

DIMENSIONES DEL DISCURSO CRÍTICO DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA



EL HILO DE ARIADNA

Marx pretende decir lo que la riqueza moderna es en realidad. Pero su discurso es disidente. (...) Por ello, advertido de la dificultad que encierra la disensión, Marx inaugura la estrategia que le es adecuada: la crítica. [Para él] Cientificidad es criticidad. El discurso comunista debe ser crítico ya que su afirmación sólo puede existir como negación, a contracorriente del discurso establecido, no como una simple refutación, que intenta desviar la dirección de éste pero respetando su misma pendiente.

Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, 1986.

A modo de introducción.

La inesperada desaparición de Bolívar Echeverría Andrade, ocurrida en la Ciudad de México el 5 de junio del año 2010, marcó el final de una trayectoria intelectual excepcional en la constelación del pensamiento crítico contemporáneo. Pero incluso dentro de esta característica general, la suya fue una trayectoria heterodoxa, singular, propia. Pareciera que ésta ha sido, justo lo que él mismo había definido en los términos de una “existencia en ruptura”.

Disidente de las ideologías conservadoras que acompañan el paso devastador del

capitalismo y la modernidad, Echeverría intentó desentrañar las “ilusiones de la modernidad” capitalista y del progreso 'realmente existentes', confrontando no sólo estas posiciones intelectuales y políticas de tipo conservador, sino también el fundamentalismo y el carácter partisano de muchos intelectuales de izquierda. Su heterodoxia y radicalidad se expresaron también en torno de la academia, adecuada, 'políticamente correcta', cuyo único objetivo es pensar el mundo, cuando ha olvidado que la tarea es, en el fondo, su transformación. Con la misma convicción, Bolívar Echeverría ha sido igualmente crítico dentro de su disciplina, la filosofía, cuyos procedimientos, métodos dominantes, modas pasajeras y efímeras, fueron sometidos a un examen erudito y demoledor. Hizo lo mismo en el seno de su propia tradición intelectual, el marxismo, donde rechazó el dogmatismo o las versiones canónicas, ante las cuales impuso un retorno a Marx, lo mismo que una lectura del marxismo centroeuropeo, particularmente de la Escuela de Frankfurt, en donde Walter Benjamin fue para él una continua fascinación.

Toda reflexión intelectual en Bolívar Echeverría está caracterizada por esta

posición heterodoxa, disidente, de crítica radical, una reflexión que no proviene sólo de una impresionante y muy extensa cultura erudita, sino también del hacer del militante de izquierda, y de la experiencia concreta, de la vida misma. Una y otra, la fina y erudita operación intelectual de carácter radical, y la posición de izquierda radical, son parte de una misma gramática: la tarea de pensar el mundo, entendida como una idea de cambiar el mundo. Difícil de ser delimitados, los contornos de una y otra se confunden hasta difuminarse. Pero al verlas de cerca, ambas trayectorias igualmente radicales confluyen en torno de un referente mayor, producto de la simbiosis entre una y otra: el discurso crítico de Bolívar Echeverría.

Ello no es más que el núcleo de una obra realmente importante, dentro de la cual se encuentra ubicado todo un conjunto de aproximaciones originales, de nuevas teorías y conceptos sobre los diversos fenómenos analizados, sea la violencia, la modernidad, el capitalismo, entre otros. Pero, ¿cómo aproximarse a esta concepción?, ¿cómo penetrar en sus ejes fundamentales? Quisiera sugerir cinco aproximaciones posibles, cinco maneras de acercarse a la compleja obra de Echeverría, a través de la periodización de momentos político-intelectuales que muestran la arquitectura de toda su obra¹. Y es precisamente de las claves de acceso a este discurso crítico, enmarcadas en diversas etapas o períodos, que estas páginas quieren dar cuenta.

Raíces del discurso crítico. Ecuador, Alemania, México: 1941-1968.

La primera entrada posible hacia el discurso crítico de Bolívar Echeverría, es la propuesta de una nueva lectura de *El capital*, surgida de un estudio profundo de toda la obra del filósofo renano y de toda la constelación del marxismo. Un estudio que comenzaría desde sus años juveniles en Ecuador (1941-1961), y se prolongaría hasta su arribo y establecimiento en la ciudad de México (desde 1968 y hasta 2010), pasando por los años de estancia en Alemania (1961-1968). Porque es ésta una lectura que lo acompañará toda su vida, pues al mismo tiempo que elaboraba una interpretación distinta y novedosa de *El Capital*, también traducía e incorporaba al marxismo un aparato conceptual propio, igualmente crítico y radical, que en conjunto, a modo de un viaje de idas y vueltas, terminaría por definirlo con profundidad, marcándolo con un sello que sería imborrable. Sería este un recorrido con tres observatorios precisos, un viaje que duraría todo su itinerario biográfico e intelectual.

