares y que, de otra manera, es nada menos que la versión concreta de aquella contradicción que en estas condiciones “baja” de aquel nivel abstracto. El conflicto consiste en este nivel y ámbito en que se ha de “de-sustancializar y re-sustancializar una mismidad”, que es el estado histórico concreto de una comunidad específica y es un conflicto, en el cual, éste “se replantea en términos diferentes, de acuerdo a las condiciones históricas renovadas en las que debe reaparecer” (Echeverría, 1998: 162).

El primer estado cultural que expresa este conflicto propio de la cultura es justamente aquel desfase entre sistemas de trabajo y de consumo. Y los modos de presentarle una solución en la inmediatez de la existencia es lo que constituye un complejo cultural. No perdamos de vista que ambos conllevan una ruptura, pues esta idea será relevante cuando pisemos el suelo discursivo del *ethos* cínico. Visto ya como un conjunto problemático el resultado de esta convergencia entre economía y cultura es el *ethos* histórico,

Se trata de un comportamiento social estructural al que podemos tal vez llamar “*ethos* histórico”, por cuanto en él se repite una y otra vez a lo largo del tiempo la misma intención que guía la constitución de las distintas formas de lo humano. También es la puesta en práctica de una estrategia destinada a hacer vivible lo invivible, a resolver una contradicción insuperable; sólo que en su caso se trata de una configuración histórica específica de la contradicción fundamental que constituye la condición humana. En este sentido, como proyecto de construcción de una “morada” para una cierta afirmación de lo humano, el *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida (Echeverría, 1998: 162).

Esta formulación es justo la que permite pensar una prolongación teórica del *ethos* histórico de la modernidad debido a que la socialidad debe transitar a través de la densidad de un *ethos* histórico para poder afirmarse, adquirir naturalidad y viabilidad, de manera que hay un *ethos* propio de cada concreción y que termina expresándose en términos de una *subcodificación*. Cabe entonces afirmar un *ethos* propio de cada modo histórico de reproducción social, esto es, en primera instancia, tribal, esclavista, feudal y moderno y, por ende, una subcodificación concreta. Desde luego, cada uno respondiendo *particularmente* a la contradicción originaria y elaborando modos particulares —culturales— que “naturalizan” y tornan viable la existencia cotidiana.⁸

Según lo anterior, es posible entonces, pensar en un sistema de *ethos* tribales que enfrentan por primera vez el trauma de la desarmonía entre aquellos sistemas de trabajo y disfrute, cuyos principales obstáculos para el cumplimiento de ese proceso, pero que se harán emblemáticos a lo largo del *trend* civilizatorio, son la escasez *natural* y el nivel técnico, en este caso incipiente, pero en donde el productor es propietario de las condiciones de su producción,⁹ nunca hubo mayor libertad al costo de la mayor indigencia.

No vamos a detenernos en cada uno de los modos históricos, sólo brevemente en el esclavismo clásico de la etapa tardía debido a que en éste es en donde puede fincarse el surgimiento del *ethos* cínico, igualmente como una derivación, y que aparece en el texto de Echeverría, de tal manera, que es posible asumir su prolongación teórica y su puesta en marcha para la explicación de ciertos fenómenos de la vida contemporánea.

⁸ No perdemos de vista los problemas de los modos históricos de producción y su tratamiento por Marx como formas de apropiación más que como una descripción histórica, o sea, las cuestiones de la propiedad, las relaciones sociales de producción y convivencia, las determinaciones del capital originario hasta su realización como acumulación de *pluscapital* (Dussel, 1991: 229-232). En este ensayo la perspectiva se asienta en la noción de concepto de contradicción originaria implícita en el de contradicción del valor y el valor de uso.

⁹ “El individuo se comporta consigo mismo como un propietario [...] señor de las condiciones de su realidad” (Marx, 1986: 51).

Breve reconstrucción conceptual del *ethos* cínico

Una primera consideración es que el *ethos* cínico es más bien un tipo *subethoico* del *ethos* barroco debido a la vigencia del suelo *ethoico* (la contradicción del valor y el valor de uso), lo distingue su incapacidad de beneficiarse del sistema/mundo, así que una pregunta es si en su situación puede seguir siendo una respuesta espontánea, si no es que movido por dicha dureza de la experiencia se ha tornado reflexivo. Éste es el primer problema en la concepción de un *ethos* cínico, su tránsito de la espontaneidad a la reflexividad, lo que por otro lado, no significa su salida del sistema. Si el *ethos* barroco vive *en y con* el hecho contradictorio de la existencia, el *ethos cínico* debe vivir *en y contra* el capitalismo, pues solamente de esa manera puede hacer su experiencia “viable”.

El *subethos cínico* es un *ethos* barroco radicalizado por las condiciones básicas de la existencia que interioriza y a las que responde dando el salto a esta modalidad *ethoica*; su necesidad surge de su *conatus* ante la represión radicalizada, “naturalizar” y hacer viable lo insoportable de la existencia; lo que se puede esperar de él es poner en operación la idea de un *ethos* cínico para la crítica de algunos textos conectados, rescatar la posibilidad de autorreflexión como individuos y de autonomía como sujetos, y por último, de su práctica obligada pueden resultar diversos grados de exclusión y reducción hasta la aniquilación, pero por contraparte, una más clara reflexión crítica sobre el problema de la libertad y su ejercicio igualmente menos reducido.

Distintos aspectos distinguen este *ethos* cínico del *kinismo* (Sloterdijk, 2003: 21 y ss.) y relativamente del cinismo de la civilización (Echeverría, 2018: 39-54), pero no vamos ahora a repetirlos, más bien, se intentarán algunas correcciones. Algo central es que el cinismo *ethoico* es parte de un grupo de hechos que se corresponden con el terreno de la lucha de clases; si hay una promesa teórica del *ethos* cínico es su colocación en el nivel de universalización de su experiencia, su traducibilidad hacia y desde el sistema del cuádruple *ethos*, pero quisiera ir más allá y erigirse como elemento de recuperación y re-significación del código general, por ahora, subordinado a la subcodificación del sistema del capital, entretanto, se presenta como un discurso sobre

sí mismo y del estado de la época y, así, comienza por colocarse en la funcionalidad del discurso crítico.¹⁰

Por su parte, Echeverría se ocupa de un cinismo peyorativo y que parece subordinar todo comportamiento, *fuera máscaras* es su lema ante la caída del socialismo “realmente existente” y el descrédito del marxianismo. El discurso dominante parecía no tener enfrente ningún rival, el fin de la historia significaba el fin del discurso anticapitalista. Derrotado el socialismo, incluida su ideología, la única verdad era entonces, la del sistema de vida triunfante. Las categorías marxistas, fuese cual fuese su marco de formulación, se habían, aparentemente, revelado falsas, la historia misma las había refutado dolorosamente, de manera que si no había lucha de clases, por ejemplo, no existía la explotación o a la inversa; la conclusión era, sigamos como hasta ahora, explotando.

Esta enunciación era la culminación de la primera parte del proceso de la posmodernidad, su lado más oscuro aparecería como el desplazamiento del Estado regulador del mercado, el cinismo en su más dura expresión significaba el fin de la política, de la discusión en la esfera pública que determinaba la organización de la colectividad como *polis*, en la nueva situación el mercado había tomado completamente el lugar de determinación.

Pero el cinismo del que nos ocupamos ahora, es más bien de sus posibilidades como *ethos*; para Echeverría, es un comportamiento concomitante a la contradicción multidicha y que busca naturalizarla, y el cinismo es un estado de la civilización en una fase avanzada del sistema del capital, no podría entenderse que el concepto de cinismo dejaría inoperante al sistema del *ethos*, cada uno responde a distintos aspectos, aunque no muy diferentes. Pero el *ethos* cínico se nos presenta con otro grado de complejidad, *i. e.*, se halla subordinado por una configuración técnica que subsume totalitariamente el trabajo y el disfrute, al tiempo que busca naturalizar la multidicha contradicción, pero que aparece como un punto de ruptura, aunque esto último, significaría su descolocación del sistema *ethoico*, aquel paso de la espontaneidad a la reflexión.

¹⁰ La idea echeverriana de que toda producción es semiosis tiene un hondo calado en su función y “sistema de discurso”, pues “el aspecto semiótico de su teoría tiene que ver con un hecho circulatorio fundamental del código, el signo y la mercancía dentro del capital” (Carrión, 2020: 197. Entrevista a Carlos Oliva).

El *ethos cínico* surge en el mundo griego clásico tardío, parece indicar una respuesta a la *contradicción* central del mundo *esclavista* y la negativa a formar parte de él, al modo del “*ethos*” dominante.¹¹ En este significado podemos sugerir que la contradicción constitutiva del mundo *esclavista*, la apropiación absoluta de una parte del cuerpo social, provocó la configuración semiótica de distintas estrategias de interiorización y respuesta, su naturalización en la vida cotidiana para tornarla soportable, pero su posición ha sido ambigua desde entonces, entre la espontaneidad y la reflexión.

No es una novedad que se puede pensar en un incipiente *ethos cínico* socrático a partir de su desacuerdo con el régimen imperante, no buscar beneficiarse de él, marchar en su contra y, finalmente, morir por su respuesta “*ethoica*”, que además, expresa una negativa radical a entrar en el juego del subsistema judicial propio de su momento. Se conoce por Diógenes Laercio que Antístenes, fundador del cinismo, llegó a escribir varios libros sobre diversos temas, “(a)ndan diez tomos de escritos suyos” (1984: 138), y enumera 59 títulos.¹² Hubo pues un discurso filosófico cínico, caracterizado por la posición más *negativa* frente a su mundo, lo que por otro lado, nos lleva al problema de la relación y diferencia entre la negatividad del cinismo clásico y la que es propia del *ethos barroco/cínico*.

¹¹ “(Addition. Hegel). Diogenes, in his whole character as a Cynic, is in fact merely a product of the social life of Athens, and what determined him was the opinion against which his entire way of life reacted. His way of life was therefore not independent, but merely a consequence of these social conditions, and itself an unprepossessing product of luxury. Where, on the one hand, luxury is at its height, want and depravity are equally great on the other, and Cynicism is then evoked by the opposite extreme of refinement” (Hegel, 2003: 231). Cf. Hegel, Rph, § 195, Z. Se trata de la sección denominada “La naturaleza de las necesidades y su satisfacción”. Es problemático el uso de las adiciones a esta obra de Hegel, pero T. W. Adorno no tiene empacho en utilizarlas (Adorno, 1974: 169-170).

¹² El cinismo es proverbialmente polémico debido a su contenido doctrinal subversivo, “el cinismo no es un sistema filosófico [...] Es más bien un movimiento esencialmente negativo, subversivo y demoleedor, de oposición a todos los valores sociales y culturales” (Freire, 1997: 273). Véase también, perspectivas históricas en Reale y Antiseri (1995: 206-210); doctrinal, en Daraki y Romeyer-Derbhey (1996: 7-16); un completo semblante en L. Paquet (1975). Pero el cinismo es hoy un discurso en resolución comparado con Platón o Aristóteles.

Lo central en nuestra sugerencia es la idea de una contradicción constitutiva de la formación social en turno y que precisa de su naturalización de acuerdo con las urgencias de la vida cotidiana, contradicción a partir de la cual se genera cada uno de los sistemas de los *ethe*. Para el cinismo clásico lo que quedó anotado y para el cinismo contemporáneo, surgido en las últimas fases de la modernidad capitalista, una creciente totalización desplegada por su propia tendencialidad histórica en la subsunción del valor de uso, escribe Echeverría: “el avance de alcances totalitarios, extensivo e intensivo (como planetarización y como tecnificación, respectivamente) de la subsunción real del funcionamiento de las fuerzas productivas bajo la acumulación del capital” (2018: 143). Otro momento relevante del cinismo fue su paso por la nueva religión que apuntaba al desmantelamiento de ideas centrales del esclavismo, con los primeros cristianos y las órdenes mendicantes, se conserva un comportamiento de austeridad y de distanciamiento del orden dominante. Más tarde, la modernidad que elige el modo capitalista lo convierte en su enemigo y, entonces, este nuevo mundo se vuelve anti-cínico, en el sentido que venimos manejando.

