

La crítica a la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría. Actualidad de la Teoría crítica

Karla Sánchez Félix ¹

¹Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, Puebla, México

E-mail: karlasanchezfelix@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2470-2464>

Resumen: En este artículo se expondrá la importancia del pensamiento de Bolívar Echeverría caracterizado por su *radicalidad y sentido crítico*. Dos elementos heredados de Karl Marx y desarrollados en paralelo con los planteamientos de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Walter Benjamin. Bolívar Echeverría –al igual que los integrantes del Instituto de Investigación Social (IfS)– se interesó en la emancipación humana y en aquellos obstáculos que han impedido su realización. Pero, a diferencia de ellos, al profundizar en el tema de la modernidad, la modernidad capitalista y en sus alternativas, él rebasó el eurocentrismo de los filósofos alemanes y amplió el debate sobre la posibilidad de otras modernidades no capitalistas.

Palabras clave: Marxismo crítico, emancipación, materialismo, cultura material.

Abstract: In this paper, it will be exposed the importance of Bolívar Echeverría's thought, characterized by its *radicalism and critical sense*. These two elements were inherited by Karl Marx' work and woven in parallel with the approaches of Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse and Walter Benjamin. Bolívar Echeverría –like the members of the Institute for Social Research (IfS)– focused his philosophical interest on human emancipation and on the obstacles that have prevented its realization. But, unlike them, when he deepened in the issue of modernity, capitalist modernity and its alternatives, he went beyond the eurocentrism of German philosophers and broadened the debate on other non-capitalist modernities.

Keywords: Critical Marxism, emancipation, materialism, material culture.

Introducción

En las últimas tres décadas en México se ha despertado un gran interés por los planteamientos de Karl Marx y de algunos autores provenientes de la *Teoría Crítica*.¹ Uno de los casos más emblemáticos ha sido el trabajo docente y filosófico de Bolívar Echeverría, quien murió en 2010 en la Ciudad de México. Tiempo después de haber dejado su país natal, Ecuador; de haber vivido en México casi cuarenta años y a pocos días de concluir su seminario sobre Walter Benjamin en el posgrado de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM. Sus textos se centraron en la crítica de la economía política de Karl Marx, en el diálogo constante con los autores de la primera generación de la *Teoría Crítica* y en desarrollar una crítica a la modernidad capitalista, en la que han cobrado una gran dimensión conceptualizaciones como: *ethos histórico*, *codigofagia*, *ethos barroco* y *blanquitud*.

Entre los ensayos de Bolívar Echeverría escritos en la década de los noventa llaman la atención: “Una introducción a la Escuela de Frankfurt” y “Acepciones de la Ilustración”. Pues, su eje central es la ambivalencia del comportamiento del hombre moderno en la civilización, percibido desde su relación establecida con la naturaleza y en el significado de la dialéctica de la ilustración. Además, el filósofo ecuatoriano dedicó amplios ensayos y conferencias al pensamiento de Walter Benjamin, como: “Deambular: El ‘flaneur’ y el ‘valor de uso’”, “Modernidad y revolución”, “Violencia y modernidad”, “Benjamin: Mesianismo y utopía”, “Reflexiones sobre Walter Benjamin desde América Latina”. Incluso, en 2004 compiló un libro en torno a las tesis sobre la historia cuyo título es: *La mirada del ángel*. Es de notar que, en otros trabajos, Echeverría mantuvo un diálogo implícito con la *Teoría crítica*. Por ejemplo, en “De la Academia a la Bohemia y más allá”, se expone la concepción revolucionaria del arte moderno, misma que amplía la manera en que Herbert Marcuse comprendió la crítica a la sociedad unidimensional a partir del gran rechazo, la nueva sensibilidad, el juego y la festividad. En el desarrollo de su investigación como filósofo puede mencionarse también su trabajo como traductor de tres grandes textos: *El autor como productor*, *El concepto de historia* de Walter Benjamin y el *Estado autoritario* de Max Horkheimer.

¹ En este punto se pueden mencionar las aportaciones del filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez, quien desde su análisis al pensamiento de Karl Marx desarrolló una filosofía de la praxis. Enrique González Rojo en su ensayo “Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual” dialogó con los planteamientos de Alfred Sohn Rethel. Actualmente Stefan Gandler coordina un proyecto sobre *Teoría Crítica* desde las Américas en el que ha puesto a dialogar los planteamientos de los filósofos Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría y la primera generación de la *Teoría Crítica*. John Holloway, quien trabaja en México, ha desarrollado su pensamiento desde un marxismo abierto e incorporado algunos elementos de Ernst Bloch y Theodor Adorno. Sergio Tischler en sus investigaciones sobre movimientos sociales ha recuperado la crítica al progreso y al tiempo lineal de Walter Benjamin.

