

Bolívar Echeverría

Práxis revolucionaria, crítico y modernidad alternativa

Resumen

El presente estudio repasa la biografía intelectual y política y la obra crítica del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. El trabajo transita desde los años de formación de Bolívar y sus relaciones con la filosofía y en especial con el marxismo. Se detiene en la vinculación del filósofo con la realidad político y social en la que se inscribe su obra y pensamiento. Analiza las conceptualizaciones en torno a la modernidad, el mestizaje y el materialismo cultural que colocan al filósofo en el centro de la tradición del marxismo y el pensamiento crítico del siglo XX.

Palabras clave

Modernidad - praxis - materialismo cultural - dialéctica - pensamiento crítico

Abstract

This study reviews the intellectual and political biography and critical work of the philosopher Ecuadorian Bolívar Echeverría. The work goes from the formative years of Bolívar and its relations with philosophy and especially Marxism. He stops in linking political philosopher and social reality in which he inscribes his work and thought. Analyzes conceptions about modernity, miscegenation cultural materialism that place the philosopher in the center of the tradition of Marxism and critical thinking of the twentieth century.

Key Words

Modernity – praxis - cultural materialism - dialectical - critical thinking



Recibido con pedido de publicación el 16/10/10

Aceptado para su publicación el 28/11/2010

Versión definitiva recibida el 23/03/2011

Carlos Alberto Ríos Gordillo es miembro del colectivo *Contrahistorias* (México)
horusfire@hotmail.com

*No necesito lápida, pero
si vosotros necesitáis ponerme una,
desearía que en ella se leyera:
Hizo propuestas. Nosotros
las aceptamos.
Una inscripción así
nos honraría a todos.*

Bertolt Brecht, *No necesito lápida, pero...* 1933

I. A modo de introducción

Una de las figuras más destacadas en la constelación de las ciencias sociales actuales y del pensamiento crítico contemporáneo, falleció en la ciudad de México el 5 de junio del año 2010. Inesperada, la noticia de la desaparición de Bolívar Echeverría Andrade generó tal incredulidad y desconcierto, que su presencia entre nosotros queda ahora como una representación de su propia ausencia. “Con su triste deceso”, ha señalado recientemente el historiador Carlos Aguirre Rojas, “se interrumpe de tajo el trabajo del intelectual más penetrante y agudo de las ciencias sociales latinoamericanas de las últimas cuatro décadas recién transcurridas”.¹

La sorprendente actualidad de las reflexiones de Bolívar Echeverría es lo que ha hecho de su obra una de las referencias fundamentales en las ciencias sociales, así como en el pensamiento crítico contemporáneo, particularmente de América Latina —en momentos donde su historia lanza una advertencia de incendio—, pues en el conjunto de su obra encontramos temas, debates, problemas y referentes intelectuales, como la fundamentación del discurso crítico de Marx y una reinterpretación de su gran libro, *El Capital*; lecciones sobre el marxismo centro-europeo y toda la constelación del marxismo entre el siglo XIX y el XXI; la reflexión sobre la izquierda, la revolución y el socialismo, o la caracterización de la modernidad burguesa y del capitalismo contemporáneo, en momentos en los que el tiempo presente se caracteriza por una gran radicalidad de las luchas contra el sistema capitalista; la visión de la historia benjaminiana que Echeverría comparte con él al considerarla como una visión en resistencia ante las ilusiones del progreso y de la modernidad ‘realmente existente’; el mestizaje cultural, el *ethos* barroco y las posibilidades de comprender, estudiar e interpretar una historia diferente de América Latina; la fiesta, el juego, el arte y la cultura como dimensiones esenciales de la vida social que permiten establecer una ‘existencia en ruptura’ respecto del tiempo productivo y normalizador impuesto por la lógica del valor que se autovaloriza, entendidas como parte inherente de una nueva teoría materialista de la cultura.

Es por ello que su obra permite ilustrar todo un momento intelectual, pero también un momento del desarrollo teórico y político en México y América Latina, a partir de la identificación de una serie de preocupaciones, análisis e interrogantes que fueron fundamentalmente suyas, pero también las de una generación entera, y en las que nuestra generación todavía puede reconocerse. Sin embargo, la importancia de esta obra deviene menos de la condición de sus elementos fundamentales —los ‘grandes temas’—, que de la mirada del autor respecto de sus ‘temas’ de estudio, por los que, además, luchó en el terreno práctico durante largos años de su vida. De ahí que las reflexiones teóricas se entiendan también como una expresión de la lucha política, de la experiencia militante. Y esta *simbiosis* entre la radicalidad política y la radicalidad teórica y analítica, es lo que ha dado como resultado una obra que ocupa un lugar de primer orden en el paisaje actual de la teoría y el pensamiento críticos, por lo que constituye una especie de fresco de un panorama intelectual o, más precisamente, un momento intelectual.

El objetivo de estas páginas es ilustrar las diversas etapas intelectuales y políticas de una compleja trayectoria intelectual, ubicándolas como marcos de referencia que expliquen el sentido de las posiciones científicas, las prácticas de investigación y las consideraciones políticas. Para mostrar, aun cuando sea parcialmente, el desplazamiento y la renovación de una visión de la ciencia social y una forma de ver la política en un momento (el nuestro), en que la historia actual parece estar caracterizada por una ‘indefinición de sentido’, por una ‘definición en suspenso’, en la que pareciera, inclusive, estar entrapada. Y es precisamente de ese ‘instante en suspenso’, de lo que estas páginas quieren dar cuenta.

II. Los años de formación. Ecuador: 1941-1961

Nacido el 2 de febrero de 1941 en la ciudad de Riobamba, ubicada justo al pie del majestuoso volcán el Chimborazo, Bolívar Echeverría Andrade era un hombre de las tierras altas de los Andes. “Yo soy de las montañas”, contó a uno de sus hijos en alguna ocasión. Entre el panorama nuboso, la atmósfera

¹ AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio “Presentación”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 15, año 8, Segunda Serie, México: sept. 2010-feb. 2011, p. 5.

montañosa y el inmenso volcán del Chimborazo que tanto maravilló a Humboldt, él pasaría los primeros años de su vida, “cabalgando por las praderas”.²

Los instantes, tan fugaces y escasos en los que Bolívar Echeverría hablaba de su propia biografía, parecen ser señales, indicios o fragmentos que solían asomar en circunstancias excepcionales, pero que a pesar de todo adquieren el valor de un testimonio, del dato preciso, de la prueba que falta. El cambio del lugar de residencia: mudarse a la ciudad capital en vez 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 la 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, su participación en el movimiento del ‘68 berlinés... Todos estos fragmentos parecen ser destellos de su personalidad, fragmentos que asoman inesperada y sorpresivamente en un personaje tímido, reservado, de verde e intrigante mirada.

