

Bolívar Echeverría: la aventura de la Teoría Crítica al barroquismo¹

The adventure from Critical Theory to baroque marxism

■ Luis Arizmendi

Instituto Politécnico Nacional de México

Resumen

Con el objetivo de evaluar panorámicamente la trascendencia de la contribución del mirador Bolívar Echeverría para el relanzamiento del pensamiento crítico en el siglo XXI, este artículo se desdobra en cuatro coordenadas complementarias. Primero, da cuenta de la preeminencia de la Teoría de la Crisis como plataforma de la Teoría Crítica y, desde ahí, de la relevancia de descifrar la ambivalencia esquizoide de la modernidad capitalista para comprender los retos del siglo XXI: el siglo que justo se caracteriza por el entrecruzamiento más radical de progreso y devastación. Segundo, se muestra la profunda importancia geohistórica del 68 alemán que, en su combinación con el anti-imperialismo latinoamericano, fue vital para el nacimiento de la perspectiva teórico-política de Bolívar Echeverría. Tercero, se ensaya una especie de diálogo póstumo entre la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno y la innovadora crítica a la modernidad capitalista fundada por Echeverría, mostrando la articulación que los une pero también la superación que él realiza desde su mirador crítico de aquella inolvidable obra. Por último, se muestran los alcances que pueden abrirse desde su innovadora concepción en torno al barroquismo para re-leer la historia de América Latina.

Abstract

In order to assess panoramically the transcendence of the mirador Bolívar Echeverría to revival of critical thought in the twenty-first century, this article unfold its argumentation into four complementary coordinates. First, presents the preeminence of Crisis Theory as platform of Critical Theory and, from there, analyzes the relevance to decipher the schizoid ambivalence of capitalist modernity to understand the challenges of the XXI century: the century that just is characterized by the more radical combination of progress and devastation. Second, it shows the deep geo-historical importance of 68 in Germany, in combination with the Latin American anti-imperialism, as vital key for the birth of the theoretical and policy Echeverría's perspective. Third, exposes a kind of posthumous dialogue between the Dialectic of Enlightenment of Horkheimer and Adorno and innovative critique of capitalist modernity founded by Echeverría, showing not only the articulation that unites them

¹Texto completo de la conferencia impartida en la Mesa "Marxismo y Teoría Crítica" en el Seminario Internacional Jornada Bolívar Echeverría, en FLACSO, Ecuador, 16 de junio, 2011.

but also the overcoming that he made from his critical viewpoint of that memorable work. Finally, this paper analyzes the scopes that can be opened from the innovative conceptualization of Echeverría about the baroque to re-read the global history of Latin America.

Palabras clave

Bolívar Echeverría, Dialéctica de la Ilustración, Horkheimer, Adorno, barroquismo, ethos, modernidad, occidentalidad, capitalismo

Keywords

Bolívar Echeverría, Dialectic of Enlightenment, Horkheimer, Adorno, baroque, ethos, modernity, westernness, capitalism

Sumario

1. La Teoría de la Crisis como fundamento total de la Teoría Crítica
2. El impacto del 68 alemán en el nacimiento del mirador Bolívar Echeverría
3. Occidentalidad, capitalismo y modernidad
4. El barroquismo como peculiaridad histórica del *ethos* y la modernidad en América Latina
 - 4.1. El barroquismo como peculiaridad del *ethos* en América Latina
 - 4.2. La especificidad histórica del capitalismo en América Latina: la modernidad barroca

Contents

1. Crisis Theory as total ground of Critical Theory
2. The impact of the German 68ers on the birth of the viewer Bolívar Echeverría
3. Occidentalism, capitalism and modernity
4. The baroque style as special feature of *ethos* and modernity in Latin America
 - 4.1 The baroque style as peculiarity of *ethos* in Latin America
 - 4.2 The historic specificity of capitalism in Latin America: the baroque modernity

1. LA TEORÍA DE LA CRISIS COMO FUNDAMENTO TOTAL DE LA TEORÍA CRÍTICA

Asumir criticar el carácter inocultablemente esquizoide del capitalismo del siglo XXI, es decir, la combinación cada vez más radical de progreso y devastación, que se expresa en el hecho de que a la par que atravesamos por el tiempo del mayor desarrollo tecnológico no de la modernidad sino de la historia de la humanidad, a la vez estamos insertos en un tiempo sumamente inseguro con el que se despliegan los mayores riesgos de destrucción de la naturaleza y la vida civilizada, exigiría lanzar una evaluación panorámica sobre los diversos horizontes de intelección que, desde la filosofía y las ciencias sociales de nuestro tiempo, permitirían indagar la peculiaridad de nuestra era. Al hacerlo, no cabe duda, tendría que identificarse y reconocerse que, en firme contraste y contraposición ante la unidimensionalización hegemónica o predominante con la que, desde la cultura política contemporánea, se lee la historia de la modernidad como sinónimo exclusivo del progreso o, al revés, como sinónimo exclusivo de la devastación, justo porque sabe captar como ninguna otra perspectiva el entrecruzamiento inestable y peligroso de progreso y devastación que ha llevado a cabo la modernidad del capitalismo realmente existente y su mundialización, es que *el mirador Bolívar Echeverría constituye —hay que decirlo con todas sus letras— el horizonte de criticidad más radical para examinar y descifrar la ambivalencia epocal de la modernidad en el siglo XXI.*

Pero para avanzar en la aproximación a este complejo mirador es decisivo percatarse de que su criticidad se vuelve sencillamente inescrutable y hasta enigmática si se insiste en sobreponerle artificialmente la perspectiva teórica y política de discursos reflexivos de otro orden que, pese a toda la interlocución que proceda sostener con ellos, obstaculizan su especificación y la comprensión de sus alcances para el desciframiento de nuestra era. Al mirador Bolívar Echeverría ni lo caracteriza una epistemología como la del discurso reflexivo clásico, ni tampoco cabe adjudicarle la heurística de la crítica críptica de la cultura postmodernista. Ni cabe colocar su perspectiva en simetría con la línea reflexiva de Spinoza, a quien —por promover “comportarnos

ante los sucesos de la fortuna (...) contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte”, es decir, por *introducir una escisión o una relación de exterioridad entre acción y episteme—*, Bolívar Echeverría mismo ubicó como uno de los principales representantes del *discurso reflexivo clásico*; ni cabe colocar su mirador en una línea afín o paralela a la desilusión cínica de autores como Baudrillard, Vattimo o Lyotard, cuya criticidad es muy peculiar puesto que constituye una *crítica críptica*, precisamente, porque, desde *la adjudicación tanto a la episteme como a la acción de una presunta impotencia actualmente ineludible*, al escudriñar los horrores del mundo contemporáneo terminan enterrando bajo una cripta el proyecto de afirmación soberana del sujeto social. Porque al indagar la dinámica de la modernidad lo hacen desde el principio *omnia sub luna caduca* (todo bajo la luna es caduco), es decir, todo intento por subvertir la historia del poder está predestinado a la futilidad y su fracaso.

Para comprender la especificidad heurística del mirador Bolívar Echeverría y su vigoroso alcance para escudriñar el entrelazamiento inextricable de progreso y devastación que define al capitalismo del siglo XXI, esto es, la complejidad de su concepción de la modernidad y su concomitante método epistemológico de creación y recreación de conceptos, es vital el vínculo fundacional que mantiene con la Escuela de Frankfurt y el 68 alemán.

Sobre la singularidad de su pensamiento podrían parafrasearse las palabras que gustaba evocar en torno a la autodefinition que hacía de su discurso el propio Theodor Adorno. Pensar una época compleja y difícil requiere un pensamiento complejo y difícil, a la altura de las circunstancias y sus desafíos. Podríamos decir pensar, especialmente en la era de la modernidad y el tiempo de la barbarie, exige pensar a contrapelo, desde la construcción de una episteme y un método heurístico edificados sobre una criticidad comprometida con llevar cada vez más lejos las fronteras del conocimiento de la sociedad y la afirmación de la libertad. En este sentido, para Bolívar Echeverría, indagar la historia de nuestra época exige asumir una *relación de interioridad entre acción y episteme*. Una perspectiva como la del discurso reflexivo clásico, que se maneja con distancia ante el

mundo, que lo indaga como un objeto frente al cual el sujeto no se juega directamente ya su propia subjetividad, es decir desde una relación de exterioridad, es impropio y hasta una traba para un horizonte heurístico que, debido a su posicionamiento como “discurso de la revolución”, necesariamente tiene que militar y propulsar la “revolución del discurso”.¹

Para un horizonte que tiene que inventarse y (re)crearse a sí mismo como fuerza subjetiva y *momentum* unificado en interioridad con la praxis generadora de otra historia, de la historia que toma posición para embarcarse en cerrarle el paso y dejar atrás la marcha de la barbarie.

Cuando se explora el origen del proyecto crítico global del mirador Bolívar Echeverría, por principio, una de las primeras conexiones que debe trazarse es con Horkheimer. Quien, incluyendo pero rebasando la definición programática que Kant había realizado del discurso fundado sobre la criticidad, es quizás quien más atinadamente ha captado la especificidad heurística de la Teoría Crítica. Mien-

tras Kant —desde la *Crítica de la Razón Pura*— había señalado que *crítica* es el nombre que cabe asignarle a un proyecto cognoscitivo que se define a sí mismo por un programa de desciframiento de las condiciones de posibilidad y los límites de su objeto de estudio, Horkheimer —teniendo ante sí el avance del nazismo alemán, Auschwitz y la shoá— apuntó que “la Teoría Crítica constituye un horizonte de intelección imprescindible y necesario ahí donde la realidad de una época se encuentra atravesada por una situación crítica o, para decirlo al revés, que la existencia de la crisis en la realidad histórico-social constituye el fundamento que torna indispensable la presencia de la Teoría Crítica”. Para Horkheimer, la realidad de una crisis de orden radical en la época del capitalismo moderno puede identificarse no sólo por la reactualización intermitente, por la puesta en acto una y otra vez, de la suspensión de la soberanía del sujeto concreto en todas las dimensiones de la vida civilizada, sino, efectivamente, por la radicalización de esa suspensión, es decir, porque “el poder del sistema establecido marcha hacia el abandono de toda cultura y hacia la más oscura barbarie” (1974, p. 270). Frente