“Yo soy de las montañas”². Así se definió ante uno de sus hijos este hombre oriundo de las tierras altas del Ecuador, de la ciudad de Riobamba. En ese lugar pasaría los primeros años de su vida, entre la atmósfera nublada, el panorama montañoso y el inmenso volcán que tanto maravilló a Humboldt. Sin embargo, algunos años después, una serie de acontecimientos modificarían su apacible

¹ Desarrollo aquí algunos argumentos que he abordado más ampliamente en anteriores ensayos, “Prólogo. Un momento intelectual. Bolívar Echeverría (1941-2010)”, en Echeverría Bolívar, *Discurso crítico y Modernidad. Ensayos escogidos*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2011, y “Bolívar Echeverría: Praxis revolucionaria, discurso crítico y modernidad alternativa”, en *Prohistoria*, núm. 15, enero-junio de 2011.

² Echeverría Serur, Carlos, “Pienso en mi padre”, en *Revista de la Universidad de México*, núm 77, 2010.

existencia cotidiana. El cambio del lugar de residencia: mudarse a la ciudad capital, Quito, en vez de seguir en Riobamba. La revolución en su educación: el ingreso a una escuela laica después de su estancia en una escuela católica. Las transformaciones familiares: el padre, vinculado al Partido Comunista de Ecuador, es quien termina cobrando más peso que la madre, católica, en el énfasis formativo del hijo. Las lecturas teórico-políticas: el Sartre de la revolución en la política concreta y el Heidegger de una revolución en el terreno de la teoría. La progresiva radicalización política: su participación en los movimientos y huelgas estudiantiles. La atmósfera revolucionaria en América Latina: la revolución cubana de 1959. El cambio de aires y la radical definición teórico-política: el viaje a Alemania y su participación en el movimiento del '68 berlinés. Su arribo y asentamiento en la ciudad de México, poco antes del cataclismo ocasionado por el potente movimiento del '68³.

Todos estos fragmentos parecen ser destellos de su personalidad, al igual que fragmentos de su trayectoria, y que al mostrarse permiten encontrar la relación entre teoría y política, que es una preocupación que lo acompañaría desde esos tempranos años hasta el último momento de su itinerario intelectual. Pues, como decía Echeverría, en estos años de efervescencia revolucionaria gustaba de leer a Sartre, porque en él encontraba un referente para el estudio de la política concreta dentro del pensamiento de izquierda. “Sartre afirmaba además que la libertad sólo puede ser tal si se afirma como libertad para la solidaridad,

como “libertad comprometida” con la vida concreta, con los otros, con la emancipación de la sociedad”⁴.

Pero también gustaba de leer a Heidegger, porque en él veía un gran filósofo, portador de un discurso muy radical, “esa revolución de la metafísica occidental en la que trabaja”. Este discurso de Heidegger, “llamado a revolucionar el modo tradicional de discurrir sobre la esencia de las cosas y a preparar un tipo de pensar que (...) está aún por venir”⁵, considerado como una ‘revolución teórica’, parece conectarse con esta revolución de la “libertad comprometida con la vida concreta”, que a Echeverría tanto gustaba de Sartre. Pues en esos momentos un cataclismo acababa de sacudir a América Latina, la revolución cubana de 1959, que como Braudel decía, ya desde 1963: “continúa siendo la hoguera encendida y la línea divisoria de los destinos de América Latina”⁶. De esta manera, esta doble condición de Echeverría, volcado por un lado en la reflexión teórica y por el otro en los movimientos de protesta, ilustra muy bien el hecho de que esa ‘revolución’ que él admiraba en Sartre y Heidegger, encuentra su correlato en la radicalidad de su participación en las luchas estudiantiles.

La conjunción de estos dos elementos cruciales permite ver los resplandores de una conciencia social en radicalización continua, que en buena medida se explican por su participación en los movimientos estudiantiles de Quito y por esa coyuntura revolucionaria abierta por la revolución cubana de 1959. Aunque sería precisamente esta ‘radicalidad teórica’ de Heidegger, la que coyunturalmente cobraría mayor peso,

³ Ríos Gordillo, Carlos Alberto, “Prólogo. Un momento intelectual”, *Op. cit.*, p. 11.

⁴ Echeverría, Bolívar, “68+40=60”. Disponible en <http://www.bolivare.unam.mx> [visitado el 28/11/2011].

⁵ Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, Ed. UNAM-El equilibrista, México, 1995, p. 83

⁶ Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, p. 393.

pues a finales de 1961, Bolívar Echeverría emprende el viaje a la República Federal Alemana. “Me fui a Alemania buscando a Heidegger”, contó en alguna ocasión, “el problema es que nunca lo encontré”, agregaba irónicamente⁷, aunque quizá pensado también como un momentáneo exilio político, por su participación en los movimientos y huelgas estudiantiles.

