

TEORÍA CRÍTICA EX-CÉNTRICA. VALOR DE USO, MODERNIDAD BARROCA Y UTOPISMO. APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA*

Wladimir Sierra Freire

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

RESUMEN

Esta contribución discute algunas de las reflexiones del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, y su aporte al llamado “marxismo crítico” a la luz de tres categorías por él desarrolladas: “valor de uso”, *ethos* barroco y utopismo. En primer lugar, el autor analiza cómo Echeverría retomó el concepto valor de uso, presente en las reflexiones de Marx, para referirse a los procesos de producción y reproducción de la cultura, colocándolo así en un espacio central del análisis del capitalismo; seguidamente, se analizan las reflexiones de Echeverría en relación al estudio de la modernidad barroca, y el *ethos* barroco; finalmente, se aborda el problema del utopismo a partir de la construcción de una teoría crítica del marxismo descentrada del escenario que la produjo (el mundo europeo). PALABRAS CLAVE: siglo XX, modernidad barroca, *ethos* barroco, valor de uso, Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin, historia, marxismo crítico, México.

ABSTRACT

This contribution discusses some of the ideas of Ecuadorian philosopher Bolívar Echeverría, and their contribution to so-called “critical Marxism” in light of three categories which he developed: “use value”, baroque ethos and utopianism. First, the author examines how Echeverría reexamined the concept of “use value” as present in the thought of Marx as a means of examining the processes of production and reproduction of culture, thus placing culture in a central area of the analysis of capitalism. Then the author analyzes Echeverría’s conception of baroque modernity and baroque ethos, and ends by addressing the issue of utopianism beginning with building a critical theory of Marxism de-centered from the scenario which created it (the European world).

KEYWORDS: twentieth century, baroque modernity, baroque ethos, use value, Frankfurt School, Walter Benjamin, history, critical Marxism, Mexico.

* Este texto fue escrito en julio de 2010 como homenaje a Bolívar Echeverría, luego de su lamentable fallecimiento acaecido el 5 de junio de ese año en la ciudad de México.

*La realidad capitalista es un hecho histórico inevitable
de la cual no es posible escapar...
La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere
liberar de la sujeción a la "tiranía del capital" es por sí misma conflictiva,
desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella.*
Bolívar Echeverría

Sin lugar a dudas, la obra de Bolívar Echeverría se inscribe en la producción de la así llamada teoría crítica. En aquellas escuelas teóricas nacidas y formadas en la primera mitad del siglo XX a consecuencia de un intenso debate cuestionador, tanto del marxismo ortodoxo producido en la Unión Soviética y los partidos comunistas, cuanto del marxismo positivista de raigambre francesa. Dentro de estas corrientes, es evidente que la mayor influencia de la cual se nutriera la obra de Echeverría es la heterogénea producción de la Escuela de Frankfurt y, en ella, de modo marcado, del legado teórico del filósofo judeo-alemán Walter Benjamin.

Por supuesto, las búsquedas y exploraciones de Bolívar están punteadas por una mirada propia, una mirada determinada por su condición latinoamericana; una mirada comprometida por su interés por pensar y criticar, desde este lugar y en este tiempo, las distintas formas que adquiere la modernidad capitalista. Ese particular enfoque dota de originalidad al pensamiento de Echeverría, propiciando una apropiación sui géneris de algunas de las propuestas teóricas producidas por la teoría crítica de corte europeo. Esa mirada, además, le permitirá a Bolívar promover su propio orden conceptual y propiciar aquellos proyectos teóricos tan novedosamente suyos, sin por ello perder el horizonte reflexivo del capitalismo planetario.

En este doble sentido queremos ubicar la creación filosófica de Bolívar en los círculos excéntricos de la teoría crítica:¹ tanto por su vinculación preferencial con el pensamiento de uno de los autores periféricos más inquietos

Hemos decidido conservar el tono y la argumentación propios del espíritu que acompañó ese homenaje.

1. Algunos estudiosos norteamericanos han sugerido establecer tres círculos para ubicar a los autores en dependencia de su relación con el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt. En el círculo exterior se ubica, entre otros, Walter Benjamin. Del mismo modo, Axel Honneth, actual director del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, supone la existencia de dos círculos en la primera generación de críticos frankfurtianos, un círculo interno y otro externo. En el círculo interno sitúa a Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwentahl y Pollock; en el externo a Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin y Erich Fromm (Axel Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999, pp. 25-72). Proponemos la visualización de un círculo mucho más excéntrico que el benjaminiano: un círculo que agrupe a toda la teoría crítica producida por fuera de la centralidad europea. En ese círculo situamos a Bolívar Echeverría.

tantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: Walter Benjamin, cuanto por la recuperación de su condición latinoamericana (periferia de occidente) para la comprensión de la modernidad y sus proyecciones civilizatorias. Leída de este modo, la producción filosófica de Bolívar Echeverría adquiere su estatura teórica propia y deja mirar los importantes aportes que hiciera a la comprensión crítica de la difusa y compleja modernidad capitalista.

En ese orden de cosas, pretendemos mostrar en este ensayo cómo en los motivos centrales del pensamiento de Echeverría se deja leer con claridad una forma peculiar de estructuración del pensamiento crítico. Una forma que lo actualiza desde su periferia, desde su ex-centricidad. Esto lo haremos problematizando con tres categorías que consideramos fundamentales para la comprensión crítica de su obra: “valor de uso”, “modernidad barroca” y “utopismo”. Finalmente, intentaremos señalar algunas líneas argumentales que fundamenten y nos permitan pensar en una teoría crítica ex-céntrica.

VALOR DE USO

Desde las primeras aproximaciones teóricas realizadas por Bolívar Echeverría a la crítica de la economía política propuesta por Karl Marx, se nota claramente que aquello que más le inquietara en ese encuentro era la tensión que se produce –en los textos de este último– entre “valor de uso” y “valor de cambio”. Empero, a diferencia de la aproximación filosófica que hiciera la teoría crítica de origen francfortiano, no fue el espíritu del joven Marx y su teoría de la enajenación los que inspiraran la lectura de Bolívar, sino más bien las reflexiones que se producen en los *Gründrisse* y *El Capital* en torno a la dialéctica entre “valor de uso” y “valor de cambio”, es decir, al análisis crítico del doble carácter de las mercancías desplegado por Marx en el primer tomo de *El Capital*.

Bolívar ha señalado acertadamente que Marx descuidó profundizar la categoría de valor de uso y que en su obra de madurez a lo que privilegia-damente asistimos es al despliegue analítico del valor de cambio. “En su época, los conceptos de ‘forma natural’ y ‘valor de uso’ a criticar [apunta Echeverría] tenía apenas una formación incipiente, la de la economía política. En tales condiciones, solo era posible trazar los lineamientos generales de un concepto crítico de los mismos; no era tiempo aún de su elaboración desarrollada”.²

2. Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 156.