Así, podemos ver que hay distintas etapas de su despliegue: 1) El cinismo del modo esclavista clásico de producción surgido en su etapa griega tardía, asociado al surgimiento de un incipiente cinismo socrático; 2) el cinismo hacia el final del modo esclavista y al comienzo del modo feudal: el cinismo cristiano/moderno; 3) luego, el cinismo incipiente de la civilización *capitalista*, peyorativo y con diferenciadas fases, que van de la negación del cinismo clásico y feudal, implícita en el origen capitalista que precisa de la enajenación de plusvalor y de consumistas dirigidos, a 4) uno tardío y totalitario referido a quienes llevan una vida regida por la mentira y la insensibilidad (Sloterdijk) y al “*agotamiento de la cultura política moderna*” (Echeverría, 2018: 41).¹³

Al reflexionar sobre un *ethos cínico* hemos pensado que puede ser útil para la descripción de la dureza de la experiencia y de las re-emergentes formas fascistas que responden a relativas y ulteriores condiciones de apertura a la emancipación social con el ascenso de la izquierda en Latinoamérica, pero como estrategia de comportamiento

¹³ Este esquema es un tanto simplificador, por ejemplo, no considera la histórica diferencialidad del cinismo a través de las épocas.

va acompañado de una serie de problemas. El primero es si se trata de una categoría estética que pueda resignificarse en términos de filosofía de la cultura como las categorías del sistema *ethoico* de Echeverría, pero el cinismo no ha sido sólo un concepto filosófico en lo general, sino que en lo particular es realmente una categoría estética, ya que se concretizó como arte marginal y como conjunto fáctico que expresa un núcleo interno de la vida social; el cinismo estuvo presente en rituales austeros en medio de cierta opulencia; o en la estética sobria de los primeros cristianos (sandalias, zurrón, túnica y bastón), o en el *graffiti* contemporáneo. La estética cínica modélica es Diógenes de Sínope y ahora, sugerimos que puede explicar y comprender formas de praxis en que desemboca el sistema-mundo.

Derivado de esto último, otro problema es la capacidad práxica de la estrategia cínica, surgido en el medio de una comunidad fragmentada, a partir de una individualidad cuya sujetidad se halla reemplazada por un sujeto abstracto, en unas condiciones en que la realidad del sistema-mundo parece haber proscrito, incluso la idea misma sobre estrategias de oposición, el *ethos* cínico actúa solo y está impedido por el sistema que le dio origen de organizar un movimiento de resistencia, no obstante expresa una apertura en el sistema y esa puede ser su fuerza.

Un problema muy relevante es justamente esta posición que lo coloca con un pie en el sistema del capital, en un comportamiento espontáneo, y con otro pie, en el umbral de salida, pero en el cual su comportamiento ha transitado a la reflexión o está en posibilidad de hacerlo. Y es justamente esta ambigüedad entre lo espontáneo y lo reflexivo que el *ethos* barroco/cínico puede expresar la posibilidad al menos de recuperación de una praxis que parece proscrita y enterrada por el sistema del capital, justo debido a que pisa el ámbito del discurso crítico. Veamos esta idea.

Dos cosas ocupan la atención de este *ethos* cínico, por un lado, el cuestionamiento de todo discurso que se ha erigido como un poder social y, por otro, una práctica de producción y consumo contra el tiempo burgués.¹⁴ Y es precisamente esta consideración cuya ambigüedad

¹⁴ Este *ethos* cínico es anticapitalista, lo que no significa necesariamente revolucionario, lo que busca es cómo puede ser posible afirmarse en la experiencia cotidiana sin ser una mercancía, sin que para ello “deba pasar la prueba de la mercantificación [absoluta y sin] perderse en [una] metamorfosis dineraria” (Echeverría, 1998: 159).

permite colocarlo en el sistema del *ethos* echeverriano, al tiempo que quedaría fuera. Espontaneidad en el trabajo/disfrute, reflexión en su cuestionamiento.

El punto, como anticipamos, es el endurecimiento de la contradicción susodicha a partir de la última fase del capitalismo histórico, los niveles y figuras de la contradicción impactan diferencialmente en sus formas de interiorización y respuesta, pero dichos niveles y figuras son el resultado de los procesos históricos que estructuran la vida social. Una breve descripción de este endurecimiento puede ser el pase de revista a ciertos fenómenos como la marginación, exclusión, recomposición del Estado-nación, daño a la biósfera, concentración del capital, un sistema agudizado de extracción de valores, en fin, fenómenos que dan cuenta de la vida dañada que resulta de dicho endurecimiento.

Cabe suponer en este estado de cosas que la teorización de Bolívar Echeverría sobre el comportamiento ante la contradicción multidicha y justamente por su carácter emergente permanece relativamente ciega. Desde luego, desde el discurso de Marx hay los elementos para su comprensión general, pero lo que nos parece relevante son las posibilidades de emancipación que parecen gestionarse en una forma *ethoica* que se despliega sobre la base de las otras existentes, pero que contradictoriamente provocarían un desenlace que deja atrás la espontaneidad del *ethos*. La tendencia que anima el desarrollo normal del sistema mundo, el aumento de la tasa de ganancia, hace surgir diversos tipos de experiencia en los individuos y sus colectividades, la mayor parte de esta colectividad humana percibe un endurecimiento en diversas formas y fenómenos, nos interesan, dijimos antes, una *reconfiguración del Estado-nación* que se traduce en *un aumento en el índice de violencia* en contra del cuerpo social.

El avance de la última fase capitalista ha provocado diversas consecuencias en la experiencia que fueron estudiadas por Echeverría, concomitante a la posmodernidad tomó forma un estado de la cultura no sólo política, sino de su figura casi completa, aunque configurándose una diferencia, el *ethos* realista con un comportamiento cínico peyorativo, tal como es descrito por Echeverría en *Posmodernidad y cinismo* (Echeverría, 2018: 39-41) y otra figura que responde de forma *negativa* a la contradicción multidicha, la cual sólo podría provenir del *ethos* barroco.

El suelo que constituye el sistema del capital solamente puede originar determinados comportamientos, desde luego, nunca cerrados por completo, pues aunque es un sistema totalitario, siempre quedan resquicios o espacios que no puede adelantarse a determinar por completo. Ésta es la razón, por la cual, una clase de comportamiento *ethoico*, aun cuando no es revolucionario, puede presentar tendencias a ciertas aperturas en el sistema. Esto por dos razones adelantadas *supra*, que se ubican en aquella característica histórica, la apertura propia del proceso de producción y la cultura, a su vez, como un proceso de ruptura.

El cinismo de la civilización es un proceso ambiguo, de dos caras ante la interposición de la contradicción del valor multidicha en el medio de la vida cotidiana, pero siendo la tendencia del sistema totalitario un avance histórico *ad infinitum*, en tanto no sea provocada su debacle o caiga por sí mismo, surgen comportamientos de resistencia y rebelión, no necesariamente revolucionarios, tal es el caso de una derivación barroca que se torna transformacionista.

Dos derivaciones *ethoicas* se pueden constatar en dicha experiencia endurecida y en este tenor de un cinismo de la civilización, una, muy problemática “naturalización” de la contradicción del valor y el valor de uso montada en una configuración técnica como condición insustituible del trabajo/disfrute, configuración que consiste en una *construcción* del mundo de la vida que sólo puede afirmarse *destruyéndola* para utilizarla *expresamente*; ya no sólo se trata de interiorizar y responder a dicha contradicción, sino de la *subordinación* totalitaria a una condición tardía de la civilización, *i., e.*, cuando la violencia estructural del sistema se torna explícita. Y otra, que se coloca en franca tensión, pero dentro del sistema-mundo.

Se trata así, de que las formas en que se naturaliza la contradicción nuclear del sistema pasaron a ser subordinadas por una configuración técnica “insustituible y omnipresente” de la producción/consumo en general, que consiste en la destrucción explícita al servicio de la tasa de ganancia, es el estado del despliegue histórico del capitalismo que podría ser el emplazamiento de las antedichas figuras de cinismo. Todos los *ethe* son cínicos, no pueden evitar esta configuración comportamental, este cinismo peyorativo es constitutivo del sistema, pero, por una parte, siendo totalitario está imposibilitado de un con-

trol absoluto por las razones ya dichas y, por otra, al menos un *ethos* de los dos que reconocen la contradicción axial, la naturaliza con un comportamiento de resistencia y rebelión —el *ethos* barroco, pero no sólo eso.

A esto habría que añadir que el susodicho estado histórico del sistema ha arrojado a grandes grupos de población a una situación, en la cual su experiencia cotidiana se ha tornado aún más insoportable, padeciendo grandes penurias debido al muro dinerario y al comportamiento voraz de los señores del capital, de manera, que se ha hecho de otra forma patente una vez más la índole aplastante del sistema, razón por la que, según la teoría crítica de Theodor W. Adorno, una universal opresión social proporciona por su negatividad una “imagen de la libertad”¹⁵

Estamos así, ante un *ethos* que se comporta de forma reactiva a ese acendrado aplastamiento, por lo cual en esas condiciones lo suponemos capaz de reconocer la contradicción multidicha, quizás, sólo posible en un matiz de barroquismo, pero que al estar en posibilidad de hacerse de una imagen de su libertad frente a la opresión social, da un paso fuera de lo *ethoico*, pues dicha imagen requiere de la reflexión para ser constituida, aún en sus primeras fases. Éste es el problemático concepto de *ethos* barroco/cínico.

***Ethos* y cinismo peyorativo/meyorativo**

Ahora, si toda forma *ethoica* ha quedado subordinada al cinismo de la civilización, queda por discernir cómo se resignifican los comportamientos. Lo primero es que este cinismo peyorativo, como paquete ideológico actitudinal y como práctica concreta surge debido al endurecimiento de la contradicción del valor y el valor de uso que resulta de la implementación de una política mundial que, de diversas formas, echa abajo las restricciones al mercado y cuya finalidad última es el aumento de la tasa de ganancia. Una forma de dominación ideológica concomitante a la subordinación de todos los valores de la

¹⁵ “[...] en esta época de universal opresión social, la imagen [...] de la libertad frente a la sociedad sólo pervive en los rasgos del individuo maltratado o aplastado” (Adorno, 1975: 263).

cultura al valor económico impuso un comportamiento que vació en diferentes tiempos, pero de modo inexorable, el ámbito de los valores ético/morales, en determinado momento todo tuvo un precio en el mercado, el móvil de todo comportamiento fue ya sin ningún tapujo la obtención de *profits*.

Pero de esto anterior, que una configuración técnica del trabajar y el disfrutar subsumiera en forma totalitaria y en calidad de condición insustituible del trabajo y el disfrute en general y viniese a colocarse en tensión dialéctica con otros comportamientos, quizás uno fundamental haya sido la subsumición de toda la sujetidad humana al sujeto abstracto capital, ulteriormente y como culminación se pasó a “dejar caer la ironía” y asumir abierta y explícitamente la destrucción de los otros individuos humanos y de lo Otro —la Naturaleza—; de esto anterior, como decíamos, fue que se configuró este modo de organizar el mundo de la vida, que no es sólo un modo de producción o un sistema social, sino el atroz “Hombre sin cualidades” o cuya única cualidad es el valor del lucro.

El cinismo de la civilización llena por completo la experiencia y se entreteje de forma compleja con las figuras en que se “naturaliza” la contradicción multidicha, posiblemente dicho cinismo significa admitirla sin ambages, es un “cinismo participante que se (adapta) al todo” (Horkheimer y Adorno, 1998: 149) y esto sea lo decisivo, pero que señala al mismo tiempo una diferencia igualmente decisiva, se puede practicar un comportamiento (*ethos*) que *no* deja caer la ironía y que *no* busca obtener beneficio de la destrucción del cuerpo social o de lo Otro, no se adapta al *todo* ni lo consiente debido a “que (des-enmascaró) la compasión, tomando postura, en su negativa, en favor de la revolución” (149).

Y es en este tenor que, formando parte del sistema cínico de la civilización su comportamiento de resistencia y rebelión se distingue del *ethos* barroco porque no actúa en la experiencia cotidiana como si fuesen posibles los valores de uso aún en medio de la ruina provocada por el sistema del capital, escenificando una triste tragedia. El *ethos* cínico no deja caer la ironía, pero tampoco hace esta escenificación, no participa en las formas de destrucción de otros humanos ni de lo Otro. Tampoco ejerce una “corrupción” en estas vías, aprovechando los puntos ciegos del sistema, por así decirlo, se trata de un cinismo que

busca la reposición de los valores ético/morales, lo cual, posiblemente, sea otra figura de escenificación.¹⁶

Éste es justamente el *ethos* barroco/cínico. Una forma de naturalizar en dicha radicalidad aquello que resulta en una experiencia aún más insoportable, una vida aún más dañada, es un *ethos* que al tiempo que reconoce la contradicción del valor y el valor de uso, no puede hacer otra cosa que colocarse en su contra, justamente debido a este daño, lo cual no quiere decir por otra parte, que sea revolucionario. Los individuos son hechos a un lado, excluidos y marginados, destinados a la aniquilación, obligados a dejar sus hogares y su tierra natal para terminar en el fondo del mar o muertos a palos o abatidos por un forzado sicariaje; en fin, la experiencia del peor lado y que se caracteriza por su resistencia y rebelión, pero en un nivel que podría decirse es activo a despecho del sistema mismo, produciendo por fuera de éste su legalidad o sus protocolos de trabajo.