La época que Echeverría pasó, tanto en Berlín Occidental como en Berlín Oriental, lo marcó decisivamente. Así como Benjamin decía que París era la capital del siglo XIX, para él, Berlín era “la capital de los años sesenta”: “En Berlín vivíamos una situación muy artificial. Era una ciudad-isla, una puebla del Occidente democrático en el medio hostil del “mar comunista”⁸. En esta situación “muy artificial”, “en el medio hostil del mar comunista”, él cursaba los Seminarios en la Universidad Libre de Berlín (de la que se graduaría como *Magister Artium* en Filosofía). Pero sus actividades durante estos años también parecen ser otras. A partir de su vinculación con jóvenes intelectuales de izquierda, quienes tendrían un papel relevante en el trabajo político del movimiento estudiantil alemán, como Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, discutía las obras de Karl Korsch, de Georg Lukács o de Frantz Fanon, en Seminarios en los cuales asistían alemanes, latinoamericanos y norafricanos.

Todo ello muestra que lo que había comenzado como un viaje a Alemania en pos de Heidegger, con el paso de unos cuantos años se había volcado casi por completo al activismo político dentro del movimiento estudiantil berlinés, con efectos políticos inmediatos. “El movimiento estudiantil alemán resurgió a partir de las

manifestaciones que hacíamos, conjuntamente, los pocos estudiantes latinoamericanos y estos estudiantes socialistas”⁹. De esta manera, su estancia en Berlín no es importante solamente en términos de su propia biografía intelectual y política, sino también para el movimiento estudiantil que prefiguraría el '68 alemán.

Sin embargo, a mediados de 1968, Echeverría decide abandonar Alemania. Cuando lo hace, a los 27 años de edad, ya está formado política y teóricamente. Un trayecto caracterizado por una densidad filosófica que viene de la ontología fenomenológica heideggeriana, del marxismo centroeuropeo y la obra de Marx, vinculada con una militancia política emanada de la influencia de la revolución cubana de 1959, al igual que del existencialismo rebelde de Sartre. Todo esto hace una amalgama que definió intelectual y políticamente a Bolívar Echeverría.

Cuando decide abandonar Berlín, ante la imposibilidad de regresar a Ecuador por la turbulenta situación que ahí se vivía desde el golpe de Estado de 1963, y quizá por el riesgo político venido de sus años de militante en ese país, se dirige a un lugar que él había conocido pocos años antes: la ciudad de México. Pero cuando llegó a México, en julio de 1968, sería recibido por una sociedad sobrecalentada, que estaba entrando en el clímax del movimiento 'estudiantil':

Cuando yo llegué estaba tan viva la cuestión del 68, eran épocas muy convulsas si se quiere, pero también muy llenas de esperanzas, parecía que sí se podía hacer la revolución. Esa era la idea: parecía que la revolución sí era algo que

⁷ Ríos Gordillo, Carlos Alberto, “Prólogo. Un momento intelectual”, *Op. cit.*, p. 14.

⁸ Echeverría, Bolívar, “Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría [Entrevista de Mauro Cerbino y José Antonio Figueroa]”, en *Iconos*, septiembre de 2003, p. 102.

⁹ Echeverría, Bolívar, “Barroco y modernidad alternativa”, *Op. cit.* p. 103

*estaba al orden del día, que era una época de 'actualidad de la revolución' como decía Lukács. Eso parecía y entonces buscaba uno todos los elementos, las posibilidades de esta revolución*¹⁰.

Más tarde o más temprano, se mezclaron una serie de circunstancias que le permitieron desarrollar sus actividades académicas y residir ahí durante toda su vida. Por ejemplo, profundiza su relación con Adolfo Sánchez Vázquez, figura central del marxismo y de la transformación de la filosofía en México, sin que Echeverría llegara a ser jamás discípulo suyo, aún cuando de él recibiera todo su reconocimiento: “he seguido de cerca sus ejemplares traducciones y sus textos diversos, escasos y densos, pero ricos en ideas y creativos”¹¹. Igualmente, pero hacia el año de 1974, él participa junto a otros intelectuales de oposición, como Ruy Mauro Marini o Carlos Pereyra, en la gestación de un proyecto muy importante, la fundación de la revista teórico-política, *Cuadernos Políticos*. Fue aquí donde tuvo la oportunidad de ejercitar a profundidad la conexión entre la política concreta y la experiencia revolucionaria, con la reflexión teórica del discurso crítico y la Teoría Crítica, tratando de “someter a discusión los planteamientos políticos”¹², como él mismo recordaría en la entrevista publicada en 2008 en *Contrahistorias*.

Igualmente, pero hacia el año de 1974, él participa junto a otros intelectuales de oposición, como Ruy Mauro Marini o Carlos Pereyra, en la gestación de un proyecto muy importante, la fundación de la revista teórico-política, Cuadernos Políticos.

Al mismo tiempo en que se fundaba este proyecto teórico-político —que desde México conectaba diversas redes teóricas y políticas de alcance internacional—, con la intención de obtener el título de Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM, en 1974 Echeverría presentaba la tesis: *Apuntes para un comentario de las Tesis sobre Feuerbach*. Poco después, él obtendría una cátedra de

filosofía de medio tiempo en esta Facultad y luego una cátedra de tiempo completo en la Facultad de Economía (FE), a la que renunciaría más de diez años después, en 1988, cuando ocupó una cátedra de tiempo completo en la FFyL, orientando sus investigaciones hacia la modernidad barroca o 'de lo barroco', el mestizaje cultural y el *ethos* barroco, y hacia el concepto de cultura y la teoría materialista de la cultura.

