

EL DISCURSO CRÍTICO FRENTE A LA POLÍTICA¹

Iván Carvajal

Al cabo de un año de duelo por el maestro que nos propuso tesis sugestivas sobre el sentido de lo político y la política, sobre la cultura y la historia de América latina en el contexto de la modernidad, sobre el arte y su vínculo con lo político,

Al cabo de un año de duelo por el hombre de enorme entereza ética, que jamás resignó su posición crítica, su trabajo de “viejo topo” frente a lo que para él era la “concreción falsa” de la condición humana, el capitalismo,

Al cabo de un año de duelo por el amigo que solía colocar la ironía ahí donde su incidencia podía desmontar los argumentos convencionales, ahí donde se posibilitaba al pensamiento traspasar un umbral,

Al cabo de un año de duelo, digo, parece necesario girar al fin, hacer lo que seguramente habrá querido él, que el diálogo con su pensamiento abra paso a la crítica.

Con esto quiero decir que queda para nosotros, o al menos para algunos de nosotros, un legado frente al que debemos tomar alguna decisión: ¿qué hacer con ese legado, qué tomar de él y para qué propósitos, cómo proseguir en su dimensión crítica, cómo guardarlo para el porvenir e incluso cómo resguardarlo frente a la peor acometida que puede sufrir el pensamiento crítico: su disolución en la homogeneizante “cultura nacional”, sobre la cual tanto nos alertó por décadas?

Tenemos ante nosotros a un pensador recio, sin duda el ecuatoriano que más profundamente ha pensado las condiciones de la historia compartida por los latinoamericanos, pero un pensador que nunca abandonó un principio que no puede pasarse por alto: la pertenencia de su pensamiento al discurso crítico sobre la modernidad capitalista, un pensamiento anclado en la lucha por la emancipación de los seres humanos

¹ Intervención en acto de la FLACSO – Quito, al cumplirse el primer aniversario de la muerte de Bolívar Echeverría (16 de junio de 2011).

respecto de una forma de existencia sujeta a la enajenación capitalista. ¿Cómo abrir la posibilidad concreta en la actualidad de lograr una forma social en que el valor de uso de los productos del trabajo humano pueda servir al disfrute, sin someterse a la valorización del valor, a la acumulación del capital? Consiguientemente, ¿cómo alcanzar una forma política, una politicidad no sometida a la tiranía del capital?

Con el legado de un pensador se pueden tomar decisiones muy diversas. Sacralizar sus textos y santificar al pensador, por ejemplo. Nada me parece más extraño al talante de Echeverría: el pensamiento crítico nada tiene que ver con la teología, nada tiene que ver con el dogma, nada tiene de sagrado. Es profano, profundamente profano. Profana y nos invita a profanarlo, es decir, a hacerlo secular, a mantenerlo circulando, a contrapelo incluso de los circuitos mercantiles, a contrapelo de aquello en que ha venido a parar lo que llamamos “política”... Quienes conocimos a Bolívar Echeverría sabemos que fue un hombre que, a pesar de las flaquezas físicas de su corazón, hacía que este actuase con intensidad. “La Vida es vapor”, decía Dávila Andrade, el Fakir, en su primer poema; la vida de Echeverría parece marcada por esa fuerza indomable de su corazón todo vapor. Vital, libre, lleno de amor y de amistad, sabio, jamás un santo, de ningún panteón, ni religioso, ni cívico, ni partidario. Esa fue su ética, su condición ineludible. A ello me refiero cuando insisto en su condición profana. Debemos resistirnos, por consecuencia política con él, maestro de algunos de nosotros, amigo, camarada en sentido radical, a cualquier tentativa de aniquilar la potencia crítica de su pensamiento a través de su conversión en parte de un panteón, de cualquier panteón. No enterremos su memoria en ninguna vasija de barro, en ninguna capilla: que permanezca abierta en el mundo para que prosiga su pensamiento entre nosotros, para que continúe abierto hacia el porvenir.

¿Qué decisión tomar frente a su legado? Está bien, desde luego, que se publique su obra. Que se publique también aquí, en Ecuador y no solo en México, sin olvidar que fue en México donde Echeverría encontró lugar para que se desplegara su creatividad, que fue una de sus grandes instituciones, la UNAM, la que le brindó el espacio para el desarrollo de su pensamiento. Pero esa publicación debe ser solo el inicio de decisiones que me parecen mucho más complejas y difíciles. Ahí está ante nosotros su legado: sus ensayos, sus libros resultantes de sus seminarios en la UNAM, sus tesis sobre la Modernidad, sobre el barroco,

sus intuiciones sobre la actualidad. ¿Cómo dar continuidad crítica al discurso crítico, aquí, entre nosotros?