En realidad, es muy amplio el debate entre la filosofía de Bolívar Echeverría y los planteamientos de la *Teoría Crítica*. Sin embargo, en este trabajo sólo se tocará el tema de la modernidad y la modernidad capitalista, con la finalidad de sostener la tesis de que Bolívar Echeverría hizo una contribución importante en la discusión sobre la emancipación al criticar indirectamente el paradigma epistemológico del universalismo abstracto: el eurocentrismo.

La modernidad como proyecto civilizatorio

La obra *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer es especialmente conocida por evidenciar las contradicciones que trae consigo el proyecto civilizatorio moderno, el cual, visto desde la geopolítica europea uno de sus puntos cúspides ha sido la Ilustración (*Aufklärung*). Ésta –explicada desde la misma ilustración– abre la posibilidad a los sujetos de romper el encantamiento del mundo, de oponerse al mito e impulsar el progreso científico. Sin embargo, Adorno y Horkheimer presentaron una tesis contraria a ésta. En realidad, hay una complicidad entre ilustración y mito. Desde tiempos antiguos existieron mitos que mostraban signos de ilustración o comportamientos modernos, en tanto, algunas de sus representaciones dieron cuenta de la independencia del sujeto con respecto a la naturaleza. De manera que Adorno y Horkheimer hablaron de elementos protomodernos o protoilustrados en algunos mitos de Homero. A la vez, en el periodo moderno se recayó nuevamente en mitologías, como la ciega fe en la tecnología, el progreso, la ciencia y la razón. De ahí su tesis: ya el mito es ilustración y la ilustración se torna en mitología (Adorno y Horkheimer, 2006: 63).

Adorno y Horkheimer justificaron la relación entre mito e ilustración de diferentes maneras, pero una a mencionar aquí es su análisis de la *Odisea*. Un relato perteneciente a la tradición mítica griega cuyo protagonista es descrito con los epítetos del *astuto* o *el de multiforme ingenio*. Pues Odiseo, con su habilidad racional, siempre terminó por afirmarse como sujeto sin ceder a los encantamientos de la naturaleza. Es el personaje mítico que con su comportamiento rompió con dicha tradición. En el canto IX de dicha obra, Odiseo triunfó al burlar al hijo de Poseidón, el cíclope Polifemo. Esto sucedió cuando el cíclope tenía encarcelados a Odiseo, su flotilla y las reses en un mismo espacio. Pero, cuando se abrieron las puertas para que estas últimas salieran a pastar, Odiseo ordenó a todos sujetarse del vientre de estas para liberarse del encarcelamiento del cíclope. O, cuando los marinos lograron escabullirse del canto de las sirenas, tras colocarse cera en sus oídos y amarrar en un mástil a Odiseo para continuar con el viaje a Ítaca.

El comportamiento de Odiseo fue moderno o ilustrado porque respondía al individuo que se autoafirma, que con su habilidad racional pone en marcha una acción programada y calculada para combatir las fuerzas naturales, como al cíclope. Odiseo desafió así su destino, rompió la temporalidad cíclica, cometió *hybris*, resistió a las fuerzas naturales de las sirenas al dominar sus instintos,

reprimiéndolos. Siempre buscó la forma de mitigar la escasez. Bolívar Echeverría describió a este personaje de la siguiente manera:

Odiseo, el héroe que hace uso distanciado o ‘ilustrado’ de la mitología arcaica y que es capaz de desdoblar su yo y ser un sujeto que dispone de sí mismo como objeto; que puede hablar consigo mismo de sí mismo como si fuera con otro y de otro, y de manipular de esta manera el momento conquistador de la naturaleza que hay en la renuncia (*Entsagung*) o posposición productivista del placer, en el autosacrificio de los individuos singulares. (Echeverría, 2009: 15)

Para Adorno y Horkheimer, la medida tomada por Odiseo al pasar frente a las sirenas fue una alegoría premonitrice de la dialéctica de la Ilustración. Pues, ésta deja ver la correlación entre progreso y regresión, el goce a expensas de la explotación, la liberación en dependencia con el sacrificio. *Dialéctica de la Ilustración* esboza el proyecto de modernidad que ha sido: la liberación de los hombres del miedo que les produce su situación dependiente con la naturaleza, el darse cuenta de que pueden constituirse en señores autónomos ante la fuerza de la naturaleza, que con su capacidad racional salgan de su minoría de edad (*Mündigkeit*), que puedan servirse de su propio entendimiento y se distancien de toda tutela exterior. Al mismo tiempo, conduce a que los sujetos –al liberarse de esa primera determinante natural– generen socialmente otras normas o códigos de conducta a las que deban adaptarse. Dicho programa ha traído consigo tanto la promesa de liberación y felicidad como el de dominación y barbarie. Esta última no puede explicarse como una irrupción de la modernidad, ni falta de ella, sino que se trata de su continuación. Muy semejante a lo que pensaba Walter Benjamin cuando notó que el fascismo no venía como interrupción del progreso, sino que era su continuación. “La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe” (Benjamin, 2008: 98). En realidad, progreso y barbarie no son antagónicas, sino continuas, dialécticas. Sobre esto, es interesante que autores como el Marqués de Sade y Friedrich Nietzsche ya habían notado el vínculo indisoluble entre razón y delito, entre sociedad burguesa y dominio.