En esta época, en la que se vivía una 'actualidad de la revolución', Echeverría se hizo de un nombre y una presencia importantes en el medio de la izquierda académica universitaria, en buena medida por sus afamados Seminarios sobre *El Capital*, donde enseñaba la tradición del marxismo centroeuropeo, lo mismo que “una novedosa y profunda reinterpretación de la principal obra de Marx”, así como una “reinterpretación del conjunto global de toda la producción marxiana, y de los horizontes generales del marxismo”, que a

¹⁰ Echeverría, Bolívar, “La revolución del 68 en México. Entrevista con Bolívar Echeverría”, en *Contrahistorias*, núm. 11, Septiembre 2008-Febrero 2009, p. 59.

¹¹ Sánchez Vázquez, Adolfo, “Crítica y marxismo”, en *Contrahistorias*, núm. 11, 2008, p. 19.

¹² Echeverría, Bolívar, “La revolución del 68 en México”, en *Contrahistorias*, núm. 11, 2008, p. 67.

decir de Carlos Aguirre Rojas, “competía y con ventaja”, con las interpretaciones de “Luis Althusser, Karl Korsch, o Roman Rosdolsky”¹³. Es por ello que cuando Echeverría se refiere a esta renovación del marxismo y del pensamiento crítico como “resultado del 68”¹⁴, sintomáticamente hace referencia a su propia formación teórico-política, pues él es también un 'resultado' de esa revolución.

En 1986, en plena madurez, puesto que tenía ya 45 años, aparecía su primer libro, *El discurso crítico de Marx*, que reúne los ensayos escritos “entre 1974 y 1980”. Este primer libro condensa toda la actividad política e intelectual de nuestro autor desde su llegada a México, lo que permite iluminar la primera de las grandes líneas de fuerza o *el primer eje de su obra*: el estudio del marxismo y, fundamentalmente, el estudio de la obra de Marx, el “discurso crítico de Marx”, que no es otra cosa más que una *nueva lectura* de *El capital*. “Una novedosa y profunda reinterpretación de la principal obra de Marx”, que representa una original y bien lograda recuperación crítica –en continuo diálogo y tensión– de algunos conceptos y problemas centrales las obras de Hegel, la ontología fenomenológica de Heidegger, o de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, así como postulados del propio Marx.

Todo ello representa una revolución intelectual en el horizonte de interpretación

de la obra del autor de *El capital*, así como un intento exitoso de caracterización general de los principales aportes y desarrollos del marxismo centroeuropeo y de diversos teóricos marxistas (sean Korsch, Lukács, Grossmann, Bloch, Luxemburgo o Sartre, entre otros) que constituyen en términos de la biografía intelectual de Echeverría, el primer eje de su producción teórica y política, al igual que una clave de acceso a toda su obra.

'Valor de uso', Modernidad(es), mestizaje cultural: 1987-1998.

El discurso crítico de Marx adquiere todo el valor de un síntoma en la obra entera de Echeverría. Además de representar la 'cita' de algunos de los mejores trazos de su producción durante su estancia como profesor de la Facultad de Economía de la UNAM¹⁵, y de condensar los adelantos de investigación en su Seminario sobre *El Capital*, –y de una nueva lectura de la obra de Marx, el primer eje de su obra–, este libro es un momento de bifurcación de cuatro temas que él seguirá trabajando durante los próximos años. Primero, la teoría marxista de la “forma natural” y el “valor de uso”, segundo, la explicación de Marx de la esencia y la caracterización general de la “modernidad” capitalista, tercero, el problema del “mestizaje cultural” y el “*ethos* barroco”, particularmente en América

¹³ Aguirre Rojas, Carlos Antonio, “Maître à penser”, *La Jornada*, 10 de Junio de 2010.

¹⁴ Echeverría, Bolívar, “La revolución del 68 en México”, en *ContraHistorias*, núm. 11, 2008, p. 61.

¹⁵ Para 1991 él se gradúa como Maestro en Economía, siendo ya profesor en la FFyL de la UNAM, con una tesis intitulada *Apunte crítico sobre los esquemas de la reproducción esbozados por Karl Marx en El Capital*. La primera versión apareció en 1992, en la Colección “El Seminario de *El Capital*” de la FE de la UNAM, con el nombre de *Apunte crítico sobre los “Esquemas de la reproducción esbozados por K. Marx en El Capital”*. La segunda llevaría por nombre *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los Esquemas de K. Marx*, Coedición UNAM – Ed. Nariz del Diablo, 1994.

Latina y por último, su preocupación por el concepto de cultura y por una teoría materialista de la cultura. Sin embargo, esta cuádruple dimensión problemática es siempre analizada y estudiada por Echeverría a partir de esta relectura de *El Capital*, de este 'discurso crítico de Marx', en cuya "definición" nuestro autor decía: "tanto metodológicamente, como en sus investigaciones concretas, [el pensamiento marxista se ha planteado] el problema de su especificidad como teoría revolucionaria"¹⁶, es decir, tanto una revolución en la teoría, como una teoría revolucionaria. Así, es esta relectura la que representa, a la vez que el núcleo de articulación de la cuádruple dimensión problemática de la obra, el último de los cinco ejes o claves de acceso a la obra entera de Bolívar Echeverría.