¹ Es sumamente original e innovadora la intervención que realiza Bolívar Echeverría cuando, desbordando las concepciones propiamente escolásticas de la “conciencia de clase” —que, haciendo valer o no el principio de autoridad *Magister dixit*, reducen su producción a un proceso que se juega sólo en el campo discursivo—, con el objetivo de abrir camino a la invención de la unificación imprescindible que hay que forjar entre el discurso revolucionario y la praxis revolucionaria, asume el enorme desafío de superar el hiato que, en el curso del siglo XX, mantuvo esencialmente distanciados al paradigma de la producción y al paradigma del lenguaje. Quizás esta sea la intervención más compleja y difícil que llevó a cabo, precisamente, debido a que sólo se hacen explícitas algunas líneas de la profunda polémica crítica que sostiene con Saussure, Hjelmselv y Jakobson. Para él, desde una innovadora perspectiva histórico-materialista, el proceso de comunicación social es irreducible a la comunicación que se despliega a través del lenguaje y, a la vez, el proceso de reproducción social no puede entenderse en todos sus alcances y resulta incomprensible si no se le descifra como un proceso comunicativo en sí mismo. La producción y el consumo de mensajes está lejos de constituir un proceso que, desde fuera, se sobrepone al proceso de reproducción social, como un proceso que lo acompaña pero que se mueve en otra esfera porque es de otro orden; más bien, el proceso de producción y consumo de valores de uso está unificado en interioridad con el proceso de comunicación social debido a que juntos constituyen un único proceso. Es así porque producir y consumir objeto (término que en alemán significa lo otro que sí mismo), es directamente ya producir sujetos y definir la forma de su subjetividad, su socialidad o su pólis. Dicho de otro modo, para el mirador Bolívar Echeverría, el valor de uso abre el horizonte global con base en el cual el hiato entre los paradigmas del lenguaje y de la producción puede ser definitiva y sólidamente resuelto, justo y ante todo, porque constituye el fundamento del proceso político por excelencia de comunicación social. Por eso, se extravía tanto la aproximación a su horizonte heurístico si se ensaya definirlo a partir de acercarlo al discurso reflexivo clásico o, peor aún, a la crítica crítica postmodernista. Es inapelable, para el mirador Bolívar Echeverría, la criticidad del discurso marxista sólo consigue afirmarse como tal si propulsa la unidad orgánica entre acción y episteme, si la producción discursiva de la soberanía política exige su ejercicio efectivo y práctico. Asumir su peculiar superación del hiato entre los paradigmas de la producción y del lenguaje, llevaría a concluir que la producción social del discurso revolucionario exige necesariamente la subversión y la revolución tanto del consumo como de la producción de valores de uso, ya que sólo así se puede avanzar para conformar un contracontorno significativo anti y transc capitalista. Inauguró su compleja concepción de la semiosis y la revolución con el ensayo originalmente titulado “Discurso de la revolución, discurso crítico” (publicado en *Cuadernos Políticos* no. 10, Era, México, 1976); que luego se re-editó con el nombre “Definición del discurso crítico” en *El discurso crítico de Marx* (Era, México, 1986, pp. 38-50). Y se extendió en *Definición de la cultura* (Itaca, México, 2001), que no por casualidad, después de exponer su concepción de la libertad, la comunicación y la semiosis, aborda la cotidianeidad de lo político, el juego, la fiesta y el arte. Por el abordaje explícito de las convergencias y las divergencias entre los paradigmas de la producción y del lenguaje, así como por su intento por resolver su distancia desde una visión que no es idéntica pero es afín a la de Bolívar Echeverría, es destacada una de las obras más relevantes de uno de los grandes pensadores críticos de la vuelta de siglo: *Language and Production. A Critique of the Paradigms* (D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Países Bajos, 1986) de György Markus.

y contra la “Teoría Tradicional”, que desde su asentimiento y consentimiento del *statu quo* termina autobloqueándose para enfrentar los peligros y las tendencias de la barbarie, cuando no se vuelve francamente cómplice de ella, la Teoría Crítica emerge como una perspectiva que, rechazando posicionarse “al servicio de la realidad existente”, se dota a sí misma de la capacidad para “expresar su secreto” (Op. cit., p. 248). Y expresar el secreto de la tragedia de nuestra era —en esto reside el quid de esta indagación— exige comprender y esclarecer, a contracorriente de ella, que “*lo que existe no es verdad*”. Que, como lo mostró poderosamente el principio esperanza de Ernst Bloch al formularlo de este modo, desde lo más profundo de las desventuras en la modernidad otra historia es posible.

El concepto de *crisis*, entonces, en el mirador Bolívar Echeverría es de un doble alcance original y radical: en términos económicos, es un concepto revelador que denuncia el peligro de muerte que instala la contra-legalidad de la mercancía y el capital sobre el proceso de reproducción vital social; sobre ese significado, en términos políticos, es un concepto convocador que revela que la crisis sólo se redondea como tal cuando el sujeto la vive y padece como tal, es decir, cuando la neutralización de su reconocimiento no logra hacerse efectiva y, por tanto, su vivencia se vuelve hic et nunc la convocatoria combativa a afirmar la vida y la libertad.

Como concepto revelador es un concepto que denuncia la auténtica situación límite estructural y civilizatoria en que la modernidad capitalista ha colocado la historia de la humanidad. Es un concepto que, de un modo auténticamente insólito, refiriéndose al punto de partida de la historia moderna, descifra la crisis como plataforma estructural de la relación global capitalismo.² Y, luego, sobre ella, refiriéndose al punto contemporáneo de llegada de esa historia, descifra la tendencia epocal del capitalismo a desembocar, desde la derrota total del valor de uso con la modernidad americana y su mundialización, en una crisis civilizatoria global.³

Su incisiva caracterización de la crisis no como una crisis cíclica, regida por una periodi-



1 – Cartel de homenaje en el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) de Ecuador, en noviembre de 2013 (facilitado por Eleder Piñeiro)

cidad ineludible, sino como una crisis absoluta o estructural, responde al profundo recentramiento que introduce en el horizonte del discurso económico desplazando la acumulación de capital como su eje para colocar en su lugar la vida de la humanidad: al asentar la forma social-natural del proceso de reproducción humano como soporte de su mirador, Bolívar Echeverría fundó la lectura más avanzada de *El Capital* descifrando, por primera vez, en todo su significado la contradicción valor de uso/valor como núcleo de la crítica de Marx a la modernidad capitalista. Demostró que la concepción del valor de uso constituye la plataforma de una criticidad radical desde la que se apunta a hacer estallar el horizonte de intelección del discurso del poder moderno. Que valor de uso no es el nombre del objeto en sí —como el discurso entrampado en la cosificación pretende—, sino que, más bien, designa una singular concepción sobre el sujeto social como ser en el mundo: la dialéctica sujeto-civilización que tiene como su núcleo el proceso de reproducción vital de la humanidad. Por eso es que puede probar que frente a la legalidad concreta del valor de uso, cuyo sentido reside en producir y reproducir la afirmación de la vida de la humanidad, la forma valor (wethform), con la propiedad priva-

² “Comentarios sobre el punto de partida de *El Capital*” y “La crisis estructural según Marx” en *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986.

³ “La modernidad americana (claves para su comprensión)” en el libro del cual Bolívar Echeverría es compilador, *La americanización de la modernidad*, Era, México, 2008, pp. 33-42.

da, entra en escena instalando una contra-legalidad abstracta cuyo “sentido” consiste en producir y reproducir los fundamentos que imponen el peligro de muerte en la dinámica económica de la sociedad.

Desde ahí, enfrentando y rebasando la concepción del valor de uso absorbida y vendida por el mito del progreso —que mira la modernidad del capitalismo realmente existente a partir de identificarse con ella como la presunta concreción de un proceso cuyo destino reside en mejorar cada vez más la calidad de la vida civilizada—, revela y demuestra que, en medio de diversos proyectos de capitalismo que se enfrentan entre sí, la mundialización avanza dotando de diversos alcances a la erosión del valor de uso hasta lograr volver efectiva su derrota total. Levantando y aprovechando la modernidad europea (que tiene que efectuar múltiples concesiones para triunfar y absorber a las demás civilizaciones que “occidentaliza”) y la modernidad barroca (que entrecruza formas premodernas con la modernidad capitalista, bajo la dominación y supremacía de ésta, en medio de una combinación inestable de resistencia e integración), a las que cabría agregar la modernidad rusa (como forma del capitalismo despótico que edificó el simulacro socialista en el Segundo Mundo),⁴ la contra-legalidad abstracta de la acumulación capitalista, finalmente, consiguió volver realidad la derrota total de la legalidad cualitativa del valor de uso con la modernidad americana.

No es sólo que con ella triunfa la persistencia cínica del patrón fosilista, con la automovilización de las ciudades y su mundialización, en la era de la tendencia al agotamiento de los yacimientos petrolíferos para que siga su marcha indemne el sobrecalentamiento

del orbe; no es sólo que la innovación cada vez más avanzada de la tecnología militar ha alcanzado la capacidad para destruir miles de veces el planeta, con tal de imponer escenarios de miedo y terror funcionales a la disputa por el dominio geoeconómico y geopolítico de los recursos naturales y las naciones, instalando con el *overkill* una incertidumbre finalmente inmanejable; no es sólo que surgen sistemas satelitales y de comunicación cada vez más sofisticados que efectivamente han hecho de la Tierra una global village pero a partir del ahogamiento de la democracia representativa desde los *mass media*; o que vivimos en la era en que la informatización de la economía ha globalizado el mercado de capitales como nunca con un mercado laboral desglobalizado, que ha incrementado la presencia de los migrantes en la demografía mundial y las presiones xenófobas y neonazis; sino que todo eso junto y más es, precisamente, la expresión de que el triunfo de la modernidad americana en la mundialización representa la victoria de un *progresismo esquizoide altamente depredador y destructivo*. De una vorágine histórica que, haciendo del *progreso un objetivo en sí*, ha hecho de la innovación incesante de la técnica planetaria y del sistema de valores de uso un proceso que, lejos de responder a las necesidades reales de la sociedad mundializada, se coloca por encima de ellas y se les contrapone pero a partir de absorberlas y vencerlas al integrarlas, una y otra vez, a la lógica del acrecentamiento insaciable del cúmulo del capital mundial. Al subsumirlas bajo una dinámica turbulenta en la que el apuntalamiento del poder global de la modernidad capitalista no se detiene en agudizar la *hybris*, la desmesura absoluta, de una voracidad economicista que ha desemboca-