Su cinismo no es de entrada de raigambre filosófica, sino solamente porque su vida es la de un perro, pero en tanto que su condición le permite una imagen de sí mismo y de aquello que lo rodea es que puede ir *más allá* de lo espontáneo y hacer que aparezca la reflexión, esto es, de un discurso que critica la opulencia insultante que lo rodea, que se ha curado a sí mismo de un consumismo inalcanzable y en el que ha podido ver su inutilidad, “cuántas cosas hay que no necesito”, y, por tanto, ya de raigambre filosófica. Por estas razones es que puede ser adjudicado al *ethos* barroco, pero distinguible de él, justamente porque se ubica en su límite, digamos inferior. Es posiblemente un *ethos* barroco y cínico meyorativo.

Algo relevante y que justifica por el momento esta sugerencia de un *ethos* peyorativo y un *ethos* meyorativo, es que se puede conectar sin mucha dificultad una tendencia histórica constatable actualmente, a saber, la re-emergencia de un fascismo, postfascismo para ser más exactos, ligado al *ethos* cínico peyorativo y la re-emergencia, por así decirlo, de un comportamiento que corre de la espontaneidad de la experiencia

¹⁶ Es un cinismo que no busca el beneficio de formas de corrupción, más bien, de formas de reproducción que se colocan en contra del sistema de la extracción y de la acumulación. No de formas parasitarias, como el crimen organizado, perfectamente funcional para el capitalismo, sino alternativas (Cerbino y Figueroa. 2003: 109. Entrevista a Echeverría).

a su crítica, pero que justamente por esto apunta al problema de que, siendo *ethoico* no puede ser crítico y siendo crítico se posiciona como fuera del comportamiento de cualquier *ethos*.

Ya dijimos antes que el cinismo meyorativo actúa solo, tanto por las condiciones fragmentantes propias del sistema del capital, como por las propias que lo orillan a que no puede más que actuar solo, sus esfuerzos por dejar de ser una mercancía son sistemáticamente anulados por el sistema al igual que todo esfuerzo por una organización de la colectividad. En distintos sentidos y significados vivimos una época de actualidad de la revolución —debido al avance totalitario del capitalismo histórico—, en tensión con una época de actualidad de la política —debido a la subordinación de la sujetidad humana por el sujeto capital— y, al parecer también, entre otras cosas, la época del complejo y problemático cinismo de la civilización como un episodio en la lucha de clases, todo lo cual, contribuye en sus lados e individuos más aplastados y en la experiencia más agostada a recuperar la discusión sobre el problema de la libertad. Es por todo lo anterior que ambos *ethe* cínicos “sobreviven gracias a aquello que los hace saltar por los aires” (Adorno, 2018: 331).

Referencias

- Adorno, Theodor W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (2018). “Manuscritos de las Lecciones sobre Dialéctica Negativa (1965-66)”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, (10), pp. 330-377. [Consulta: 7 de enero de 2021]. Disponible en <http://constelaciones-rtc.net/issue/view/135/pdf_8>.
- Arizmendi, Luis (2016). *El capital ante la crisis epocal del capitalismo*. México: IPN.
- Barreda, Andrés (2016). *El problema histórico de la destrucción ambiental del capitalismo actual*. México: UNAM.
- Carrión, Jorge Carlos (2020). “Crisis capitalista y pandemia: una mirada desde la teoría crítica. Entrevista a Carlos Oliva Mendoza”, en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, (11), año 10, pp. 190-204. Universidad Nacional del Comahue. [Consulta: 29 de diciembre de 2020]. Disponi-

- ble en <http://www.ceapedi.com.ar/.../0011/13_2020_Carrion.pdf>.
- Cervino, Mauro y José Antonio Figueroa (2003). "Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (17), pp. 102-113. Quito: Flacso. [Consulta: 19 de octubre de 2020]. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901712>>.
- Daraki, Maria y Gilbert Romeyer-Derbhey (1996). *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal.
- Dussel, Enrique (1991). *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*. México/Madrid/Buenos Aires/Bogotá: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (1984). "La 'forma natural' de la reproducción social", en *Cuadernos Políticos*, núm. 41, julio-diciembre, pp. 33-46. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (1998a). *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Marx*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*. México: UNAM/Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2009). *¿Qué es la modernidad?* México: UNAM.
- Echeverría, Bolívar (2013). *El materialismo de Marx*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2013a). *Definición de la cultura*. México: FCE/Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. México: ERA.
- Fraile, Guillermo (1997). *Historia de la filosofía. I (Grecia y Roma)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. Londres: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1833). *Werke*, vol. 8. (1821). Berlín: Verlag von Doncker und Humbolt. [RPh; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*].
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Kozlarek, Oliver (2015). *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales*. México: UMSNH.
- Marx, Karl (1986). *Formaciones económicas precapitalistas. (1857-58)*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Oliva, Carlos (2013). *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México: UNAM/Itaca.
- Paquet, Léonce (1975). *Les Cyniques grecs. Fragments et temoignages*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*, t. I. Barcelona: Herder.

- Sloterdijk, Peter (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Spinoza, Baruch (1980). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional.
- Veraza, Jorge (2008). *Subsunción real del consumo al capital. Dominación fisiológica y psicológica en la sociedad contemporánea*. México: Itaca.
- Wellmer, Albrecht (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.

La humanidad del trabajo: a propósito de la comprensión del ser humano en la obra de Bolívar Echeverría

Óscar Llerena Borja

A modo de introducción

Este gran galanteo con el cosmos tuvo lugar así, por vez primera, a escala planetaria, y además en el espíritu de la técnica. Mas, como el incesante afán de lucro propio de la clase dominante proyectaba expiar precisamente en ella su voluntad, la técnica traicionó a la humanidad, transformando su tálamo en un gran mar de sangre.

Walter Benjamin

Me gustaría iniciar este trabajo exponiendo su carácter. Este texto quiere ofrecer al lector una aproximación al llamado *problema del hombre*¹ en la obra de Bolívar Echeverría, me refiero a la presencia de un tratamiento ontológico de lo humano en el *corpus* echeverriano. Parto de la premisa de que en la obra de Echeverría se puede rastrear una comprensión de la naturaleza humana que define y constituye ontológicamente al animal expulsado del paraíso. Esta unicidad de lo humano, de existir en la obra de Echeverría, debería ser transhistórica y

¹ Cuando me refiero al *problema del hombre* estoy pensando fundamentalmente en la discusión filosófica a propósito de la naturaleza humana, es decir: ¿en qué medida podemos afirmar que el ser humano es?, ¿hay alguna propiedad que sea única y exclusivamente humana? Tomo en este sentido, ontológico, la famosa afirmación de Aristóteles que define al hombre como *animal cívico*. Esta referencia al estagirita no es banal, pues como veremos, en este ensayo se establece una línea de continuidad que va de Aristóteles a Echeverría pasando por Marx.

supraétnica,² por lo que quedan fuera de este tratamiento las aproximaciones a manifestaciones históricas de lo humano como el humanismo, tantas veces abordado por Bolívar Echeverría. Es necesario aclarar por tanto si tal concepción es evidente en su obra, si, por ejemplo, nuestro autor dedicó un trabajo monográfico a tal tema. Lo cierto es que la respuesta a esta pregunta puede ser tanto afirmativa como negativa: no hay, que yo sepa, en la obra de Echeverría un trabajo dedicado a la naturaleza del hombre,³ aunque, a mi entender, su obra se mueve en torno a este problema. Haciendo válida esta intuición, mi intento es rastrear la presencia de una idea específica de hombre en algunos pasajes de la obra del gran pensador que fue Bolívar Echeverría. Se trata aquí de una lectura de la herencia echeverriana que aspira a problematizar con sentido crítico este aspecto del pensamiento de un autor que, estoy seguro, tiene el gran mérito de ofrecer a nuestra mirada el mundo. Escribo este texto con la intención declarada de explorar la herencia del pensamiento echeverriano, buscando en él nuevas respuestas para un mundo que creo urgido de ellas.

Un elemento decisivo que considero debemos tener en cuenta a la hora de trabajar con la obra de Bolívar Echeverría es su negación de todo dogmatismo y de las fronteras disciplinares que coartan el desarrollo libre de las ideas y de la reflexión crítica.⁴ Pues sin otra vocación

² En relación con el problema de la unicidad de lo humano en el pensamiento de Bolívar Echeverría y Karl Marx, me permito recomendar la lectura de los capítulos II y III de la tesis doctoral que bajo la dirección de Nuria Sánchez Madrid defendí en la Universidad Complutense de Madrid el 22 de noviembre de 2019. Esa tesis se titula: *Barroco y crisis de la modernidad: su aplicación para la evaluación de prácticas políticas desde la lectura de Karl Marx y Bolívar Echeverría*.

³ Como he dicho, no existe en la obra de Bolívar Echeverría un trabajo dedicado a la comprensión de la naturaleza humana, salvo que podamos tomar como tal el capítulo: *Homo legens* (Echeverría, 2010b: 25) que a mi entender y pese a lo significativo de su título no está relacionado con una comprensión general u ontológica de la naturaleza humana.

⁴ Recordemos el siguiente pasaje de la obra de Marx que puede ilustrar el sentido de nuestra lectura: “Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para “hacer historia”, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas

que la búsqueda de nuevos caminos para el pensamiento, Echeverría construye innumerables puentes entre las tradiciones más diversas; desfilan así por sus páginas los autores más disímiles sin que esto signifique un eclecticismo insulso. En un texto de Echeverría se pueden dar cita: Marx y Aristóteles, Heidegger y Bataille, Mauss y Braudel; es decir, tradiciones de pensamiento tan dispares como el materialismo y la fenomenología. Pero estos disímiles elementos confluyen en una rica interpelación crítica y radical del mundo. A mi entender, este carácter mestizo del pensamiento echeverriano sólo puede existir debido a la naturaleza ontológica de su indagación en el mundo y más específicamente en la modernidad. Echeverría nos ofrece una mirada crítica del ser del mundo moderno, de su conformación fundamental, mirada que se nutre de diversas y distantes fuentes que, sin embargo, la enriquecen justamente por su diferencia. Partiendo de esta aproximación general a la tarea crítica de Bolívar Echeverría podemos preguntarnos: ¿puede existir algo más decisivo para una comprensión crítica del mundo que la naturaleza del ser que lo habita y lo ha creado?

A mi entender, en pocos lugares se pone tan de manifiesto el carácter filosófico del pensamiento de Bolívar Echeverría como en su concepción del hombre. Creo que la idea de hombre en Echeverría es *prometeica* porque milita en la promesa que contienen el trabajo y la técnica. Pero Echeverría está lejos de ser un ilustrado ingenuo, la aguda crítica echeverriana al mundo moderno, y más específicamente al capitalismo, se manifiesta en la certeza que atraviesa verticalmente su producción intelectual de que vivimos en un mundo en crisis, en un proceso radical de transición cuyo sentido profundo es la tensión entre lo viejo y lo nuevo:

La modernidad que ha prevalecido ya por tantos siglos pugna por mantenerse en su sitio, cambia de piel a través de grandes cataclismos históricos y de mínimas catástrofes cotidianas, acosada por una forma

necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en san Bruno, este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción” (Marx, 2014: 22).

alternativa de modernidad —una forma poscapitalista— que tal vez algún día llegue a sustituirla. (Echeverría, 2001: 11-12)

Esta tensión entre lo viejo y lo nuevo asume para Echeverría la forma de la transición (Echeverría, 2001: 9), es decir, nuestra civilización se encuentra ante un cruce de caminos. No se trata, pues, del advenimiento necesario e inevitable de lo nuevo, no hay aquí cabida para la ingenuidad de una ley de la historia; la transición es una decisión colectiva, no plenamente consciente, pero sí voluntaria, que establece los fundamentos del mundo humano por venir. La civilización poscapitalista de la que habla Echeverría en la cita anterior no es pues una afirmación positiva de la utopía, sino una posibilidad abierta que espera ser realizada.

Es evidente que habitamos un mundo terrible, en el que la lógica de la reproducción capitalista $M-D-M+$, emancipada y libre de todo sustrato humano, nos encamina peligrosamente a la destrucción de toda vida, incluyendo la propia existencia humana. Sin embargo, la gran virtud del pensamiento echeverriano es, a mi entender, el dejar abierta la puerta del porvenir: el camino al apocalipsis es una posibilidad entre otras, una vía que la humanidad puede recorrer con terquedad o abandonar con prudencia.