Sin embargo, esta tesis central de *Dialéctica de la Ilustración* llevó a algunos autores a interpretarla como una aporía, como aquel obstáculo (*a-*) en el camino (*-poros*) de la argumentación, que imposibilita la certeza y la necesidad de resolverla para llegar a un conocimiento verídico. Para Jürgen Habermas: “*Dialéctica de la Ilustración* no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses [...]” (Habermas, 1989: 142-143). De ahí que este autor haya buscado romper con ese oscurantismo del pesimismo y haya propuesto la acción comunicativa. Pero aquí, más que resolver la aporía –resultado de la lógica contradictoria capitalista– es importante subrayar dos asuntos: 1) que la dialéctica de la ilustración mantiene un paralelismo con la necesidad de repensar la modernidad dialécticamente como una tendencia liberadora y dominante, 2) no buscar la escisión de esa dialéctica, sino reforzar más la tendencia emancipato-

ria. Para ello, es nodal distinguir en un primer momento el significado de emancipación o de *alcanzar la mayoría de edad* (*Mündigkeit*) que hay en el proyecto de ilustración en Kant y en la interpretación de Adorno,² Horkheimer y Bolívar Echeverría. Para después, 3) retornar al tema de la modernidad y entender por qué con este tema Echeverría aporta elementos de crítica al universalismo abstracto.

En el ensayo “¿Qué es la ilustración?” Kant esbozó el proyecto de Ilustración cuyo fin era liberar al hombre de su incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro (Kant, 2000: 25-37). Tesis que adquirió importancia para Adorno, Horkheimer y Echeverría cuando pensaron en la necesaria emancipación social. Sin embargo, para Kant esta emancipación tenía sus límites y sólo podía ser afirmación de lo dado, de las relaciones sociales y de las instituciones. Cuando Kant se preguntó por los límites del proyecto de ilustración, él explicó los dos usos de la razón: el público y el privado. El primero, debe estar permitido a todo el mundo mientras que el segundo debe estar limitado “sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración” (Kant, 2000: 28). Esto es, todos tienen la posibilidad, incluso la obligación de analizar y criticar las normas sociales sin seguir otras opiniones o tutelas. Por ejemplo, un periodista, en su rol de ciudadano puede manifestar argumentos en contra del pago de impuestos y cuestionar el uso que el gobierno le dé a dichos recursos. Pero, en su rol de periodista o servidor público, tiene que acatar la norma de pagarlos. De lo contrario, como figura pública podría resquebrajar la *polis*. La razón en su uso público es crítica, pero en su uso privado tiene que obedecer el mandato social. Viendo este último aspecto, Adorno consideró que en el concepto de libertad y autonomía de Kant existía una ligera correspondencia entre libertad y obediencia o razón y sumisión. En esa razón ilustrada ya están contenidos elementos represivos sobre los impulsos y las emociones. Por ello, como lo menciona Gustavo Matías Robles (2018), Adorno resignifica la emancipación, la cual entiende como una consigna política antiautoritaria. Ella tendría que estar articulada en relación con la autoconsciencia, crítica y distanciamiento. De igual manera, para Echeverría, los sujetos autónomos tienen que mantener una conducta de resistencia a la identificación de la realidad fetichizada, a la subjetividad endurecida de la moral, a poner en cuestionamiento el sentido común y atreverse a pensar, incluso, contra los prejuicios y tradiciones propios.

La búsqueda por la autonomía es un comportamiento que se desata desde dentro del proyecto de la modernidad y que puede ejemplificarse en comportamientos *ilustrados* o modernos, como el de Odiseo. Sin embargo, esa misma tendencia emancipadora ha sido obstruida para Adorno y Horkheimer por el mismo proyecto de Ilustración que contiene el germen de aquella regresión. La

² Esta diferencia conceptual entre Immanuel Kant y Theodor Adorno la analiza Gustavo Robles cuando reflexiona sobre la importancia de la filosofía de la educación de Adorno (Matías Robles, 2018). Sobre todo, porque ésta atiende a las formas de subjetivación autónomas, a la necesidad de una educación política antiautoritaria, a la continuidad latente entre democracia y autoritarismo y a la necesaria *Mündigkeit* (mayoría de edad o emancipación).