Nada fácil, creo yo, es la respuesta al desafío que nos plantea ese legado. Para comenzar, el trabajo crítico de Echeverría se desarrolló entre el ámbito académico —y nosotros, por desgracia, no tenemos nada que se parezca a la UNAM en Ecuador, nada que se parezca al contexto editorial de México, y hoy además tenemos una ofensiva frontal de la burocracia tecnocrática que dirige las políticas del Estado en materia científica, cultural y educativa, que conspira contra las humanidades, contra la filosofía— y de otra parte nos encontramos ante la compleja fluidez de la vida social contemporánea. Nada de lo humano le fue extraño a Echeverría, lector no solo de libros, de muchísimos libros provenientes de distintas perspectivas filosóficas, científicas y literarias, sino ante todo lector del mundo en sus episodios trágicos, dramáticos, tragicómicos.

Nada fácil es este desafío: no se trata de repetir sin más las tesis del pensador. ¿Cómo proseguir el diálogo con esas tesis? ¿Cómo avanzar en el pensamiento crítico acompañando (armónicamente, en armonía compleja desde luego) los movimientos críticos, las rebeliones, las resistencias de los seres humanos, ocupando espacio en la opinión pública “libre” (entre comillas, con esas comillas que no significan que no haya posibilidad de ejercicio libre del pensamiento, sino que alertan sobre los límites de la libertad en el sistema político “democrático” del estado capitalista, de los estados nacionales y su proyección multinacional, transnacional).

La continuidad del discurso crítico

Bolívar Echeverría fue ante todo un pensador político. En principio podría parecer exagerada esta enfática afirmación puesto que en su obra no se encontrarán formulaciones teóricas sobre el Estado o el poder. Sin embargo, a lo largo de una actividad intelectual que cubre más de cuatro décadas, Echeverría no dejó de pensar políticamente, manteniendo la continuidad de lo que llamó *discurso crítico*. La condición crítica del discurso implica un particular modo de presencia en el contexto de los debates intelectuales, incluida la actividad académica, pues insiste en el proyecto revolucionario anticapitalista, que

supuestamente había perdido “actualidad” en esos debates luego de las sucesivas frustraciones del movimiento comunista obrero a inicios del siglo pasado, de la fiesta revolucionaria de la juventud de Occidente que culmina en Mayo del 68 en París (movimiento en que Echeverría participa en Alemania, en el entorno de Rudi Dutschke), y por último, del colapso del “socialismo realmente existente” en la URSS y Europa del Este y el triunfo del neoliberalismo.

En el ámbito del debate intelectual, el discurso crítico tiene por tarea la deconstrucción de las formulaciones teóricas e ideológicas que corresponden a la organización capitalista de la sociedad contemporánea: su economía, sus consecuencias culturales, éticas y políticas. Se podría decir, tomando una afirmación suya que reitera en distintos momentos, desde el derrumbe del “socialismo realmente existe” —derrumbe de un sistema en el que Echeverría siempre vio una forma de capitalismo de Estado y un régimen autoritario que no correspondía a la idea de socialismo— que su intervención en el ámbito de los debates intelectuales tenía que ver con la *idea* de *revolución*, y por tanto, con la distinción entre el *mito* de la revolución, que finalmente había sucumbido al desencanto en la era del neoliberalismo, y la *idea* de revolución que exige el desarrollo teórico, que demanda aún hoy una comprensión de la historia que abra la posibilidad de superar el capitalismo.

En un artículo temprano (1975) que se recoge en *El discurso crítico de Marx*, Echeverría apunta la condición necesariamente polémica del discurso comunista de Marx, es decir, del discurso anticapitalista. A pesar de su condición polémica y crítica, el discurso revolucionario “se desarrolla dentro de las condiciones concretas del discurso en general: subordinado, por tanto, a la configuración capitalista que todavía afecta estructuralmente a éste durante todo el período de transición o revolucionamiento”. Por ello, la polémica del discurso revolucionario con el “discurso burgués sólo puede darse dentro del discurso teórico general y precisamente a través de una transgresión organizada de las normas específicamente capitalistas que rigen concretamente la producción del saber”.