La relación entre teoría y política es una preocupación que lo acompañaría desde esos tempranos años hasta el último momento de su itinerario intelectual. Sin embargo, como él mismo decía en algunas ocasiones, en estos años de efervescencia revolucionaria gustaba de leer a Sartre, considerado como “el filósofo de la libertad” y además uno de los intelectuales más representativos de la izquierda europea, porque en él lograba encontrar un referente para el estudio de la política concreta dentro del pensamiento de izquierda, y de la “libertad comprometida con la vida concreta, con los otros, con la emancipación de la sociedad”.³ Pero además de Sartre, también gustaba de leer a Heidegger, porque veía en el autor de *Ser y Tiempo* a un gran filósofo, portador de un discurso muy radical, “esa revolución de la metafísica occidental en la que trabaja”.⁴ 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”, expresado como una ‘revolución teórica’, parece *conectarse directamente* con esta revolución de la “libertad comprometida con la vida concreta”, que a Echeverría tanto gustaba en Sartre, pues en esos mismos instantes 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”.⁵ 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 necesario también en la radicalidad que él mismo expresaba en las luchas estudiantiles.

La conjunción de estos dos elementos cruciales —consideración distinta de una visión teleológica— permite ver los resplandores de una conciencia social en radicalización continua, que viene de la vida misma, de la experiencia concreta y el hacer del militante, y no solamente de una cultura libresca, teórica y de izquierda, que en buena medida se explican por esa coyuntura revolucionaria abierta por la revolución cubana de 1959, y también por su participación en los movimientos estudiantiles de Quito. Aunque sería precisamente esta ‘radicalidad teórica’ la que coyunturalmente cobraría mayor peso, pues a finales de noviembre de 1961, con veinte años a cuestas y el apoyo de una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), sabiendo lo mismo inglés que francés, pero nada de alemán —“no estaba bien preparado para la aventura, pero quería vivirla”—, Bolívar Echeverría emprende el viaje a la República Federal Alemana. “Me fui a Alemania buscando a Heidegger”, nos dijo en alguna ocasión, “el problema es que nunca lo encontré”, agregaba irónicamente, aunque, quizá, pensado también como un momentáneo exilio político debido a su participación en los movimientos y huelgas estudiantiles.

III. La definición teórico-política. Alemania: 1961-1968

La época de Bolívar Echeverría en Berlín Occidental y luego en Berlín Oriental, lo marcó decisivamente. Así como Benjamin decía que París era la capital del siglo XIX, para Echeverría, 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”, subvencionada por la Bundesrepublik del “milagro

² ECHEVERRÍA SERUR, Carlos “Pienso en mi padre”, en *Revista de la Universidad de México Nueva Época*, núm. 77, México, julio 2010, p. 56.

³ ECHEVERRÍA, Bolívar “68+40=60”, p 5. Véase el sitio de B. Echeverría: www.bolivare.unam.mx [Consultado el 10 de agosto de 2010]. El sitio contiene información valiosa, al igual que ensayos, programas de cursos, entrevistas y traducciones, pero también imprecisiones, omisiones importantes y hasta errores ortográficos, cuya responsabilidad absoluta es del administrador del mismo.

⁴ ECHEVERRÍA, Bolívar “Heidegger y el ultra-nazismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM-El equilibrista, México, 1995, p. 83.

⁵ BRAUDEL, Fernand *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. [1963] Trad. J. Gómez y Mendoza y Gonzalo Anes, Tecnos, Madrid, 2000. p. 393.

económico alemán”. Y era esa artificialidad precisamente la que permitía el desarrollo de una cantidad de fenómenos que era imposible encontrar en el resto de Alemania”.⁶

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 finalmente se graduaría como *Magister Artium* en Filosofía) además de estudiar intensamente el alemán. Pero sus actividades durante estos años también parecen ser otras. A partir de su vinculación con jóvenes intelectuales de izquierda militante, quienes tendrían un papel relevante en el trabajo político del movimiento estudiantil alemán, como Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, escribiría la ‘presentación’ del libro *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon y, más adelante, la introducción a una compilación de escritos sobre el Che Guevara, llamada *¡Hasta la victoria siempre!*, a cargo de H. Kurnitzky.⁷ Pero, además, participó también en los seminarios ‘revolucionarios’ donde se daban cita latinoamericanos, norafricanos y alemanes para leer a Korsch, Lukács o Fanon. Y 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 —señala Echeverría a *Íconos*— a partir de las manifestaciones que hacíamos conjuntamente los pocos estudiantes latino-americanos y estos estudiantes socialistas”. De esta manera, la estancia de B. Echeverría 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, en julio de 1968, Echeverría decide abandonar Berlín. 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, el marxismo centro-europeo y la obra de Marx, vinculada con una militancia política venida lo mismo de la influencia de la revolución cubana de 1959 (que rompió con este problema de si estaban dadas “las condiciones objetivas” imprescindibles para hacer la revolución socialista) y del existencialismo rebelde de Sartre, tan caro a la juventud ‘sesentayochera’ del mundo entero. Todo esto hace una amalgama que, entre 1961 y 1968, definió intelectual y políticamente a B. Echeverría.

Ese mismo año decide abandonar Berlín, pero 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.

IV. Revolución mundial y discurso crítico. México: 1968-1986

Cuando él llegó a México, en julio de 1968, lo recibiría una sociedad sobrecalentada. El movimiento ‘estudiantil’ estaba por entrar en su clímax (finales de julio y principios de agosto). Asamblea con asamblea, marcha con marcha, los números de los asistentes se doblaban en decenas de miles; congregándose en un movimiento que recuperaba las experiencias de lucha de los años anteriores y que daban a éste un carácter multclasista, irreverente, iconoclasta, de sorprendente espontaneidad política creadora, que se expandía con fuerza más allá de la ciudad de México, y que en la capital tomaba las calles, ya fuera en la gran manifestación del 26 de julio, ya en la del 5 de agosto; lo mismo que tenía barricadas y concebía los territorios de las grandes universidades y preparatorias como bases de asalto para tomar, nuevamente, la calle y, sobre todo, el zócalo de la ciudad de México. Un espacio que debía constituirse en el espacio por excelencia de la naciente ‘sociedad civil’, y en uno de los territorios más importantes desde donde latiría la vida contestataria y revolucionaria de este país, al cual Bolívar Echeverría acababa de llegar y que le causaría una profunda impresión:

“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 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...”⁸

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, además de enrolarse en las tareas de apoyo al movimiento obrero de los electricistas, firmando con el pseudónimo “Javier Lieja” los

⁶ ECHEVERRÍA, Bolívar “Entrevista para la revista *Íconos*”, *Íconos*, Quito, 23 de mayo del 2003. Disponible en el sitio electrónico de B. Echeverría [Consultado el 10 de agosto de 2010].