Esa es la tarea hacia la cual se siente requerido Bolívar: desarrollar por fuera de la economía política la categoría crítica de “valor de uso” explorada parcialmente por Marx. Y esto lo hace, bajo el convencimiento de que históricamente en esa categoría se concentra el poder explicativo y crítico contra una forma patológica de civilización iniciada en Europa y exportada al resto del planeta, una civilización caracterizada por un creciente proceso de desarticulación de las culturas constituidas sobre el valor de uso. También lo hace porque desde ella, desde la categoría de valor de uso, Bolívar se permite desarrollar una teoría de la cultura material que haga posible leer a la modernidad en su compleja diversidad; no solo como una modernidad pensada desde la valorización del valor, sino preponderantemente como muchas modernidades recuperadas desde la producción y el consumo específico de los valores de uso.

Echeverría, partiendo de los mismos postulados desarrollados por Marx en la crítica a la economía política, localiza en la producción y consumo de los valores de uso el fundamento para la comprensión histórico-antropológica de la vida humana. Es en la búsqueda de la satisfacción y en la satisfacción de las necesidades –biológicas, en un inicio, sociales, después– donde los seres humanos promueven la producción de formas particulares de habitar el mundo. La producción de valores de uso, esto es, de objetos materiales y simbólicos útiles para la reproducción de la vida humana, es el proceso permanente que permite a los seres humanos transformar la naturaleza para producir, de ella, objetos para la satisfacción de sus necesidades, es decir, ir perfigurando el mundo material humano en dependencia de sus necesidades. Para Echeverría, en atención a los postulados marxianos, es absolutamente claro que la producción de ese mundo material también queda determinada por las características propias de la naturaleza que se moldea desde la praxis humana. De ahí que el mundo producido por los hombres tenga las limitaciones que las mismas características de lo natural le imponen; de lo material exterior a ellos como su propia naturalidad corpórea.

Sin embargo, y este es el primer aporte fundamental de Bolívar a la teorización sobre el valor de uso, mientras los seres humanos damos forma al sustrato material para satisfacer nuestras crecientes necesidades a través de la creación de objetos útiles, también configuramos el mundo simbólico dentro del cual esos objetos tendrán sentido y significación, es decir, utilidad simbólica. Por eso, para Echeverría, la producción de valores de uso es a su vez producción de signos, y el consumo de valores de uso es también consumo de signos. Producir es significar y consumir es interpretar. Bolívar lo señala en estas palabras:

La apropiación de la naturaleza por el sujeto social es simultáneamente una autotransformación del sujeto. Producir y consumir objetos es producir y consu-

mir significaciones. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa.³

Con la ligazón del fenómeno semiótico al fenómeno productivo, Bolívar amplía la comprensión marxiana sobre la reproducción material de la vida humana. La producción de la subjetividad humana se da en dos momentos complementarios que se suceden en un mismo proceso, tanto el momento de producción de su mundo material, cuanto el momento de producción de su mundo simbólico. El ser humano –como lo entendiera ya Marx– al transformar la naturaleza en objetos de uso para su satisfacción, no únicamente termina humanizándola o socializándola, sino que también, en ese acto, materializa y transforma su misma existencia material y simbólica, es decir, se autoproduce significativamente. De este modo, la simbolización del mundo pierde el carácter idealista que suele presentar en ciertas reconstrucciones antropológicas al vincular su simbolización a la producción de los bienes útiles para la vida humana. La simbolización pensada por Echeverría, empero, refiere no exclusivamente la creación lingüístico-significativa que otorga vida semiótica a los objetos y procesos, sino que también supone la perfiguración valorativa estética y ética del mundo.

El otro aporte importante de Echeverría a la comprensión marxiana del valor de uso, es introducir en su análisis la ubicación y concreción histórico-cultural en que se produce el proceso de materialización de la vida. Si bien es cierto que la producción de la vida material humana es una constante transhistoria indispensable para permitir la misma existencia del ser humano como ser natural y social –según la entiende, con Marx, Echeverría–, también es cierto que esa producción adquiere formas particulares en dependencia del también particular modo como cada grupo humano provoca ese intercambio con lo natural. En concomitancia con muy específicas formas naturales y sociales, cada pueblo va produciendo sus valores de uso para la satisfacción de necesidades específicas que al ser satisfechas irán produciendo las características de producción y consumo material de ese pueblo. Por tal motivo, las formas de articulación cultural quedarán siempre en dependencia de las experiencias particulares de los pueblos y de los entornos naturales y sociales en que estos actualizan su proyección cultural.

Por lo anotado, el análisis marxiano de la producción de la forma natural de valor es complementado por Echeverría con el desarrollo de su esfera significante y con la concreción de las formas particulares de su producción y consumo. Son estas características las que permitirán a Bolívar diferenciar,

3. *Ídem*, pp. 181-182.

como lo veremos más adelante, los distintos modos de articulación de la vida moderna o de la modernidad capitalista.

La producción de los distintos culturales soportados en los intercambios particulares que requieren los pueblos establecer con la naturaleza para hacer posible la reproducción de su vida, va a verse trastocada, de modo dramático, con el apareamiento de la racionalidad capitalista. Echeverría afirma que al surgir como exigencia mediadora de la economía capitalista el valor de cambio y al universalizarse esta exigencia a través de la conversión de todos los objetos en mercancías, el mundo moderno crea una forma artificial y artificiosa para su reproducción, una forma contra-natural que atenta violentamente a la reproducción saludable de la vida social. *Hybris* es el nombre que da Echeverría a esta forma aberrante de estructuración de la vida moderno-capitalista en su estadio más avanzado. En un texto presentado hace un par de años para el XXI Congreso Alemán de Filosofía, intitulado “Claves para la comprensión de la modernidad americana”, señala al respecto:

La *hybris* o desmesura absoluta de la modernidad “americana” consiste en la pretensión de haber alcanzado al fin una subsunción total de la “forma natural” de la vida humana y su mundo a la “forma de valor”, subsunción que habría llegado no solo a refuncionalizar esa vida “desde afuera y desde adentro”, sino de plano a anular en ella esa “forma natural”. Se manifiesta en la vida práctica a través de la impugnación tácita de una “naturalidad” como fundamento del mundo de la vida; a través de la reivindicación, inherente a esa práctica, de la autosuficiencia de su “artificialidad”.⁴

El apareamiento del valor como requisito mediador del intercambio de equivalentes transforma, por un lado, la espontaneidad natural que acompañaba a la producción de bienes materiales para la satisfacción de necesidades humanas, subordinando estos bienes a una función nueva y determinante en la economía capitalista, ésta es: su condición de valores; y, por el otro, transforma también la producción material y simbólica dentro de la cual esta nueva cualidad, el valor, podrá desplegarse cómodamente. De ahí que la subsunción de la utilidad de los objetos a su valor mercantil desencadena una transformación profunda en las distintas aventuras civilizatorias humanas.

En pensar al valor de uso como fundamento analítico y explicativo de la criticidad moderna radica, me parece, el gran aporte de Bolívar Echeverría a la teoría crítica. La exploración y el desarrollo del concepto de “valor de uso” como categoría central de la filosofía social crítica, categoría desde la cual el autor vislumbra el carácter patológico que adquiere la sociedad capitalista

4. Bolívar Echeverría, *Schlüssel zum Verständnis der amerikanischen Moderne*, en [www.bolivare.unam.mx/ensayos/Amerikanisierung.pdf].

pero situada en cada una de sus experiencias históricas concretas, es algo que el pensamiento crítico adeuda a Echeverría. Es, en ese persistente intento de aniquilación del valor de uso, de la forma natural del valor, donde Bolívar encuentra analíticamente el origen explicativo y crítico de la sociedad capitalista y la posibilidad de intuir y postular una sociedad moderna no capitalista, es decir, una modernidad no soportada en la valorización del valor.