razón ha quedado “paralizada por el miedo a la verdad” (Adorno y Horkheimer, 2006: 54) y degenerado en positivismo. Esta confianza en la razón ha traído consigo la angustia de no alcanzar la verdad de las cosas, de no conocerlas en su plenitud. En el campo de las ciencias, los científicos han desarrollado por ello métodos cada vez más especializados y precisos. Ha surgido así la necesidad de separar los juicios objetivos de los subjetivos, el conocimiento teórico del práctico. A tal punto que el saber fue segmentándose, hasta quedar representado en meros signos matemáticos. La pretensión de conocimiento teórico se substituyó por utilidad técnica, clasificación de datos, dejando de lado la moral y el derecho. Las relaciones espacio temporales, sociales, históricas fueron desechadas de la ciencia. “Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos” (Adorno y Horkheimer, 2006: 80). La razón que tiene como finalidad reflexionar, criticar, distanciarse de las cosas y ordenar los datos, termina reducida a la función de clasificación, quedando empobrecida la experiencia.

Ante la contradicción subsistente de la dialéctica de la ilustración y la tendencia de ésta a obstaculizar la emancipación, Bolívar Echeverría continuó profundizando en el segundo tema, se enfocó en la modernidad³, en la modernidad capitalista y en la crítica de esta última. Después, problematizó las diferentes maneras de vivir el capitalismo.

Más allá de la Teoría crítica

La modernidad para Bolívar Echeverría es un proceso civilizatorio de larga duración “[...] de una civilización que se encuentra comprometida en un proceso de reconstitución que es contradictorio, largo y difícil [...]” (Echeverría, 2009: 19). Ese proyecto contiene la promesa de felicidad, autonomía y, al mismo tiempo, de dominio y represión. Para explicar esto, el filósofo parte de una genealogía de la técnica. Pues, en el empleo que cada sociedad hace de ella se muestra la forma en que los individuos se interrelacionan con la naturaleza, habitan el mundo, le otorgan significado y van construyendo su cultura.⁴ La técnica evoca los objetivos sociales, el proceso que cada comunidad busca para concretizarlos, el modo en que se van transformando los objetos para su consumo de acuerdo con el uso de ciertos medios de producción, como las máquinas, herramientas u otros instrumentos. Este procedimiento supone costumbres, tradiciones, formas de pensar, de entender la

³ Este tema lo abordó a lo largo de su vida desde diversos ángulos. En *Ilusiones de la modernidad* aparece un ensayo que fue trabajado por casi 8 años: “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *La modernidad de lo barroco, La americanización de la modernidad*. Además, coordinó el Seminario Universitario La Modernidad: versiones y dimensiones en la UNAM y como miembro de éste se publicó: *¿Qué es la modernidad?*, el cual, presenta la transcripción de la discusión de la sesión del 7 de febrero de 2005.

⁴ Marco Aurelio señala que Echeverría trabajó ampliamente en la construcción de una teoría materialista de la cultura (García Barrios, 2016: 115-132).

vida. Además, en ese proceso se generan determinados modos de trabajo, normas de conducta, habilidades manuales e intelectuales, destrezas, aptitudes, comportamientos cotidianos y actitudes. En suma: signos.

De otra manera: el producto no sólo está hecho o está puesto ahí para consumirse inmediatamente, en él está contenido el resultado de una proyección de múltiples sujetos. La proyección configura lo que posteriormente puede entenderse por dimensión cultural, pues va dando forma o significaciones a toda una historia de organización social. Bien puede decirse que la casa como un bien es un lugar para refugiarse, pero la forma en que esté configurada contendrá la idea de lo que una sociedad determinada en cierto contexto entienda por refugio. Aby Warburg relató en su ensayo *El ritual de la serpiente* (Warburg, 2004) la manera en que los indios Pueblo diseñaban su hogar. Sobresalía que la puerta estuviera puesta en el techo, ya que con ello mejoraban su defensa ante el ataque de los enemigos. En ellos convivía una mezcla entre la construcción moderna de vivienda y la fortaleza cuyo modelo probablemente se remontaba a la prehistoria americana. Así sucederá con otros objetos prácticos, como la vestimenta, los ornamentos o con las armas para la guerra. Cada una de ellas evoca la imagen de las relaciones sociales.

En este sentido, haciendo la revisión del desarrollo de la técnica, Bolívar Echeverría situó la modernidad en el siglo XI cuando Europa pasaba por la era neotécnica⁵ o la técnica lúdica. Lo peculiar de este momento fue que el trabajo disminuyó por el desarrollo de las maquinarias, éstas llegaron a producir suficiente energía hidráulica que hubo la posibilidad de que los individuos trabajaran sólo lo necesario para el desarrollo de la sociedad y pudieran desempeñar otras actividades. “El revolucionamiento técnico de las fuerzas productivas le brindó al animal humano o político la oportunidad de desatar esa libertad, de emancipar esa capacidad de definirse autónomamente sin la autonegación ni el autosacrificio” (Echeverría, 2006: 40), de salir de la guerra de exterminio entre el ser humano y la naturaleza, de que se diera una convivencia entre ellos.