⁷ Años más tarde, ambos publicarían *Conversaciones sobre lo barroco*, México: FFyL-UNAM, 1994. Existe una reedición de este libro, a cargo de la editorial *Jitanjáfora*, de Morelia, México.

⁸ ECHEVERRÍA, Bolívar “La revolución del 68 en México. Entrevista con Bolívar Echeverría” en *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 11 (Dossier: *Discurso Crítico y Modernidad*), año 6, México, septiembre 2008-febrero 2009, p. 59.

artículos que sobre R. Luxemburgo publicó en la revista *Solidaridad* (una experiencia que le obliga, según él, “a respetar, a prestar atención a lo que ellos plantean”),⁹ él profundiza su relación con Adolfo Sánchez Vázquez, figura central del marxismo y de la transformación de la filosofía en México, sin que él llegara a ser jamás discípulo suyo, aún cuando recibía todo su reconocimiento: “he seguido de cerca sus ejemplares traducciones y sus textos diversos, escasos y densos, pero ricos en ideas y creativos”.¹⁰

Igualmente, pero hacia el año de 1974, Bolívar Echeverría participa junto a otros intelectuales de oposición, como Ruy Mauro Marini, Carlos Pereyra, la directora de la editorial ERA, Neus Espresate, o Arnaldo Córdova, Adolfo Sánchez Rebolledo y Rolando Cordera, en un proyecto editorial de trascendencia para la izquierda, el marxismo y el pensamiento crítico, con repercusiones latinoamericanas: la revista teórico-política, *Cuadernos Políticos*. Fue aquí donde él tuvo la oportunidad de ejercitar a profundidad la conexión entre la política concreta, la historia concreta y la experiencia revolucionaria, con la reflexión teórica del discurso crítico y la Teoría Crítica, tratando de “someter a discusión los planteamientos políticos”, como él mismo recordaría.

Esta publicación nacería en medio de una clara ofensiva en contra de la izquierda latinoamericana y las posturas críticas de impugnación: golpes de estado e invasiones militares, torturas y desapariciones masivas, deportaciones y exilios en diversas zonas de la geografía latinoamericana; episodios que marcaron la línea de esta nueva revista de filiación marxista que veía en el pensamiento de Marx “el punto de referencia obligado para la cultura contemporánea”. Por tanto, este proyecto se caracterizó por un marcado perfil militante que buscaba “la transformación revolucionaria” en cada uno de los países de América Latina,¹¹ al mismo tiempo que intentaba problematizar la actividad política o la praxis revolucionaria en términos reflexivos, analíticos y teóricos, así como participar en las discusiones teóricas que se suscitaban lo mismo en América Latina que en todo el ‘tercer mundo’, o también en Estados Unidos y Europa, al igual que se enfocaba a la investigación social y económica de temas más concretos, como “el carácter de la dependencia y la especificidad del desarrollo capitalista”, “la determinación precisa de las clases y los grupos sociales”, la “crítica de la cultura” o “la crítica del Estado”, entre otros temas que privilegiaban la investigación sociológica y económica.

Prácticamente 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 de la UNAM, en 1974 Echeverría presentaba la tesis: *Apuntes para un comentario de las Tesis sobre Feuerbach*, que un año después fue publicada en forma de artículo en la revista *Historia y Sociedad*, animada por los intelectuales más de avanzada del Partido Comunista Mexicano (PCM). Poco después, él obtiene una cátedra de filosofía de medio tiempo en esta Facultad y luego una cátedra de tiempo completo en la Facultad de Economía, a la que renunciaría más de diez años después, en 1988, cuando ocupa una cátedra de tiempo completo en la FFyL de la UNAM.¹²

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 centro-europeo, 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 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, en una de esas extrañas ironías, cuando Bolívar 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 la revolución mundial de 1968.

Durante los años de trabajo en la Facultad de Economía, él se dedicó no solamente al estudio de *El Capital* (el objetivo central de sus seminarios) sino a una reinterpretación de toda la obra de Marx y al estudio y recuperación crítica de toda la constelación del marxismo. Su intención era explorar y desentrañar nuevas claves de interpretación del modo de producción capitalista para entender el

⁹ ECHEVERRÍA, Bolívar “La revolución del 68...”, p. 69.

¹⁰ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo “Crítica y marxismo”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 11, p. 19. Estos son los comentarios que Adolfo Sánchez Vázquez expresó el 6 de marzo de 1987, en el Palacio de Minería, con motivo de la presentación del libro *El Discurso Crítico de Marx*.

¹¹ Véase el sitio electrónico de *Cuadernos Políticos*, donde pueden consultarse los sesenta números publicados entre 1974 y 1990: www.cuadernospoliticos.unam.mx [Consultado el 20 de agosto de 2010]

¹² No parece casual que las investigaciones realizadas durante sus años de trabajo en la Facultad de Economía, sean, en su mayoría, pesquisas en torno de diversos aspectos de la obra de Marx o sobre aspectos centrales de la economía política y el marxismo. Por ello, cuando años después arriba a la FFyL, sus investigaciones cobran otra dirección, pues al tiempo que recuperan los resultados anteriores, profundizan en temas previamente trabajados, como la modernidad barroca o ‘de lo barroco’, el mestizaje cultural y el *ethos* barroco, y el concepto de cultura y la teoría materialista de la cultura.

¹³ AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio “Maître à penser”, en *La Jornada*, 10/06/2010.

¹⁴ ECHEVERRÍA, Bolívar, “La revolución del 68 en México...”, cit., pp. 60-61.

funcionamiento del capitalismo contemporáneo desde una perspectiva de larga duración histórica —al mismo tiempo sumamente original, heterodoxa y crítica—. Bolívar Echeverría entendía al marxismo no solamente como una herramienta para pensar el capitalismo (y particularmente a la obra de Marx, considerada como “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”, como decía Sartre) sino también como un “momento teórico de la revolución comunista en ascenso”, acorde a la advertencia de incendio que hace el subsuelo revolucionario con la intención de destruir al capitalismo” y lograr una “transformación global de la sociedad, para crear otra cosa”, como él decía.

Así, en 1986 aparecería su primer libro, *El discurso crítico de Marx*, que reúne los ensayos escritos “entre 1974 y 1980”, (aún cuando el libro estuvo listo desde 1984, fecha en que él lo firma).¹⁵ Es decir, 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 G.W.F. Hegel, la ontología fenomenológica de Martin Heidegger, o de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt,¹⁶ así como postulados centrales del propio Karl 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 centro-europeo y de diversos teóricos marxistas (sean Korsch, Lukács, Grossmann, Bloch, Luxemburgo o Sartre, entre otros) que constituyen en términos de la biografía intelectual de Bolívar Echeverría, el primer eje de su producción teórica y política, al igual que una clave de acceso a toda su obra.