Hay entonces, al menos así lo creo, una dualidad ambigua, en la idea de lo humano en Bolívar Echeverría: a sus ojos el ser humano es un digno hijo de la estirpe de los titanes, un ser signado por la *hybris*, que se eleva por encima de su escasa dotación natural para disputar el lugar de los dioses, armado sólo con el regalo de Prometeo. Esas alas, regalo maldito —lo constituyen—, son su ser pero también son su condena, esas alas como a Ícaro le están dirigiendo a la destrucción; esas alas han hecho, como afirma Benjamin en la cita que abre este apartado y que Echeverría leyó y citó (2011a: 13) con tanta agudeza: del lecho nupcial en el que el ser humano se podría haber entregado a la armonía cósmica con su otro, con la naturaleza y consigo mismo, un mar de sangre (Benjamin, 2010: 88).

La idea de lo humano en Echeverría se hace cargo de esta dualidad: critica fuertemente a la modernidad, en especial a su versión capitalista, pero no renuncia a su promesa fundadora. Es éste, a mi entender, el aspecto central de la mirada echeverriana sobre el mundo humano: ser

capaz de ver la crisis y también de intuir sus posibles horizontes. En este punto, muestra de lo excepcional de nuestro autor, Echeverría se distancia de los críticos contemporáneos del capitalismo, de Anselm Jappe, Robert Kurz y Günther Anders, por citar algunos ejemplos que me parecen relevantes. La comprensión echeverriana del ser humano es crítica, pero no olvida que para Marx, y que Echeverría recoge como uno de sus propios anclajes, lo que constituye ontológicamente a ese ser es el trabajo y, por tanto, la humanidad no puede renunciar a él ni a sus manifestaciones, la técnica, por ejemplo. Esta especificidad de lo humano es eso, su característica más esencial, la que, a su vez ha conducido a este terrible momento de la historia del hombre.

Este texto atenderá a estas cuestiones abrazando la promesa con la que nace la modernidad, la técnica lúdica, como posibilidad de futuro en un mundo urgido de caminos nuevos.

El rastro de Prometeo: Bolívar Echeverría y la humanidad que cabalga sobre la técnica

Prometeo, el titán que entrega el fuego a los hombres, que rompe el dominio monopólico ancestral de la casta sacerdotal sobre este medio de producción y la administración de su uso, “despertando así en el corazón de los mortales la esperanza” de que “las cosas cambien”, la miseria se mitigue; de que el tiempo deje de ser el tiempo siempre repetidor, cíclico, del “eterno retorno”.

Bolívar Echeverría

Edmund Husserl afirmaba en 1935: “Las naciones europeas están enfermas. Europa misma se halla en una crisis” (1991: 324). Este juicio, emitido por un judío alemán que vivió los primeros tiempos del nazismo en la ciudad de Viena y en la que, justamente sólo tres años después, comenzó la escalada expansionista del régimen nazi, la Segunda Guerra Mundial y en consecuencia el holocausto judío tiene, merced a este contexto histórico, un enorme significado para el devenir

humano. Las rotundas palabras de Husserl hacen evidente el hecho de que los sabios alemanes de comienzos del siglo xx, y con ellos, la humanidad entera, ya no podían enorgullecerse ingenuamente ante las potencias que el ser humano en su devenir histórico ha desatado, de forma especialmente intensa a partir de la Ilustración, ya no podían como hace Goethe en su *Fausto* simplemente loar las fuerzas de la especie llamada a ir más allá de lo divino, a retar constantemente a los dioses, no podían congraciarse a secas con Fausto y sus blasfemias: “¿Qué me quieres dar, pobre diablo? El espíritu de un hombre en sus altas aspiraciones, ¿lo comprendió jamás ninguno de tus semejantes?” (Goethe, 2015: 584-585). Esos sabios alemanes del siglo xx, hijos de una patria y de un tiempo que mirará nacer el arquetipo del odio y lo salvaje, no podían frente a la experiencia histórica de lo terrible que habita en el ser humano sostener la falaz religión del hombre, la fe ciega en el progreso, debieron, al contrario, repensar lo que hay de humano en lo ominoso que el holocausto evidenció, debieron afanarse en procurar una nueva comprensión del ser humano y de su naturaleza en la que encajarán a un tiempo: Beethoven y Eichman, la *Novena sinfonía* y Auschwitz, en otras palabras, la obra humana en su conjunto. Hoy como en los años de la enfermedad europea este reto nos interpela, pues todavía no ha sido resuelto. Hoy quizá más que nunca debemos indagar en la naturaleza humana buscando en ella explicaciones del pasado y, sobre todo, caminos de futuro para una especie como la nuestra, que en su enseñorearse del mundo se acerca peligrosamente a la autodestrucción. He aquí en términos generales el motivo por el que considero de vital importancia para nuestro tiempo la indagación del significado de lo humano y también en particular la razón por la que el pensamiento de Bolívar Echeverría me parece fuente de tanta luz y de tanta fe.

Creo que, mirada en su conjunto, la obra de Bolívar Echeverría puede entenderse como una exploración en la vida social. Tal exploración exige una definición del ser humano, es decir, obliga a responder a la pregunta: ¿qué es el hombre? Creo también que esta respuesta está en la base de la obra echeverriana. No obstante, si buscamos en el *corpus* echeverriano encontraremos que esa respuesta es más implícita que explícita. En *homo legens* (2010b: 25-37), por ejemplo, Echeverría se hace cargo de un elemento característico de la condición humana mo-

derna, enfrenta el problema de una forma de existencia singular humana que gira en torno a la lectura (2010b: 26). De ninguna manera, por tanto, Echeverría ejecuta en ese trabajo una aproximación ontológica al ser humano, en él sólo nos muestra la particularidad de una de sus manifestaciones históricas. Sin embargo, no podemos obviar el hecho de que late en ese texto una idea sustancial de lo humano; no puede haber *homo legens* si antes no se ha constituido una comprensión de la especificidad del hombre. Es esta latencia la que me ocupa en estas páginas. Conviene también a la argumentación que desarrollo en este ensayo diferenciar el llamado *problema del hombre*, del humanismo, pues esta postura filosófica, parafraseando una de las acepciones que ofrece Echeverría, no es otra cosa que “un rasgo característico de la vida moderna” (2001: 158-165), mientras que el *problema del hombre* se enfrenta a la mismísima unicidad humana. Lo dicho a propósito del *homo legens* o del *humanismo* en Echeverría es, a mi entender, válido para el conjunto de la obra de Echeverría. El tratamiento que él realiza del mundo humano implica una manera de entender al hombre de la cual sólo tenemos anuncios, que operan, sin embargo, de forma sistemática y estructural en su obra.

La existencia humana fue explicada durante mucho tiempo como la revelación del rostro de la providencia, el designio de la insondable voluntad de Dios, sin embargo, en un mundo que ya no posee el amparo de lo divino, un mundo que el espíritu de lo divino ha abandonado, solamente nos quedan dos explicaciones plausibles: o somos el resultado amorfo del azar o somos nuestra propia obra. La antigua sabiduría, que no rendía tributo a ningún texto revelado, escogió esta última opción como vía para explicar el milagro de la existencia humana. En el mito de Prometeo la civilización griega captó la especificidad del animal humano; el hombre es el animal que, a través del uso de la técnica, se crea a sí mismo. En su aproximación al metabolismo humano, que encontramos en *Definición de la cultura* (2010a) y en *Valor de uso y utopía* (2014), Bolívar Echeverría retoma esta excepcional percepción del mundo griego y la moldea en una comprensión moderna y ontológica del ser humano. En este ejercicio, Echeverría, como en tantos otros, va de la mano de Marx. Se trata, a mi entender, de una muestra del antidogmatismo echeverriano que rescata una lectura peculiar de Marx. En *El capital*, Marx presenta la forma originaria del trabajo como

el proceso a través del cual la humanidad, en su lucha por sobrevivir, no solo moldea a la naturaleza sino también a sí misma. La clave de este proceso es el despertar de las potencias, humanas y naturales, pues para Marx el trabajo desarrolla las potencias que dormitan en la naturaleza y las sujeta a la voluntad humana (2013: 215-216). Esta forma originaria del trabajo, según la cual el ser humano despliega su libertad en el mundo a través de la labor está lejos de su forma capitalista, alienada. Evidentemente a la luz de estos planteamientos es un prejuicio definir toda labor como esclavitud. El trabajo antes que nada es producción, en el sentido griego de *poíesis*:

La situación en que el obrero se presenta en el mercado, como vendedor de su propia fuerza de trabajo, ha dejado atrás, en el trasfondo lejano de los tiempos primitivos, la situación en que el trabajo humano no se había despojado aún de su primera forma instintiva. Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. 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 comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *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, 2013: 216)

Creo que la comprensión echeverriana de la naturaleza humana bebe de este sentido originario que da Marx al trabajo. La mirada ontológica que Bolívar Echeverría lanza sobre el mundo humano es de tal profundidad, de tal hondura que muestra los intersticios de ese mundo, de las criaturas que lo habitan, y especialmente de aquella que lo ha urdido. A la urgente pregunta que lanza la ontología moderna: ¿qué es el hombre?, pensemos en Castoriadis y Heidegger para citar dos ilustres ejemplos, Echeverría responde: “El hombre es específicamente un “animal político”, enseñaba Aristóteles. Y una lectura de

Marx aleccionada por la ontología existencial puede continuar esa enseñanza en la dirección de su reflexión crítica, aclarar en qué consiste esta politicidad del sujeto social” (Echeverría, 2010: 56).

Parece mentira que aún estemos dando vueltas a esta respuesta que está con nosotros desde hace más de 24 siglos, terca cuestión que, pese a ser atacada mil veces, retorna a nosotros con una luz nueva, con una capacidad de interpelación renovada. Tal como Echeverría nos plantea el problema, el hombre es un animal político, el núcleo del asunto parece desplazarse engañosamente de la filosofía a la política: en consecuencia podríamos preguntarnos ¿qué es esa condición que define al ser humano y que continuamos llamando política? Evidentemente, en esta búsqueda debemos descartar los empobrecimientos conceptuales que ha introducido el pensamiento político moderno; no debemos pensar aquí la política como la mera aspiración a la participación en el poder o como la primacía de los intereses del Estado por sobre los de la sociedad, ni siquiera debemos ceder a las intuiciones de la utopía, no se trata aquí de la disyuntiva buena *versus* mala política. La política, tal como nos obliga a pensarla Bolívar Echeverría con su referencia a la autoridad de Aristóteles, hace discurrir nuestra aproximación por senderos muy distintos, nos hace intentar recuperar la dimensión significativa que tenía la categoría *polis* en el mundo griego. Recordemos, pues, las palabras de Julián Marías en su introducción a la *Política*:

La *polis* no es, sin más, la sociedad griega, no es toda sociedad, sino la culminación de la sociedad, su perfección. No es, por mucho que se diga, el “Estado”, sino la interpretación estatal de la sociedad, el escorzo o perspectiva desde el cual el griego propende a entender una realidad social que tiene otras muchas facetas y dimensiones. (Aristóteles, 1959: ix)

Política sería entonces una manera específica del ser en común humano, una de las posibles formas que asume su *socialidad*, quizá la más elevada de todas ellas. Entonces afirmar que el ser humano es un animal político está lejos de ser una cuestión politológica, se trataría más bien de asumir una nueva antropología, de hacernos cargo de la máxima aspiración que puede tener la vida humana:

Lo mismo puede decirse de la expresión *zoon politikón* con que Aristóteles define al hombre, y que sólo con automatismo verbal o con violencia conceptual se traduce por “animal político”. Aristóteles dice (*Política*, l. 2. 1253a 2-3) que el hombre es por naturaleza (*physei*) un animal social, o si se quiere civil, en el sentido de que está naturalmente destinado a vivir en ciudad, que esto es su *telos* o finalidad, y si no lo hace así es porque está en camino y no ha llegado aún a ese estado que le pertenece naturalmente (aunque sea histórico); o bien porque es menos que un hombre (una bestia) o más (un dios): *é theríon é theós*. (Aristóteles, 1959: ix)

Visto así el animal político, Aristóteles da la fundamental noticia acerca de la naturaleza misma del ser humano. Sin embargo, Bolívar Echeverría cargará el *zoon politikón* aristotélico con un sentido nuevo y también de carácter ontológico. Como el agudo lector de Marx que fue Echeverría, llevará su reflexión de lo humano a las condiciones materiales que hacen posible la existencia de este ser.⁵ El ser humano es un animal político porque lo político se funde con su manera específica de reproducir su vida, o dicho de otra forma, porque la reproducción de su existencia es política:

[...] el ser humano no es sólo un animal especialmente dotado —de razón, de lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso, etcétera—; o si lo es, sus atributos característicos implican un salto más allá de la cualidad estrictamente animal. Todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano —el usar y fabricar instrumentos lo mismo que distinguir entre lo justo y lo injusto, el imaginar lo mismo que el jugar y el mentir, etcétera— pueden ser comprendidos a partir de una descripción del proceso de reproducción del ser humano como un proceso en el que la reproducción de su materialidad animal se encuentra en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad social. (Echeverría, 2014: 164-165)

⁵ El filósofo Iván Carvajal escribe el soberbio capítulo: “Aproximación al pensamiento político de Bolívar Echeverría” en la obra colectiva editada por Mabel Moraña (2014). En ese capítulo, Carvajal da noticia del sentido crítico y mestizo del pensamiento de Bolívar Echeverría. Recomiendo con entusiasmo su esclarecedora lectura.