La teoría marxista de 'la "forma natural" de la reproducción social' y de la lógica del 'valor de uso', de acuerdo con Marx, refiere a una doble determinación de la figura de la sociedad bajo el capitalismo. En este último, las relaciones de producción/consumo aparecen como una entidad "exterior al sujeto", que "enajena", "deforma" y "traiciona en su esencia" a la vida o a esa forma natural de la sociedad y a la estructura del proceso de producción social. Esto, al ser estallado el milenarismo sistema de las necesidades de consumo y de las capacidades de producción, precisamente por la presencia del valor que se 'autovaloriza', lo que es considerado como el elemento característico del modo de "(re)producción capitalista". Lógica de autoreproducción que es, siguiendo a Echeverría, el resultado de un modo histórico concreto de funcionar del proceso social de producción/consumo, es decir, del capitalismo como conjunto

histórico peculiar de relaciones sociales de producción y de la sociedad capitalista en tanto que productora–consumidora de su propia riqueza¹⁷.

Desde 1984, Echeverría está reflexionando acerca de este tema: el proceso de reproducción social visto a partir del 'valor de uso'. Pero esta "primera aproximación" al concepto de "forma natural" de Marx, es también uno de los aspectos centrales de la obra de Echeverría: la caracterización del 'valor de uso'. Así, una versión más pulida y penetrante del artículo publicado en *Cuadernos Políticos*, intitulado "El valor de uso: ontología y semiótica", aparecerá en una nueva obra hacia 1998, cuyo título parece haberse inspirado en este último. Así, *Valor de uso y utopía* es un libro cuyos ensayos dan cuenta de una serie de temas y conceptos clave de la cultura política contemporánea, y representan una especie de radiografía de la misma: "Valor de uso", política, violencia, modernidad como "decadencia", y algunas críticas de la modernidad burguesa capitalista extraídas de ciertas obras de Nietzsche o Benjamin. Estos son temas que abarcan casi un lustro de reflexiones (entre 1994 y 1997), en donde el concepto de "valor de uso", considerado como una dimensión esencial constitutiva del proceso completo de la reproducción social, es para Echeverría un punto de partida para el análisis de la modernidad y del capitalismo, al mismo tiempo que un observatorio desde donde él contempla las diversas construcciones histórico concretas, que la modernidad y el modo de producción capitalista han venido desarrollando durante un proceso transecular, 'aclimatándose' o haciéndose objetivamente diferentes en diversas regiones del planeta, hasta llegar a

¹⁶ Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p. 38.

¹⁷ Echeverría, Bolívar, "La 'forma natural' de la reproducción social", en *Cuadernos Políticos*, núm. 41, julio-diciembre de 1984, pp. 33-46.

constituirse en las distintas *modernidades* que ha conocido la época moderna.

Esto representa *el segundo eje de la obra* de Echeverría: el estudio de la modernidad o de las distintas y encontradas modernidades que, en medio del desarrollo global del modo de producción capitalista, han tenido una trayectoria histórico-concreta desde el siglo XVI hasta la actualidad. Sobre estos temas, en 1995 apareció un libro que reúne prácticamente una década de trabajos, *Las ilusiones de la modernidad*, donde se encuentran los artículos que él escribió entre 1987 y 1993, es decir, después de la aparición de *El Discurso Crítico de Marx* y en medio de la vorágine de un momento caracterizado por la caída del Muro de Berlín en 1989, época de cierre del 'breve' 'siglo XX histórico'.

Las ilusiones de la modernidad representa una especie de síntesis, en especial el artículo “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”¹⁸, pues ahí nuestro autor intenta una caracterización de la curva general del desarrollo de la modernidad, así como del capitalismo —lo que constituye *el tercer eje de su obra*— reflexionando acerca de las “claves”, los “fundamentos”, la “esencia” o “figura” de la modernidad, los “rasgos característicos de la vida moderna”, o “las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo”, “el occidente europeo y la modernidad capitalista” (tesis en las que el peso de Marx es mayúsculo) lo mismo que “lo político en la modernidad”, o “la violencia moderna” (que más adelante desarrollaría con mayor detalle en *Valor de uso y utopía*). Pero es en la séptima tesis, “el

cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista”, donde Echeverría va a desplegar más orgánicamente un esfuerzo anterior¹⁹, estratificando su caracterización sobre la modernidad y el capitalismo a partir de su *cuádruple ethos: realista, romántico, clásico y barroco*, que corresponden a distintas épocas de la modernidad, a distintos impulsos sucesivos del capitalismo, “el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo”, que en esta caracterización van unidos a su teoría —enunciada más de diez años antes—, del 'valor de uso'.