La subsunción creciente del valor de uso al valor de cambio, como una forma tan novedosa como distinta de fundar lo civilizatorio, es aquello que explicaría el proceso destructivo desencadenado por el capitalismo. Destrucción expresada en la subsunción de la racionalidad organizada en la satisfacción de las necesidades humanas y, con ella, en la afirmación del mundo de vida a la racionalidad instituida en la valorización del valor y, con ella, en la afirmación de la reproducción del capital.

La forma natural del valor revela un tipo singular de socialización y simbolización desencadenada por la relación entre seres humanos y naturaleza, relación basada en satisfacción de las necesidades concretas humanas a través de la producción de objetos de utilidad material y de espesor simbólico, objetos encaminados no solo a la reproducción física de los seres humanos, sino –siendo esto lo determinante– a su producción material y política. La elaboración de los objetos materiales –la creación de valores de uso– produce a su vez la subjetividad de esos seres a satisfacer, en ese mismo acto, sus necesidades, y origina también una forma peculiar de articular el mundo, esto es, una forma particular de politicidad. Las particularidades que van engendrando en la interacción humana la producción históricamente localizada de valores de uso determina las formas de organización normativa bajo las cuales se van a mover esas sociedades. “Dar forma a la socialidad [confirma Bolívar] quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de colaboración y de co-disfrute”.⁵

Por lo señalado, el que determinada sociedad se soporte en el valor de uso no compromete únicamente una forma de transacción objetual humana, sino la formación particular de su politicidad, de su eticidad y su esteticidad. Las esferas civilizatorias objetiva y subjetiva amparadas en el valor de uso, son las que se van a ver violentadas en la sociedad capitalista por la introducción del valor de cambio.

5. Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 171.

MODERNIDAD BARROCA

La modernidad deviene en una categoría filosófica importante para la teoría crítica francfortiana –y para el marxismo en general– desde mediados de los años veinte del siglo pasado. La expansión de la racionalidad capitalista hacia esferas de la reproducción sociocultural de los países europeos, exige de sus críticos ampliar el ámbito de análisis –centrado hasta ese entonces en la esfera de reproducción económica– para mirar los efectos que ese tipo de modelo económico iba generando en los ámbitos sociales, culturales y políticos. Para esa época, los efectos del capitalismo ya no eran únicamente visibles en las esferas de la producción, circulación y consumo de mercancías, sino también en la constitución de la dinámica política y sobre todo en la expansión reformulada de lo cultural-moderno. Poco a poco la dinámica fetichizante que Marx observara en la relación que los seres humanos establecen entre ellos y con las mercancías a inicios del capitalismo, se tornó notoria en otros ámbitos de la experiencia humana.

De ahí que la crítica a la modernidad aparezca, en los teóricos francfortianos, como una suerte de necesario complemento sociocultural a la crítica teórica marxiana del capitalismo, complemento que parte, en gran medida, de los estudios de la teoría weberiana de la racionalización y de la desacralización del mundo. Max Weber sospechaba, desde inicios del siglo XX, que la economía capitalista –como se iba estructurando en la Europa del norte– únicamente era comprensible si se la ubicaba dentro de un proceso de transformación social mucho más abarcante, proceso del cual ese tipo de economía era una de sus consecuencias, y no necesariamente su causa principal. Según este sociólogo, solo la transformación cultural producida por una forma religiosa particular de vivir la experiencia humana, la ética protestante, permitía comprender la racionalidad que impulsaba el desarrollo de la industria capitalista moderna. Por eso, para Weber, van a ser los principios que impulsaron la Reforma protestante los que posibilitarán que las sociedades europeas del norte produzcan una forma novedosa de reproducir su vida social, una forma caracterizada, sobre manera, por la desacralización o el desencantamiento del mundo a través de la introducción de una racionalidad ligada a fines deseables y calculables. La ética protestante, siguiendo la argumentación weberiana, permitirá a los seres humanos adoptar una relación racional cuantificable, esto es, racionalmente programable hacia todos los procesos de su vida civilizada. Esta ética religiosa racionalizará no solo los procesos productivos, sino también los fenómenos sociales y culturales. Resultado de esta transformación civilizatoria es, tanto la producción capitalista

acoplada a la industria moderna, cuanto la burocratización de la política y la metodización de la vida cotidiana.⁶

Racionalizar el espectro social significa poner bajo control de la actividad humana no únicamente su reproducción material, sino incluso su relación con el entorno natural y, en ese entorno por supuesto, con el mismo soporte natural humano, esto es, con su corporeidad orgánica. Racionalizar el actuar humano-social significa liberarse de los poderes mágicos que atribuíamos a los fenómenos naturales y liberarse también de nuestra incapacidad, simbólica y material, de instrumentalizar, estos fenómenos, en nuestro beneficio. Por eso, para la sociología weberiana racionalizar significa *eo ipso* desacralizar. Mientras más nos alejemos de nuestra vinculación mágica con el mundo material, tanto más elevaremos nuestra capacidad de controlarlo y direccionarlo planificadamente para beneficiarnos de él. Weber fue ya consciente de las consecuencias desfavorables que los procesos de racionalización suponían para la vida humana. *Pérdida de sentido y pérdida de libertad* es el precio que los seres humanos debemos pagar por racionalizar y operacionalizar el entorno natural y nuestras propias vidas.

Bajo la marcada influencia del pensamiento weberiano, György Lukács—quien fuera el primer pensador en la tradición crítica en producir el encuentro entre marxismo y weberianismo— en *Historia y Conciencia de Clases*, amplía filosóficamente el análisis marxiano crítico del capitalismo al campo de la reproducción ideológica y cultural de la modernidad.⁷ Para Lukács, la fetichización de la mercancía descrita por Marx en el primer tomo de *El Capital*, es decir, ese espesor sobrenatural que los seres humanos otorgamos a las transacciones mercantiles mientras erosionamos y cosificamos nuestras interacciones, puede ser mirada también en las relaciones que se establecen al interior del mundo burgués en esferas extraeconómicas, esto es, en las esferas ideológicas como la cultura, la política y los saberes. El filósofo húngaro entiende bajo el término “reificación”, *Verdinglichung*, las deformaciones que el capitalismo genera en la reproducción simbólica de la vida humana. Con la introducción de esta categoría, reificación, Lukács logra recuperar la teoría de la racionalización weberiana pero reformulada desde la perspectiva crítica del

6. Para Dirk Kaesler, la racionalización, destino de nuestro tiempo, supone, en dependencia de las esferas en las cuales se manifiesta: burocratización, industrialización, intelectualización, especialización, cosificación, metodización, disciplinación, desacralización, secularización y deshumanización. En Dirk Kaesler, Hrsrg., *Klassiker der Soziologie, I*, München, C. H. Beck Verlag, 1999, p. 198.