El animal humano, ese ser que la naturaleza dotó tan pobremente, se ve obligado, para hacer posible su existencia a un empeño doble: satisfacer las necesidades de su biología y al mismo tiempo, fruto justamente de esa escasa dotación natural, reproducir su ser en común, la forma específica que asume su socialidad. Vista así la humanidad, no olvidemos la idea de gregariedad que tiene entre manos Echeverría (2014: 161-163), sólo puede sobrevivir gracias a su sujetividad colectiva, a la refundación permanente e inexcusable de su vida comunitaria. Este ejercicio de re-creación del vínculo común no es otra cosa que la elaboración de una arquitectura que se lleva a cabo con el fin de habitar en ella; el ser humano inevitablemente construye su estar-en-común que le permite sobrevivir y, al mismo tiempo, explica el éxito de esta especie indigente que sin embargo reclama para sí el mundo. Los contornos de esta construcción, sus peldaños, sus salones abiertos a la luz y sus calabozos pestilentes, todo es el resultado de la división social:

La sujetividad del sujeto social reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de co-laboración y co-disfrute. (Echeverría, 2014: 171)

En su lucha biológica por existir el animal humano construye y reconstruye su identidad colectiva, es en esa capacidad de lección, en ese ejercicio de creación que el ser humano se constituye, se da a luz. Ésta es una idea que, a partir de Echeverría, podemos rastrear en Marx, en su concepto de producción general,⁶ por ejemplo. Hay, pues,

⁶ El concepto producción general es a mi entender de gran importancia en la obra de Marx, pero lamentablemente es poco conocido y usado. Por otro lado, es importante resaltar que Echeverría refiere insistentemente este concepto. Como muestra de su importancia dejo esta cita: “Por eso, cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad. Podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas debiéramos o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases o bien declarar desde el comienzo que estamos ante *una* determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, la cual es en realidad nuestro tema específico. Pero todas las épocas de la producción tienen

en la naturaleza humana un principio milagroso: somos el efecto de una rara anomalía, somos el resultado de la autocreación (Castoriadis, 2002: 13-33). Bolívar Echeverría acentúa la dimensión colectiva de esta autocreación, invita a ver en ella la constitución del mundo social, su secreto y fundamento. Para Echeverría la política sería la forma que asume la socialidad humana:

Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y, sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*). Proceso dual que es siempre contradictorio, por cuanto su estrato “político” implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico. (Echeverría, 2014: 167-168)

Esta autocreación, fundamento mismo de la existencia humana, asume entre nosotros la forma política porque la herencia griega es la base de nuestro código civilizatorio. La búsqueda deliberativa del destino común se convierte así en la mayor expresión de libertad del espíritu humano. El ideal político abarca al individuo y a la comunidad en una misma búsqueda, la del bien común. La vida comunitaria del

ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo general o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes sólo a algunas. [Ciertas] determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua; sin ellas no podrían concebirse ninguna producción, pues si los idiomas más evolucionados tienen leyes y determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes. Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad y el objeto, la naturaleza, son los mismos. En este olvido reside, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos que demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes” (Marx, 1971: 5).

ser humano es política porque, en el descubrimiento de la pluralidad de voces, la humanidad ha hallado la mejor manera de construir y reconstruir su ser. De tal forma que la *zôe* humana funda y da paso al *bíos* humano, al escándalo del ser abierto a las posibilidades. La existencia humana, entendida como *bíos*, es decir, como elección de las propias formas de la existencia (Agamben, 2006: 9-11), sólo es comprensible si entendemos que la libertad lejos de ser un logro, es la condición en la que se funda la naturaleza de lo humano.

A la reproducción social, considerada en este nivel puramente formal o cualitativo —nivel secundario pero dominante— la podemos llamar “reproducción” política del sujeto social. “Política” porque pensamos que era a ella justamente a la que hace referencia el término “*polis*” en la época de los griegos, es decir, a lo que estaba en juego en el *ágora*, a la identidad de la ciudad, a la figura de la comunidad; aquello que, por sobre todo lo demás, el proceso de reproducción social “produce” y “consume”, es decir, transforma y “disfruta”, instituye y “vive”. (Echeverría, 2010a: 60)

El animal humano, ese frágil ser expulsado del paraíso animal, está obligado al ejercicio de su libertad. La humanidad no puede existir sino en función del auto-establecimiento de los contornos de su vida; la manida frase: “el hombre es arquitecto de su destino” asume así un profundo calado. Somos hijos e hijas de un proceso de reproducción social, en el que tomamos parte de forma casi inconsciente, que nos constituye y que al mismo tiempo constituimos; habitamos, pues, el mundo que nos hemos dado y al mismo tiempo él nos habita, nos da forma, nos moldea. La vida humana, me refiero a la vida propiamente humana, es decir, cultural-política, está determinada por el sentido que el propio ser humano le introduce, de tal manera que a la humanidad no le es posible evadirse de la responsabilidad que esta condición implica.

Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad. En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno

omniabarcante de la legalidad natural. Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. (Echeverría, 2014: 167-168)

Así pues, cualquier intento de respuesta a la pregunta: ¿qué es el ser humano? se realiza tomando, implícita o explícitamente, postura respecto del modo específico de estar en el mundo que caracteriza a nuestra especie. La respuesta de Bolívar Echeverría es que el ser humano habita el mundo como un *homo laborans*, como un constructor. Hijos e hijas de Prometeo, los seres humanos desplegamos nuestra libertad en el ejercicio *poiético* de la construcción de nuestro mundo. Bolívar Echeverría nombra a esta construcción humana del mundo antropocentrismo. El rasgo distintivo de lo humano, ese elemento que permite a la especie humana construir y reconstruir su mundo, es el trabajo. A través del trabajo, del desarrollo de las fuerzas productivas si se quiere pensar con Marx, la humanidad ha ido poco a poco colonizando el caos, sometiéndolo paulatinamente sin apuntarse nunca una victoria definitiva, pero exorcizando su ominosa presencia. El significado de esta conquista del caos es la introducción en el mundo natural, en el caos, de un sentido que le es ajeno, la razón humana. La historia de la humanidad bien puede ser vista a la luz de estas afirmaciones como historia del trabajo o de las fuerzas productivas, ella, la historia, sería básicamente un proceso de humanización del mundo. Este proceso asumiría su forma más desarrollada en el humanismo moderno. Echeverría expresa así este problema:

El *humanismo*. No se trata solamente del antropocentrismo, de la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos). Es, más bien, la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia; su afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en calidad de fundamento de la Naturaleza, es decir, de todo lo infra-, sobre- o extra- humano convertido en puro objeto, en mera contraparte suya. Aniquilación o expulsión permanente del caos —lo que implica al mismo tiempo una eliminación o colonización siempre renovada de la barbarie—, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo

aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica. (Echeverría, 2001: 149-150)

El humanismo moderno no es, pues, ninguna victoria, todo lo contrario, él, no es otra cosa que la ciega primacía de lo humano; la voluntad de dominio que convierte al otro en mero objeto, realidad material puesta ahí simplemente para atender nuestras necesidades, espacio ignoto presto a ser sometido, violentado, colonizado. El término heideggeriano *maquinación*⁷ capta perfectamente la idea que agudamente apunta Echeverría:

Se trata, en esta construcción de mundo humanista —que obliga a lo otro a comportarse como Naturaleza, es decir, como el conjunto de reservas (*Bestand*) de que dispone el Hombre—, de una *hybris* o desmesura cuya clave está en la efectividad práctica tanto del conocer que se ejerce como un “trabajo intelectual” de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemático-cuantitativa de la razón que él emplea. (Echeverría, 2001: 159)

El fundamento de todo lo humano, su condición de animal laborante es, si cabe, más radical en el animal humano moderno. La modernidad es la primera concreción histórica de lo humano capaz de cumplir el voto prometeico del que habla Echeverría en el inicio de este apartado, esta posibilidad aparece como resultado de la revolución técnica que

⁷ La filósofa Paloma Martínez nos provee de una aproximación muy interesante al término *maquinación* en el marco de la obra de Heidegger: “A finales de los años treinta, Heidegger hablará de la esencia de la técnica en términos de la llamada ‘maquinación’ (*Machenschaft*). De acuerdo con la derivación de este concepto del verbo ‘hacer’ (*machen*), la *maquinación* designa aquel modo de manifestación de las cosas de antemano regido por su factibilidad (*Machbarkeit*), es decir, por la premisa de que la totalidad del ente es susceptible de ser hecha y producida. Bajo el imperio de la *maquinación*, la modernidad se presenta como la época en la que “todo «es hecho» y «se puede hacer» si se tiene para ello la «voluntad».” Puesto que toda cosa se exhibe y debe exhibirse como factible, la *maquinación* remite asimismo a una forma de *poder* (*Gewalt*) que consiste en la capacidad de someter el ente a cualquier dictado que arbitrariamente se le imponga —dicho de otra forma: de hacer con él cualquier cosa según la voluntad del sujeto— y que demanda su completa calculabilidad para hacer efectivo ese sometimiento” (Martínez, 2014).

está en la base de nuestra civilización. La modernidad se levanta sobre una transformación radical de las fuerzas productivas que libera las potencias humanas y las equipara a la naturaleza:

La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un “salto cualitativo”; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas, desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como “Naturaleza”), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de “amo y señor” de la Tierra. (Echeverría, 2001: 150)

Lamentablemente, de estas inmensas posibilidades el ser humano moderno sólo ha sabido extraer una consecuencia: la de ejercer un dominio terrible sobre la naturaleza y sobre sí mismo. El cosmos humano, esa construcción de la libertad, deviene así en la modernidad en la cuna de la terrible pretensión de someter todo lo existente a la lógica desquiciada de la reproducción material capitalista, es decir, en última instancia a nuestros caprichos de consumo. Para el humanismo moderno no existen límites, el apetito es la única frontera posible.

Esta salvaje voluntad de dominio no es, ventajosamente, el único sustrato de la libertad humana, por el contrario, la forma moderna del humanismo sólo es tal, debido a la subordinación capitalista de la forma natural a la forma valor contenida en la fórmula D-M-D+. Esta subordinación es en el capitalismo una cadena que lastra toda posibilidad de emancipación de las potencias humanas sometiéndolas a la dictadura de la búsqueda irrefrenable de valor. La pulsión humano moderna por el valor es la fuente de todos los males, la caja maldita de la que se han escapado todos los demonios.⁸ La liberación de la forma

⁸ Sobre esta temática recomiendo el artículo: “Reverberación del valor de uso: vida cotidiana, corporeidad y disfrute en el *ethos* barroco” de Ángeles Smart publicado recientemente en el *dossier* dedicado a la obra de Bolívar Echeverría del número 42 de la revista *Ciencias Humanas* de la Universidad Central de Ecuador.

natural debe entenderse entonces en el sentido de una reapropiación humana de su destino:

[...] cabe señalar solamente que, según ellas, el concepto de “forma natural” del discurso de Marx en *El capital* no hace referencia a un modo paradisiaco de existencia del ser humano, del que este hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La 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 drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción. (Echeverría, 2014: 196-197)

Pese a la contundencia de estas afirmaciones, o justamente por la fuerza que ellas tienen, Bolívar Echeverría no cede a la tentación de olvidar que el ser humano se funda justamente en el ejercicio de su libertad, esto es, en el trabajo y como resultado de éste en la técnica y por tanto aboga por una modernidad que retome su fundamento último, su sentido primigenio, su promesa. La comprensión de lo humano en la obra de Bolívar Echeverría nos lleva irremediamente al problema de la libertad humana, problema éste que es inseparable de la huella de Prometeo. La libertad humana nace en el dominio de las fuerzas naturales representadas por el fuego y en la posesión de la técnica que convierte a la humanidad en demiurgo. De tal forma que el mito de Prometeo, por favor permítanme el fácil juego de palabras, es promesa; ofrecimiento de un mundo mejor, de una vida mejor, pues este ser que cabalga sobre la técnica, que ha habitado el mundo de forma tan peculiar tiene en sus manos la posibilidad de forjar un pacto nuevo, consigo mismo y con su otro, un pacto que calme el dolor y mitigue la violencia, un pacto que haga nacer una nueva humanidad que en el ejercicio de su libertad sea capaz de habitar el mundo de forma distinta.