Esta idea, ya la había sostenido Lewis Mumford, quien veía que, si la maquinaria productora de energía se hubiera utilizado con mayor ahínco, la revolución industrial habría empezado en el siglo XII y no en el XVIII. El proceso de mecanización, entendido como el momento en que la mayor parte de la fuerza de trabajo es realizada por las máquinas, se mantenía en auge en el siglo XI. De modo que la automatización aún no había influido en el movimiento corporal. A pesar de que las herramientas estaban dominando el sector productivo y energético, los oficios seguían permitiendo el desarrollo de las destrezas y habilidades humanas en la producción de bienes. Un objeto demasiado simbólico de esta fase neotécnica fue la pluma de ave cuya finalidad era la escritura. Su fabricación estaba mediada por el ser humano. Una vez desprendida del ganso, ésta era cuidada por

⁵ Bolívar Echeverría le da este nombre, aunque las características de esta técnica lúdica coinciden más con la fase eotécnica de la historia de la técnica moderna descrita por Lewis Mumford (Mumford, 1992).

el usuario, quien constantemente llenaba de tinta el cálamo para que fluyera. La flexibilidad de la pluma permitía una simbiosis con la mano. Entre el intento de manipular la pluma y la flexibilidad de ésta, daban a la letra un estilo personal. Este producto expresaba la unión entre lo artesanal e industrial, por no hablar de la relación estrecha entre cuerpo y naturaleza, individuo y agricultura.

Esta fase representa para Bolívar Echeverría el momento en el cual los individuos han desarrollado la técnica, no para enfrentarse a la naturaleza, hacerse dueños de ella y someterla, sino para construir su vida civilizada en relación con ella. Esta relación supone que es posible controlar la escasez relativa de la naturaleza. Esto marca una huella importante en el comportamiento social. Pues, al ser sólo una escasez relativa sugiere que hay para todos, que sólo es cuestión de coordinar la producción y el consumo de los productos. Lo que a la larga puede evitar la pelea entre los sujetos por el sustento, de que los individuos trabajen lo suficiente sin necesidad de ser explotados, que se evite la competencia y que se conciba la naturaleza como colaboradora y no como adversaria. Es en este momento de la historia que los individuos pudieron continuar el proceso de colaboración, de enriquecimiento cualitativo mutuo con el fin de crear nuevas formas. Se abrió la posibilidad de que el: “trabajo humano no se autodiseñe como un arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior; de que la sujetividad humana no implique la anulación de la sujetividad –inevitablemente misteriosa– de lo otro” (Echeverría, 2009: 18).

La neotécnica trajo consigo la posibilidad de superar las contradicciones sociales. En ese momento, para Echeverría, se pudo concretizar el proyecto real de la modernidad, que consistió en la necesidad de los sujetos de ejercer la libertad, esa capacidad que tienen “de darle forma, figura, identidad, a la socialidad de su vida, esto es, al conjunto de relaciones sociales de convivencia que lo constituyen como sujeto comunitario” (Echeverría, 2006: 39). La modernidad vista desde este enfoque está vinculada con el proyecto de civilización que se encuentra en proceso, que busca el desarrollo de una vida basada en la abundancia y en la emancipación.

Sobre esto, es importante añadir que la abundancia no es vista para Echeverría desde el proceso de producción y consumo capitalista, porque desde esta arista se puede llegar a la interpretación que se necesita continuar con la acumulación de mercancías o generar riqueza desde la explotación de trabajo y del excedente de la plusvalía para alcanzarla. Más bien, Echeverría piensa en la abundancia en términos cualitativos, esto es, la riqueza que puede generarse a partir de la coordinación proyectada entre los hombres y la naturaleza, en el desarrollo de las capacidades de los individuos, de cómo el hombre le da forma, concreción en la solvencia de las necesidades, en el consumo de los productos, en la producción de signos, como sucedió en el siglo XI.

Ahora bien, si el siglo XI es el tiempo del despliegue de la modernidad caracterizada por el apareamiento de la neotécnica y mediante ella la posibilidad de superar las contradicciones sociales,

¿por qué no se logró en ese momento la emancipación de los sujetos? Para Echeverría, este proyecto de modernidad fue saboteado por la modernidad capitalista, desarrollada en el largo siglo XVI, después de la conquista de América, del flujo de esclavos y de las colonias. En el siglo XVI se extendió la forma de producción y consumo capitalista a partir de la acumulación originaria de las conquistas europeas. La modernidad se actualizó a través del capitalismo, específicamente cuando el capital abandonó su carácter antediluviano y adquirió la forma de capital productivo.