⁴ Para el mirador Bolívar Echeverría —como puede constatarse en el cierre de *Las ilusiones de la modernidad* (UNAM, El Equilibrista, México, 1995, pp. 196-197)—, si se lee la historia de la economía-mundo “socialista” y de la economía-mundo “capitalista” desde la marcha de la mundialización en el siglo XX lo que emerge, sin desconocer las innegables diferencias entre ellas que no consiguen ocultar sus profundas convergencias, es que “el proyecto elemental de la modernidad capitalista” y su civilización nunca “desapareció en la modernidad del socialismo real”, ya que, la “colectivización de los medios de producción” que tuvo lugar ahí fue, en verdad, “una estatalización de la propiedad capitalista sobre los mismos”. Buscando dar cuenta de la especificidad histórica de la modernidad capitalista que se edificó en la URSS, cuya comprensión exige trazar la *diferentia specifica* entre el capitalismo en Oriente y el capitalismo de Occidente, construí el concepto *capitalismo despótico*. Es un concepto que se dirige a mostrar que el sistema de dominación premoderno que existía en la Rusia zarista fue, ciertamente, absorbido y vencido por la modernidad capitalista, pero sin que aquel dejara de poner su marca en ésta, de modo que, el “capitalismo sin capitalistas”, el capitalismo con el Estado como forma exclusiva de personificación del capital y la *nomenklatura* como su clase dominante, responde a una singularidad con la que el despotismo asiático fue subsumido y metamorfoseado por el capitalismo: esa es la especificidad de la modernidad rusa. Una forma de capitalismo que, aunque jaloneó para detentar su hegemonía sobre una zona circunscrita del orbe en la postguerra, estaba destinada a ser funcional sólo temporalmente a la mundialización capitalista. Analicé el capitalismo despótico como configuración de la *modernidad rusa* en el marco del choque de proyectos de capitalismo el siglo pasado en “El siglo XXI en la historia de la mundialización”, incluido en el libro del que soy coordinador *Horizontes de la vuelta de siglo*, CIECAS, IPN, México, 2011.

do en la puesta en jaque de los fundamentos mismos de la vida civilizada y del metabolismo sociedad-naturaleza.

Hay que decirlo, en consecuencia, con todas sus letras: la primera vez que el valor de uso y, desde él, el concepto de crisis fueron colocados como principios heurísticos para convertirlos en un principio auténticamente totalizador en la lectura de la Crítica de la economía política y, con base en ella, del programa de la crítica al capitalismo in toto fue con el mirador Bolívar Echeverría. Desde su desciframiento de la crisis estructural como plataforma de la relación global capitalismo hasta su comprensión de la crisis civilizatoria contemporánea que instala el triunfo de la modernidad americana con su mundialización, el mirador Bolívar Echeverría fue el que, por primera vez, dotó de una configuración programáticamente redonda al profundo principio heurístico con el que Horkheimer definió la especificidad epistemológica de la Teoría Crítica: con él la Teoría de la Crisis se volvió fundamento total de la Teoría Crítica.⁵

2. EL IMPACTO DEL 68 ALEMÁN EN EL NACIMIENTO DEL MIRADOR BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Un par de años antes de su fallecimiento, Bolívar Echeverría mismo formuló explícitamente una innovadora y certera caracterización del 68 del que su mirador emergió. Rebasando las definiciones reaccionarias que desprecian el 68 al calificarlo como el “psicodrama callejero” de una “revolución *introuvable* (inencontrable)” (Raymond Aaron) o como la “revolución de los hijos de papá” (De Gaulle), pero sin llegar al extremo de sobredimensionar su significado histórico como un parteaguas presuntamente debido a que constituyó una “revolución cultural mundial” (Wallerstein), y afinando una caracterización como la de Hobsbawm que plantea que el 68 “no fue una revolución y nunca pareció que pudiera serlo” porque “los estudiantes, por numerosos y movilizables que fueran, no

podían hacerla solos” (Hobsbawm, 1995, p. 201) ante todo y sobre todo, Bolívar Echeverría define al 68 europeo, en especial en el Berlín de Rudi Dutschke o en el París de los oradores de la Mutualité, como una auténtica “revolución lúdica”.⁶

Como un ensayo político, espontáneo pero con perspectiva, que pretendió hacer del *juego*, es decir, de una *experiencia que no admite los límites del mundo y elige imaginar para inventar*, la vía innovadora y libertaria de apertura e invitación colectiva a la revolución como rechazo y repudio a la americanización de la modernidad y el triunfo de su mundialización. Una mundialización que venía bosquejándose desde principios del siglo XX, pero que sólo después de la devastación desplegada con la Segunda Guerra Mundial se proyectó de forma victoriosa y abierta con el Plan Marshall, como un proyecto que asumió e impulsó la reconstrucción y el desarrollo del capitalismo europeo en la medida en que éste admitió e interiorizó la recomposición de sí mismo desde la forma más radical del capitalismo, la modernidad americana. En medio de la Tercera Guerra Mundial, que con la forma de una Guerra Fría en verdad comenzó antes de que concluyera la Segunda, el 68 estalló como una “revolución lúdica” porque, ante la ausencia de fuerzas sociales necesarias y suficientes para enfrentar la mundialización de la modernidad capitalista en su versión americana, configuró un movimiento histórico que, frente a sus limitaciones, exploró trascenderlas, negándose a abandonar el proyecto de la revolución al convocarlo desde una revuelta que sólo en apariencia podía verse como la lucha de “rebeldes sin causa”.

Entre los más diversos 68, que variaron en sus alcances según el país y la región en la que cada uno estalló pero que convergieron en su crítica al Estado autoritario en todas sus modalidades, tanto occidentales como orientales, se articuló un movimiento espontáneo pero de una consistencia inédita: el 68 constituyó el primer movimiento social mun-

⁵ Asumiendo construir una contribución para el desarrollo histórico de este mirador elaboré una conceptualización de la estructura lógica global de *El Capital* desde la Teoría de la Crisis como su plataforma. En ella, no se coloca la Teoría de la Crisis como fundamento sólo de ciertos pasajes —como la sección 7ª del Libro I, donde se trata la ley general de la acumulación capitalista, o la sección 3ª del Libro III, donde se expone la ley de la tendencia descendente de la tasa de ganancia—. Muestro que mientras al Libro I cabe adjudicarle descifrar la *estructuración*, al Libro II le corresponde la *neutralización* y al Libro III la *explosión* de la crisis como forma estructural y cíclica de la modernidad capitalista. Los profesores de la Universidad Bolivariana de Venezuela, Chris Gilbert y Cira Pascual Marquina, generosamente coordinaron que esta conceptualización se filmara en la televisión venezolana para la Videoteca de Pensamiento Marxista. Puede verse en diversas páginas en internet, entre ellas, <http://www.youtube.com/watch?v=WGYDUAm2zq0>

⁶ “Sobre el 68” en *Antología Bolívar Echeverría, Crítica de la modernidad capitalista*, Oxfam, La Paz, Bolivia, pp. 304-306.

dializado en la historia del capitalismo moderno. Si pudo ser un movimiento antiautoritario en el Tercer, en el Segundo pero también en el Primer Mundo fue, precisamente, porque, en la antesala del trabajo enajenado pero aún desde una posición sin ataduras, los jóvenes tenían en las universidades el mirador *ad hoc* de la absorción del universo completo de las funciones profesionales, el *general intellect*, bajo el progresismo esquizoide de la modernidad capitalista. Estaban colocados en el mirador más amplio y propicio para vislumbrar panorámicamente la radicalidad con la que el progreso tecnocientífico, pese tener otras potencialidades viables y efectivas para su desarrollo, era subsumido y dirigido por las trayectorias de apuntalamiento del poder económica y políticamente autoritario de la modernidad capitalista. La solidaridad espontánea pero irrenunciable de los jóvenes del 68 con otros movimientos sociales que sufrían la violencia del Estado autoritario y su impugnación directa contra éste, era la expresión directa del rechazo al autoritarismo, enteramente previsible y anunciado, del que ellos mismos serían objeto apenas transitaran del sistema universitario al trabajo dominado por el progresismo esquizoide del capitalismo.

Desde esta óptica, podría verse que a la hora de evaluar el 68 mundial, incluso rebasando al mayo francés, el de mayores alcances fue el 68 alemán. En Alemania, el repudio a la intervención bélica de EU en Vietnam no sólo condujo al apoyo a los movimientos coloniales tercermundistas y se complementó con la impugnación a la inadmisibilidad en las instituciones germanas de funcionarios de la época nazi, se radicalizó viendo en el desarrollo de la tecnología militar en la postguerra la amenazadora posibilidad de la re-edición del holocausto nuclear. En este sentido, colocado en las fronteras geopolíticas de una potencial guerra atómica bajo la Guerra Fría, con la promoción del desarme nuclear, el 68 alemán conformó la primera respuesta radical a la simbiosis esquizoide de progreso y devastación que desde Hiroshima y Nagasaki fundó una nueva era en la historia de la mundialización capitalista: la era victoriosa de la hybris de la modernidad americana. Si el mirador Bolívar Echeverría asumió como una necesidad radical e impostergable descifrar esa simbiosis esquizoide, que desde

la Guerra Fría pero más aún en pleno siglo XXI define esta era, fue justamente porque emergió del 68 alemán.

Bolívar Echeverría, junto con José María Pérez Gay, formó parte del “Grupo del Tercer Mundo” de Rudi Dutschke —quien dirigió el movimiento estudiantil alemán y sostuvo lazos directos con Herbert Marcuse, lazos que Bolívar Echeverría nunca mantuvo ni se atribuyó—. Si ya por ser la novela que narra la historia de Dutschke es inolvidable, *Tu nombre en el silencio* de Pérez Gay adquiere ahora, ante la lamentable pérdida del autor de *Las ilusiones de la modernidad*, una vigencia primordial. Esta hermosa novela, en el pasaje central que le da nombre, cita el cartel que detonó el 66 alemán —puesto que allá empezó un par de años atrás— y que en un solo día convocó más de 2,500 estudiantes en el centro de Berlín Occidental. En él, con un tono impactante, se muestra que, junto a la conversión de la modernidad con el capitalismo en la marcha de catástrofes que se acumulan sin fin, el silencio desde el anonimato y la multitud instala una complicidad inocultable que vuelve viable e indetenible esa devastadora acumulación.