No he descubierto en Echeverría atisbo de renuncia a la condición *prometeica* del hombre, al contrario, en su lectura de los clásicos modernos de la Ilustración introduce la idea de una radicalización del

principio constituyente de lo humano, la libertad. Cualquier reconciliación cósmica debe partir de esta radicalización:

La violencia fundamental del ser humano al trascender al ser en general desata entre ellos un conflicto que no tiene solución, un “enojo” o “enemistad” que no acepta “reconciliación” (*versöhnung*), si “solución” o “reconciliación” deben significar un regreso al estado anterior a la autoafirmación del sujeto, una renuncia al ejercicio de la libertad. Como se verá más adelante, para Horkheimer y Adorno, una verdadera “reconciliación” o des-enojo entre lo humano y lo otro sólo puede consistir, paradójicamente, en una insistencia en eso “nuevo” que ha aparecido en medio de lo otro, es decir, precisamente, en el ejercicio renovado de la libertad. Para ellos, la libertad no es, como para Kant, “más mala que buena”, sino que está “más allá del bien y el mal”, de la concordancia o la discordancia con una armonía natural, que, como se desprende de lo anterior, sólo tiene vigencia en tanto que “reconstruida”. (Echeverría, 2011b: 781)

El rasgo definitivo de la comprensión echeverriana de la modernidad es su idea de que en ella estaría aún latente su fundamento. Ninguna de las concreciones históricas de la transformación tecnológica que está en la base del proyecto moderno habría logrado cumplir, es decir agotar, las potencias desatadas por esa revolución, quizá al contrario, la forma capitalista de concreción histórica de lo moderno sólo aprisionaría esas fuerzas en un férreo estuche, como diría Weber, en el que sin embargo se conserva intacta la capacidad transformadora de esas potencias:

Más o menos logradas en cada caso, las distintas *modernidades* que ha conocido la época moderna, lejos de “agotar” la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera. Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación de una materia —el revolucionamiento de las fuerzas productivas— que aún ahora no acaba de perder su rebeldía. (Echeverría, 2001: 151-152)

La figura de Prometeo, encarnada en la humanidad que cabalga sobre la técnica, es el anuncio, la presencia de una voz que susurra, la intranquilidad instalada en el reino humano de lo posible, de que todo puede ser distinto, de que el mundo en el que vivimos es sólo una de las infinitas posibilidades de concreción de lo humano. La humanidad prometeica no puede desprenderse de la idea de que aún podemos establecer otro tipo de relación con nuestra otredad, de que no todo está perdido, de que hay esperanza:

Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse —ahora sobre datos cada vez más confiables—: que la escasez no constituye la “maldición” *sine qua non* 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, 2001: 151-152)

Unas ideas finales

Ciertamente, es extraño no habitar ya la tierra,
no seguir practicando unas costumbres apenas aprendidas;
no dar, no atribuir significados de realidad humana futura
ni a las rosas ni a esas cosas que son ofrecimientos sin fin.

No ser lo que se era
en la infinita angustia de esas manos;
tener que desprenderse hasta del propio nombre,
como quien lanza, lejos de sí, un juguete roto.

Extraño es no volver a desear.

Rainer Maria Rilke

Ciertamente la búsqueda que he realizado en la obra de Echeverría no deja de ser una interpretación y como tal sólo puede aspirar a plantear una discusión a propósito de nuestro autor. Sin embargo, considero que es muy importante para la filosofía de nuestros días ejercer la tarea

de la relectura crítica para no caer en el mero comentario. He aquí el valor que otorgo a estas páginas.

Si, como he planteado, el ser humano puede ser visto desde la obra de Bolívar Echeverría como un *homo laborans*, si su naturaleza específica radica en su construir el mundo en el que habita, entonces las fuerzas productivas y si se quiere dentro de ellas la técnica, no son un mero accesorio del *bíos* humano. Las fuerzas productivas son más bien el corcel sobre el que cabalga nuestra especie, la expresión de nuestra curiosidad, de nuestras búsquedas y anhelos, nuestro horizonte de posibilidades. No se puede, por tanto, conciliar la aproximación a la obra de Bolívar Echeverría que he desarrollado en estas páginas con la idea, muy en boga hoy, de que la técnica es un artificio meramente instrumental (Dussel, 2010: 55) del que la humanidad puede y debe desprenderse como de una excrescencia.

Tampoco hay aquí cabida para esos intentos actuales por reintroducir la magia en el mundo so pretexto de la lucha contra las barbaridades que el llamado progreso ha traído consigo. No se trata de deificar a la tierra o a las fuerzas del otro que aún no conocemos, controlamos o dominamos. Ni glorificación de la técnica, ni alabanza de lo irracional, sólo búsqueda de lo humano, indagación radical y crítica en lo que somos, éste ha sido el intento y el esfuerzo que he consignado en este trabajo.

Late en estas páginas la presencia ominosa de lo aciago, la inquietud de aquello que ha de ser, la certeza de una condena, pues, siendo consecuente con lo expresado, el ser humano no puede aparcar su relación con el trabajo, con sus posibilidades de producción y por supuesto con la técnica; está atado a ellas, como su padre Prometeo a la roca y al dolor provocado por el águila justiciera de Zeus. La relación entre la humanidad y la técnica es por tanto de difícil acceso; no existen en la dilucidación de esa relación atajos o respuestas fáciles. El ser humano está condenado al ejercicio de su libertad y ese ejercicio tiene tanto de luz —pensemos en el significado que tiene la noción ilustración en autores como Adorno y Horkheimer— como de ominosa oscuridad; quizá como afirma Rüdiger Safranski la maldad sea el precio que la humanidad debe pagar por el ejercicio de su libertad (Safranski, 2000: 9). En cualquier caso, sólo el ser humano puede establecer el sentido definitivo de su habitar el mundo y de su destino, para tal efecto la tarea del pensamiento se vuelve hoy más urgente.

La obra de Bolívar Echeverría, al menos así lo entiendo, nos ofrece una comprensión crítica del mundo en el que vivimos, pero también nos invita a indagar en los futuros posibles, en sus múltiples y complejos significados. El valor de nuestro autor no está solamente en las letras que nos legó sino también y, quizá fundamentalmente, en las puertas que entreabrió, en las dudas, en las preguntas que continúa planteándonos. En este sentido, creo particularmente necesario construir un diálogo entre el pensamiento echeverriano y la filosofía de la técnica. Me parece que esta confluencia lanzaría mucha luz al mundo en el que vivimos. Valga, pues, como un material para este ejercicio, que pretendo acometer en los próximos años, este trabajo en el que dejo planteada una aproximación al espíritu prometético que atisbo tanto en Echeverría como en el Marx que hoy, merced a la superación del marxismo y a las lecturas filosóficas del hijo de Tréveris, empezamos a descubrir.

Los versos de Rilke que abren este apartado me parecen rotundos y bellos como sólo la poesía es capaz de ser. Convocan la perplejidad ante lo imposible: ¿cómo podemos dejar de desear? Esta pregunta está en el centro del problema mismo de lo humano. La crítica al capitalismo y la pavorosa experiencia histórica de lo humano pierden de vista con facilidad el vínculo insoslayable entre fuerzas productivas y humanidad, pero: ¿cómo podemos no habitar más la tierra? Condenados a lo que somos, quizá nuestra única salida, nuestra última esperanza, consista en recuperar la promesa primigenia que aún nos incomoda con su presencia fantasmal, con su sorda recriminación por su incumplimiento. Tercera promesa de la que por suerte la obra de Bolívar Echeverría da noticia.

Referencias

- Aristóteles (1959). *Ética nicómaca*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Agamben, Giorgio (2006). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Castoriadis, Cornelius (2002). *Figuras de lo pensable*. México: FCE.
- Colli, Giorgio (2011). *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.
- Dussel, Enrique (2010). *20 tesis de política*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Trama-social.

- Echeverría, Bolívar (2010a). *Definición de la cultura*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2010b). *Vuelta de siglo*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2011a). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Echeverría, Bolívar (2011b). *Bolívar Echeverría, crítica de la modernidad capitalista. (Antología)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, Bolívar (2014). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Goethe, Johann-Wolfgang (2015). *Novelas, teatro y poesía*. Madrid: Gredos.
- Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Crítica.
- Marx, Karl (2013). *El capital*, t. 1, vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2014). *La ideología alemana*. México: Akal.
- Marx, Karl (1971). *Los Grundrisse*, vol. 1. Madrid: Siglo XXI.
- Martínez, Paloma (2014). "Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47, pp. 199-225. <https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45808>.
- Moraña, Mabel (ed.) (2014). *Para una crítica de la modernidad capitalista*. Quito: UASB.
- Safranski, Rüdiger (2000). *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets.

Un acercamiento crítico a la moralización de la historia colonial

Andrea Martín Muñoz de Cote
y Paloma Sierra Ruiz

Y desde entonces así aprendieron los hombres y mujeres verdaderos que las preguntas sirven para caminar, no para quedarse parados así nomás. Y desde entonces los hombres y mujeres verdaderos para caminar preguntan, para llegar se despiden y para irse saludan. Nunca se están quietos.

Subcomandante Marcos

La historia tiene su mirada puesta en el pasado, en aquello que no, por quedar atrás en el tiempo, merece ser sólo ruina, en aquello cuya redención es indispensable para la vida.

Bolívar Echeverría

A partir de una carta escrita por el actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, en la que demandaba al rey de España el reconocimiento de la responsabilidad histórica de los acontecimientos violentos y dolorosos ocurridos durante la conquista y la Colonia, se intensificó en los medios de comunicación mexicanos un debate acerca de lo sucedido después de la llegada de Cristóbal Colón en 1492. Si bien sabemos que la discusión sobre la colonización ha ocupado y ocupa muchos espacios académicos y no académicos, como los movimientos sociales y las militancias políticas, en esta ocasión el debate inundó no sólo estos espacios, sino también los periódicos, las revistas, los noticieros e incluso las redes sociales, mediatizando la discusión de uno de los momentos fundacionales que han hecho de Latinoamérica el continente que conocemos. Sin embargo, este ensayo no se tratará

de la carta mencionada, sino que discurriremos sobre las preocupaciones que nos despertó la controversia acaecida, y cómo ellas fueron fraguadas a partir de nuestros acercamientos a la lectura crítica de la historia, lectura que bebe de distintas fuentes, desde la teoría crítica frankfurtiana y su allegado Walter Benjamin, también del pensamiento de Bolívar Echeverría, e incluye los pensares zapatistas y anticoloniales nacidos en esta América.

Quisiéramos hacer la aclaración de que nuestra intención no es hacer una revisión historicista de los acontecimientos de la conquista y la Colonia, sino una lectura política de la carta y sus reacciones, las cuales refrescaron ciertas discusiones sobre la historia latinoamericana. Para llevar a cabo las reflexiones que nos proponemos, creemos fundamental partir de una definición de política que haya pasado por el escrutinio de la crítica para que, de esta manera, no sólo se asuma como concepto teórico sino como praxis.

Bolívar Echeverría, en el libro *Valor de uso y utopía*, distingue a *la política* de *lo político* en respuesta al tratamiento que el discurso moderno dominante hace de la actividad de la primera, otorgándoles a las instituciones fundadas por la modernidad el monopolio de su ejercicio; de esta forma, se entiende a “la política” como el quehacer en el ámbito institucional de una clase especializada y profesional, se trata, además, de un sustantivo que define algo que se encuentra separado de la vida diaria de la mayor parte de quienes integran a la sociedad. De aquí que las frases “A mí no me interesa la política”, “Sus intereses son completamente apolíticos”, “Ella no sirve para la política”, cobran sentido cuando se asume esta escisión con la vida. *Lo político*, en cambio, refiere a “la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma” (Echeverría, 2012: 77-78). Dentro de la distinción planteada por Echeverría nos gustaría enfatizar que, desde una perspectiva marxista, todos los asuntos son sociales, más allá de que puedan o no “fundar y alterar la legalidad”, así, *lo político* incluye también a las relaciones no reconocidas por las leyes o que no aspiran al reconocimiento de su legalidad o ilegalidad.