7. Algo similar se aplica a los marxistas hegelianos, a Lukács, Horkheimer y Adorno, quienes retraducen “*El Capital*, con ayuda de Max Weber, en una teoría de la cosificación...”. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, p. 67. La traducción es mía.

marxismo. La racionalización del mundo es el producto cosificante de la vida humana producida por la racionalidad capitalista sobre las otras esferas de la reproducción social, es la fetichización visibilizada en el nivel ideológico de la existencia humana.

Fenómeno propio de la reificación es, para Lukács, la incapacidad del pensamiento burgués de poder acceder a una reconstrucción histórica totalizante del proceso social. La fragmentación del pensamiento y su separación del flujo natural de la vida humana y de su historicidad son las consecuencias de una aproximación simbólica a un mundo fracturado por la dinámica de la economía capitalista. Así como Marx da cuenta de la fragmentación de la actividad productiva humana y de la vida de sus productores provocada por la economía capitalista, Lukács complementa el análisis de esa fragmentación material con la crítica a la desintegración (cosificación) de la conciencia y los saberes modernos.

Para los años cincuenta, muy traumatizados por los acontecimientos catastróficos derivados de la Segunda Guerra Mundial y asombrados por las formas y los niveles de desarrollo del capitalismo alcanzados en los Estados Unidos, la Escuela de Frankfurt hará una lectura actualizante de la teoría lukacsiana de la cosificación. En *La Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer propondrán que el carácter violento propio de la racionalidad capitalista, su dinámica cosificante, expresada superlativamente en la racionalización de la muerte escenificada en los campos de exterminios nazi-fascistas, no es un fenómeno propiamente moderno ligado esencialmente a esa racionalidad capitalista –como lo percibieran a su tiempo Marx y Lukács– sino que ancla sus orígenes por fuera del mismo sistema capitalista. Es el mismo despliegue de lo humano, la simbolización y la transformación material de la naturaleza, donde localizan los críticos francfortianos el origen de la racionalidad subyugante. En la ritualidad y en el mito se encuentra ya *in nuce* la potencialidad represiva y destructiva de la actividad humana. Su despliegue, por supuesto, se producirá de manera notoria con el apareamiento de la economía capitalista, ligada a las capacidades que esta economía provee a los seres humanos para un dominio social absoluto sobre el ser material. Empero, ella misma, la economía capitalista, es únicamente la consecuencia lógica del despliegue de humanización de lo natural desencadenado por el mito y la ritualidad. La categoría que introducen Adorno y Horkheimer para explicar esta profunda crítica a la aventura humana vinculada al uso de su razón práctica y simbólica es el de “racionalidad instrumental”.

Por lo anotado, la modernidad fue para la primera generación de la Escuela de Frankfurt, el escenario de expansión potenciada de la racionalidad instrumental, de ningún modo su fuente. Fue precisamente en esa época que afirmaba y se esperaba en el carácter liberador de la razón donde se suce-

de, del modo más abyecto, la revelación postrera de su no-carácter emancipatorio. “De ello parten Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, su libro más oscuro [comenta Habermas] para conceptualizar el proceso de autodestrucción de la ilustración. Según su análisis, ya no era posible confiar en su fuerza liberadora”.⁸ Un escenario que vinculaba y fundamentaba al proceso destructivo moderno, no únicamente con la artificiosidad del valor de cambio como lo defendiera el primer marxismo, sino con la capacidad astuta-racional humana, es decir, con su condición humano-vinculante hacia la naturaleza. Para el núcleo reflexivo de la primera generación de críticos francfortianos, modernización –ilustración– es equiparable uno a uno con instrumentalización racional del ser. De ahí que la consecuencia necesaria que trajera la coincidencia entre actividad humana y despliegue de racionalidad instrumental es la clausura absoluta de cualquier posibilidad emancipatoria que intentase tener como soporte algún tipo de actividad racional humana.⁹

Haber hecho coincidir racionalidad instrumental con racionalidad humana e Ilustración va a determinar las reflexiones posteriores que se hicieron y se siguen haciendo en la teoría crítica sobre la modernidad capitalista. Reflexiones que necesariamente deben intentar relativizar la absolutización destructiva que Horkheimer y Adorno otorgaron a la razón moderna, para no quedar atrapados en la única consecuencia posible de esa absolutización: “[...] la misma razón destruye a la humanidad que la posibilidad”.¹⁰

De ahí que la comprensión de la modernidad desplegada por Bolívar Echeverría responde, como era de esperarse, a la necesidad de reinstaurar un *locus* crítico desde el cual se pueda afirmar, una vez más, el carácter emancipatorio de cierta forma de esa misma modernidad. Así como Habermas optara por explorar la racionalidad comunicativa para desde ahí des-absolutizar la racionalidad instrumental, así mismo lo hará Bolívar Echeverría para, desde su teorización del valor de uso, redefinir las distintas formas de existencia histórico-social que adquiere la modernidad planetaria, y ubicar como una de ellas –y no como la única– a la descrita por los teóricos francfortianos.

Bolívar coincide con Weber en que la totalidad de la vida humana debe ser captada desde un *ethos* que haga posible su reproducción cultural, pero discrepa con el sociólogo alemán en cuanto a la existencia de un *ethos* más

8. *Ídem*, p. 130.

9. Es bien conocido ese dificultoso viaje que tuvieron que realizar estos pensadores en búsqueda del momento emancipatorio. Momento que solo lo pudieron encontrar en la mimesis estética (Adorno) y la redención religiosa (Horkheimer) y ya no en la capacidad racional humana. Este *pathos* lo comparten otros de los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt como Benjamin, Fromm y Marcuse, claro, cada cual a su modo y no de forma tan radical.

10. *Ídem*, p. 135.

adecuado para dar cuenta del sistema económico capitalista. Para Echeverría, el despliegue de inhumanidad producido por el hecho capitalista, de cosificación en términos lukácsianos, es matizado por las distintas formas de reconstruir la vida social que hace posibles las disímiles experiencias culturales humanas de habitar con y en el capitalismo. A estas estrategias que permiten a los seres humanos construir sus vidas en relación con esa estrategia económica, Echeverría denominará *etbe* histórico.

Bolívar, en la aspiración de desmitificar la relación necesaria entre modernidad y capitalismo racional o racionalidad instrumental postulada por los teóricos europeos, se ve abocado a explorar nuevamente la conflictiva relación entre modernidad, cultura y capitalismo, para sobre esta exploración desarrollar su teoría del *ethos* histórico y de los *etbe* modernos. Su primera afirmación reza: "Detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista".¹¹ Si esto es así, es obvio que para Echeverría la categoría de modernidad desborda a la de capitalismo, y que la modernidad capitalista es una de las formas que adquiere la modernidad pero no su única forma, ni la mejor. Esta afirmación le permite distanciarse de aquella creencia marcadamente contemporánea y sostenida tozudamente por muchos teóricos céntricos de que la modernidad solo puede ser capitalista, y le posibilita, además, abrirse un espacio, no exclusivamente para explorar las distintas formas que adquiere la modernidad en su relación con el hecho capitalista, sino también para arriesgarse a pensar una modernidad no marcada por la reproducción económica capitalista. En esa búsqueda, la relación entre modernidad y capitalismo, pensada por Echeverría, va a quedar señalada de este modo:

Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por capitalismo, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos. Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización.¹²

Con esta redefinición de la relación que guardan modernidad y capitalismo, Bolívar introduce una categoría que permita explicar el lugar concreto de encuentro entre el hecho capitalista y la modernidad. A esta categoría la

11. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Quito, Tramasocial, 2001, p. 145.