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

El libro del *Discurso crítico de Marx* adquiere todo el valor de un síntoma en la obra entera de Bolívar Echeverría, pues además de representar la ‘cita’ de algunos de los mejores trazos de su producción durante su estancia como profesor de la Facultad de Economía¹⁷ y de condensar los adelantos de investigación expuestos en su seminario sobre *El Capital*, representa, además de esta nueva lectura de la obra de Marx, así como de una asimilación creativa de las mejores tradiciones críticas del marxismo, (el primer eje de su obra) un claro momento de bifurcación de cuatro temas centrales que él seguirá trabajando durante los próximos años: la teoría marxista de la “forma natural” y el “valor de uso”, la explicación de Marx de la esencia y la caracterización general de la “modernidad” capitalista, el problema del “mestizaje cultural” y el “*ethos* barroco”, particularmente en América Latina, y la preocupación por el concepto de cultura y de una teoría materialista de la cultura.

Sin embargo, esta cuádruple dimensión problemática es siempre estudiada por Echeverría a partir de esta relectura de *El Capital*, de este ‘discurso crítico de Marx’, en cuya “definición”, nuestro autor decía a propósito: “tanto metodológicamente, como en sus investigaciones concretas, [el pensamiento marxista se ha planteado] el problema de su especificidad como teoría revolucionaria”,¹⁸ es decir, una revolución en la teoría y una teoría revolucionaria, que en viajes de idas y vueltas articulan una praxis revolucionaria o el momento del viaje de la revolución a la teoría, con una teoría revolucionaria o el momento del viaje de la teoría a la revolución. Y es esta especificidad la que representa el núcleo de articulación de las cuatro grandes vertientes de su producción ulterior.

Primero, la teoría marxista de ‘la “forma natural” de la reproducción social’ y de la lógica del ‘valor de uso’, que de acuerdo con las indicaciones de Marx —pues la “forma natural”, aún cuando es omnipresente en el andamiaje marxista, queda solamente, y como diría Bolívar Echeverría, en forma de “esbozo” y como una “indicación” que, a pesar de ello, no debe ser vista “como el indicio de un límite que se cierra sino como el de uno que abre al discurso de Marx ante los nuevos problemas de la sociedad contemporánea” [tarea que él mismo emprenderá]—, es una especie de sobredeterminación de la figura concreta de la sociedad, donde las relaciones de producción/consumo aparecen en este momento como

¹⁵ *El discurso crítico de Marx*, ERA, México, 1986.

¹⁶ ECHEVERRÍA, Bolívar “Una introducción a la Escuela de Frankfurt”, en *Contrahistorias*, Núm. 15, pp. 19-50. Y también, “Acepciones de la Ilustración”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 9 (Dossier: *Escuela de Frankfurt*), México, septiembre 2007-febrero 2008, pp. 39-48.

¹⁷ Para 1991 nuestro autor 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 para publicación apareció en 1992, en la Colección: “El Seminario de *El Capital*” de la Facultad de Economía de la UNAM, con el nombre: *Apunte crítico sobre los “Esquemas de la reproducción esbozados por K. Marx en El Capital*. Y la segunda versión aparecería como: *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los Esquemas de K. Marx*. México-Quito: DEP-FE UNAM, Editores Unidos Nariz del Diablo, 1994.

¹⁸ ECHEVERRÍA, Bolívar “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx...*, cit. p. 38.

una entidad “exterior al sujeto”, que “enajena”, “deforma” y “traiciona en su esencia” a la vida o la forma natural de la sociedad y la estructura del proceso de producción social, 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’, que es considerado como el elemento característico del modo de “(re)producción capitalista”. Lógica de autoreproducción que, de acuerdo con el mismo Echeverría, es 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 riqueza.¹⁹

Desde estos años, particularmente desde 1984, Bolívar Echeverría está reflexionando y escribiendo acerca de este tema que será central en su obra, que no es más que el problema del proceso de reproducción social visto a partir del ‘valor de uso’, cuya primera intención, en el artículo aparecido en *Cuadernos Políticos*, era reunir en una “primera aproximación” una serie de ideas de “uso corriente en la discusión marxista contemporánea”, que podrían ayudar a la formulación adecuada de este concepto de “forma natural” que ocupa un lugar central en el discurso de Marx, y que “le permite al discurso crítico precisar el sentido de su trabajo crítico”. Pues como él apunta ahí mismo:

“Son ideas que se agrupan en referencia a una distinción entre lo que sería propiamente la forma social-natural del proceso de vida humano, como realidad que —incluso en su permanencia transhistórica y supraétnica— implica necesariamente un grado elemental de concreción, y lo que sería la estructura fundamental de dicho proceso, como esencia necesariamente abstracta que sólo se vuelve efectiva a través de una concretización, cuyo paso inicial está justamente en la forma social natural. Por lo demás, todas ellas son ideas que se entienden como variaciones sobre un solo tema: la libertad como hecho característico de la vida humana”.²⁰

Esta “primera aproximación” al concepto de “forma natural” de Marx,²¹ es también uno de los aspectos centrales de la obra de Bolívar Echeverría: la caracterización del ‘valor de uso’. Una versión más pulida y penetrante de este artículo, “El valor de uso: ontología y semiótica”, aparecería hacia 1998 en una nueva obra, cuyo título parece haberse inspirado en este último: *Valor de uso y utopía*,²² que a pesar de ser un libro “único en el mundo”,²³ es uno de los menos conocidos y peor comprendidos de entre todos los escritos surgidos de la pluma de su autor.

Los ensayos reunidos en este texto dan cuenta de una serie de temas y conceptos clave de la cultura política contemporánea, que en conjunto muestran 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 algunas obras de Nietzsche o Benjamin, son temas que abarcan casi un lustro de trabajos y reflexiones de su autor (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 su autor un punto de partida para el análisis de la modernidad y del capitalismo, al mismo tiempo que un cierto tipo de observatorio desde donde él contempla las diversas construcciones histórico concretas que la modernidad —al igual que el modo de producción capitalista— han venido desarrollando durante un proceso transecular, ‘aclimatándose’ o haciéndose objetivamente diferente en diversas regiones del planeta, hasta llegar a constituirse en las distintas *modernidades* que ha conocido la época moderna.

Esto representa *el segundo eje de la obra* entera de Bolívar 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 el día de hoy. De este modo, en 1995 apareció un libro que reúne prácticamente una década de trabajo para su autor: *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

¹⁹ ECHEVERRÍA, Bolívar “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, en: *Cuadernos Políticos*, núm. 41, Editorial ERA, México, julio-diciembre de 1984, pp. 33-46.