*Erhard y los partidos políticos
de Bonn respaldan*

*El asesinato
de miles de personas
exterminadas con napalm
y gas defoliador.*

*La intervención de los Estados Unidos
en Vietnam*

*lesiona los intereses
del sistema democrático.*

*Quien se atreva a revelarse
contra la explotación
y la represión,
será exterminado...*

*Los pueblos de Asia, África
y América Latina luchan
contra el hambre, la degradación
y la muerte...*

*En Cuba, Vietnam y el Congo
la respuesta de los capitalistas
es la guerra.*

*Los países capitalistas y socialistas
se ponen de acuerdo
a costa de las naciones débiles
y subdesarrolladas...*

*Nosotros ayudamos a los explotadores
para llevar a cabo el genocidio...*

¿Cuánto tiempo más vamos a permitir que sigan asesinando en nuestro nombre? (Pérez Gay, 2006, pp. 208-209)

Muy temprano en la historia de su biografía político-intelectual, posicionado desde el 68 berlín, Bolívar Echeverría estaba ubicado en un mirador excepcional desde el cual podía identificar la convergencia profunda de las dos latitudes de la mundialización. Y percibir que eso que, en Oriente, se denominaba “socialismo real”, lejos de ser la realización socialista, en verdad, conformaba otra figura histórica del capitalismo, una con la que éste parecía negarse cuando sólo mutaba mediante la estatalización (que para nada es lo mismo que socialización) de los medios de producción, y que se había edificado justo para contener y demoler el potencial histórico que, aunque fuera hasta cierto punto, se había bosquejado con la revolución bolchevique. A la vez, podía mirar a los *trente glorieuses*, en Occidente, reconociendo que el aparente triunfo de los Estados democráticos estaba ahí como un *quid pro quo*, esto es, como una concesión histórica que, después del genocidio desplegado con la Segunda Guerra Mundial, podía oponerse a la re-edición del totalitarismo nazi y hasta propulsar el ascenso del estándar de vida si y solo si, a cambio, se admitía la insensibilización generalizada y, al menos, la complicidad pasiva con la marcha de las catástrofes aceptando y asumiendo la renuncia a toda convocatoria a la revolución. Sin embargo, al hacerlo, al integrarse a esta “tolerancia represiva” (como la denominó Marcuse) de la modernidad atómica, lo que se permitía era el avance, cada vez más radical y amenazador, de la simbiosis esquizoide de progreso y devastación.

Porque ésta es la época de la que va a nacer el mirador Bolívar Echeverría, frente y contra ella, va a afirmar no y, por eso mismo, se va a comprometer en rechazar y hacer estallar los limitados marcos de intelección con los que el marxismo, en el curso del siglo XX, se había difundido pero en tanto absorbido y vencido por el mito del progreso.

Nada de que la certeza de niveles de vida cada vez más elevados y la generalización impostergable de la prosperidad constituyen una tendencia inmanente e irreversible al progreso económico del “capitalismo organizado” (como lo nombró Hilferding para darle forma al planteamiento de Bernstein), de suerte que, desde el diseño de una estrategia política apropiada y eficaz los Estados-nación pueden adelantarse a los acontecimientos guiando el desarrollo económico en la dirección no sólo de una economía de bienestar, sino, más aún, de la transformación espontánea, sin revoluciones, del capitalismo en socialismo conforme crezca y se expanda la economía planificada, como sostuvo el marxismo socialdemócrata al difundirse sobre el orbe. Nada, en el polo opuesto, de que la tendencia al derrumbe del capitalismo constituye un futuro inapelable que sucederá más temprano que tarde para conducirnos a la salvación con la expansión internacional del “socialismo real”, como promulgó el “marxismo soviético” para justificar su mesianismo autoritario y la red de partidos comunistas funcionales a la geopolítica de la modernidad rusa. Para Bolívar Echeverría, era decisivo demoler las ilusiones ilusorias que, en la era de la modernidad atómica, bajo una versión u otra, propulsaba el marxismo progresista con su rígida reducción de la historia de la modernidad a un destino unívocamente prometedor. Si el

⁷ A esto se debe que resulte desvirtuante y regresiva aquella lectura del mirador Bolívar Echeverría que, en lugar de explicarlo, para proyectarse a sí misma, justifique yuxtaponer la vigencia del marxismo heterodoxo con una presunta vigencia del marxismo progresista. Negarse a reconocer que en el mirador Bolívar Echeverría la economía-mundo del “socialismo real” sólo constituyó otra forma de la modernidad capitalista, sirve, en esa lectura, para justificar su desencanto político ante el marxismo a partir de atribuirle presuntamente ser el fundamento causal del totalitarismo en la Unión Soviética, ser “el remedio que resultó peor que la enfermedad”. No es casual que, para acompañar esa visión del siglo XX insistiendo en la presencia histórica de formas que supuestamente no fueron capitalistas, asimismo, esa lectura no reconozca que para el mirador Bolívar Echeverría el nazismo, lejos de ser una excepción que introdujo un interludio en la marcha mundializada de la modernidad capitalista, constituyó una forma radical de ella que profundizó la violencia económico-anónima de la acumulación del capital al agregarle, desde el Estado, el ejercicio de violencia político-destructiva. La especificidad heurística del mirador Bolívar Echeverría es indescifrable si, intentando reemplazarla con una lectura liberal del siglo XX, no se le ve emerger como un rechazo y una crítica radical a la simbiosis esquizoide de progreso y devastación que la mundialización capitalista propulsó desdoblándose a través de sus formas en la economía-mundo de Oriente y Occidente. El hecho, que sólo podría pasar por alto una mirada extremadamente superficial, de que el marxismo progresista en su versión socialdemócrata no sea idéntico al discurso de la modernidad nazi, de ningún modo, exime a esa lectura del marxismo de la crítica. “Narrar la historia del siglo XX —afirmaba Bolívar Echeverría— como una historia del sistema liberal democrático en la que predominan dos tropiezos suyos —el totalitarismo nazi y el totalitarismo soviético—, con su propia consistencia contradictoria, lleva al absurdo de insistir en llamar “regla” lo que en realidad ha sido una “excepción”. Si la regla de la cultura política moderna es la de una vida democrático-liberal” (...), toda la historia no democrático-liberal de la vida política moderna, que es todo menos una *quantité négligeable*, resulta puro defecto de lo que venía sucediendo ‘en verdad’”. Cfr. “El sentido del siglo XX” en *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, pp. 99-100.

marxismo quería ponerse a la altura de la época tenía que derrotar la subordinación al mito del progreso, que lo había convertido en un “saber que no sabe nada” (Sartre), para relanzarse, recordando una expresión de Adorno y Horkheimer, como un radical marxismo heterodoxo.⁷

Por eso, le gustaba tanto citar ese texto de Adorno que debería ser visto como un amplio abanico de aforismos críticos en torno a la modernidad, *Minima Moralia*:

pensar que, después de la Segunda Guerra Mundial, la vida podía continuar “normalmente” su curso y aún que la cultura podría ser “restaurada” —como si la restauración de la cultura no significara ya su total negación—, es sencillamente idiota. Millones han sido asesinados y esto es sólo un interludio, no todavía la verdadera catástrofe... Mientras se siga adelante sin más ni más, de inmediato la catástrofe se perpetúa. Basta con pensar en la venganza... Si se elimina a un número equivalente de asesinos, el horror se convertirá en institución... Si se opta por no vengar a los muertos y se aplica el perdón, el fascismo saldrá impune y, a pesar de todo, se propagará y seguirá su tarea en otros lugares. La lógica de la historia (...) reproduce el equivalente de las desgracias pasadas... Lo normal —afirmaba Adorno para cuestionar la marcha de la modernidad capitalista— es la muerte”. (Adorno, 1998, p. 53)

3. OCCIDENTALIDAD, CAPITALISMO Y MODERNIDAD

Aunque la perspectiva de la Teoría Crítica ejerce una influencia sumamente prolífica y definitiva en el mirador Bolívar Echeverría desde su nacimiento, éste con su concepción del capitalismo y la modernidad, que tiene como soporte la reflexión con la que fundó la lectura más avanzada de la *Crítica de la economía política*, va a llevar el marxismo crítico o clásico a su máximo nivel superando el horizonte de intelección incluso de Horkheimer y Adorno. En esta línea, es imprescindible enfatizar que el horizonte heurístico que forja al rebasarlos es trascendental para impulsar el renacimiento del marxismo en el siglo XXI.

Si ensayamos un análisis comparativo de la perspectiva en torno a la historia social que deriva de la *Dialéctica de la Ilustración* y el mirador Bolívar Echeverría lo primero que puede verse es que, aunque aquella enriquece a éste con su concepción en torno a la occidentalidad, éste rebasa finamente aquella con sus concepciones críticas en torno al capitalismo y la modernidad —cuya compleja interacción nunca fue específicamente descifrada por Adorno y Horkheimer—.

Desde una posición contraria al modernismo reaccionario de Spengler, quien define la peculiaridad de la historia de Occidente como una caída en la “barbarie” suscitada por la decadencia de su principio civilizatorio y el debilitamiento de su proyecto “faústico” —para, desde ahí, promover su relanzamiento violento con la “energía del acero” y el Estado autoritario— (Spengler, 1903), en la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno —inspirados en la visión de Benjamín, que mira al nazismo no como la interrupción del progreso sino, justo y ante todo, como el resultado de su continuación—, esgrimen una incisiva crítica con la que definen la barbarie, de modo exactamente inverso, como el despliegue a plenitud y sin restricciones de ese principio civilizatorio.

Su *magnum opus*, que perfectamente podría subtitularse “Crítica de la occidentalidad”, contiene un mosaico de acepciones de la Ilustración, irreductibles a lo que regularmente se entiende por Ilustración, que —al estilo de Nietzsche— le imprime múltiples significados, no sólo diversos sino hasta contrapuestos e incompatibles, a una misma palabra. Debajo de sus más disímiles acepciones —como uso profano de la razón, respeto irónico a los dioses arcaicos, diálogo con los dioses solares, triunfo de la industria cultural capitalista en la sociedad de masas, razón instrumental planificada y genocidio nazi o combate a la opresión totalitaria—,⁸ entrecruzándolas pero a partir de articularlas entre sí, todas ellas responden, más que a la problematización de las configuraciones

⁸ En las revistas de que he sido director tuve el honor de publicar, por primera vez, los ensayos de Bolívar Echeverría “El ‘sentido’ del siglo XX” (economía no. 2, ESE, IPN, México, Invierno 2002-03), y “Acepciones de la Ilustración” (*Mundo Siglo XXI* n.º. 10, CIECAS, IPN, México, 2007), así como mi traducción de su conferencia en el Fernand Braudel Center de Nueva York “Renta tecnológica y capitalismo histórico” (*Mundo Siglo XXI* n.º. 2, CIECAS, IPN, México, 2005). Pueden verse estas acepciones que identifica de la Ilustración en *Mundo Siglo XXI* n.º. 10, p. 6.

del capitalismo y la modernidad, al proyecto de una compleja indagación de la historia de Occidente. Es que, en la línea nuclear de la Dialéctica de la Ilustración—en esto reside la originalidad de su lectura por Bolívar Echeverría—, el concepto de modernidad está ampliado: *la modernidad, más que referirse a la modernidad propiamente dicha, es prácticamente sinónimo de occidentalidad.*

Al escudriñar la historia de Occidente, insisten Adorno y Horkheimer, puede reconocerse la presencia repetitiva de un mismo e idéntico esquema civilizatorio de larga duración. Para ellos, la presencia de la “racionalidad moderna” no comenzó propiamente con la era que corresponde a la modernidad, desde el final de la historia del feudalismo, ni siquiera antes de éste, sino, mucho más atrás, en la infancia misma de la civilización, o sea, en la Antigüedad con Grecia. Al remontarse ocho y hasta diez siglos a.C. puede identificarse que ahí comenzó lo que Kant entiende por Ilustración, es decir, el acceso del ser humano a la mayoría de edad. Ilustración o Iluminismo —subrayó Bolívar Echeverría— son términos insuficientes para denotar el significado del término alemán *Aufklärung*: ese es un término irreductible a la presencia de la capacidad para ilustrar o arrojar luz sobre el mundo, puesto que incluye otro efecto esencial, la experiencia de abrir el entendimiento quitando velos para mirar y tomar posición ante la realidad. En este sentido, con Grecia, cuando los hombres empezaron a redefinir irónicamente su relación con los dioses arcaicos para abrir camino al ejercicio de su voluntad, la sociedad de Occidente comenzó su ingreso a la mayoría de edad, inició su marcha en la dinámica ilustrada.