En el discurso que pronuncia en Caracas con motivo de la recepción del Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico (2007), Echeverría reitera esta condición polémica del discurso anticapitalista. La intervención polémica del discurso crítico en la opinión pública, que se supone que es el lugar del debate democrático entre distintas alternativas políticas, no puede ignorar dos cuestiones que atañen a la constitución de los escenarios

donde se realiza la polémica. En primer término está lo que resulta más evidente: la propiedad monopólica de los medios de comunicación de masas. Se puede intervenir en ellos de manera puntual, utilizando los espacios que los medios conceden al pensamiento crítico —espacios en realidad mínimos, marginales— para criticar los ideogramas que genera el capitalismo. La segunda constatación es aún más decisiva: en la opinión pública inciden los componentes ideológicos que se constituyen fuera de ella, que provienen de la enajenación inherente al capitalismo, de la valorización del valor, de la constitución de un “sujeto automático” —el capital, resultante de la acumulación del excedente generado por el trabajo y expropiado al trabajador—, que se impone sobre los sujetos reales de las relaciones sociales —esto es, los seres humanos concretos que se “cosifican”—. Es por fuera del ámbito de la opinión pública donde se constituye la “religión de los modernos”, la adoración a ese dios abstracto creado por la actividad productiva, el capital. Por consiguiente, el pensamiento crítico tiene que intervenir continuamente para desestructurar esa ideología, esa religión de los modernos, tanto las versiones más “difusas” y difundidas que adquiere hoy la forma de “(norte)americanización” de la modernidad, como también, en el plano teórico, desestructurando las distintas configuraciones “científicas”: economía política, ciencia política, los discursos que sustentan el mito del progreso científico-tecnológico y que eluden la subordinación de ese progreso al capital.

Echeverría no puede ignorar la clausura de la actualidad de la revolución que supuso la derrota del movimiento revolucionario obrero que culmina con el triunfo del nazismo y el fascismo, y con el estalinismo en la URSS, en la tercera década del siglo pasado. Hubo que esperar hasta 1967-68 para vislumbrar una posible alternativa al sistema mundo capitalista, que se expresa en el movimiento juvenil, movimiento que fue rápidamente derrotado por los estados occidentales. Esta circunstancia histórica determina la necesidad de situar al sujeto social revolucionario alternativo al capitalismo, lo que plantea un reto al pensamiento crítico: ¿Es aún posible una alternativa al capitalismo? ¿Es posible aún una alternativa socialista?

Sujetividad y libertad en el discurso crítico

Para Echeverría, la pertinencia del discurso crítico descansa en la tesis sobre la enajenación que se formula en *El capital*. La intervención crítica gira en torno a la posibilidad de superación de la forma histórica en que el capital, sujeto automático, se impone sobre los sujetos sociales. ¿Es posible una “sujetidad” no subordinada a los designios automáticos del capital, de la valorización del valor, después de la derrota del movimiento revolucionario del siglo XX?, esta es la cuestión que se debe indagar. Hay una cuestión previa que tiene que ver con la posibilidad de las transformaciones sociales en la historia. En la obra de Echeverría se puede ubicar con claridad esta preocupación, que conduce hacia una ontología que responda a la pregunta sobre la condición del ser humano. En *Definición de la cultura*, Echeverría encuentra las claves que le permitirán enfrentar la pregunta sobre la posibilidad de constitución del sujeto anticapitalista: pertenece a la condición del ser humano la metamorfosis, la capacidad de transformar sus configuraciones sociales. Esa condición constituye *lo político*. No solamente los modos de producción y las relaciones sociales que son inherentes a las configuraciones históricas, sino la peculiar manera de organizar los procesos de reproducción social, la dimensión cultural, son los factores constitutivos de las formas históricas y de la diversidad de lo humano. Desde el punto de vista teórico, lo que tal vez sea más importante de esta incursión ontológica tiene que ver con el concepto de *libertad* que Echeverría retoma de Sartre. La libertad radica en esta disposición permanente a la transformación, al abandono de la condición animal en primera instancia, y luego a la capacidad de modificar la forma social. Para Echeverría, habría que comprender en este sentido la frase de Sartre cuando afirma que la existencia precede a la esencia: lo humano es un continuo hacerse, un proyecto abierto. La libertad se ejerce como un compromiso en la relación del sujeto, sea este el individuo o sea el grupo social, el colectivo, con los otros sujetos y con la naturaleza.