²⁰ ECHEVERRÍA, Bolívar “La ‘forma natural’...”, cit., p. 35.

²¹ Una interpretación basada en la lectura del Marx de los *Grundrisse*, así como de *El Capital*, al igual que sus también imprescindibles K. Korsch, W. Benjamin, G.W.F. Hegel, M. Heidegger, J.P. Sartre, o G. Lukács, pero haciendo el cruce con autores como L. Hjemslev, F. de Saussure, R. Jakobson o M. Merleau Ponty, que indican su interés por la semiótica y los problemas de comunicación, interpretación, significado, signo, símbolo, expresión: significante; contenido: significado. Temas leídos bajo la clave del concepto de la “forma natural”, —central en la obra de Karl Marx, tanto como el “valor de uso” llegaría a ser un concepto imprescindible en la arquitectura de toda la obra del propio Bolívar Echeverría—, que en conjunto sirven de base para la teorización de este “valor de uso” que Bolívar propone, junto a Marx, como una herramienta que permite una comprensión crítica de la modernidad, un estallido en el horizonte de inteligibilidad del capitalismo contemporáneo y del mundo actual, para su posterior superación.

²² ECHEVERRÍA, Bolívar *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Editores, México, 1998.

²³ Así lo expresó Julio Boltvinik en el primer homenaje a Echeverría, en *La Jornada*, 10/06/2010.

caracterizado por la gran ruptura histórica que representó la caída del muro de Berlín en 1989, época de cierre del ‘breve’ siglo XX histórico.²⁴

Este libro representa una especie de síntesis creativa, sobre todo al hacer referencia a un artículo magistral, intitulado “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, pues aquí nuestro autor intenta una caracterización de la curva general del desarrollo de la modernidad, así como del capitalismo —lo que representa *el tercer eje de su obra*—, reflexionando acerca de las “claves”, los “fundamentos”, la “esencia” o “figura” de la modernidad (tesis en las que sigue de cerca y muy creativamente a Hegel), 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 anterior,²⁵ 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 del ‘valor de uso’ —enunciada más de diez años antes—, como bien puede apreciarse en estas líneas:

“La forma objetiva del mundo moderno, la que debe ser asumida ineludiblemente en términos prácticos por todos aquellos que aceptan vivir en referencia a ella, se encuentra dominada por la presencia de la realidad o el *hecho capitalista*; es decir, en última instancia, por un conflicto permanente entre la dinámica de la “forma social-natural” de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como “valorización del valor” —conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella. Si esto es así, asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una “armonía” usual y segura de la vida cotidiana. Cuatro parecen ser los *ethe* puros o elementales sobre los que se construyen las distintas *espontaneidades* complejas que los seres humanos le reconocen en su experiencia cotidiana al mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista”.²⁶

En este brillante artículo, Echeverría dará cuenta de una caracterización de la Modernidad así como de las diversas modernidades, como la modernidad ‘capitalista’, la modernidad ‘barroca’ o ‘de lo barroco’, vistas a partir de este doble observatorio que constituyen lo mismo su teoría del ‘valor de uso’, que el cuádruple *ethos*, particularmente el *ethos* barroco, cuyo descubrimiento y elaboración teórica y metodológica le permitiría 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 esta ‘modernidad barroca’, sería hasta 1998, con la aparición de *La Modernidad de lo barroco*,²⁷ 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”, que son las tres grandes secciones del mismo libro, y que constituyen un cruce que conecta los temas de la modernidad, la estética barroca y el mestizaje cultural, lo que da como resultado una “cierta interpretación de la historia de América Latina”, como él decía.

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

²⁴ Para el caso de México, Véase MONSIVÁIS, Carlos “El breve siglo XX mexicano [Bolívar Echeverría entrevista a Carlos Monsiváis]”, en *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 4, marzo-agosto de 2005, pp. 39-48

²⁵ ECHEVERRÍA, Bolívar, (coord.) *Modernidad, Mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM-El Equilibrista, México, 1994. Los textos reunidos en este libro son las memorias del Coloquio: “Modernidad europea, mestizaje cultural y *ethos* barroco”, celebrado entre el 17 y el 21 de mayo de 1993, en la UNAM. Este coloquio y las memorias del mismo son algunos de los resultados del proyecto que, desde 1991, Echeverría encabezaba sobre la modernidad europea, el mestizaje cultural y el *ethos* barroco. Con modificaciones, el artículo “El *ethos* barroco”, aparecería también en *La modernidad de lo barroco*.

²⁶ ECHEVERRÍA, Bolívar “Capitalismo y modernidad (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM-El equilibrista, México, 1995 pp. 165-166. Sin embargo, una primera versión de este artículo fue publicada en 1987, en los cuadernillos que imprimía la DEP de la Facultad de Economía. Una aproximación interesante a la modernidad, también puede verse en su artículo “Un concepto de modernidad”, en: *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 11, pp. 7-18

²⁷ ECHEVERRÍA, Bolívar *La modernidad de lo barroco*, ERA-UNAM, México, 1998. Este libro es la versión de su tesis de doctorado en Filosofía que, tiempo antes, él había defendido. Sin embargo, la publicación de este libro es institucionalmente el resultado del proyecto: “El concepto de cultura política y la vida política en América Latina”, que entre 1994-1997 el autor coordinó en la FFyL de la UNAM, y que representa la continuación del proyecto sobre ‘el mestizaje cultural’. Sobre este punto, véase también su artículo, “La múltiple modernidad de América Latina”, en: *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 4, 2005, pp. 57-70.

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”.²⁸

Así, 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. Para el autor, 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”.²⁹

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 de ‘existencia en ruptura’—, como una posibilidad de mantenerse con vida y crear nuevas condiciones de su propia sobrevivencia, por lo que 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 no solamente 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 *apartheid*] fue porque los unió la voluntad de civilización, el miedo ante el peligro de la barbarie”, señala el autor de *La modernidad de lo barroco* al respecto 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 solía decir.

Cuando Bolívar 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 Norteamérica,³⁰ pero, sobre todo, hace referencia al hecho de que en estos territorios se produjo un mestizaje profundo, recreando, reinventando, sustituyendo lo que ya existía por algo nuevo y diferente de eso mismo. Para él, el mestizaje no es, entonces, un lugar donde se funden razas o culturas, producto de un ‘encuentro entre dos mundos’, como se decía en 1992, sino un punto de conflicto. O para decirlo de otra forma:

“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”.³¹

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, considerando, particularmente, que hemos sido “criados en el arte de interpretar lo malo como menos malo a la luz de la posibilidad de lo peor”.³² 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

²⁸ ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad...*, cit. p. 36. Ahí mismo decía (pp. 35-36) como una muestra más de esa radicalidad política: “Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos* barroco se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad postcapitalista como una utopía alcanzable”.