Considerando lo anterior, y entrando ya en materia, nos pareció que la explosiva aparición de las réplicas, a la mencionada misiva pre-

sidencial, es un síntoma de lo que tanto la conquista como la Colonia siguen evocando en el imaginario contemporáneo que condiciona las relaciones políticas en América Latina. El punto que causó más conmoción en la tormenta de opiniones fue el de la pertinencia de solicitar a la Corona española que extendiera una disculpa por las atrocidades causadas en nuestro continente gracias a su emprendimiento de conquista y Colonia. Los ánimos se encendieron al poner en cuestión si en este caso específico se cometió o no una falta digna de ser perdonada. Las letras que se desprendieron de la polémica, corriendo en el caudaloso río de opiniones, se dividieron en dos cauces: a favor del perdón (Bátiz, 2019) y con él, el reconocimiento de la culpa, para que así llegue la reconciliación fraterna de dos mundos; y en contra (EuropaPress, 2019), haciendo un “balance histórico” y arguyendo que los beneficios del proceder español superan a los daños que trajo consigo. En este panorama, parecían cerrarse las compuertas que pudieran llevar a esos ríos por otros cauces que permitieran una crítica profunda a la noción de historia, más allá de si ese “acontecimiento” fue resultado de una culpa histórica.

Es precisamente por esto que la crítica que queremos articular está dirigida a la *bisagra* moral y epistemológica que identificamos como condición de posibilidad para enjuiciar a la historia a través de las categorías de bondad y maldad. Más allá de que compartimos el rechazo a las vejaciones que comenzaron con la llegada de Colón, y que continúan hasta nuestros días, nos preocupa que la visión que resuelve a la historia como producto del bien y el mal concibe al pasado como un tiempo muerto, pues ejerce sobre él juicios que clausuran las alternativas para reinterpretarlo y, así, dotarlo de sentidos nuevos, actuales y críticos que alienten a la urgente acción transformadora que demanda el presente.

Bajo los dos cauces divergentes por los cuales corrieron las opiniones, se encuentra un suelo común, este sustrato compartido está formado, entre otras cosas, por la ya mentada concepción de la historia como narración de un pasado clausurado, visión que se podría resumir en la siguiente cita obtenida de un artículo de opinión titulado “Las dos historias”, referente al tema que nos ocupa y publicado por Bernardo Bátiz, abogado y político mexicano, columnista del periódico *La Jornada*

El término historia nos refiere al pasado, a lo ya sucedido a lo, por así decirlo, congelado o petrificado. La historia estudia los hechos de otras épocas a través de vestigios, documentos, testimonios u objetos; esa es la historia que pasó, pero hay también otra que está por venir. Sobre la historia que ya fue sólo podemos emitir juicios de valor, estudiarla, conocerla: es la maestra de la vida. La que viene, esa sí está en nuestras manos, es la que hacemos a diario con acciones y con omisiones, con ideas y valores, a esa historia es a la que se refiere el llamado Juntos Haremos Historia. (Bátiz, 2019)

“Juntos haremos historia” fue el lema de la coalición que llevó a López Obrador a la presidencia de México, lema en el que, al igual que en la carta dirigida al monarca español y en los diversos pareceres manifestados, se expresa una concepción sobre la historia a la que corresponde también una concepción específica del tiempo. Las formas de entender al tiempo están vinculadas con las maneras en las cuales conocemos al mundo, es por eso que identificamos la *bisagra* no sólo como moral, sino también como epistemológica; ella articula el sentido de cierta visión de la historia relacionada con el pasado petrificado y el futuro esperanzador y, con ella, los caminos políticos transitados y por transitar. Partiendo de esto, a continuación, nos daremos a la tarea de explicar las especificidades de esos juicios, que gracias a su articulación consideran al tiempo, materia de la historia, como una consecución lineal de hechos, un acaecer irrefrenable que arrastra a su paso las experiencias de quienes vivimos en él para dejar “atrás” lo ocurrido, y a partir de ahí, dar paso a la aparición del futuro.

Para poder ejemplificar la distinción de los juicios que señalamos arriba, citaremos fragmentos aparecidos en un par de notas publicadas en el periódico *La Jornada*, medio que dio —y sigue dando— espacios para la discusión del tema. Cabe mencionar que nuestra selección fue completamente arbitraria, en el sentido de que ni conocemos todos los textos escritos al respecto, ni es nuestra pretensión ejercitar el método científico y su representatividad, proveniente de malabares estadísticos que cumplen con los porcentajes requeridos por el universo que se busca conocer; por lo tanto, no quisiéramos generalizar las opiniones, en cambio, a partir de la postura de estos autores y autoras, deseamos abonar a la crítica. Partimos de que toda reflexión es importante por

ser la expresión de nociones construidas colectivamente, así, pensamos a los dos artículos como ejemplos de ideas que no le pertenecen sólo a quienes las enuncian.

Comenzaremos con un discurso realizado el 27 de marzo de este año por el escritor peruano Mario Vargas Llosa, en el octavo Congreso Internacional de la Lengua Española. Ahí criticó severamente la carta del presidente mexicano al considerar que, si su motivación eran las matanzas de indígenas, sucedidas en el transcurso de la conquista, hacía falta voltear a ver las muertes anteriores a ella y a las que aún acontecen en México y en toda América Latina. Según Vargas Llosa, “América era una Torre de Babel cuando llegaron los europeos y estaba literalmente bañada en sangre”, pues debido a la diversidad lingüística los pueblos que habitaban estas tierras no se entendían y por ello se “*entremataban*”, en sus propias palabras. Teniendo como argumento que:

Con la llegada a América de unos valores que “son lo mejor de la cultura occidental”, de la cual es parte el español, también arribó “una conciencia moral que juzga los actos” de los latinoamericanos y es “capaz de condenar por no haber resuelto un problema que efectivamente comenzó hace cinco siglos”. (EuropaPress, 2019)

La atención cambia, deja de estar en el cisma posterior a la empresa castellana, o como lo llama el autor “el problema que comenzó hace cinco siglos”, y se concentra en la benéfica herencia que trajo consigo. Entre la fortuna heredada se encuentran, según el escritor, la lengua española y la fraternidad que mágicamente brinda la homogeneización lingüística; y no sólo eso, también habría que agradecer la conciencia que permite un acercamiento a la historia en términos de juicios morales, como podemos leer a continuación:

“Esa conciencia moral nos la trajo la lengua española y lo que hizo de nosotros: ciudadanos de una cultura con instituciones más avanzadas y progresistas, poniéndose a prueba constantemente con los hechos históricos y capaz de criticarse a sí misma y ser muy severa en aquello que esa cultura faltó, pecó o se extravió”, explicó y reiteró que el español “establece denominadores comunes y una fraternidad indiscutible”. (EuropaPress, 2019)

Vargas Llosa desplaza el centro de la discusión y la enfoca en los beneficios culturales y morales, exaltando sobre todas las cosas el impacto positivo de una lengua hegemónica concebida como conducto de valores morales superiores a los existentes antes de la llegada de Colón, pensándola como aquello que permitió la construcción de instituciones también superiores y, posteriormente, de Estados-nación. Así, la lengua castellana inauguró una moralidad que enjuicia los actos y distingue lo bueno y lo malo en ellos, lo que se puede perdonar y lo que no. Ante la pregunta por la disculpa, Vargas Llosa concluye que no es necesaria ni pertinente, pues, desde su punto de vista, nuestro continente se vio beneficiado con este productivo legado que nos posibilitó el progreso.

Hasta aquí el afamado escritor, que reiteradamente da opiniones aguzadas y controversiales al respecto de la historia latinoamericana. Ahora pasaremos al caso de Patricia Galeana, historiadora mexicana galardonada y actual embajadora de México en Colombia. Para esta académica entrevistada por *La Jornada*, las disculpas son pertinentes y necesarias, pues, en sus palabras:

No podemos celebrar ni agradecer la conquista española por “traer la civilización” a América, porque no fue así, por el contrario, destruyó el desarrollo cultural de los pueblos originarios, algunos de los cuales tenían avances científicos, como los mayas en el campo de la astronomía y las matemáticas. (Galeana, 2019)

Compartimos la indignación, fehaciente en esta cita, por la destrucción de culturas después de la invasión, sin embargo, cuestionamos las palabras que comparan jerárquicamente el conocimiento científico de quienes recién llegaban y los “pueblos originarios”. La lectura de la entrevista hace aparecer dos cuestiones: la primera es la observación de que las personas que ya estaban en este pedazo de tierra “tenían avances científicos” y técnicos; y la segunda es el juicio moral de la historia, ese que venimos repitiendo una y otra vez, y que se expresa mediante la aplicación de la categoría de maldad para calificar la conquista. Esto se confirma en la siguiente cita:

Para la mentalidad de hace 500 años esos argumentos [los de la deseable homogeneización de la lengua] quizá son válidos, pero no para noso-

tros, porque si no habláramos español tendríamos otra lengua y una civilización desarrollada de nuestras culturas originarias. Hace cinco siglos aquí había un progreso muy bueno sin haber tenido contacto con Europa, no había puros pueblos nómadas sin cultura. Eso es lo que España debe entender y no seguir asumiendo un papel de superioridad. (Galeana, 2019)

Aunque hemos separado la cuestión de los avances científicos y los asuntos de la moralidad para fines expositivos, creemos que ambos se deben a la razón de, nuevamente, considerar al tiempo y a lo que de él se puede experimentar, es decir, la historia, como una progresión de acontecimientos acumulativos. Al valorar comparativamente el desarrollo científico de dos o más grupos humanos se piensa su desenvolvimiento en dos sentidos: uno hacia adelante en el futuro y otro hacia arriba en la escala jerárquica del desarrollo cultural, privilegiando en ella, por ejemplo, al sedentarismo (más parecido a las formas occidentales dominantes, por cierto) sobre el nomadismo, para hacer referencia puntual al fragmento citado. Cuando se enjuicia moralmente al pasado, se lo piensa como un lugar petrificado donde ocurrieron hechos de los que ahora sólo tenemos vestigios, ya no se puede actuar en él y sólo resta conocerlo para calificarlo. Galeana está de acuerdo con la carta presidencial porque, además de abrir una discusión que debe ser retomada para el reconocimiento de los pueblos indígenas (sobre todo los que no son nómadas), otorgar el perdón confirmaría el error cometido por España al destruir culturas desarrolladas y civilizadas.

Hasta aquí hemos mostrado dos ejemplos que de manera contundente invocan a la moralidad para conocer a la historia como pasado consumado; ahora seguiremos con nuestra crítica, alentada por la lectura de nuestro presente en el que se viven los resabios de abuso y dolor relacionados con las empresas aún vigentes de conquista y Colonia. Llamaremos al Walter Benjamin de las *Tesis sobre el concepto de historia*, en donde el autor alemán distingue entre la concepción historicista y la materialista histórica. Aunque breve, el escrito de Benjamin muestra que la postura historicista tiene como sustrato un tiempo “homogéneo y vacío” (Benjamin, 2008: 51) en el que la historia acontece progresivamente, este tiempo es homogéneo porque sólo transcurre hacia adelante y en él todo momento tiene un equivalente

universal en segundos, minutos, horas, etcétera, y es vacío porque existe separado de las experiencias. Su contraparte es la postura materialista histórica, que concibe al tiempo como una experiencia en la cual el presente y “lo que ha sido” suceden en simultaneidad conviviendo y dotándose mutuamente de sentido. Algo así como si el tiempo transcurriera entre los recuerdos vivos del pasado y entre el presente, en el que la interpretación de éstos es siempre distinta. Pero la propuesta benjaminiana es materialista, por lo tanto, lo que se recuerda no es impalpable, ya que aparece en la concreción histórica del mundo; Benjamin se inspiró en la historia que cuenta Marcel Proust en su obra *En busca del tiempo perdido*, donde el protagonista desarrolla toda la trama de su vida a partir del bocado dado a un panecito. La mordida es dada en el presente, pero adquiere sentido porque es acompañada por el pasado, éste es transformado a cada instante, pues las rememoraciones no son nunca idénticas, responden a la situación específica en que acontecen. De esta manera es posible concebir al tiempo pasado como susceptible de ser transformado desde la interpretación que en el presente se hace de él, lo acaecido deja de estar empolvado en los archivos y se convierte en experiencia cada vez que es invocado por la memoria. Es en este constante cambio del pasado vivo en el que Benjamin encuentra la potencialidad revolucionaria del “tiempo del ahora”, nombre que designa a la concepción dialéctica del tiempo para el materialismo histórico. En palabras de Bolívar Echeverría:

La verdadera concepción marxista de la revolución, dice Benjamin en la *Tesis 14*, implica una dialéctica sumamente peculiar. Es el concepto de una acción que, al apoderarse del presente, da un salto dialéctico hacia el pasado, mediante el cual es capaz de recobrar la tradición entera. De esta manera, sin ser una vuelta hacia atrás ni una reconquista del pasado, la revolución sería una afirmación del presente que se cumple mediante una recuperación del pasado. (Echeverría, 2012: 140)

Desde nuestra lectura benjaminiana, la apuesta historicista de considerar el transcurso del tiempo como homogéneo y dotarlo de inmovilidad cuando se convierte en pasado, permite y promueve el ejercicio de la moralización de la historia. Asumir que existe una distancia irreductible entre el ahora y lo que sucedió hace más de 500

años en estas tierras da la sensación de que se dejó atrás un pasado concluido sobre el cual no se puede actuar, pero que, en cambio, puede conocerse como “verdaderamente fue” (Benjamin, 2008: 40). Si se da por sentado que el acontecimiento fue uno y lo único que varían son sus interpretaciones, hay esperanza de que algún camino nos lleve a la verdad del hecho. Teniendo a la vista la verdad, se puede convocar al tribunal que la juzgará como buena o mala, como cierto o como error.