La desventura de la Ilustración, sin embargo, no viene de fuera, emana de su propia dialéctica peculiar y trágica, de una dinámica que gira y convierte la búsqueda de la razón en la recaída, violenta e insistente, en la barbarie, en función del mismo principio civilizatorio que edifica la historia de Occidente. Es que la experiencia del tránsito a la mayoría de edad fue inmediata y directamente convertida en sinónimo de poderío: *occidentalidad, entonces, es el nombre de un proyecto de dominación del hombre sobre el mundo natural, es un término que designa el intento inevitablemente violento de convertir al hom-*

bre en amo y señor de la naturaleza.

Pero hacerlo, en la lectura de Bolívar Echeverría sobre la *Dialéctica* de la Ilustración, no podía significarse únicamente estatuir la sociedad occidental como Sujeto (con mayúsculas para designar su proyecto de dominación), frente y contra la Naturaleza (asimismo, con mayúsculas para designar su trato como enemigo a doblegar y vencer). La búsqueda de la autonomía con la mayoría de edad debía traer invariablemente consigo la dialéctica ambivalente tanto de la relación sujeto-objeto como la dialéctica ambivalente de la relación sujeto-sujeto. En este sentido, para Horkheimer y Adorno, no es sólo la racionalidad instrumental “moderna” la que es inmanente a la marcha de la occidentalidad, también lo es la presencia del sujeto “moderno” o ilustrado o, lo que es lo mismo, de un sujeto “proto-burgués”. Aquel que ellos ven emerger debido al apareamiento de la esfera de la circulación redefinida por la generalización del mercado. Con él la autonomía del individuo, como principio de afirmación de la vida propia por encima de la tradición ancestral del comunitarismo, se inaugura y abre cuando tiene acceso a la propiedad del dinero, puesto que éste le permite comportarse soberanamente en medio del universo de los valores de uso, o sea, no quedar atado ya a ninguno de ellos; a la par que le permite comportarse soberanamente ante sí mismo y los demás, debido a que no se encuentra tampoco atado a la tierra, a la familia o al ser sostenido por otros. No obstante, esa autonomía se configura como una experiencia inevitablemente autocontradictoria que justo en su virtud lleva consigo su pérdida, ya que, la disolución de la identidad natural, la quiebra de las relaciones de parentesco y tradición, da pie a una especie de nostalgia de socialidad concreta que justo se vuelve la vía que propulsa la caída, una y otra vez, en la barbarie. La dialéctica de la autonomía del individuo ilustrado —ese sujeto que, admirando los postulados de Kant, tanto elogian Adorno y Horkheimer—, conduce, en consecuencia, a la búsqueda de una resocialización ineluctablemente violenta, que hace uso y abuso de la autonomía pero para integrar un campo de acción que permite afirmar la razón como un instrumento de poder al servicio de la dominación de los demás: la autonomía del sujeto ilustrado desemboca, por tanto, en la recaída hasta ahora inacabable en la *bellum omnium*

contra omnes (la guerra de todos contra todos).

Pese al tono preponderantemente esceptico de su discurso, ante todo dirigido a explicar la barbarie del totalitarismo nazi, la *Dialéctica de la Ilustración* apunta a desbordar la marcha de la tragedia generada por la elección con la que Occidente optó por hacer de la búsqueda de la razón la historia de la racionalidad instrumental. Para Horkheimer y Adorno, el “secreto” de la dialéctica de la ilustración reside en que podría adquirir, por decirlo así, una segunda vuelta, que le permitiría superar su despliegue como una furia enceguecida, justo porque racionalidad instrumental y racionalidad de ningún modo son sinónimos, porque la racionalidad instrumental se remite a ser una entre otros proyectos históricamente posibles de racionalidad. Como la razón tiene la viabilidad de andar trayectorias por las cuales no se configure como un arma al servicio de la dominación, otros proyectos de racionalidad son posibles y edificables como principio civilizatorio si se asume la lucha por superar la enajenación como fundamento de la historia desde el ejercicio de la soberanía política colectiva.

Al introducir un análisis comparativo entre la *Dialéctica de la Ilustración* y el mirador Bolívar Echeverría deberíamos decir que, sin desarticularse esencialmente con los planteamientos de aquella, dos líneas críticas permiten complejizar la concepción de la relación entre occidentalidad y modernidad.

Una es, precisamente, la línea que, pese al penetrante reconocimiento de la presencia de la legalidad de la mercancía, las formas antediluvianas del capital y su forma de enajenación desde Grecia, tiene que ver la necesidad esencial de identificar la *differentia specifica* entre el progresismo esquizoide propio de la modernidad capitalista y esa especie de progresismo opaco y fortuito pero efectivo que viene desde la Antigüedad.

Otra es justo la que se refiere a la periodización crítica de la historia de la modernidad que deriva del mirador Bolívar Echeverría y que dota de fundamento a la demostración de que “lo que existe no es verdad”, es decir, a la viabilidad epocal de modernidades alternativas presentes como modernidades

potenciales.

Sobre la primera cabría decir que, ciertamente, *Horkheimer y Adorno* dieron en el blanco cuando caracterizaron la occidentalidad en función del progresismo: al hacerlo percibieron que la civilización occidental se ha edificado históricamente sobre el proyecto del desarrollo de la técnica como instrumento para la dominación de la sociedad y la naturaleza. Sin embargo, al extrapolar la legalidad de la modernidad hasta la antigüedad griega, sobreponen o yuxtaponen la legalidad de la mercancía y de las formas antediluvianas del capital con la legalidad de la modernidad capitalista confundiendo una con otra y, desde ahí, obstruyen la comprensión de la *differentia specifica* entre el progresismo occidental precapitalista y el progresismo sui generis de la occidentalización capitalista de la mundialización, que vuelve a éste mucho más amenazador y destructivo que aquel.

De ningún modo es casual que, parafraseando la formulación de Marx sobre la relación entre el oro y el dinero, Bolívar Echeverría planteara que “Europa no es moderna por naturaleza, pero la modernidad, en cambio, sí es europea por naturaleza” (1995, p. 167). Europa no es moderna por naturaleza porque el fundamento de un proyecto civilizatorio nunca puede provenir de modo unívoco o unilateral de la naturaleza, tiene que venir de una toma de posición histórica para edificar el mundo de la vida social, es decir de una elección civilizatoria para asumir y transformar la materialidad circundante; sin embargo, la modernidad si es europea por naturaleza, precisamente, porque en ella acontece la peculiar conjunción de dos hechos naturales, la presencia de una zona templada y de un “pequeño continente”, que desde su encuentro con la elección europea propiciaron ahí su emergencia, no en otra región del orbe, como supieron vislumbrar incisivamente Marx y Braudel. Marx fue quien primero puso énfasis en que las zonas templadas —en contraste con las que ahora denominamos zonas intertropicales y polares— ofrecen un conjunto de condiciones naturales que ni son excepcionalmente dadas ni son extremadamente adversas para la vida social, de suerte que propulsan la asunción del desarrollo de la técnica para

cubrir las necesidades humanas, a la vez que permiten que la sociedad actúe sobre la materialidad circundante sin obligarla a encerrarse en sus hogares. Por eso, para él, la concreción geohistórica de Europa incitó el nacimiento en ella de la modernidad. Afinando la comprensión del fundamento geohistórico de la modernidad, Braudel subrayó que las dimensiones inculcablemente pequeñas del continente europeo, con su limitación, fueron propicias para la interconexión dinámica y socializadora de las innovaciones instrumentales dentro de un espacio geográfico manejable que vinculó la Europa mediterránea con la del Mar del Norte. En este sentido, podría decirse que, efectivamente, el desarrollo de la técnica define la occidentalidad como proyecto civilizatorio.

Sin embargo, existe una divergencia profunda que distingue su configuración entre el precapitalismo europeo y el capitalismo, que pasan por alto Horkheimer y Adorno, y que puede descifrarse desde el mirador Bolívar Echeverría. Podría decirse que mientras el progresismo de las sociedades occidentales precapitalistas constituye un *progresismo ambiguo, limitado y fortuito*; el progresismo de la modernidad capitalista constituye un *progresismo esquizoide, desaforado y sistemático*.

El progresismo de la occidentalidad precapitalista constituye un progresismo ambiguo porque, asumiendo la lucha por intentar vencer la escasez, está lejos de conformar un progresismo incesante, ininterrumpido o vertiginoso. Acontece como un desarrollo espontáneo y desorganizado aunque efectivo de la técnica que, ante todo, estimulan el capital comercial y el capital usurario desde el mercado internacional, en el marco de su inevitable entreveramiento con el productivismo concreto de los sistemas clasistas precapitalistas, a los que hasta cierto punto sirven pero ante los cuales nunca consiguen prevalecer. Es que el crecimiento de la producción de la riqueza en las sociedades precapitalistas se sustenta prioritariamente en un *productivismo de orden concreto*: el centro de la producción esta deslizado hacia el objeto producido, no lo es el sujeto productor, pero opera como un *deslizamiento hacia el objeto en tanto valor de uso, es decir, se encuentra al servicio de la satisfacción de las necesida-*

des de las clases dominantes. Precisamente, eso vuelve a éste un progresismo ineludiblemente limitado, esto es, un proyecto que incita pero que a la vez contiene y circunscribe el desarrollo de la técnica, justo y sobre todo, porque está lejos de tener sentido producir por producir, porque la explotación del plus-trabajo en la producción tiene un límite que proviene de que su medida responde al consumo de las clases dominantes.