En este brillante artículo, Echeverría caracteriza la Modernidad y las diversas modernidades, como la modernidad 'mediterránea', o la modernidad 'barroca' o 'de lo barroco', a partir de este doble observatorio que constituyen lo mismo su teoría del 'valor de uso' como el cuádruple *ethos*, particularmente el *ethos* barroco, cuyo descubrimiento y elaboración teórica y metodológica le permitió elaborar una interpretación original de América Latina durante los últimos cinco siglos de su historia. Sin embargo, aunque en este artículo se encuentran algunos de los argumentos generales sobre la 'modernidad barroca', no sería sino hasta 1998, con la aparición de *La Modernidad de lo barroco*, donde Bolívar desarrollaría estas reflexiones “en torno al *ethos* barroco”, “lo barroco en la historia de la cultura”, “la historia de la cultura y la pluralidad de lo moderno: lo barroco”. Tres grandes secciones del libro que conectan los temas de la modernidad, el *ethos* barroco y el mestizaje cultural, lo que da como resultado una “cierta interpretación

¹⁸ Echeverría, Bolívar, “Capitalismo y modernidad (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, Ed. UNAM- El equilibrista, México, 1995, pp. 165-166. Una primera versión de este artículo fue publicada en 1987, en los Cuadernillos de la División de Estudios de Posgrado, de la Facultad de Economía de la UNAM.

¹⁹ Echeverría, Bolívar, (Coord.), *Modernidad, Mestizaje cultural y ethos barroco*, Ed. UNAM-El Equilibrista, México, 1994.

de la historia de América Latina”, como él mismo sostenía en sus Cursos.

De esta forma, este tema constituye el cuarto eje de su obra. Los problemas del mestizaje cultural y del *ethos* barroco representan uno de los temas más originales de nuestro autor y, al mismo tiempo, constituyen otra clave de acceso a su obra, lo mismo que a sus posturas políticas. Pues, para él, la idea de un *ethos* barroco es un “intento de respuesta a la insatisfacción teórica [la imposibilidad de una modernidad no capitalista] que despierta esa convicción en toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea”²⁰. Las ideas

del mestizaje cultural y del *ethos* barroco representan una interpretación original de la historia de América Latina y la explicación de sus formas de vida en el presente. Esta creación de una forma esencialmente barroca que surge en nuestros territorios, a partir de formas anteriores, comienza con la Conquista de América emprendida por los europeos; conquista que destruye y desarticula las estructuras de las civilizaciones indígenas, dejándolas agonizantes, en vías de desaparición. Sin embargo, para Echeverría, ésta no es un hecho consumado o terminado, sino un momento en suspenso, un proceso latente, tendiente hacia su realización: una “empresa que todavía no ha terminado”²¹.

Ante la destrucción del mundo indígena,

Ante la destrucción del mundo indígena, los herederos y sobrevivientes de ese mundo en agonía, imposible de reconstruir, iniciaron este proyecto histórico de mestizaje, precisamente ante ese trasfondo de desesperación, de resistencia –de una 'existencia en ruptura'–, como una posibilidad de mantenerse con vida y de crear nuevas condiciones para su propia sobrevivencia.

Los herederos y sobrevivientes de ese mundo en agonía, imposible de reconstruir, iniciaron este proyecto histórico de mestizaje, precisamente ante ese trasfondo de desesperación, de resistencia –de una 'existencia en ruptura'–, como una posibilidad de mantenerse con vida y de crear nuevas condiciones para su propia sobrevivencia. Frente al espejo de su propio 'cosmocidio', se vieron obligados a *apoyar*, o incluso *reconstruir* la civilización europea en América. Sin embargo, no solamente las civilizaciones “naturales” vivían al filo del abismo.

Echeverría señala que el fallido *apartheid* instalado por los 'españoles' contra los 'naturales', fue un hecho que inmediatamente tuvo consecuencias suicidas para ambos, pues mientras que para el siglo XVII los 'naturales' eran el resabio de un mundo destruido, los europeos en América debieron aceptar que la España americana no se convertiría nunca en una prolongación de la España europea.

Este sueño se había vuelto imposible en el momento en el cual la metrópoli los había abandonado, y por tanto no podían completar su “ciclo de reproducción en América”. De este modo, la civilización europea en suelo americano no sólo se había deteriorado sino que estaba en vías de desaparecer. “Si unos y otros se juntaron en el rechazo de la misma [la estrategia del

²⁰ Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 1998, p. 36.

²¹ Echeverría, Bolívar, “Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Bolívar Echeverría” en *Chiapas* núm. 11, 2001, p. 45.

apartheid] fue porque los unió la voluntad de civilización, el miedo ante el peligro de la barbarie”, señala Echeverría²² acerca de este impulso de concretización de la vida. Impulso que es un intento de “afirmación de la vida en medio de la muerte”, como él decía.