Los juicios que oscilan entre la pertinencia de pedir disculpas por las vejaciones de la conquista o, por el contrario, el rechazo hacia el reconocimiento de que dicha conquista fue una retahíla de ultrajes para las poblaciones que habitaban nuestro continente —incluso agradeciendo esta honrosa muestra de valentía y civilización—, provienen de valorar la historia y asegurar que su interpretación sea la más cercana a la verdad. En uno y en otro caso existe la pretensión de enunciar la última palabra, ser el juez que dicta la sentencia condenatoria o absolutoria a nada más ni nada menos que a la historia. Al emitir el juicio, se cierra la discusión y, por lo tanto, se cancela la posibilidad de una revisión crítica de la historia, revisión que podría ayudar a poner en entredicho el presente una y otra vez, y que abriría las puertas de la transformación —de la revolución. La diferencia radical entre este posicionamiento historicista y el que Benjamin llama materialista histórico, es que en el primero el pasado petrificado es ajeno al presente, tiene un sentido único y por ello sólo puede haber una versión verdadera, anulando la posibilidad de reinterpretación que podría alentar una transformación.

Por el contrario, en el segundo, el del materialismo histórico de Benjamin, el pasado está vivo en el presente, como tal, la historia es susceptible de ser re-pensada y reinterpretada por quienes la recuerdan, y en su remembranza se asume como una experiencia que forzosamente implica a quien la vive en el presente.

No queremos que el tema de la conquista y Colonia se relegue al tribunal de lo moral para que determine de una vez y para siempre lo sucedido. Consideramos que juzgar moralmente causa una ilusión de reparación y olvido de los problemas actuales, y esto no sólo no provoca transformación alguna en la forma en la que el mundo es hoy, sino que impide concebir la necesidad de revolucionar el presente. Lo que sí queremos es imaginar que otras experiencias del pasado son posibles, para que aparezcan también otras formas de transformar las relaciones

que durante tanto tiempo han mantenido las jerarquías en los modos de existir de nuestro mundo, jerarquías que privilegian ciertas vidas por encima de otras, y que se traducen en sufrimiento sistematizado.

Referencias

- Bátiz, Bernardo (2019). “Las dos historias”, en *La Jornada*. México. Recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/2019/04/01/opinion/016a2pol>>. [Consulta: 5 de agosto de 2019]
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca/UACM.
- Echeverría, Bolívar (2012). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- EuropaPress (2019). “López Obrador se equivocó de destinatarios, debió plantearse a sí mismo cómo pedir perdón a los indígenas: Mario Vargas Llosa”, en *La Jornada*. México. Recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/2019/03/28/cultura/a05n2cul>>. [Consulta: 5 de agosto de 2019]
- Galeana, Patricia (2019). “Nada tenemos que agradecer a la conquista, se destruyeron culturas (entrevista)”, en *La Jornada*. México. Recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/2019/03/28/cultura/a03n1cul>>. [Consulta: 5 de agosto de 2019]

Semblanzas de los y las autoras

Andrea Torres Gaxiola. Filósofa y traductora. Estudió filosofía en la UNAM y en la Universidad de Montreal. Maestra y doctora por la UNAM, donde se desempeña como profesora desde 2008. Se ha especializado en la investigación de la obra de Karl Marx, así como en el marxismo y teoría crítica contemporánea, en particular las obras de Kojin Karatani y Bolívar Echeverría. Autora del libro *La técnica del capital. Ensayos sobre Bolívar Echeverría y Karl Marx*, coeditora del libro *El capital, ensayos críticos*, y traductora de los libros *Transcrítica. Sobre Kant y Marx* y *Descolonizar a la dialéctica*.

Gustavo Adrián Alvarado García. Licenciado en Filosofía y maestro en Filosofía Política por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En la actualidad, su campo de investigación se centra en la filosofía política a la luz de las investigaciones de Marx y del marxismo latinoamericano, especialmente a partir de la obra de Bolívar Echeverría.

María Eugenia Borsani. Filósofa, doctora en Filosofía y magister en Filosofía e Historia de las Ciencias. Profesora titular e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Directora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI) y de la revista *Otros Logos*. Autora de libros de su autoría y textos colectivos en un total de ocho. Acredita más de un centenar de escritos (artículos, capítulos, reseñas, actas) publicados en el país y en el extranjero.

Vanessa Ivana Monfrinotti Lescura. Es licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue (UNCO), Argentina. Becaria doctoral del CONICET con lugar de trabajo en el CEAPEDI, UNCO. Doctoranda de la Universidad Nacional de Córdoba, con plan doctoral titulado “Alcance crítico de

las ontologías relacionales no-dualistas y su impacto en los debates sobre el Antropoceno”. Adscripta a la Cátedra de Filosofía Social y Política de la UNCO.

Gerson D. Colina Velázquez. Maestro en Ciencias Sociales por la UACM y doctorando en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Desde la licenciatura trabaja temas referentes a la modernidad, la crítica a la modernidad capitalista y posibles alternativas con una perspectiva interdisciplinaria.

Enrique G. Gallegos. Publica poesía, crítica literaria y cultural, aforismos e investigaciones en filosofía. Entre sus últimas publicaciones: *Materia en fuga*, 2019 (poemas); *Sartre y la filosofía de la subjetivación*, 2021 (filosofía). Ha coordinado algunos volúmenes colectivos, entre los que destacan: *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin*, 2015; y *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica*, 2019. Es profesor en la UAM-C.

Ruth Alejandra Dávila Figueroa. Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales por la FCPys de la UNAM. Estancia de investigación posdoctoral con beca del Conacyt en el IIF de la UMSNH y becaria posdoctoral en el CISAN-UNAM. De 2016 a 2018 tuvo la distinción SNI “C” del Conacyt. Líneas de investigación: multiculturalismo, nacionalismo, discurso periodístico y medios de comunicación. Sobre estos temas he publicado capítulos de libros, artículos arbitrados y artículos de divulgación.

Osman Serrano Martínez. Terminó la maestría en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus intereses teóricos se centran en autores como Hegel, Marx, Benjamin y Derrida, centrándose en sus ideas estéticas, políticas y ontológicas. Actualmente, su tesis de maestría sobre la reapropiación que Walter Benjamin hace de Charles Baudelaire se encuentra en proceso de dictaminación.

Mario Edmundo Chávez Tortolero. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesor de tiempo completo del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1 (Conacyt). Ha participado y coordinado varios proyectos de investigación en filosofía. Es autor del libro *Sobre una posible influencia del Quijote en el pensamiento de Hume*, editorial

UNAM/Itaca. Ha publicado varios artículos especializados y capítulos de libros en editoriales académicas. Ha publicado varios libros de texto sobre formación cívica y ética en editorial Santillana y Norma desde hace diez años.

Eleder Piñeiro Aguiar. Ayudante-doctor, Facultad de Sociología, Universidade da Coruña. Doctor (PhD) en Antropología (UDC, España); magister en Migraciones Internacionales (UDC, España); licenciado en Sociología (UDC, España). Subdirector *Revista Latina de Sociología* (ISSNe: 2253-6469). Investigador del Equipo de Investigación Sociedades en Movimiento (ESOMI, UDC). Líneas: movilidad humana, fronteras, indigenismo, teoría del Estado, metodología cualitativa.

Alejandro Javier Viveros Espinosa. Investigador asociado al Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Es licenciado y magister en Filosofía por la Universidad de Chile, donde también desarrolló su doctorado en Estudios Latinoamericanos. Actualmente es investigador responsable de proyecto ANID-FONDECYT Regular núm. 1200059 titulado: “Códices, crónicas y palimpsestos. Reflexiones filosófico-políticas en las traducciones culturales de indios letrados en el mundo cultural novohispano (1552-1692)”.

Héctor García Cornejo. Licenciado (2000), maestro (2008) y doctor en Filosofía (2018). Egresado del IIF-UMSNH. Autor de artículos en revistas y capítulos en libros, ambos arbitrados. 32 años de docencia en nivel superior. Editor invitado en revista indexada. Asistente con ponencia a congresos internacionales de filosofía desde 1999. ORCID. ID. <https://orcid.org/0000-0002-4013-0593>

Óscar Llerena Borja. Docente titular de la cátedra de Filosofía en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador, se ha desempeñado además como docente de posgrado en varias instituciones de educación superior ecuatorianas. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) con una tesis laureada sobre Bolívar Echeverría. Es también máster en Estudios Avanzados de Filosofía y licenciado en Sociología. Posee una amplia obra publicada en filosofía política y de la cultura. Ha ocupado diversos cargos técnicos para instituciones gubernamentales y del tercer sector tales como: Municipio de Quito, Secretaría del Migrante,

Ayuntamiento de Madrid, Ayuntamiento de Tres Cantos, Comisión Española de Ayuda al Refugiado, entre otras.

Andrea Martín Muñoz de Cote. Es antropóloga social y maestra en filosofía por la Universidad de Guanajuato, actualmente estudia el doctorado en filosofía en la misma institución educativa. Se interesa por temas relacionados con los feminismos, la teoría crítica, el lenguaje y la historia.

Paloma Sierra Ruiz. Tiene formación en filosofía. Actualmente es estudiante del programa de Doctorado en Filosofía, de la Universidad de Guanajuato. Sus investigaciones están relacionadas con marxismo, teoría crítica, filosofía latinoamericana y feminismos. Es profesora a cargo del Seminario Monográfico de Walter Benjamin y de los cursos sobre filosofía y reflexiones críticas latinoamericanas, impartidos en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato.

Índice

Introducción	7
<i>Blanquitud</i> y racismo <i>Andrea Torres Gaxiola</i>	15
La clausura de “lo político”: del fetichismo mercantil al fetichismo mercantil-capitalista <i>Gustavo Adrián Alvarado García</i>	37
Modernidad: invención y defunción <i>María Eugenia Borsani</i>	55
Encuentros y desencuentros en el horizonte de una modernidad poscapitalista <i>Vanessa Ivana Monfrinotti</i>	79
¿Es posible una modernidad no capitalista? Apuntes a partir de la obra de Bolívar Echeverría <i>Gerson D. Colina Velázquez</i>	99
Bolívar Echeverría: Benjamin y vida cotidiana desde una filosofía de la historia <i>Enrique G. Gallegos</i>	113
Periodismo crítico como despliegue del discurso crítico de Marx <i>Ruth A. Dávila Figueroa</i>	131

Bolívar Echeverría y Walter Benjamin: cotidianidad y existencia festiva, momentos de desmantelamiento (provisional) del engranaje capitalista <i>Osman Serrano Martínez</i>	151
Subsunción de la imaginación a la razón. La locura en Descartes y Bolívar Echeverría <i>Mario Edmundo Chávez Tortolero</i>	171
Rupturas antropológicas. Reflexiones en torno al mestizaje, modernidad y blanquitud en Bolívar Echeverría <i>Eleder Piñeiro Aguiar</i>	187
Algunas reflexiones sobre las recepciones de Bolívar Echeverría en América del Sur <i>Alejandro Viveros Espinosa</i>	201
El concepto del <i>ethos</i> cínico <i>Héctor García Cornejo</i>	217
La humanidad del trabajo: a propósito de la comprensión del ser humano en la obra de Bolívar Echeverría <i>Óscar Llerena Borja</i>	239
Un acercamiento crítico a la moralización de la historia colonial <i>Andrea Martín Muñoz de Cote y Paloma Sierra Ruiz</i>	261
Semblanzas de los y las autoras	271

Modernidad barroca y capitalismo. Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría se editó el 5 de abril de 2023. Para su composición se utilizaron tipografías Anthea pro 11:13, 10:13 y 9:11 puntos, y Palatino. El diseño de la cubierta fue realizado por Judith Romero. La composición y el cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas.