En la modernidad capitalista, la técnica se emplea con fines para reproducir la riqueza capitalista⁶, esto es, con miras a la producción de ganancia mediante el plusvalor del trabajo. En ese momento surgió la necesidad de recrear constantemente una escasez artificial para repetir la falsedad de que no hay para todos, que cada uno tiene que jugar el rol del enemigo del otro, sin atender el tejido de las relaciones sociales cosificadas. La modernidad capitalista no integró los efectos de la neotécnica, como son la abundancia y la emancipación. Más bien, el avance de la maquinaria en el capitalismo ha tenido la finalidad de imponerse a la naturaleza, a los animales, a los sujetos.

Antes de continuar avanzando con la filosofía de Echeverría. Sobre todo, en las diferentes maneras en que se ha vivido la modernidad capitalista y las posibilidades de una modernidad no capitalista, es importante subrayar la crítica de Enrique Dussel. En el ensayo: “Modernidad y ethos barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría” (Dussel, 2012), el filósofo argentino argumenta que el concepto de modernidad de Echeverría está inscrito dentro del debate europeo, con lo cual, se omite: “la significación *filosófica* de la apertura geopolítica de Europa (por España) al Atlántico” (Dussel, 2012: 13). Para Dussel, esta lectura de la modernidad es hecha desde el mundo europeo que no alcanza a vislumbrar la importancia del descubrimiento de América, como lo habían observado los teóricos de la dependencia en la década del 60.

Es cierto que la concepción de modernidad de Echeverría es europea, parte de la historia del siglo XI para mencionar su surgimiento en la era neotécnica y su proyecto de emancipación y de abundancia, como ya se ha expuesto aquí. Sin embargo, también es importante considerar que las reflexiones de Echeverría sobre este tópico no se agotan ahí, sino que para él se tiene que entender cómo esa modernidad está siendo actualizada y atravesada por la modernidad capitalista, iniciada en el siglo XVI con la conquista y colonización de América, generando una complejidad de formas de

⁶ Herbert Marcuse, al igual que Bolívar Echeverría, critica el uso capitalista que se hace de la técnica, no la técnica en sí. Para el filósofo alemán, ésta no puede ser la causa del retroceso, la instrumentalización o la barbarie. Más bien, el problema surge de la forma capitalista de emplearla. Esta tesis se puede seguir a partir de su cuestionamiento: “¿Es preciso todavía declarar que el aparato de represión no es la tecnología, ni la máquina, sino la presencia, en ellos, de las armas que determinan su número, su duración, su poder, su lugar de vida, y la necesidad de que uno experimenta en ellas? ¿Es preciso todavía repetir que la ciencia y la tecnología son los grandes vehículos de la liberación, y que sólo su empleo y restricción en la sociedad represiva lo que los convierte en vehículos de la dominación?” (Marcuse, 1969: 20).

vida y de cultura. Esta diferencia entre modernidad y modernidad capitalista se encuentra en el texto de Echeverría: “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Ilusiones de la modernidad* (1997). Sin embargo, esta idea puede rastrearse con más exactitud en el ensayo: “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)” en *Modernidad y blanquitud* (2010). En éste, Echeverría menciona que América aparece en la historia de Europa como objeto de explotación, y es, a partir de ella, que Europa se consolida como sujeto de conquista. Sin embargo, posteriormente, la historia europea se vuelve una historia americana. En el sentido de que América, como sujeto, decide por una modernidad capitalista. En lugar de que la economía europea siga avanzando al norte, ésta se va al sur:

[...] gracias a que la imposición de esta tendencia del desarrollo capitalista se rompe, es que el desarrollo capitalista en Europa se enriquece, se pluraliza, se diversifica, y hace que la historia de Occidente sea más compleja y más rica de lo que hubiera sido, si esa ‘nordificación’ se hubiese completado de manera unívoca, sin ningún obstáculo. (Echeverría, 2006: 224-225)

Esta concepción de la modernidad y de modernidad capitalista le permiten a Bolívar Echeverría: 1) distinguir la presencia de dos proyectos antagónicos, 2) aclarar cómo desde el siglo XVI la forma de producción y consumo capitalista refuncionaliza constantemente a la modernidad, inhibiendo su posibilidad de emancipación. Pues: “La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación, pero es al mismo tiempo un autosabotaje de esa actualización” (Echeverría, 2009: 19). En ella se da una suerte de contradicción dialéctica que libera e independiza a los hombres, promueve la expansión urbana, los descubrimientos, la creación de los estados naciones. Pero simultáneamente los sujeta a nuevas formas de disciplina y represión. 3) El filósofo ecuatoriano ve –a diferencia de Max Weber– cómo en la intersección de modernidad y modernidad capitalista se van configurando distintas modernidades *en/desde* el capitalismo que refieren a las diferentes formas de asimilar la modernidad. De modo que no pueda hablarse de una sola modernidad europea a la que los demás países deban seguir. 4) Ante la afinidad y hostilidad que genera la modernidad capitalista, Echeverría atiende a la posibilidad de una modernidad no capitalista, en tanto la modernidad como hecho histórico de larga duración ha acogido al capitalismo. Como tal, éste no es esencial a ella y constantemente se presenta la posibilidad de un desprendimiento.

La modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal, y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de ese mundo social. (Echeverría, 2009: 12)

La modernidad capitalista es ambivalente: continua y discontinua, positiva y negativa. El problema de la modernidad capitalista es que en ella la sociedad no ha realizado su proyecto de vida porque

no ha podido ejercer su politicidad. Pareciera que vive controlada por el capital. Además, la modernidad capitalista proyecta su confianza en una cultura que enseña a vivir el progreso como aniquilación de la naturaleza o el goce sólo después del sacrificio. Hasta aquí, Echeverría vuelve a acercarse a los planteamientos de Adorno y de Horkheimer. Sin embargo, el filósofo mexicano-ecuatoriano se aleja de los alemanes cuando decide profundizar en el aspecto cultural, esto es, en el comportamiento espontáneo de las sociedades que deben vivir en el capitalismo. La modernidad capitalista deja sus huellas en la conducta de los seres humanos, pero éstos, en su carácter de configuradores, la van re-haciendo. Echeverría habla entonces de diferentes modernidades, diversos modos en que se presenta el capitalismo o distintas posibilidades de presenciar el hecho capitalista.

Echeverría –valiéndose de la distinción de Saussure entre lo sincrónico y lo diacrónico– recurre al eje sincrónico para explicar la profundidad en que la forma de reproducción capitalista ha subsumido la riqueza social. En el otro eje, el diacrónico, alude a la manera en que a lo largo del tiempo se percibe cómo quedan sometidos los recursos naturales a la renta tecnológica. Frente a las contradicciones internas del hecho capitalista, las sociedades optan por una manera distinta de vivir la modernidad capitalista. Echeverría destaca la presencia de cuatro actitudes o comportamientos, que bien pueden aparecer combinadas en el desarrollo de las sociedades de acuerdo con las circunstancias. Cada actitud identifica, desconoce, se distancia o participa de las contradicciones entre la forma natural y forma valor, dando pauta a un *ethos realista*, un *ethos romántico*, un *ethos clásico* y un *ethos barroco*. Cada comportamiento o *ethos* propone una solución a la contradicción presente en el hecho capitalista.

Los sujetos que materializan el *ethos realista* suelen borrar las contradicciones presentes en el capitalismo, se identifican con su forma de producción y consumo, con sus ideales, valores, como el de la disciplina, el ahorro, el trabajo duro. Aceptan la relación causal entre sacrificio y goce. Incluso, ellos entienden el proceso de acumulación del capital o la valorización del valor como una oportunidad para incrementar la creatividad individual y de desarrollo (Echeverría, 1998).

En el comportamiento del *ethos romántico* también se niegan las contradicciones, pero a diferencia del realista, el romántico cree que la realización de la forma natural sólo es posible a través de la valorización, esto es, internaliza el capitalismo y lo idealiza en una imagen contraria a su apariencia. En lugar de ver la contaminación ambiental que produce una mina a cielo abierto, se destacan los beneficios para el capitalista (Echeverría, 1998). El *ethos clásico* reconoce como inevitable la contradicción, no la anula ni la desconoce, sino que la vive de manera distanciada, incluso, trágica. Acepta la subordinación del valor de uso al valor y la asume como la única forma de vida posible (Echeverría, 1998). El *ethos barroco* reconoce como inevitable la contradicción, pero se resiste en aceptarla como tal. Afirma la vida, a pesar de estar en un contexto de muerte. Echeverría toma la idea de Bataille sobre el erotismo, que es: aprobación de la vida (*caos*) aun dentro de la muerte

(*cosmos*). Este *ethe* trae consigo un sentido de resistencia, creatividad y de liberación, en tanto disimula, juega, dice sí a un no. Pero no es un modelo a seguir ni una forma de vida que anule la modernidad capitalista o ejemplifique cierto proyecto de emancipación, mucho menos, es revolucionario (Echeverría, 1998).

