

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

Mabel Moraña, *editora*



**PARA UNA
CRÍTICA DE LA
MODERNIDAD
CAPITALISTA**

**DOMINACIÓN Y RESISTENCIA
EN BOLÍVAR ECHEVERRÍA**

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

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

Primera edición:

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

Derechos de autor: 044237 • Depósito legal: 005130

Impreso en Ecuador, septiembre de 2014

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

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

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

Aproximación al pensamiento político de Bolívar Echeverría

Iván Carvajal

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

Bolívar Echeverría

LA CUESTIÓN POLÍTICA RELATIVA AL SABER: EL DISCURSO CRÍTICO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ÊTHOS: EL GIRO EN LA CONSIDERACIÓN DE LO POLÍTICO

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

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

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

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

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

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

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

AMÉRICA LATINA: ÊTHOS BARROCO Y MESTIZAJE

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

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

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

POSIBILIDAD E INCERTIDUMBRE DE SALIR DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

OBRAS CITADAS

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