12. *Ídem*, p. 146.

denomina: *ethos* histórico. Este queda definido como el modo particular de construcción de lo cultural que hace posible la relación conflictiva entre naturaleza y humanidad. El *ethos* histórico es la forma específica que adquiere históricamente la producción, circulación y consumo de los bienes en determinada sociedad. “En este sentido [apunta Bolívar] como proyecto de construcción de una ‘morada’ para una cierta afirmación de lo humano, el *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida”.¹³ Para el caso particular de la modernidad, el *ethos* histórico surge como *una estrategia destinada a hacer vivible lo invivable* y a hacer superable, soportable, la forma que adquiere la contradicción fundante de la condición humana en esta época histórica, esto es, el desgarramiento experimentado por la mediación natural –soportada en la producción y consumo de los bienes sociales– con la introducción de la mediación mercantil capitalista –soportada en la valorización del valor–.

Por todo lo anotado, la modernidad es definida por Echeverría, no como una forma peculiar que articula históricamente lo humano, sino como varias formas culturales específicas que permiten a las sociedades históricamente situadas dar cuenta del hecho capitalista. O, con mayor precisión, permite afirmar que las modernidades capitalistas responden a la manera particular en que el proyecto de valorización del valor es absorbido y acomodado por los distintos pueblos alrededor del mundo. Las condiciones sociohistóricas de conformación peculiar de las distintas formas culturales determinan, según Bolívar, cuatro formas de habitar con el hecho capitalista. A estas formas Echeverría las va a denominar: el *ethos* realista, el *ethos* clásico, el *ethos* romántico y el *ethos* barroco. Desde una perspectiva más analítica, podemos afirmar con Echeverría, que estos cuatro modos de vivir o hacer vivible el hecho capitalista –la valorización del valor– muestran la forma y los grados de disolución y aniquilamiento del valor de uso, en la construcción de la reproducción social concretamente situada, así como la relación simbólica que las culturas guardan con la valorización del valor.

Estos cuatro modos civilizatorios, relacionándolos con el hecho capitalista, oscilan entre el más afirmativo, el realista, y el más negativo, el barroco. El realista afirma de tal modo el hecho capitalista que deconstituye en tal dimensión el valor de uso, provocando la creación de una forma de socialización y simbolización artificial soportada en el valor de cambio. Una forma civilizatoria que se afirma en el recurrente deseo de aniquilación del valor de uso, viabilizando de este modo la fundamentación de un tipo distinto de civilización. Una civilización que “Afirma la autosuficiencia de lo artificial y una

13. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones ERA, 2000, p. 162.

concomitante descualificación de la base socrionatural en la construcción del mundo de vida".¹⁴ Por su lado, el barroco, forma civilizatoria que a pesar de la imposición de la racionalidad valorativa intenta desesperadamente afirmar la forma natural de valor, viene a ser la contra-cara dialéctica de la modernidad realista. Vive con ella pero negándola permanentemente, negándola desde la actualización también permanente de la utilidad antropológica de los objetos, esto es, de su valor puramente humano-utilitario.

Las distintas formas en que la modernidad convive con el hecho capitalista son a su mismo tiempo distintos tipos de disolución y construcción de dos paradigmas cualitativamente desemejantes de procesos civilizatorios. Uno soportado en el valor de uso y otro en el valor de cambio. Bolívar, en el texto de 2008 ya citado, logró conceptualizar la forma más acabada de esa civilización amparada eficazmente en el valor de cambio. La forma que adquiere la modernidad en los EE.UU., por una serie de condiciones históricas propias de ese país, consigue crear una civilización permeada totalmente en el valor de cambio, una civilización que no da cabida al valor de uso a pesar de que lo supone como necesidad material.¹⁵ Recordemos que soportar la vida social en uno de estos dos valores supone a su vez aferrar a esos valores la producción de la subjetividad y la objetividad de esa misma civilización.

La identificación de la cultura latinoamericana con el valor de uso, con el *ethos* barroco, tiene que ver con condiciones históricas particulares en las que se relacionaron nuestras sociedades con el hecho capitalista. "Pensamos que pocas historias particulares [apunta Echeverría] pueden ofrecer un panorama mejor para el estudio del *ethos* barroco que la historia de la cultura de la España americana de los siglos XVII y XVIII, y lo que se ha reproducido de ella en los países de la América Latina".¹⁶ Esa resistencia férrea y esa persistencia que produce el valor de uso propio de la civilización "natural" contra la irrupción del valor de cambio, permite a Echeverría recuperar el *locus* de enunciación crítico-emancipatorio dentro de la absolutización de la modernidad realista, como lo explicitaremos más adelante. Es en los retazos de la racionalidad barroca donde palpita todavía la afirmación del valor de uso,

14. Bolívar Echeverría, "Imágenes de 'blanquitud' ", 2008, p. 24, en [www.bolivare.unam.mx/ensayos/blanquitud.pdf].

15. Bolívar es claro al recalcar que por más artificialidad que produzca la afirmación de la valorización del valor en el *ethos* realista jamás esta afirmación puede terminar aniquilando el valor de uso de los objetos, pues este valor es el soporte material para su valorización. Por eso, a lo que realmente asistimos en el *ethos* realista es al profundo ocultamiento y subsunción del valor de uso, pero no a su desaparición.

16. Bolívar Echeverría, comp., *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, El Equilibrista, 1994, p. 28.

del mundo de vida, de la posibilidad de construcción de una modernidad no capitalista.

El *ethos* barroco, la modernidad barroca, es la difícil reconstrucción que hace posible a la teoría crítica pensada por Echeverría propiciarse el polo de contradicción desde el cual se puede criticar el capitalismo, la modernidad realista y avizorar su disolución.

UTOPISMO

Frente a la expansión violenta del valor de cambio sobre el valor de uso, del modo realista del capitalismo sobre su modo barroco, el pensamiento utópico moderno tiende a opacarse y ocultarse. En esas condiciones de extrema precariedad del pensar crítico, la pregunta extemporánea que inquieta a Echeverría es: ¿cómo podemos recuperar la utopía libertaria propia de la programática crítica moderna en un mundo que día a día absolutiza la valorización del valor y que ha cerrado todas las puertas a la emancipación? El sueño de la revolución impulsada por el proletariado, como agente político moderno de transformación, se enraizó definitivamente con la implosión de los regímenes del socialismo real. No únicamente porque en ellos la ilusión emancipatoria tomara contornos aberrantes, sino porque los sujetos de la revolución habían perdido, para decirlo en palabras de Habermas, *las energías utópicas*.