²⁹ AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio “Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Bolívar Echeverría”, en *Chiapas*, núm. 11 IIE-UNAM-ERA, México, 2001, pp. 45-60. La cita es de la página 45. Esta entrevista figura también en el libro coordinado por AGUIRRE ROJAS, Carlos *Chiapas en perspectiva histórica*, El Viejo Topo, Madrid, 2001, pp. 105-125.

³⁰ Al respecto, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, disponible en su página electrónica, en la sección “Ensayos”, aunque también se encuentra incluido en el último libro que Echeverría compiló, *La americanización de la modernidad* CISAN-UNAM-ERA, México, 2008. Este último es resultado del seminario “La Modernidad: Versiones y Dimensiones”, efectuado en la UNAM.

³¹ ECHEVERRÍA, Bolívar *Vuelta de siglo*, Ediciones ERA, México, 2006, p. 214.

³² ECHEVERRÍA, Bolívar, *El discurso crítico de Marx...*, cit. p. 11.

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.

Una estrategia que al sacrificar la vida real por una vida ficticia, reproduce, sin embargo y paradójicamente, en el marco del proceso vital o del funcionamiento social, la *contradicción* entre el valor de uso y el valor que se autovaloriza; subordinando al primero al otorgarle un papel secundario (“se trata de una afirmación de la “forma natural” del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital”), mas en un plano ficticio, reconstruido o imaginario, que se constituye en un escenario para soportar la miseria de la vida real al transfigurarla teatralmente en lujo, al escapar a una vida ficticia que parece maravillosa. Y en la periferia, sobre todo en las partes más marginales de la sociedad, “en la basura” —señala Echeverría en la entrevista a *Íconos*— [es] allí donde la neutralización es más urgente y difícil, donde la contradicción es inocultable y aguda y donde no hay escapatoria de la devastación”.

Esta re-significación del mundo como figuración, como escape de la miseria, la explotación, el despojo y la violencia reinantes, es un “más allá” imaginario, “de un *hic et nunc*” que busca escapar, en primer lugar, del mundo desangelado y miserable de lo realmente existente, para soportarlo, para evitarlo y hacerlo “vivable” o más llevadero, al ser transfigurado por su teatralización; sin que ello signifique, por tanto, su destrucción o transformación. Es, en suma, “un *ethos* que protege su rebeldía del peligro revolucionario” —como él dice a *Íconos*— y que debido a esto prefiere teatralizar la realidad, tener una dimensión “conformista” para poder construir un ‘realismo mágico’ que transfigura la miseria en lujo, que trasciende al mundo concreto en uno imaginado sin poder siquiera intentar su transformación (“viviendo en un paraíso torturado, en medio de la basura”), o intentar rescatar al valor de uso de su devastación, dado que viene de esa estrategia de supervivencia, de esa resistencia radical marcada por las condiciones en las que se produjo el mestizaje y que *caracteriza al ethos* barroco. Por ello, de acuerdo con él, el ‘valor de uso’ no puede escapar a este destino de devastación, dictado por el valor que se autovaloriza, que trae consigo la modernidad capitalista.

VI. Hacia 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, y cobrarían 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 increíble coherencia, en constante diálogo con la obra de Marx y las tradiciones más críticas del marxismo, que a partir de una reinterpretación o una reconfiguración crítica y original de estos últimos, alcanza tal estatura intelectual que permite hacer referencia a este pensamiento como un *discurso crítico* propiamente dicho: el discurso crítico de Bolívar Echeverría.

Su obra, *Definición de la cultura*, aparecida en el año de 2001, constituye al mismo tiempo que *el quinto eje de la obra* de nuestro autor, un primer resultado de su contribución al concepto de cultura y a una teoría materialista de la cultura, y es producto de un trabajo de transcripción y “depuración” de las lecciones del “Curso de Filosofía y Economía”, que su autor impartió en la Facultad de Economía de la UNAM, entre 1981 y 1982. Lecciones de curso, cuyas tesis y temas principales (particularmente las lecciones II y III: “La producción como realización” y “Producir y significar”) pueden encontrarse lo mismo en el artículo sobre la “forma natural” de la reproducción social, que en “Valor de uso: ontología y semiótica”, incluido en *Valor de uso y utopía*.

El ‘concepto’ de cultura y la teoría materialista de la cultura son temas vistos a través de esta ‘crítica de la economía política’, de la ‘forma natural’ o ‘valor de uso’, así como desde los aportes de la semiótica contemporánea (Robert Jakobson, entre otros) tanto como de la antropología (desde el funcionalismo ahistórico de Malinowski al estructuralismo de Levi-Strauss) y el debate entre el estructuralismo y existencialismo. Mas no representan una preocupación nueva o surgida tardíamente en la obra del autor —como engañosamente podría suponer el año de aparición de *Definición de la cultura*— sino una preocupación intelectual reflexionada y añejada con el paso de los años. Sin embargo, debido a estas características, este libro no parece ser un texto del cual su autor estuviera particularmente complacido, pues, a diferencia de los demás, es una primera aproximación a un problema que Echeverría seguiría trabajando en el futuro, un rasgo que a este libro le confiere un carácter inconcluso, lo vuelve un momento de transición a algo distinto.³³

³³ ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, Ítaca, México, 2001 [Existe también una reedición, publicada en 2010 por el Fondo de Cultura Económica e Ítaca] En la “Nota preliminar” de este libro, fechada en enero de 2001, el autor expone una idea que no debe ser tomada como un comentario de ocasión: “Soy el primero en reconocer las deficiencias tanto de contenido como de exposición, pero subsanarlas hubiera requerido un tiempo de trabajo del que no dispongo actualmente.” Es por ello que en ocasión

Pese a esta característica, *Definición de la cultura* es un intento sumamente original, de aproximación a un profundo proceso de “revolución cultural” característico de los “tiempos contemporáneos” y de 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”.³⁴

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”, y que al autor le permite 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”.³⁵ 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 produce y consume signos —lo que en el libro llama: “Producir y significar”—, precisamente porque en la fase productiva el “sujeto humano” intenta “decir algo” a ese “otro” que, en la fase constitutiva, “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”—, 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. Es 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”. De esta manera, *Definición de la cultura* señala las líneas de investigación en las que él se mantenía trabajando desde principios de los años de 1980, y que treinta años más tarde, hasta el momento de su muerte, seguía profundizando. Por ello, este es un proyecto que “quedará para siempre inconcluso”, aún cuando en su última obra plasme una parte importante de este mismo proyecto.