La historia, el conocimiento historiográfico, pone en evidencia que las formas sociales se desarrollan dentro de las posibilidades contenidas en su estructura, y terminan en crisis que concluyen en su derrumbe, en su acabamiento y en la consiguiente “revolución”. En la historia del sistema mundo capitalista, concepto que Echeverría toma de Braudel y Wallerstein, hay que distinguir las crisis cíclicas de la crisis estructural, que corresponderían a dos dimensiones de la temporalidad, la corta duración y la larga duración. La crisis estructural, que ocultan las teorías que finalmente responden a la

organización del saber que corresponde al capital, evidencia la contradicción que cada vez se profundiza entre el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas —es decir, la cualidad científico-técnica que adquiere el trabajador en la sociedad contemporánea, los dispositivos del campo instrumental basados en el desarrollo científico-tecnológico, la articulación de los procesos productivos que rebasan los territorios de los estados nacionales— y las relaciones de producción capitalistas. Esa contradicción creciente se manifiesta en el crecimiento de la tasa de trabajadores no ocupados, desocupación que crece en la juventud preparada tecnológicamente, en la crisis ecológica y en otras amenazas catastróficas. A la vez que impulsa el desarrollo incesante de las fuerzas productivas, que se manifiesta como productivismo y progreso, el capitalismo destruye las condiciones de la producción, en un juego permanente que combina civilización y barbarie. No se trata, en efecto, de una alternativa entre una y otra, sino de un modo civilizatorio al que es inherente la barbarie.

Como advierte Wallerstein, aunque estemos conscientes de la crisis estructural y por tanto de la necesidad de la revolución, no existe sin embargo certeza alguna sobre la forma que podría adquirir el derrumbe del sistema mundo capitalista. Lo que ha quedado atrás en el camino, junto con el mito de la revolución, es la creencia en que la sociedad futura sería “necesariamente” más justa y democrática, una sociedad socialista en suma. Que esto suceda dependerá en gran medida de la intervención de los sujetos sociales. El sujeto de la revolución posible adquiere entonces una dimensión bastante compleja, pues ya no se limita al trabajador asalariado de la fábrica capitalista, sobre el que se constituyó el movimiento obrero en el siglo XIX, tanto en su versión revolucionaria que culmina en los soviets de la Revolución de Octubre, en los consejos obreros revolucionarios de Hungría y del norte de Italia, como en su versión reformista, socialdemócrata o sindicalista, sino que incluye diversas formas de resistencia a la devastación capitalista.

En este contexto adquiere todo su sentido la preocupación teórica de Echeverría encaminada a comprender la peculiaridad de América latina dentro del sistema mundo capitalista. La potencialidad revolucionaria de América latina, o al menos la posibilidad de resistencia, podría descansar en ciertos aspectos “culturales” —entendiendo la cultura como *éthos*: hábito, costumbre, morada, refugio; modos de vida— que aparecen como barreras que se interponen a la “modernización” desde la perspectiva de quienes adoptan como

paradigma la modernidad capitalista noreuropea y norteamericana. El proyecto teórico se dirige a la exploración del posible sujeto revolucionario, pensado desde América latina, sin que ello implique, de ninguna manera, que se constituya sólo en América latina.

Modernidad barroca y mestizaje

La contribución teórica de mayor alcance y trascendencia de Echeverría se encuentra en sus tesis sobre la modernidad capitalista —en las que postula la existencia de cuatro formas distintas de modernidad, los cuatro *éthe*: realista, romántico, barroco y clásico— y el consiguiente desarrollo de su comprensión de la modernidad barroca de América latina y la función del peculiar mestizaje latinoamericano en la constitución de esa modernidad barroca (“Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la Modernidad*). Esta propuesta teórica es innovadora en varios sentidos: implica la superación del eurocentrismo desde una perspectiva ajena al resentimiento, que sitúa positivamente tanto el proyecto de constituir una continuidad europea en América, una nueva Europa, como la apropiación de lo occidental por los americanos en el proceso del mestizaje, la “codigofagia”. De ahí la importancia que adquiere la valoración histórica del gran siglo barroco de América latina, y sobre todo de México, la “Nueva España”, el siglo XVII.