Pero más allá de la opacidad del ideario emancipatorio moderno, el mito mismo de la revolución –burguesa o comunista– es denunciado por Bolívar como proyecto propio del *ethos* romántico de la primera modernidad. Aquella búsqueda de los inaugurales comunistas –incluidos Marx y Engels– por cambiar radicalmente el orden social, se delata subsidiaria y presa del proyecto iluminista, de aquella incesante manía por la innovación infinita que llevara a esos primeros modernos a creer que la revolución supone un arrancarse definitivo de nuestras vinculaciones naturales y de cualquier orden social preexistente. La revolución se revela como el sueño iluminista de fundar *ex-nihilo* una sociedad totalmente emancipada. Bolívar lo juzgó de este modo:

El mito de la revolución como una acción que es capaz de refundar la sociedad después de arrasar con las formas de la socialidad cultivadas y transformadas por el ser humano durante milenios, de borrar la historia pasada y comenzar a escribirla sobre una página en blanco corresponde a ese antropocentrismo idólatrico de la edad moderna.¹⁷

17. Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 68.

Para Bolívar, el proyecto de revolución, curiosamente, es el resultado natural de la dinámica desatada por la modernidad capitalista. El carácter artificioso que desplegara el reino del valor de cambio sobre todos los campos de la vida moderna y su requerimiento incesante por la renovación y la autosuperación infinita, tiene como correlato discursivo necesario esa idea de revolución. La búsqueda por refundar radicalmente el orden social, para crear un orden absolutamente inédito, en los ojos de Echeverría, es la consecuencia lógica de un mundo social que ha privilegiado el carácter artificial del valor de cambio en desmedro del carácter natural del valor de uso, de un mundo que requiere reinventarse permanentemente porque solo en esa reinención se posibilita la reproducción artificiosa del capital. Aquel estado de cosas le permite a Echeverría afirmar que “el mito de la revolución es un cuento propio de la modernidad capitalista, solo para esta modernidad el valor de uso, la forma natural del mundo, no es nada y, a la inversa, el valor económico, la cristalización de energía, de actividad, de subjetividad humana, lo es todo”.¹⁸

En la lectura de Bolívar, la categoría de revolución lleva consigo, además, la búsqueda por consolidar esa separación radical entre lo humano y “lo otro” inaugurada por la praxis y el discurso moderno realista. El ideario de la revolución trata de potenciar *ad infinitum* la ruptura con el orden natural de las cosas desde la consolidación exacerbante de la artificialidad de la arquitectónica social. No se trata únicamente de la conformación del mundo, como supone la antropología filosófica de un Max Scheller, sino de la delirante artificialidad que intenta subyugar e incluso “aniquilar” el mundo natural subyacente a las distintas formas que le otorga la culturalidad humana. La revolución intuida como cambio radical del orden establecido intenta borrar para siempre el recuerdo que nos liga con nuestro origen natural, intenta transformar a lo natural –interno y externo– en “el otro radical”.

Del mismo modo, el mito de la revolución supone un salto cualitativo en la conformación de la estructura social, salto que nos debe arrojar definitivamente por sobre cualquier orden social existente. La revolución, desde esta perspectiva, intenta borrar las experiencias culturales que le preceden, para construir un mundo auténticamente distinto y libre de los vicios de las sociedades pretéritas. Esa ambición desmedida se la puede recuperar tanto en la búsqueda de Marx por fundar “la verdadera historia humana” sobre el aniquilamiento de su prehistoria, cuanto en el intento de Nietzsche por entronar al super-hombre como destino ineluctable del orden social venidero por sobre la cultura moderno-cristiana.

18. *Ídem*, p. 69.

En esas condiciones absolutamente desfavorables para el pensamiento crítico, sin tiempo ni argumento para la revolución, Bolívar Echeverría intenta afirmar el proyecto utópico desde la recuperación de una de las voces más radical y marginalizada: la voz mesiánica y atemporal de Walter Benjamin. *Las Tesis sobre el concepto de la Historia* escritas por Benjamin en una situación límite, permiten a Bolívar formular, en otro momento límite, una nueva forma de comprensión del pensamiento utópico. “Lo que Benjamin propone en estas páginas [apunta Echeverría] es lo siguiente: introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario”.¹⁹

Las condiciones de precariedad históricas en que se desarrollaban los últimos años del autor de los *Pasajes de París*, le habían hecho notar no solo la inviabilidad del proyecto capitalista impulsado por el nazi-fascismo, sino incluso la inviabilidad emancipatoria del proyecto del socialismo real impulsado por el Imperio soviético. En esa orfandad de proyección social y también personal, Benjamin reconstruye la utopía occidental desde el mesianismo judeo-cristiano. Ese utopismo mesiánico toma cuerpo, siguiendo en esto al mismo Benjamin, cuando el sujeto histórico, agobiado por la pesadumbre de su tiempo, mira hacia el pasado para, desde una de las historias inconclusas de ese pasado, desde uno de los relatos suspendidos por el tiempo presente, programar el proyecto utópico de futuro. Ese pasado que se muestra al sujeto moderno como catastrófico, pues en él se acumula la devastación que ha provocado la afirmación del tiempo presente en todas las historias desarticuladas y suspendidas del acontecer pretérito; ese pasado aparece, paradójicamente, como el único *locus* posible desde el cual se puede enunciar la buena nueva mesiánica. “Si esto es así [anuncia Benjamin] entonces existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra, entonces nos es dada a nosotros, como a las otras generaciones que estuvieron que nos precedieron, una leve fuerza mesiánica. Sobre la cual el pasado tiene potestad”.²⁰

Es, exactamente, en la reminiscencia y recuperación de esas historias abortadas y olvidadas en el pasado donde ancla su inicio el pensamiento mesiánico de Benjamin. Ya no se encuentra, como afirma el pensamiento utópico moderno, en ciertas potencialidades inhibidas y desfiguradas de ese mismo tiempo presente. A pesar del medio siglo que separa a estos dos pensadores, concuerdan en que la posibilidad emancipatoria moderna debe anclarse no en el presente, sino en el anuncio del pasado; este *pathos* es idéntico tanto para el judeo-germano como para el latinoamericano. Bolívar Echeverría lo expresó de este modo:

19. *Ídem*, p. 130.

20. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991, p. 129. La traducción es mía.

En la alegoría del ángel de la historia, el tiempo del ángel está lleno; lo que lo colma es la catástrofe, que él mira con sus ojos espantados y experimenta con sus alas impotentes. Pero no solo eso, lo colma también su propia resistencia mesiánica a esa catástrofe; la torsión de su cuerpo, que rompe con la corriente del viento del progreso y pretende redimir al pasado, remediar la devastación que hace de él una acumulación de escombros.²¹

La ruptura con el viento del progreso es la ruptura con el proceso civilizatorio desatado por la subsunción del valor de uso al valor de cambio, es la ruptura con la modernidad realista desplegada por la Europa nórdica. El progreso es la afirmación incesante de la cultura moderna en su forma norteamericana, de aquella que convive y potencia la valorización del valor, exigiendo la transmutación del hombre natural hacia *un hombre cortado a imagen de la mercancía capitalista*. Contra esa forma de vivir el hecho capitalista es que el *Angelus Novus* tuerce su cuerpo para romper la corriente del progreso. Pero ¿qué pretende redimir en el pasado el utopismo de Echeverría? Pretende redimir aquello que está siendo devastado y aniquilado por el huracán del progresismo, por el *ethos* realista, por la modernidad en su forma norteamericana.