Vuelta de siglo es su última obra,³⁶ pero no es propiamente una ‘historia’ del siglo XX, sino un descubrimiento de sus claves de acceso que, a modo de síntomas, de indicios —en un ejercicio de ‘pasar el cepillo de la historia a contrapelo’— muestran las cicatrices, los actos fallidos, la indiferencia y la negación de lo otro, que representan la “indefinición de sentido”, la “definición en suspenso” en que parece encontrarse la historia actual. Es por ello que cuando Bolívar Echeverría dice: “no parece desatinado contar la historia del mundo moderno como una sucesión de los intentos que él ha hecho de resistirse a la esencia de su propia modernidad”, se refiere al hecho de que estos intentos son la señal de alarma de un peligro latente, de este carácter fragmentario o insuficiente de la propia historia, que hace que la tarea sea, precisamente, su desencubrimiento: practicar la historia (del siglo XX) como desencubrimiento.³⁷

de la desaparición de Echeverría, y retomando la reseña que escribió a propósito de *Definición de la Cultura*, Roger Bartra ha dicho: “Hoy podemos reconocer los límites de estas interpretaciones”. Véase su comentario, “Bolívar Echeverría una existencia en ruptura”, incluida en la página web de B. Echeverría. Es por ello que él tenía la idea de “retomar, re TRABAJARLO a fondo, y reformularlo de una manera radicalmente nueva”, dice Carlos Aguirre en la “Presentación” antes citada, agregando: “aunque haya podido concretarse parcialmente en el brillante conjunto de textos titulado *Vuelta de siglo*”.

³⁴ ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura...*, cit., p. 45.

³⁵ El argumento que Echeverría plantea acerca del “proceso de reproducción social”, en este curso de los años 1981-1982, se encuentra también, aunque de manera más desarrollada, en el artículo sobre el “valor de uso”, incluido en *Valor de Uso y utopía*, como he tratado de desarrollar anteriormente. El esquema del “proceso de reproducción social”, de la página 54 de *Definición de la Cultura*, se encuentra también en la página 169 de *Valor de uso y utopía*.

³⁶ ECHEVERRÍA, Bolívar *Vuelta de siglo*, ERA, México, 2006. Ahí se reúnen los ensayos que el autor escribió entre 1999 y la aparición del libro, que se refieren “a la época actual, cuando asistimos al fracaso de los intentos de la sociedad moderna por reasumir la esencia de su modernidad, liberándola de la definición capitalista”. Este libro le mereció un reconocimiento hoy venido a menos: el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, otorgado por el Gobierno Bolivariano de Venezuela. Pero además, recibió otras distinciones: Premio Pío Jaramillo Alvarado (FLACSO, Quito, 2004), Premio Universidad Nacional a la Docencia (UNAM, México, 1997), Nomenclamiento como Profesor Emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, México, 2009).

³⁷ ECHEVERRÍA, Bolívar “La historia como desencubrimiento”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* núm. 1 (Dossier: *Microhistoria italiana*), México, septiembre 2003-febrero 2004, pp. 29-34. Este artículo es la versión extendida de los comentarios que el autor pronunció en el Instituto Italiano de Cultura de la Ciudad de México, con motivo de la presentación del libro de

Al ver el libro con cuidado, da la impresión de que el autor, cuya condición de filósofo le ha permitido mostrar la dialéctica del iluminismo de una época en tránsito de prefigurar otra, esconde, por el contrario y de manera enigmática, a un poeta que contempla —al igual que el ángel de la historia— las ruinas del mundo moderno que el resplandor de la modernidad capitalista y del progreso han pretendido ocultar. Quizá por ello *Vuelta de siglo* tiene un carácter excepcional, un lugar de excepción. En primer lugar, está el hecho de que es un libro escrito por un militante político radical —sutilmente oculto al igual que el poeta— que se autocontiene, que se dota a sí mismo de una disciplina para regular o controlar el desbordamiento de la apreciación sobre la capacidad transformadora de la voluntad humana, anteponiendo —en la medida que le es posible— al científico frente al militante político; sin que este procedimiento signifique una represión de su sensibilidad o una renuncia consciente del optimismo, de la posibilidad de la utopía. En segundo lugar, este carácter excepcional le está conferido porque las ideas de este pensador, tan abstractas y penetrantes, tan sutiles y prudentes, están siendo escritas en un momento de inflexión histórica como pocos han existido en la historia moderna. En esta hora decisiva, en esta época que prefigura otra muy distinta, “cuando el ascenso de la barbarie global parece aún detenible”, el discurso crítico de Bolívar Echeverría es todavía difícil de ser pensado en toda su radicalidad. Y este carácter intelectual tan propio es lo que representa, a su vez, el rasgo principal del libro, característica que, en ocasiones, hace parecer al autor inseparable de su creación.³⁸

Para Echeverría, la identificación del instante en el que emergen los actos fallidos, los pasados que esperan la cita con el presente, las historias de los oprimidos que han sido expulsadas de la gloria de la historia de los vencedores, constituye el ‘sexto sentido’, el ‘olfato’ del historiador. Ese mismo ‘olfato’ al que se refería Marc Bloch cuando, en una metáfora, advertía que el historiador “se parece al ogro de la leyenda [porque] ahí donde olfatea la carne humana, sabe que está su presa”. La identificación de ese instante que se asoma reflejando en el presente toda su actualidad, no constituye solamente una virtud, sino que es toda una pre-condición del trabajo del historiador. Y a lo largo de las páginas, el autor cuenta una historia y enseña cómo es posible escribirla de acuerdo con la idea de Benjamin, de que “ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence”.

Esto nos recuerda que la mirada del ángel de la historia no es una visión preciosista, un culto al tiempo que se ha ido, una autoconciencia de la historia que se asumiría dentro del reino de los muertos, como una devastación del propio género humano. La mirada del ángel, por el contrario, pretende “redimir al pasado”, apartarlo de las brumas en que ha sido sepultado por la historia de los vencedores para volverlo actual, para transformarlo en “el instante de peligro”, en “la chispa de la esperanza”, otorgándole una “vigencia vengadora”, donde “el acontecer está por decidirse en el sentido de la claudicación o en el de la resistencia o rebeldía ante el triunfo de los dominadores”, como bien señala el autor.³⁹

En esta mirada del ángel, que Bolívar Echeverría comparte sólo en el sentido de una superación de la catástrofe, existe una concepción de la historia y del tiempo de la historia. Él *concibe a la historia* (una concepción heredada de Walter Benjamin y compartida con él) como una sucesión de rupturas, de hechos fallidos, de experiencias mutiladas que se hacen visibles a pesar de la prohibición de la historia de los vencedores, de la fatalidad del progreso y de las ilusiones de la modernidad, mostrándose como un ‘relámpago’ que brilla sobre esta historia que oculta, que engaña, que pretende ser un relato apacible y acumulativo, basado en la expropiación de la experiencia de los oprimidos. ‘Historia de la negatividad de los sucesos históricos’, que sobrevive y subyace en la historia de los dominadores a pesar de haber sido desechada y supuestamente vaciada de su contenido rebelde o contestatario, pero que todavía está ahí; no bajo la forma de un pasado vencido o muerto, sino como el recuerdo de una advertencia, como una premonición de un retorno que irrumpirá en el presente con fuerza, llenándolo de contenido.