En cambio, el progresismo occidental con la modernidad capitalista es de otro alcance mucho más radical: constituye un progresismo esquizoide o desaforado porque, respondiendo a un productivismo de orden abstracto, su centro es el objeto, no el sujeto productor, pero el objeto en tanto plus de valor que se explota a través de todas sus modalidades para acrecentar el plus de capital que, desbordando con mucho la satisfacción de las necesidades de las clases dominantes, se reinvierte, una y otra vez, con el fin irrestricto e insaciable de acrecentar cada vez en mayor medida el cúmulo del capital planetario. Mientras al progresismo de la occidentalidad precapitalista le es inherente una medida concreta, al progresismo de la modernidad capitalista, que se rige por el principio abstracto de la producción por la producción misma, le es inmanente la desmesura sistemática y absoluta. La *hybris* sin restricciones ni limitaciones en la relación sociedad-naturaleza, que está llevando hasta sus últimas consecuencias la modernidad americana y su mundialización contemporánea.

En conclusión, para comprender los peligrosos alcances de la simbiosis de progreso y devastación en el capitalismo del siglo XXI, *la Dialéctica de la Ilustración* abre camino, pero requiere ser rebasada por un fino desciframiento de la interacción entre capitalismo y modernidad. Desciframiento que sí realiza el mirador Bolívar Echeverría.

Sobre la segunda línea crítica, la que tiene que ver con la periodización histórica de la modernidad que deriva del mirador Bolívar Echeverría, la irreductibilidad de la modernidad al capitalismo resulta aleccionadora para abrir perspectiva al principio esperanza. Desde ella, procede afinar la identificación que bosquejaron Adorno y Hor-

kheimer entre occidentalidad y modernidad, pero sólo una vez que la *differentia specifica* entre el progresismo precapitalista y el progresismo capitalista ha sido firmemente delimitada.

Si modernidad es el nombre que cabe asignarle a una época que edifica la civilización con base en la automatización de la técnica y del proceso social-natural de trabajo, entonces, procede identificar tres etapas en su marcha histórica.

La primera etapa, sumamente relevante por el destello con el que a través de las alegorías reconoció de modo explícito el vínculo técnico-material entre la esperanza de la libertad y la modernidad, corresponde a lo que cabe llamar la *protomodernidad* (Echeverría, 2010, pp. 56-57). Constituye una fase “temprano-moderna” o de una “primera modernidad” con la cual, en la infancia de la civilización con Grecia, sin conseguir volver aún realidad la automatización de la técnica, emerge su anhelo pero no para dominar ni a la sociedad ni la naturaleza, sino, al revés, para intentar arribar a una era de abundancia que permita trascender el dominio de unos sobre otros. Es éste el sentido que tiene la alusión de Horkheimer y Adorno a la figura de Prometeo—cuya entrega del fuego a los hombres despierta la esperanza de ir más allá del “eterno retorno” de su obediencia a los dioses, es decir, del futuro abierto a la soberanía—, y que se expresa contundentemente, más que en el saludo de Antípatro a la invención del molino hidráulico como símbolo de una Edad de Oro no añorable sino por inventar, en la portentosa perspectiva de Aristóteles, que se atreve a cuestionar la asunción de la esclavitud como premisa ineludible e inexcusable para la existencia del proyecto de *La República* planteado por su maestro Platón. Indagando una condición epocal que desbordaba con mucho su tiempo, Aristóteles se interroga abiertamente si sería posible ir más allá de la esclavitud para reorganizar la vida de la *pólis*. Su respuesta, sencillamente fascinante, fue elogiada por Marx porque supo vislumbrar desde la infancia civilizatoria el fundamento material de la libertad inscrito en el anhelo de la modernidad: “si cada uno de los instrumentos pudiera realizar por sí mismo su trabajo, cuando recibiera órdenes, o al preverlas, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto (...),

para nada necesitarían (...) los amos de esclavos” (Aristóteles, 1986, p. 46).

Independientemente de que Aristóteles, ante la imposibilidad de ir más allá de la limitación en la técnica de su era, no pudo más que concluir que esta conformaba una esperanza reductible a la esfera de las leyendas y los mitos, su reflexión es muy incisiva porque vislumbra que a la humanidad no le es inmanente una voluntad de poderío y que, por tanto, para desactivar la dominación histórica la modernidad es materialmente imprescindible.

La segunda etapa, que comienza alrededor del siglo X con lo que Lewis Mumford califica como la revolución “eotécnica”—que va a tener su sucesión en las fases “paleotécnica” y “neotécnica” formuladas por su maestro Geddes— (Mumford, 1987, pp. 126-287), corresponde a lo que puede abordarse como la “*edad auroral*” de la modernidad (Bolívar Echeverría, op. cit., p. 59). Para el mirador Bolívar Echeverría, por el profundo impacto con el que introduce un giro radical en la historia de la técnica, al dejar atrás el principio de la revolución neolítica, que respondía al “descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza”, para poner en su lugar “la capacidad de emprender premeditadamente la invención de los instrumentos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción”, la revolución eotécnica constituye el presupuesto de lo que Walter Benjamín denominaba la “segunda técnica” o la “técnica lúdica” (Bolívar Echeverría, op. cit., pp. 58-59).

Por último, la tercera etapa, la fase de la neotécnica, que arranca con la fundación generalizada de la automatización del proceso de trabajo al realizarse la edificación de la gran industria en Occidente en el siglo XIX, que ulteriormente propulsa su mundialización hasta redondearla en el curso del siglo XX y que en pleno siglo XXI ha desembocado en la revolución tecnológica más avanzada de la historia de las civilizaciones, corresponde a lo que puede denominarse la *configuración específica de la modernidad*.

Con ella las capacidades productivas de la neotécnica han puesto cada vez más vigorosamente de manifiesto que la doble

promesa inscrita en la modernidad —la promesa de superar la escasez y, con base en ella, la promesa de la libertad, que Aristóteles finalmente consideró sólo una bella ensañación—, constituye una potencialidad de realización enteramente viable en nuestra era. Que la neotécnica, de modo cada vez más firme, tiene el poder no sólo de inaugurar una nueva dialéctica, ecológica y pacífica, de la humanidad con la naturaleza, sino que cuenta con el poder de dejar atrás la inhumanización incesante con la que la escasez ha puesto su marca en la humanidad al hacer inevitables la disputa por la riqueza y la *bellum omnium contra omnes*. Sin embargo, subsumida y bloqueada en sus mejores potencialidades, la neotécnica, que ahora ya se encuentra mundializada, opera intervenida por una especie de *autosabotage* que le imprime la acumulación capitalista. Siendo enteramente viables y posibles otras trayectorias de despliegue y afirmación suya, que podrían estar al servicio efectivo del mejoramiento del mundo humano de la vida, el capitalismo reprime y cercena esas trayectorias para definir e imponer otras funcionales al apuntalamiento de su poder planetario que unidimensionalizan y empobrecen el potencial epocal de la neotécnica. Que, en lugar de volver realidad la superación de la escasez, viven de cerrarle el paso e imposibilitarla justo cuando la limitación ya no es una cualidad inevitable del desarrollo de la técnica.

Esto es lo que puede percibirse desde el mirador Bolívar Echeverría como desde ninguno otro: la modernidad del siglo XXI se encuentra atrapada en el vértigo de la simbiosis esquizoide de progreso y devastación que impone el capitalismo, nunca los peligros para la historia de la civilización habían sido tan radicales, pero, a la vez, nunca tampoco habían sido tan poderosas las potencialidades que abre la neotécnica para fundar otra modernidad. En esos poderes es donde reside el “secreto” material que permite percibir que “lo que existe no es verdad”.

4. EL BARROQUISMO COMO PECULIARIDAD HISTÓRICA DEL ETHOS Y LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA

Sin embargo, por supuesto, la neotécnica sólo puede aportar la potencialidad material

de modernidades alternativas anti y transcapitalistas, su realización histórica depende del desarrollo efectivo de la soberanía política. Una soberanía que, si bien el mirador Bolívar Echeverría no cancela para los países de los centros de la mundialización capitalista —como si lo hizo Marcuse en su crítica al “hombre unidimensional”—, ve especialmente convocada por la persistencia tenaz del barroquismo en América Latina.

Cuando Bolívar Echeverría construyó su compleja concepción en torno al *ethos barroco y la modernidad barroca* fundó un horizonte de intelección inédito que introduce aportes de primer orden para el pensamiento crítico latinoamericano, pero que hasta ahora no han sido valorados en todos sus alcances. Regularmente cuando los latinoamericanistas han insistido en la importancia de indagar la historia de América Latina desde América Latina han deslizado un planteamiento de una ambivalencia esencial, que entrecruza la identificación de una necesidad innegable con la incorporación de un obstáculo innecesario pero crucial. Por un lado, es simplemente inapelable la relevancia teórico-política de descifrar América Latina asumiendo la comprensión de su especificidad histórica, sin yuxtaponerle o sobreponerle lo propio de la historia occidental; sin embargo, frecuentemente a la vez, por otro lado, se ha puesto énfasis en asumir el desciframiento de esta especificidad a partir de rechazar, por oposición a la conquista, todo lo europeo. Como si toda expresión europea fuera sinónimo inextricable de ejercicio de eurocentrismo, mejor dicho, como si toda creación europea fuera sinónimo indisociable de dominación.

De modo muy fino, Bolívar Echeverría demostró que la *Crítica de la economía política* de Karl Marx fundó una perspectiva que ofrece un desciframiento de la legalidad esquizoide de la modernidad capitalista y su mundialización que resulta, sencillamente, imprescindible para comprender la combinación incesante de progreso y devastación propia de nuestra era. Pero, a la vez, asumiendo el reto latinoamericanista, ha tendido como ningún otro horizonte de intelección los puentes que permiten dar cuenta de la dialéctica de la relación entre la mundialización capitalista y América Latina. Con su concepción en torno al barroquismo como peculiaridad del *ethos* y la modernidad,

el mirador Bolívar Echeverría permite indagar reveladoramente la especificidad de la historia del capitalismo y la rebeldía de América Latina dentro de la marcha y las tendencias del capitalismo mundial.