En el pensamiento de Bolívar ese lugar lo ocupan las formas culturales que, todavía asentadas en el valor de uso, resisten al hecho capitalista. Son los retazos de esa civilización que perviven en las culturas barrocas latinoamericanas los que deben ser redimidos para la emancipación humana. “Todo materialismo histórico [recuerda Bolívar con Benjamin] sabe de esto, sabe que tiene una difícil deuda con el pasado; que él es ‘débilmente’ un mesías, que está ahí para salvar algo valioso que intentó existir en el pasado, sin lograrlo”.²²

Bolívar ubica ese pasado en lo que con Braudel le gusta denominar el “largo siglo XVII”. En ese siglo privilegiado que vio converger a las tres experiencias culturalmente fundantes –la afro, la indígena y la ibérica– de esta América bajo la impronta de una nueva civilización, en ese siglo también se desplegó en nuestros territorios una forma tan novedosa como alternativa a la modernidad noratlántica. Experiencias culturales que, para aquel entonces, conscientes ya de su condición de orfandad cultural y cósmica se arriesgaron a fundar una nueva España en esta parte de América, una España que debería surgir de los escombros simbólicos y materiales que arrojara como despojos la hecatombe producida por la conquista y la colonización ibérica.

21. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México, Ediciones ERA, 2006, p. 129.

22. Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 147.

Pero no solo la civilización europea estaba en trance de extinguirse [anota Echeverría], las civilizaciones “naturales” vivían una situación igual o peor que la de ella. No estaban en capacidad de ponerse en lugar de ella y tal vez someterla, porque ellas mismas no existían ya como centros de sintetización social. Su presencia como totalizaciones político-religiosas había sido aniquilada; de ellas solo permanecía una infinidad de destellos culturales desarticulados, que además dependían de la vigencia de las instituciones político-religiosas europeas para mantenerse en vida. En estas condiciones, la estrategia del *apartheid* tenía unas consecuencias inmediatamente suicidas, que, primero los “naturales” y enseguida los españoles, percibieron con toda claridad en la vida práctica. Si unos y otros se juntaron en el rechazo de la misma fue porque los unió la voluntad de civilización, el miedo ante el peligro de la barbarie.²³

Ese es el siglo de la modernidad barroca, una modernidad que curiosamente intentaba unir el discurso religioso del catolicismo ibérico con las prácticas socializadoras de las comunidades indígenas y negras para enfrentar y semantizar el hecho capitalista.

En aquella modernidad cree ver Echeverría un proyecto civilizatorio que soportado en la afirmación del valor de uso intenta hacer frente a la nueva nomenclatura económica desplegada por el capitalismo. Afirmación persistente de la utilidad de los bienes que se desprende, tanto del mensaje de la *ecclesia* católico-cristiana, cuanto de las prácticas de las comunidades amerindias y afroamericanas. La realización de esa modernidad no se sustenta en la inagotable artificialidad provocada por la valorización del valor del *ethos* realista, sino en la búsqueda del incremento simbólico de las culturas, sobrellevada en el agotamiento y la revitalización del valor de uso de los objetos. No en el intercambio de equivalentes en el mercado, sino de códigos en la comunicación socializante.

Una vez agotado y suspendido ese impulso, suspensión que se deja leer, tanto en la expulsión de la orden jesuita de los territorios americanos para el año de 1767, cuanto en la destrucción de sus misiones americanas, el proyecto de una modernidad barroca queda clausurado y da paso a la irrupción del conflicto incesante y aún no resuelto entre el *ethos* realista moderno y su contraargumento civilizatorio: el *ethos* barroco americano.

Por eso la utopía vislumbrada por Echeverría solo puede reconocerse en el mesianismo. Con la redención del pasado como principio emancipatorio, la utopía soportada en la afirmación de cierto pasado se transforma en utopismo. La mirada mesiánica de Bolívar tuerce su cuerpo al viento del progreso que nos viene de la civilización norteamericana, para recuperar en la devastación del pasado latinoamericano aquel impulso emancipador que él

23. Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, Quito, Nariz del Diablo, 1994, p. 34.

cree reconocer en el siglo XVII, en el siglo de la gestación y el anuncio de la modernidad barroca. “De ser así [afirma Echeverría] la radicalidad de la crítica benjaminiana del progreso [y la del mismo Bolívar] sería una radicalidad que simplemente se habría adelantado a su tiempo”.²⁴ Curiosamente, anotamos, rememorando y ubicándose por atrás de ese tiempo.

TEORÍA CRÍTICA EX-CÉNTRICA

A la producción de Bolívar Echeverría la hemos querido pensar, en este trabajo, bajo el signo de la ex-centricidad. Ex-centricidad en dos sentidos: tanto como aquello que se produce por fuera del centro, pero también como aquello que se produce de modo extravagante en comparación con el canon central. Si bien el pensamiento de Bolívar se nutre de la reflexión crítica de corte europeo, sobre todo del marxismo filosófico de factura francfortea, su desarrollo arroja innovadoras formas críticas de la modernidad capitalista que no estaban contempladas en el ideario emancipatorio europeo. Formas críticas, para ubicarlo geográfico-culturalmente, con una mirada y un tono latinoamericano. No se trata únicamente de cierta distancia que se permite tomar de las objeciones hechas desde el mismo occidente en contra de las aberraciones producidas por el proyecto capitalista, sino del cuestionamiento de la misma modernidad capitalista y su discurso, cuestionamiento percibido y sentido desde otras formas civilizatorias distantes y ajenas a la criticidad céntrica. Así también, el pensamiento de Echeverría se produce de modo extravagantemente bizarro en relación a los postulados fundamentales pero también a las formas canónicas del pensamiento crítico europeo. Asume un lenguaje y unos tópicos no considerados como relevantes por la centralidad del pensamiento crítico. Su pensamiento como sus temas, creemos, son en sí mismos barrocos, es decir, se constituyen en “una estrategia de afirmación de la corporeidad del valor de uso que parte del reconocimiento de la misma como sacrificada para –invirtiendo como bueno el ‘lado malo’ por el que avanza la historia– hacer de los restos del sacrificio el material de una nueva corporeidad”.²⁵

Es ex-céntrico el pensamiento social de Bolívar porque él vivió el hecho capitalista en su ex-centricidad, esto es, en su no centralidad, en su periferia, en su americanidad. Creemos que su forma particular de apropiación del marxismo, la concentración de esta apropiación sobre la contradicción entre valor de uso y valor de cambio, responden a esa experiencia y existencia des-

24. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 129.

25. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 110.

centrada. El haber podido habitar en esta parte del mundo, algo distante de la disputa entre capitalismo y socialismo que marcó la historia del occidente moderno a lo largo del siglo XX, el haber podido habitar en una sociedad que más allá de ese conflicto desplegaba y sigue desplegando permanentemente una contradicción más inicial, más profunda, aquella que se da entre mundo natural y mundo artificial, entre modernidad y premodernidad; esa experiencia particular, y solo esa, le facultó a Bolívar reconstruir el hecho capitalista y el proyecto moderno desde otras premisas de análisis, permitiéndole una lectura tan periférica como imaginativa de la crítica a la economía política de origen marxiano.