Cuando Echeverría señala que “el mestizaje [es] el modo de vida natural de las culturas”, se refiere al hecho de que la civilización europea no se prolongó exitosamente en la América Ibérica, como sí sucedió en Norteamérica²³, pero sobre todo, hace referencia al hecho de que en estos territorios se produjo un mestizaje profundo, recreando o reinventando lo que ya existía para sustituirlo por algo nuevo y diferente de eso mismo. Para él, el mestizaje no es, entonces, producto de un 'Encuentro de dos mundos', como se decía en 1992, sino un punto de conflicto:

*El fenómeno del mestizaje aparece aquí en su forma más fuerte y característica: el código identitario europeo devora al código americano, pero el código americano obliga al europeo a transformarse, en la medida en que desde adentro, desde la reconstrucción del mismo en el uso cotidiano, reivindica su propia singularidad*²⁴.

Esto da luz para entender la manera en la que Echeverría atisba el presente 'barroco' latinoamericano y —a partir del 'valor de uso' y de su teoría materialista de la cultura— permite analizar las formas de asimilar, sobrevivir y redimensionar esta situación en el plano de la vida cotidiana. La forma en que vive la gente, se comporta o experimenta esta situación desesperada, es propia de una modernidad barroca que genera un cierto

tipo de “estrategia de resistencia”, de “comportamiento” barroco (“el barroquismo”) que permite “interiorizar”, “soportar”, hacer “vivable lo invivable”; o sea, el capitalismo. Es entonces un “comportamiento” para “interiorizar” el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana, que nace 'desde abajo': indecente, radical, sin posibilidad de domesticación por el propio capitalismo, ya que resulta ser, contradictoriamente, una estrategia de afirmación del 'valor de uso', una constitución del mundo de la vida.

Construyendo una teoría materialista de la cultura: 1998-2010.

Las tesis sobre el 'valor de uso', la modernidad y el 'cuádruple *ethos*', además del 'mestizaje cultural' y el '*ethos* barroco', aun cuando en la década de 1980 habían sido ya *esbozadas* en los artículos sobre “La ‘forma natural’ de la reproducción social” y “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” —aparecidos antes o después de *El Discurso Crítico de Marx*—, fueron sistematizadas y refinadas a lo largo de los años, cobrando nueva forma a partir de la aparición de *Las ilusiones de la modernidad* (1995), *Valor de uso y utopía* (1998) y *La modernidad de lo barroco* (1998). Obras caracterizadas por un pensamiento de coherencia excepcional, en constante diálogo con la obra de Marx y con las tradiciones del marxismo más crítico, que a partir de una reinterpretación o una reconfiguración crítica y original de estos últimos, alcanza una estatura intelectual que permite hacer referencia a un *discurso crítico* propiamente dicho, el discurso crítico de Bolívar Echeverría.

Su libro, *Definición de la cultura*, aparecido

²² Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 1998, p. 53.

²³ Echeverría, Bolívar, (Comp.) *La americanización de la modernidad*, Ed. Era, México, 2008.

²⁴ Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*, Ed Era, México, 2006, p. 214.

en el año 2001, constituye un primer resultado de su contribución al concepto de cultura y a una teoría materialista de la cultura, representando *el quinto eje de la obra*. Esta obra es producto de un trabajo de transcripción y “depuración” de las lecciones del “Curso de Filosofía y Economía”, que Echeverría impartió en la Facultad de Economía de la UNAM, entre 1981 y 1982. Los temas desarrollados aquí siguieron siendo trabajados y complejizados por nuestro autor hasta el final de su vida. *Definición de la cultura* es un intento sumamente original por aproximarse a un profundo proceso de “revolución cultural”, característico de los “tiempos contemporáneos”, y por definir a la cultura en los términos siguientes:

*Cabe insistir en que al hablar de cultura pretendemos tener en cuenta una realidad que rebasa la consideración de la vida social como un conjunto de funciones entre las que estaría la función específicamente cultural. Nos referimos a una dimensión del conjunto de todas ellas, a una dimensión de su existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es, cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o individualizan*²⁵.

Se trata, entonces, de una “dimensión cultural de la vida social” omnipresente e indispensable de la existencia social, por estar basada en las “determinaciones” esenciales de la vida humana. Determinaciones de un modo específico del proceso de reproducción de la “vida

natural”, en el que hay un nivel de existencia “comunicativo o semiótico”. Dichas determinaciones le permiten al autor señalar un esquema del modo en que se reproduce la sociedad humana a través de este “proceso de reproducción social”, y de cómo esta reproducción tiene una consistencia doble, una puramente “material”, y la otra, coextensiva a ella, “semiótica” o “espiritual”. Es decir, el proceso de reproducción social es identificado sustancialmente con el proceso comunicativo, en el cual el ser humano, al producir y consumir objetos, también produzca y consuma signos –lo que Echeverría llama “Producir y significar”–, precisamente porque en la fase productiva el “sujeto humano” intenta “decir algo” a ese “otro” que, en la fase consuntiva, “lee” dicho mensaje producido.