4.1. El barroquismo como peculiaridad del ethos en América Latina

Ethos es un concepto que Bolívar Echeverría actualizó a fines del siglo XX buscando no por casualidad que resonaran los ecos de su origen griego. El objetivo de este uso del término apunta a rebasar su regular circunscripción a la ética —que es lo que regularmente se hace cuando se le emplea en función de su significado etimológico que corresponde a modo de ser o carácter—, para, sin dejar a un lado aquella pero desbordándola, estimular un uso que permita *combinar la alusión que se juega dentro de él a la exploración de morada o abrigo con la alusión a la conformación de un comportamiento que se torna inercial o automático en tanto se constituye como costumbre o hábito*. Como resultado de esa combinación, ethos es un concepto que da nombre a la presencia de una *estrategia social de sobrevivencia en un tiempo de peligro*, al intento sencillamente convertido en rutina por su efectividad de *volver vivible lo invivible edificando una cierta configuración histórica del mundo humano de la vida* (Bolívar Echeverría, 1998, p. 162).

Barroco— un concepto “salido de la historia del arte y la literatura en general” pero que “se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura”, si por ella se entiende el cultivo de un modo del mundo humano de la vida— (Bolívar Echeverría, op. cit., p. 32) es un término que al dar nombre al abanico, casi inasible por su amplitud, de hechos y obras caracterizables como tales debido a su forma ornamentalista o histriónica, extravagante o bizarra y ritualista o esotérica (Bolívar Echeverría, op. cit., pp. 41-42), indaga el sustrato común que las unifica al subrayar, ante todo, su *combinación invariablemente conflictiva de conservadurismo e inconformidad* (Bolívar Echeverría, op. cit., p. 46). Leído de ese profundo modo, se vuelve un término de utilización viable para describir una estrategia de sobrevivencia histórica y definición cultural como la que se construyó en América Latina como resultado y respuesta a la Conquista.

Después del siglo XVI, el siglo de la Conquista, que los europeos no pueden más que ver en tanto vencedores como un siglo heroico, mientras desde esta latitud del orbe no puede menos que identificarse como el siglo de una catástrofe que no se puede ocultar— como el siglo en el que, aproximadamente, 90% de la población originaria fue aniquilada con tal de consumir una sustracción voraz de recursos naturales para el mercado y el dinero mundializados—, luego de que España finalmente abandona América a su propio destino una vez que la ha despojado de todo lo que podía, el siglo XVII irrumpió como un siglo distintivo: como el siglo de la Contraconquista. Como el siglo en el que surgió la primera forma, la forma germinal, del *ethos* barroco en América Latina. Esto es, el intento de llevar a cabo una reconciliación, en verdad imposible, entre resistencia e integración. La invención de una estrategia de sobrevivencia que, explorando volver vivible la situación invivible que ha dejado el tiempo de un genocidio y un ecocidio sin igual, encuentra cómo hacerle para abrir camino, dentro de la derrota y pese a ella, a principios históricos esenciales y profundos de las civilizaciones y las culturas prehispánicas. De ese modo, el proyecto de re-edición de Europa en este lado del mundo nunca pudo ser propiamente tal, su re-edición no podía más que ser, como afirma Edmundo O’Gorman, un nuevo comienzo. Su puesta en acto no podía realizarse más que dentro de un complejo remodelamiento con el cual brotaron a su interior fundamentos sustanciales de las civilizaciones prehispánicas, que nunca quedaron definitiva y completamente aniquiladas, puesto que reemergieron configurando el proyecto disiente de una Contraconquista dentro del triunfo de la Conquista europea. No obstante, al mismo tiempo, sobre una *rapport de forces* ineludiblemente adversa, esa Contraconquista no pudo más que expresarse dentro de la derrota admitiendo el triunfo de los conquistadores, como una especie de “paz dentro de la guerra”. El *ethos* barroco nació, así, poniendo al descubierto una dialéctica histórica sumamente peculiar, en la que se entrecruzan una resistencia efectiva que reconfigura a contrapelo la integración, con una integración triunfante que a su vez reconfigura la resistencia desvirtuándola. En este sentido, podría decirse, si el siglo XVI fue el siglo de la Conquista, el siglo XVII fundó el proyecto de la Contraconquista, fundó

el ethos barroco en América Latina (Bolívar Echeverría, op. cit. pp. 121-129).

Bolívar Echeverría creó esta exploración sobre el *ethos* barroco en el plano histórico de la cultura mostrando, por principio, el modo en que, entrecruzando resistencia e integración, reemerge lo indígena dentro del cristianismo europeo. Desde su mirador, puede verse el modo en que, metamorfoseando una religión patriarcal y de exaltación del hombre blanco, con el mito de la virgen de Guadalupe aparece la centralidad de una deidad femenina que nunca había existido al interior del cristianismo, una virgen morena. Puede verse el modo en que, transmutando una religión históricamente asentada en la legalidad de la mercancía, que como transfiguración de la forma valor se ha nucleado en torno a una noción abstracta de Dios al concebirlo como puro espíritu, acontece una profunda metamorfosis al reemerger dentro de ella una noción concreta no mercantil de lo divino. La virgen de Copacabana, en Bolivia, es una virgen cuyo sentido reside justo en proteger a la sociedad de que Lago Titikaka se desborde, es decir, a través de ella lo que surge es una concepción prehispánica ecocéntrica de la divinidad.

Más aún, desde su mirador puede entenderse muy incisivamente la radicalidad que alcanzó la resistencia del mundo indígena dentro del cristianismo con la Compañía de Jesús. No es casual que siendo Bolívar Echeverría un ecuatoriano de Quito, siendo conocedor de la imponente belleza estética y cultural de la Iglesia de la Compañía de Jesús —patrimonio cultural de la humanidad—, perciba la presencia de un proyecto histórico en el cual lo que está en juego es una manera de pensar y vivir la religión al revés: en lugar de que la historia sea la historia que el dedo de Dios escribió, sin mayor posibilidad de injerencia ni intervención de los hombres, lo que los jesuitas de esta compañía proponen es que, más bien, al elegir concientemente entre el bien y el mal, los hombres son los que van a elegir y definir la historia. Para decirlo en otras palabras, desde su perspectiva, para que el proyecto de Dios pueda afirmarse en el mundo los hombres tienen que tomar posición. Es lo mismo que decir que con la Compañía de Jesús se introdujo una especie de herejía radical al interior del cristianismo: *Dios de-*

pende de los hombres. Una formulación tan radical que, con ella como su plataforma, la Compañía de Jesús pretendió levantar, frente y contra la modernidad del mercado mundial capitalista, una modernidad alternativa: *la modernidad de una ecclesia sin capitalismo ni mercado como su cimiento organizador, la modernidad de una comunidad humana y una república política sustentadas en la reconstrucción del orden cristiano del mundo* (Bolívar Echeverría, op. cit., pp. 57-82).

La metamorfosis antirracista pluriétnica y politeísta de las deidades, la re-emergencia de una noción concreta ecocéntrica de lo sagrado y, más aún, la alusión a la libertad como fundamento de la historia humana y su organización económico-política, constituyen principios de un proyecto de modernidad que inconfundiblemente se mueve a contrapelo de la versión europea original del cristianismo. Conformar, podría incluso decirse, una especie de *anticristianismo dentro del cristianismo*. Con él la religión de la Conquista fue metamorfoseada por una Contraconquista que la atravesó.

Con toda su profundidad, la exploración del *ethos barroco* apenas abre la mirada, ya que él lleva hasta indagar lo que propiamente se configuró como una *civilización barroca*. Después de la extinción de la población nativa en el siglo XVI —por aniquilación, epidemias importadas con los europeos o simplemente por rechazo a impulsar la procreación ante una devastación indetenible—, en el siglo XVII empieza a suceder un incremento poblacional muy peculiar. Un incremento que adquiere una consistencia étnica singular porque se trata de una población mestiza. Además, junto con esta composición demográfica se da paralelamente una nueva composición económica para América Latina y nuevas modalidades de explotación del plustrabajo, que con las haciendas entreveran la mercantificación de la fuerza social laboral con la dominación servil. Después de que España la abandona a su propia suerte, con la conformación de una economía minera, manufacturera y agrícola, el siglo XVII muestra que América Latina está inscrita en las vías de la acumulación originaria del capital mundial (Bolívar Echeverría, op. cit. pp. 63-64).

En nítido contraste con una intervención tan erudita como la de Gilberto Argüello, que

definió su intervención planteando que la *acumulación originaria del capital mundial*, justo porque benefició a Europa a partir de imponer una enorme devastación sobre los recursos naturales y la población indígena, suscitó que se conformara, como su polo opuesto pero complementario, una ineludible *desacumulación originaria en América Latina* (Argüello, 1974, pp. 36-69), el mirador Bolívar Echeverría afirma lo inverso, permitiendo percibir que *la devastación sucedió pero que de ningún modo bloqueó que la acumulación originaria de capital aconteciera en esta latitud*. Lleva a comprender que lo que se fundó fue un ethos y una civilización configuradas de forma barroca. Lo que es decisivo para descifrar la historia ulterior de América Latina.

4.2. La especificidad histórica del capitalismo en América Latina: la modernidad barroca

Entre las claves heurísticas que abre el mirador del barroquismo para entender lo que sucedió en los siglos XIX y XX en América Latina, sobresale la compleja comprensión que desde él puede construirse de que, pese a su surgimiento efectivo, el capitalismo latinoamericano, en contraposición con todos sus esfuerzos e ilusiones, desde su comienzo mismo nació impotente e incapacitado para duplicar la trayectoria de los capitalismos y los Estados europeos.

La primera intervención que exploró esta especificidad histórica del capitalismo en América Latina fue, precisamente, la que llevo a cabo Ruy Mauro Marini. Sentando un enorme precedente, fue el primero en emplear la perspectiva de la mundialización abierta por la *Crítica de la economía política* para elaborar una lectura de la historia de América Latina. Planteaba que la peculiaridad del capitalismo latinoamericano residía, justo y ante todo, en una posición de subordinación estructural en las relaciones de dominio de la economía mundial que determina su funcionamiento como un *capitalismo dependiente*. Inserto y enfrentado a las relaciones de poder de la economía mundial, el capitalismo realmente existente de América Latina siempre se ha encontrado atrapado en una “dialéctica de la dependencia” caracterizada nuclearmente por una *doble violación de la ley del*

valor. Obligados a rendir siempre un tributo a los capitalismos metropolitanos, principalmente a EU, por su supremacía tecnológica e instrumental, los capitalismos dependientes pagan continuamente un tributo que se rinde a través de una sistemática violación de la ley del valor en la economía mundial mediante el intercambio desigual. Pero, una vez que lo rinden, los capitalismos latinoamericanos siempre imponen una compensación de las pérdidas que les acarrea su comercio con las potencias capitalistas duplicando la violación de la ley del valor, pero al interior de sus propias economías nacionales. De suerte que, si en la economía mundial se viola la ley del valor en la relación capital-capital a favor de los capitalismos de las metrópolis, en las economías dependientes se viola en la relación capital-trabajo a favor de los capitales que resultan erosionados y desfavorecidos en la economía planetaria. Destinados por principio a nunca poder ser el doble de los capitalismos europeos, los capitalismos de América Latina se han configurado con una limitación peculiar: en ellos la *sobre-explotación de la fuerza de trabajo nacional es estructural*. Sus sociedades nacionales están atravesadas por una desestabilización esencial porque sus trabajadores, sobre la *explotación* de plusvalor, son objeto de la instalación de una agresiva *expropiación* de valor-salarial. Su salario nunca cubre las condiciones histórico-morales medias de reproducción vital, ya que se impone la constante sustracción y recanalización de ciertos porcentajes del valor salarial, que debieran dirigirse hacia el fondo social de consumo, para saquearlos y destinarlos al fondo capitalista de acumulación, como compensación imprescindible al tributo que se cede en el intercambio desigual dentro del mercado planetario (Marini, 1979).