La revaloración del barroco trae consigo otra consecuencia teórica: el examen de la Ilustración y de las implicaciones de la Ilustración en la historia de América latina, desde el siglo XVIII; por tanto, coloca un interrogante sobre la Independencia y sobre los posteriores impulsos ilustrados para modernizar a nuestros países en un sentido que corresponde a la modernidad realista. Echeverría reconoció siempre su deuda con la Escuela de Frankfurt, y ante todo con un pensador vinculado tangencialmente con ella, Walter Benjamin. Es en relación con Adorno y Horkheimer donde se puede comprender su propia aproximación a la Ilustración. Echeverría adopta una posición crítica no sólo ante la Ilustración, sino también frente a la idea de razón que aún prevalece en Adorno y Horkheimer. No se trata, desde luego, de desechar en bloque la Ilustración, sino de poner en evidencia su articulación con la versión realista del capitalismo, con sus formas ideológicas, el “progresismo” entre ellas. A partir de las observaciones de Echeverría, se podría indagar hasta qué punto la historia de América latina desde mediados del siglo

XVIII es la confrontación entre barroquismo e Ilustración, y si esta confrontación corresponde a la que opera entre una modernidad (capitalista) barroca y una modernidad (capitalista) realista, nórdica, y hoy (norte) americanizada. Aparte de ello, habría que considerar que la imposición del capitalismo no siempre elimina, sino que también refuncionaliza otros modos de producción, como el comunitario indígena o el servil de la hacienda.

La importancia política de esta comprensión de la historia de América latina en el presente se pone de manifiesto en uno de los últimos ensayos de Echeverría, “La modernidad y la anti-modernidad de los mexicanos” [en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010]. En él, Echeverría explicita su comprensión del vínculo entre modernidad y capitalismo. La modernidad ha sido efectivamente capitalista, pero esto no implica que no haya una posibilidad de modernidad alternativa, no capitalista. La modernidad es, para Echeverría, “un proyecto civilizatorio de muy larga duración que instaura relaciones radicalmente nuevas entre el mundo humano y la naturaleza y entre el individuo colectivo y el individuo singular, todo esto sobre la base de una ‘revolución neotécnica’ de las fuerzas productivas que se habría iniciado a comienzos del segundo milenio”. En términos sartreanos, este proyecto implica el paso del mundo basado en la escasez de la naturaleza y la represión de las necesidades, a un mundo de abundancia. El capitalismo coincidió con esta revolución civilizatoria, pero tal coincidencia no implica una esencial correspondencia entre ellos, sino la forma histórica hasta hoy existente. Habría, por tanto, una posibilidad abierta de formas civilizatorias surgidas de la modernidad que no fuesen capitalistas.

Frente al capitalismo en su forma actual, neoliberal, “(norte) americana”, ¿qué es lo que “resiste”, qué provoca la existencia de “zonas de fracaso”? Por una parte, lo que viene del pasado, del “México profundo” o la América latina “profunda”: no sólo el mundo indígena, sino también el “México guadalupano o profundamente católico que domina todavía en amplios sectores de la sociedad civil” o la América latina conservadora, heredera del régimen de la hacienda, diríamos nosotros. Por otra, el México barroco (o la América latina o hispana barroca), cuya estrategia se dirige a “sustituir la entrega sincera a la moral exigida por el ‘espíritu del capitalismo’ con una teatralización de la misma capaz de invertir imaginariamente el sentido sacrificial de la actividad productiva, sentido exigido por esa moral, haciendo de él un sentido gozoso o disfrutativo”. En la burla del “realismo”, esta

estrategia barroca puede llegar “hasta el grado de la corrupción con el disciplinamiento de la vida exigido por la modernidad”. Finalmente, estaría el México contestario o la América latina contestaria de la antimodernidad capitalista, que “proyecta reconstruirse en términos socialistas”.

Como todo legado, el pensamiento de Echeverría nos pertenece de una manera exigente. Exige que nos que nos “comprometamos” críticamente con él. No cabe convertir su figura en mito. El abordaje de su pensamiento espera la continuidad del discurso crítico. Quizá para ello sea necesario contrastarlo con las posiciones de otros pensadores políticos contemporáneos, que optan por las vías de *otra política*, en el filo entre catástrofe y posibilidad de un mundo más justo y democrático.