De acuerdo con esta tesis –“es el carácter “político” del animal humano lo que hace de él, inmediatamente, un ser semiótico”²⁶–, Echeverría explica cómo todos los individuos sociales se reproducen, se hacen a sí mismos en este intercambio, modificando la socialidad del otro y dejándose hacer por ellos. Se trata de una “tensión comunicativa”, sobre todo de un carácter “interindividual”, que corresponde a todos los individuos tal y como sucede en un “juego cruzado de reciprocidades”, a través de la transformación conjunta de ellos. “El proceso de reproducción social –como dice el autor– es un proceso al que le es inherente la semiosis, la producción y el consumo de significaciones”²⁷. Así, *Definición de la cultura* señala las líneas de investigación en las que él trabajaba desde principios de

²⁵ Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, Ed. Ítaca, México, 2001, p. 45.

²⁶ *Ibid*, p. 83.

²⁷ *Ibid*, p. 84.

1980, y que treinta años más tarde aún seguía profundizando, tal como puede verse en algunas secciones del libro *Vuelta de siglo*, así como en *Modernidad y blanquitud*, uno de los varios libros aparecidos de manera póstuma²⁸.

Vuelta de siglo no es una 'historia' del siglo XX, sino el descubrimiento de sus claves de acceso, que a modo de síntomas o indicios –en un ejercicio de 'pasar el cepillo de la historia a contrapelo'– muestran los actos fallidos, la indiferencia y la negación de lo otro, que representan la “indefinición de sentido” en que parece encontrarse la historia actual. Y la identificación de ese 'instante de peligro' constituye para nuestro autor el 'sexto sentido' del historiador, tras pasado por la idea de Walter Benjamin, quien decía: “ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence”²⁹. Sólo a partir de esta condición, el *continuum* de la historia no es visto como un destino ineluctable, sino tan sólo como una *tendencia*. Así, el radicalismo de este discurso crítico le permite a Echeverría descifrar “el sentido enigmático que representan los datos más relevantes de esta vuelta de siglo”, e invita a pensar en una posibilidad de un

cambio que “tiene que ser radical, de orden y profundidad civilizatorios”³⁰, para evitar la catástrofe y crear un sistema histórico alternativo al capitalista.

Vuelta de siglo es el punto de partida de la caracterización de nuestra época, e intenta definir la situación actual de la modernidad capitalista, brindando también los elementos de análisis que permiten avizorar la transformación del escenario prospectivo, cuyos caminos podrían ser tanto la profundización de la barbarie como la posibilidad de crear un mundo social alternativo, aun cuando sea desatando lo “bueno” precisamente en medio de lo “malo”. Pero si es este el sentido de *Vuelta de siglo*, lo es también el de la obra entera de Bolívar Echeverría: mostrar no sólo este “momento en suspenso”, sino sobre todo la posibilidad de cambiar el *continuum* de la historia, yendo en contra de “el sujeto real y efectivo de esa historia moderna [que es] la acumulación del capital”³¹. Una posibilidad que está guiada por una actitud de “ser de izquierda”, una “actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada”³², que puede construir una

²⁸ *Modernidad y blanquitud*, Ed. Era, México, 2010; *Discurso crítico y modernidad*, Ed. Era, México, 1986; *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2010; *Ensayos políticos*, Ed. Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, Ecuador, 2011; *Crítica de la Modernidad Capitalista*, Ed. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011; y *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, Ed. Ítaca, México, 2011.

²⁹ Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, Ed. *ContraHistorias*, México, 2005, p. 20. Walter Benjamin ejerció en B. Echeverría una continua fascinación, como puede verse en Echeverría, Bolívar (Comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, Ed. Era, México, 2005; “Presentación”, en Walter Benjamin, *El autor como productor*, trad. Bolívar Echeverría, Ed. Ítaca, México, 2004; “Introducción”, en Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ed. Ítaca, México, 2003; y sobre todo en *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2010.

³⁰ Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*, Ed. Era, México, 2006, p. 116.

³¹ *Ibid.* p. 264.

³² *Ibid.* p. 263.

modernidad alternativa a la capitalista³³.

La dirección de la historia actual parece estar caracterizada por una “definición en suspenso”, en la que nos encontramos atrapados. Sin embargo, todavía hay una

'chispa de la esperanza', un 'relámpago' que a modo de advertencia parece iluminar el cielo de la historia. A este relámpago, Walter Benjamin lo llamó... revolución.



Dulce Isabel Aguirre Barrera. “Home Alone”. 2012
Medios Mixtos. 107 X 60 cm. (© 2012)

³³ En una de las últimas entrevistas que se le conocen, Echeverría hizo una crítica de esta “moda” o “coctel ideológico del Socialismo del siglo XXI”, añadiendo que ampara a los líderes que en América Latina buscan una transformación que “no sea demasiado radical” (se refiere a Hugo Chávez y Rafael Correa, pero en este intento de transformación podría incluirse también a Evo Morales, Fernando Lugo, Ignacio Lula da Silva, José Mujica y Andrés Manuel López Obrador). Es decir, un capitalismo de corte “antineoliberal con cierto componente cristiano”, que piensa en una redistribución más justa de la riqueza y no en la transformación radical del sistema capitalista. Echeverría, Bolívar, “El Socialismo del siglo XXI es un capitalismo cristiano corregido”, en *Contrahistorias*, núm. 16, marzo-agosto de 2011, pp. 107-114.