Heredando esta perspectiva pero a partir de llevarla hacia el desciframiento global de la especificidad histórica de la configuración del capitalismo en América Latina, Bolívar Echeverría construyó su definición del capitalismo de esta región como una modernidad barroca.

Si se ensaya la interconexión entre los miradores de Ruy Mauro Marini y Bolívar Echeverría —lo que, en verdad, significa darle continuidad a una reflexión teórico-histórica que éste último desarrolló—,⁹ puede verse que de

la formulación de Marini deriva la conclusión de la imposibilidad del capitalismo latinoamericano para llevar a cabo la reproducción social de la fuerza de trabajo nacional; a la par, puede verse que al llevar la formulación de Bolívar Echeverría de la esfera político-cultural a la esfera histórico-económica deriva que el capitalismo latinoamericano, en el marco de una combinación inestable de resistencia e integración, admite la combinación de la modernidad capitalista con formas que provienen de la premodernidad precapitalista, no sólo como resultado de la rebeldía efectiva de las etnias indígenas y de la persistencia de sus modos de protección colectivo comunitarios, sino como resultado de las necesidades de reproducción del mismo capitalismo latinoamericano.

Leído desde este ángulo, modernidad barroca es un término que denota la presencia de una forma de capitalismo que, mutilando sistemáticamente la dimensión histórico-moral del proceso de reproducción social, hace ineludible la ejecución de estrategias de reproducción social imperiosamente mixtas. Esto es, de auténticas estrategias de sobrevivencia que, en medio de una situación límite e invivible, indefectiblemente requieren combinar el limitado ingreso salarial, que se percibe mediante la mercantificación de la fuerza laboral, con la búsqueda de abrigo y protección en la persistencia de formas premodernas que proporcionan cierto cobijo o morada a la reproducción social. Debido a que estructuralmente no cubre la reproducción de la fuerza de trabajo por la vía salarial, el capitalismo latinoamericano cede y admite que ella se reproduzca mediante otras formas históricas, que aunque le son problemáticas y tiende a aniquilarlas, hasta cierto punto al menos, permite que persistan en tanto le resultan funcionales al aprovisionamiento de una fuerza laboral nacional a la que nunca

garantiza su existencia. *Convertir en hábito o costumbre estrategias mixtas de sobrevivencia ante una situación de peligro que impone el capitalismo realmente existente, y además usarlas para realizar la reproducción de una forma de capitalismo que no puede garantizar por sí mismo la reproducción de la fuerza de trabajo nacional, en eso reside la especificidad barroca de la modernidad capitalista en América Latina.*

En nítido contraste con la marcha de la modernidad europea y de la modernidad americana, donde las formas comunitarias premodernas fueron sencillamente extintas, *en la modernidad barroca de América Latina las formas premodernas indígenas de reproducción vital han subsistido, incluso hasta nuestra era, precisamente, como resultado del encuentro inestable pero efectivo de una resistencia genuina pero también de una necesidad real de la acumulación capitalista.* Dicho de otro modo, *en la modernidad barroca el precapitalismo ha persistido como producto de una reconciliación imposible entre integración y resistencia al capitalismo.*

El término modernidad barroca no sólo contiene dentro de sí al *ethos* barroco y las estrategias mixtas de reproducción social que conjugan capitalismo y precapitalismo subsumiendo éste bajo aquel. Es un término que, con diversos alcances, incluye una *configuración barroca del Estado-nación moderno*. Una configuración, siempre en curso de definición, que reprime, cede o circunscribe, en acuerdo a la *rapport de forces*, la *espacialización de formas autogestivas o soberanas de organización económica pero también política que continuamente intentan hacer valer las formas sociales comunitarias que se sustentan en principios premodernos*. Conformando un espectro muy amplio, que va desde la espacialización de formas de autogestión que resisten sin ser reco-

⁹ Desde que tuve el honor de apoyarlo en la elaboración de su libro *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* (UNAM/Ed. Nariz del Diablo, Ecuador, 1994), sostuvimos importantes diálogos acerca de los puentes de interconexión entre su concepción del capitalismo tanto mundial como latinoamericano y la concepción de Ruy Mauro Marini. En ellos me hizo explícitas líneas reflexivas que nunca quedaron plasmadas en sus escritos. Ante todo, que consideraba vital redondear la concepción de Marini en torno a la dialéctica de la dependencia imprimiéndole un alcance mayor, de modo que pudiera no sólo mostrarse su efectividad para explicar la relación entre los capitalismos del centro y los capitalismo periféricos en cualquier zona del orbe, sino, además, demostrarse que la tendencia epocal del capitalismo apuntaba a mundializar la sobre-explotación de la fuerza de trabajo como recurso de dominación empleado por los capitales de vanguardia de la economía mundial, ya no únicamente por los capitales dependientes de retaguardia. *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* fue un libro que constató el carácter pionero del mirador Bolívar Echeverría porque fue el primero en formular, en América Latina, que el capitalismo estaba ingresando en una nueva etapa: en la era de mundialización de la sobre-explotación de la fuerza de trabajo.

nocidas formal y constitucionalmente, mientras son objeto de un simulacro de paz en medio de una ofensiva por la apropiación capitalista de sus recursos naturales estratégicos, hasta la espacialización de formas de autogobierno político no estatal con reconocimiento formal en la constitución y dentro del Estado nacional —como sucede, p.e., con la comarca Kuna Yala en Panamá—, *al interior del Estado de la modernidad barroca existe históricamente una disputa incesante entre dominio capitalista y autogestión, que se expresa como disputa por el espacio no sólo en el ámbito rural sino tam-*

bién en el ámbito urbano.

En conclusión, en el siglo XXI existe la presencia del tiempo de una oportunidad que nunca había existido, debido a la coexistencia de la lucha por la afirmación de la soberanía política desde la modernidad barroca en América Latina, con la era del mayor potencial lúdico o prometeico de la revolución neotécnica. El reto de este tiempo reside en inventar e indagar su encuentro desde el principio esperanza.

Referencias Bibliográficas

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Adorno, Theodor W. (1998). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Argüello, Gilberto (1974). La acumulación originaria en la Nueva España. *Historia y Sociedad*, 2, 2ª época.
- Aristóteles (1986). *Política*. Madrid: Alianza Ed.
- Arizmendi, Luis (2011). El siglo XXI en la historia de la mundialización. En Arizmendi, Luis (Coord.), *Horizontes de la vuelta de siglo*. México: CIECAS.
- Echeverría, Bolívar (1976). Discurso de la revolución, discurso crítico. *Cuadernos Políticos*, 10.
- Echeverría, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2008). *La americanización de la modernidad*. México: Era.
- Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM, El Equilibrista.
- Echeverría, Bolívar (2011). Sobre el 68. En Gonzalo Gosalvez (Coordinación, organización y edición), *Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 299-314). La Paz: Vicepresidencia del Estado/Oxfam.
- Echeverría, Bolívar (2003). El 'sentido' del siglo XX. *Eseconomía*, 2.
- Echeverría, Bolívar (2007). Aceptaciones de la Ilustración. *Mundo Siglo XXI*, 10.
- Echeverría, Bolívar (2005). Renta tecnológica y capitalismo histórico traducción realizada por Luis Arizmendi y Vianey Ramírez. *Mundo Siglo XXI*, 2.
- Echeverría, Bolívar (2010). Un concepto de modernidad. En Bolívar Echeverría, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Ediciones Desde abajo.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México D.F: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar (1994). *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*. México y Quito: Facultad de Economía UNAM y Nariz del diablo.
- Horkheimer, Max (1974). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hobsbawm Eric (1995). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Markus, György (1986). *Language and Production. A Critique of the Paradigms* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Marx, Carlos. *El Capital*. México: Siglo XXI.
- Marini, Ruy Mauro (1979). *Dialéctica de la Dependencia*. México: Era.
- Mumford, Lewis, (1987). *Técnica y Civilización*, Madrid: Alianza Editorial.
- Pérez Gay, José María (2006). *Tu nombre en el silencio*, México: Alfaguara.
- Platón (1988). *República*, Madrid: Gredos.
- Spengler, Oswald (1993). *La decadencia de Occidente*, 2 vols, Barcelona: Planeta-DeAgostini.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Luis Arizmendi es director de la revista *Mundo Siglo XXI*, CIECAS-IPN, México. Ha sido invitado a impartir conferencias magistrales, entre otras, por la Universidad de Bharathidasan de India; FLACSO y el IAEN de Ecuador; la Universidad Bolivariana en Venezuela; la Universidad Mayor de San Simón en Bolivia; y múltiples universidades de México. Ha traducido del inglés, italiano y portugués ensayos de autores como Chomsky, Wallerstein, Chossudovsky, Markus, entre otros. Profesor de Economía desde hace un par de décadas. Coordinador de los libros: *Horizontes de la vuelta de siglo* (CIECAS-IPN, 2011) y *Crisis Global y Encrucijadas Civilizatorias* (Fundación Heberto Castillo, México, 2014). En Venezuela se filmó para la Universidad Bolivariana, en 2010, su exposición *La Teoría de la Crisis como Fundamento de la Estructura Lógica de El Capital* (puede verse en <http://www.videotecamarxista.blogspot.mx/>). Apoyó a Bolívar Echeverría en la elaboración del libro *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* (Nariz del diablo, Ecuador, 1995). De próxima publicación el libro del que es coordinador, *Walter Benjamin: caleidoscopio iconoclasta de la modernidad*; y sus ensayos: "Los claroscuros de la nueva lectura de El Capital en Alemania" y "Modernidad Barroca y Pobreza Campesina" (que será incluido en un libro coeditado por El Colegio de México y el CROP de la Universidad de Bergen). Contacto: arizmendi_luis@hotmail.com