Asimismo, la comprensión de la modernidad en sus múltiples variantes, y entre ellas el privilegio analítico de su forma barroca responden también al carácter ex-céntrico, tanto de la existencia como del pensamiento de Echeverría. Lo barroco y toda su proyección civilizatoria solo pudieron surgir como temas de su reflexión únicamente, por más simple que suene, por haber habitado una sociedad marcadamente barroca. Una sociedad que desde su fundación como moderna se entendió a sí misma como ex-céntrica y que por eso se vio abocada a recrearse material y simbólicamente como distinta e incluso como contraria a esa civilización que se ampliaba soportada en la desacralización y artificialización del mundo.

Finalmente, su propuesta utópica, la traducción del mesianismo benjaminiano en el utopismo latinoamericano, muestra sobradamente la ex-centricidad teórica con que enfrenta las patologías del capitalismo moderno. Sin sobrecogerse en el regocijo de los realistas, pero tampoco conformarse con el espíritu conformista de los clásicos. Su opción es la de recuperar y jugarse teórica y prácticamente por un mundo que sigue mostrando la contradicción fundante del mismo capitalismo, mundo palpable con mucha claridad solo en las periferias de la modernidad capitalista. Para el caso de Bolívar, en una cultura moderna, católica y afroindígena, una cultura que se niega permanentemente a ser subsumida, controlada y dirigida por la valorización del valor, pero que sin embargo exige su sitio de existencia y enunciación frente a la modernidad capitalista central.

Esa conciencia de su ex-centricidad llevó a Bolívar a decidirse por una forma también heterodoxa de comprensión y producción del discurso filosófico general, y del latinoamericano en particular, aceptando el reclamo de Salazar Bondy encaminado a requerir que nuestros filósofos produzcan una "filosofía sin más", una filosofía que no se encuentre atrapada permanentemente en los particulares temas latinoamericanos, sino que nos arroje a las preocupaciones universales y abstractas del ser y la existencia. Aceptando esa premisa, Bolívar aclara que esa filosofía solo podría existir si adquiriese como necesidad temática y expresiva el tinte propio de la historicidad lati-

noamericana y de la historicidad de su lengua: el español. Esa filosofía debe ser pensada y narrada desde una cultura y una lengua que no sufrieron los avatares desacralizantes que produjera la Reforma en las culturas y lenguas protestantes, en esas culturas y en esas lenguas que se atribuyen para sí el privilegio de la enunciación filosófica universal. Nuestra filosofía tiene que reflexionar sobre la forma que adquiere la modernidad en una cultura ex-céntrica y católica como la nuestra, pero debe hacerlo en los códigos y el espesor lingüístico de un idioma que no experimentó el alejamiento de los motivos religiosos medievales, sino que los reformuló para poder enfrentar el hecho moderno a su manera. Bolívar lo entendió de este modo:

La modernidad del discurso reflexivo en español no se encaminó por la sustitución del discurso teológico por otro, el discurso de la “nueva filosofía”; tuvo otras vías de realización y cultivo, otras formas que han estado mucho más conectadas con la poesía que con la ciencia. Es un terreno de reflexión diferente del consagrado como “filosófico” por la modernidad triunfante; un terreno del cual en apariencia deberíamos apartarnos si queremos hacer propiamente “filosofía”, “filosofía sin más” [...] Nuestro “pensar por nosotros mismos”, con autonomía y originalidad [...] debería constituir no tanto en sumarnos [...] a un proyecto reflexivo para el cual no disponemos de los “medios de producción” idóneos, sino más bien en servirnos de él para reafirmarnos en los modos del discurso reflexivo que si son cultivables a partir tanto de nuestra lengua como de los usos de la misma que se generan en nuestras sociedades.²⁶

La única forma de producir un discurso filosófico universalizable en América Latina es la recuperación de nuestra particularidad histórico-lingüística para desde ahí ofrecer otra forma de reflexión filosófica del mundo moderno. Una reflexión, que distante de las lenguas filosóficas protestantes, proponga una lectura religioso-poética de otros tipos de proyectos modernos, tipos alternativos, por supuesto, al realista dominante.²⁷ Por otro lado, queda implícito en los textos de Bolívar que ese discurso –el de la filosofía central– no solo

26. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 194.

27. Insistiendo en esta idea –comenta Echeverría– podría decirse que la gran aporía de la filosofía moderna está en la imposibilidad de deshacerse del significado “Dios” sin que todo el edificio de su discurso se venga abajo. “Muerto”, puesto “entre paréntesis” metódicamente, Dios sigue ejerciendo una gravitación difusa pero indudable en su aparato conceptual; el “cadáver” de Dios o el “trono vacío” de Dios permanecen. Más “sabios”, tal vez, y no menos audaces que los fundadores de la filosofía moderna, los teólogos “de la Contrarreforma”, a partir de Luis de Molina, intentarán cumplir la revolución moderna del discurso reflexivo, pero sin poner “entre paréntesis” a Dios, reconociendo la inevitabilidad de su concepto pero afirmando la posibilidad de su redefinición radical (Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 101).

propicia en América Latina el “fervor sucursalero” y el “afán de novedades” criticado por Pereda, Leyva y Gil, sino que favorece, por ese mismo hecho, la aceptación discursiva y práctica de la modernidad realista. De una modernidad que ha construido su discurso, sus prácticas y su civilización sobre la revolución cultural producida por la Reforma protestante.

Señalemos, para terminar, que sin su condición histórica particular, ex-céntrica, latinoamericana; sin su temporalidad social, finisecular y periférica, el proyecto crítico de Bolívar Echeverría no hubiese tenido la riqueza temática ni la profundidad teórica desde las cuales, acaecida su muerte, ahora nos llaman a cuestionarlas.

Fecha de presentación: 8 de julio de 2010
Fecha de aceptación: 10 de diciembre de 2010



BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991.
- Echeverría, Bolívar, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, Quito, Nariz del Diablo, 1994.
- _____, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.
- _____, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones ERA, 2000.
- _____, *Las ilusiones de la modernidad*, Quito, Tramasocial, 2001.
- _____, *La mirada del ángel*, México, Ediciones ERA, 2005.
- _____, *Vuelta de siglo*, México, Ediciones ERA, 2006.
- _____, *Schlüssel zum Verständnis der amerikanischen Moderne*, en [www.bolivare.unam.mx/ensayos/Amerikanisierung.pdf].
- _____, “Imágenes de ‘blanquitud’ ”, en [www.bolivare.unam.mx/ensayos/blanquitud.pdf].
- Echeverría, Bolívar, comp., *Modernidad, mestizaje cultural, Ethos barroco*, México, El Equilibrista, 1994.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996.
- Honneth, Axel, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999.
- Kaesler, Dirk, Hrsg., *Klassiker der Soziologie*, I, München, C.H. Beck Verlag, 1999.