Es un discurso histórico sobre la experiencia que el género humano tiene de un fracaso sin fin, en un sentido adverso a la emancipación humana, a la construcción de un mundo para la vida. Sin embargo, para Bolívar Echeverría este no es un discurso que pretenda pensar en la imposibilidad de romper con el *continuum* de la historia, marcado por la presencia victoriosa del valor que se autovaloriza; por el contrario, invita a pensar —en vez de un destino ineluctable— en una *tendencia* en la que, a pesar de todo, todavía existe la posibilidad de encender en el presente una chispa de esperanza, un resplandor que

GINZBURG, Carlo *Tentativas*, Morelia, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, y que después incluyó en *Vuelta de siglo*, como el capítulo VIII: “Los indicios y la historia”.

³⁸ A propósito de esta obra, véase mi artículo “Dialéctica de siglo XX. A propósito de *Vuelta de siglo*, de Bolívar Echeverría”, en *Contrahistorias*, cit., pp. 23-28

³⁹ Su interés en la obra de Walter Benjamin era mayúsculo. Le dedicó cursos, conferencias, ensayos, traducciones, ediciones y proyectos de investigación. Véase “Benjamin: Mesianismo y Utopía”, en *Valor de uso y utopía...*, cit. pp. 119-152. “Una lección sobre Walter Benjamin”, en *Contrahistorias*, cit. pp. 51-62. Y los libros, ECHEVERRÍA, Bolívar (comp.) *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, FFyL-UNAM ERA, México, 2005. BENJAMIN, Walter *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* Trad. y Presentación de B. Echeverría, Contrahistorias, México, 2005. BENJAMIN, Walter *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica [Urtext]* Trad. Andrés E. Weikert, Introducción B. Echeverría, Ítaca, México, 2003. BENJAMIN, Walter, *El autor como productor*, Trad. y Presentación de B. Echeverría, Ítaca, México, 2004.

permita vislumbrar un mundo alternativo, un mundo posible. Aunque esta posibilidad de transformación —un horizonte de expectativa— no es un discurso que tendría la misión de anunciar el predestinado advenimiento de la ‘fiesta de los oprimidos’, que acudiría a su propia cita con la historia en un momento en que el calendario marque la fecha de las revoluciones, sino que parte de la idea de que el pasado está vivo, que actúa sobre el presente modificándolo incesantemente, otorgándole un perfil determinado, concediéndole su propio sentido. Este horizonte de expectativa radica en la capacidad que tiene el presente de rescatar, de no olvidar lo que en él acontece, y de acudir a “la cita que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él”, desatando, entonces, su “vigencia vengadora”.

Es, entonces, el radicalismo de este discurso crítico lo que permite descifrar “el sentido enigmático que representan los datos más relevantes de esta vuelta de siglo”, e invita a pensar en un modo de comprensión del mundo actual, en una posibilidad de un cambio que “tiene que ser radical, de orden y profundidad civilizatorios”, para evitar la catástrofe y crear un sistema histórico alternativo al capitalista.⁴⁰ Y este es, en suma, el punto de partida de la caracterización de nuestra época. Una visión que intenta definir la situación actual de la historia de la modernidad capitalista, y que al tiempo en que muestra las contradicciones de este proyecto, brinda también elementos de análisis que permiten avizorar las posibilidades históricas de transformación del escenario prospectivo, todavía abierto e indefinido, cuyos caminos podrían ser la profundización de la barbarie o la posibilidad de crear un mundo social alternativo, aún cuando sea desatando lo “bueno” precisamente en medio de lo “malo”.

Quizá sea este el sentido de *Vuelta de siglo*: mostrar no sólo este “momento en suspenso”, sino 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”. Pero se trata de 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”, que puede construir una *modernidad alternativa* a la capitalista, con la finalidad de orientar el tránsito civilizatorio por una vía opuesta a la de la catástrofe, alterando la dirección de la historia en la que estamos hoy, ahora, atrapados.

Así, el discurso crítico de Bolívar Echeverría es un intento de identificar las imágenes que integrarían una visión del mundo, a partir del hecho de imaginarlo menos por la apariencia de un futuro promisorio, que a partir de la insostenible condición que impera en éste, en el cual vivimos; es decir, a partir del hecho de concebirlo desde “la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”, como decía W. Benjamin, e identificar las llamadas que el pasado le hace al presente y que le permiten mostrarle fugazmente su imagen verdadera, como un relámpago que ilumina el cielo de la historia; recordándole que en el tiempo presente se manifiesta con mayor fuerza la actitud transformadora de las sociedades que buscan alterar el *continuum* de la historia de los vencedores.

Por todo ello, la desaparición de Bolívar Echeverría no anula la influencia que su persona ejerció en el pensamiento crítico contemporáneo, sino que la transforma, le quita lo concreto. Ya que en su discurso crítico se encuentra este aspecto paradigmático del intelectual que sabe que la cultura es uno de los más grandes tesoros que se encuentran apilados en la espalda de la humanidad, pero que el compromiso con el presente da la fuerza para sacudírselos y echarles mano, considerando la idea de que si no es posible gobernar nuestra historia a voluntad, al menos sí es posible apropiarnos de ella, tal como ésta relumbra en un instante de peligro.

Ciudad de México, octubre de 2010

⁴⁰ Esta visión crítica puede verse en su último artículo acerca de las fiestas del bicentenario, “América Latina: 200 años de fatalidad” en: *Contrahistorias*, cit., pp.79-88. Pero también en su radical caracterización de la política actual en América Latina. A propósito, véase a NAVAS, Albertina “Bolívar Echeverría: ‘El socialismo del siglo XXI es un capitalismo cristiano corregido’”, en www.revistalideres.ec. 29 de diciembre 2008. [Consultada el 14 de enero de 2009] En esta entrevista, él hace una crítica de esta ‘moda’ o ‘coctel’ ideológico del ‘socialismo del siglo XXI’, al considerarla una ideología que ampara todos estos líderes en América Latina que buscan una transformación social que “no sea demasiado radical” (se refiere a Hugo Chávez y Rafael Correa, pero en cuya consideración puede incluirse también a Evo Morales. Fernando Lugo, Inacio Lula da Silva, José Mujica y, por supuesto, Andrés Manuel López Obrador). Es decir, un capitalismo de corte “antineoliberal con cierto componente cristiano”, que piensa solamente en una redistribución más justa de la riqueza y no en la transformación radical del sistema capitalista global.