La propuesta de Echeverría en el debate de modernidad se ubica en asignarle un origen, un desarrollo espacio temporal, en mostrar la complejidad de las dinámicas socioculturales que genera el encuentro entre el proyecto emancipador de la modernidad y la tendencia de la valorización del valor de la modernidad capitalista que lo sabotea. Con ello, 1) Echeverría explica la modernidad capitalista a partir del colonialismo occidental, donde América ha jugado el rol de sujeto y objeto en la historia. 2) El filósofo no permanece en el paradigma epistemológico del eurocentrismo, de sostener un universalismo abstracto, sino que 3) le interesa ver si existe alguna oportunidad de dejar de lado el sentido capitalista y la posibilidad de construir un proyecto alternativo: “averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista – ¿socialista? ¿comunista? ¿anarquista? – es todavía realizable” (Echeverría, 1997: 144). Para él, con la neotécnica existe la posibilidad de una redefinición de la relación entre lo humano y la naturaleza. La segunda técnica o técnica lúdica es aquella que implica “la posibilidad de alterar radicalmente los principios básicos sobre los que se construyeron todas las formas que conoce la civilización humana (institucionales, políticas, sociales, estéticas) formas que se construyeron para vencer la naturaleza hostil, conquistarla y someterla” (Echeverría, 2009: 47). El impulso anticapitalista aparece en el cuerpo de la sociedad, en la vida cotidiana, en la posibilidad de ser moderno sin ser capitalista, en la dimensión festiva, donde lo imaginario ha dado refugio a lo político.⁷ Para Echeverría, en consonancia con algunos planteamientos de la *Teoría crítica*, como el de Herbert Marcuse, lo estético ha adquirido una importancia inusitada para lo político. A pesar de que ello no sea suficiente para romper completamente con la dinámica capitalista.

Por último, recuperando la importancia que para estos autores ha tenido la emancipación, habría que volver a la frase de Kant, la de tener el valor de emplear el entendimiento propio sin la dirección de otro. Pues, para Echeverría, la posibilidad de emancipación en el hombre no estaría en un más allá ni en el progreso; tampoco en un retorno a las formas premodernas o ligadas a la primera naturaleza como lo exaltó el nazismo, sino en una modernidad diferente que no siga la lógica de la escasez artificial ni la necesidad del sacrificio para su desarrollo. Esta cultura de sujetos libres estaría basada en una modernidad que ya tuvo lugar en el pasado, en el siglo XI, que ha estado presente como posibilidad, en potencia y sólo requiere de su realización. El proyecto de emancipación, como decía Walter Benjamin, la búsqueda de una sociedad diferente no está en el futuro ni en el retorno

⁷ Lo estético, festivo y lúdico tienen una gran importancia en el desarrollo político. Así también lo señala en distintos textos Marcuse. Pues, estos rompen con la automatización cotidiana, “con las formas rutinarias de ver, oír, sentir y comprender las cosas” (Marcuse, 1969: 14).

al pasado, sino en aquello latente que puede ser actualizado: “el historiador le vuelve las espaldas a su propia época, y su mirada de vidente se enciende en las cumbres de las generaciones humanas anteriores, que se hundan cada vez más hondo en el pasado” (Benjamin, 2008: 83).

Conclusiones

La importancia de la modernidad, analizada por Bolívar Echeverría radica en que ella contiene un proyecto inacabado de liberación y abundancia. Pero que ha sido saboteado por la modernidad capitalista con su tendencia a la valorización del valor y al fomento de la escasez artificial. Sin embargo, en ese proceso han surgido distintas maneras de vivir y asumir el capitalismo y, a pesar de que los sujetos no puedan ejercer su politicidad ni tomar las riendas de la historia por propia cuenta porque se encuentran sujetos a las condiciones objetivas. Echeverría –teniendo presente lectura a Walter Benjamin del aquí y el ahora (*jetztzeit*) y su intención de que realmente desde la modernidad capitalista el hombre pueda ejercer su politicidad– sugiere que no es posible reducir la razón moderna a pura dominación.

El filósofo ecuatoriano subraya la importancia de irrumpir las dinámicas socioculturales generadas desde la modernidad capitalista. Sobre todo, porque el proyecto de modernidad está siempre en potencia y en posibilidad de actualizarse. Pero, ¿de qué manera se pueden interpretar estas irrupciones? ¿Son suficientes para trastocar la dinámica de la modernidad capitalista?

En este punto, Echeverría parece acercarse más a Adorno y a Horkheimer en cuanto a su propósito de la *Teoría Crítica*. Alfred Schmidt en un debate con Werner Post comentó: “Adorno y Horkheimer con teoría crítica quieren expresar una denuncia a un estado falso que debe suprimirse, y no anunciar una concepción general de mundo” (Werner y Schmidt, 1976: 46). En la modernidad capitalista han existido instantes en que se ha podido ser moderno sin ser capitalista. En los escritos de Echeverría hay diversas maneras en que se ensaya esta idea. Pero sólo se destacarán dos: 1) el papel que tuvo Malintzi durante la conquista (Echeverría, 1998: 19-32) y 2) la rebelión de los estudiantes del 68 (Echeverría, 2009: 209-231).

La actualidad del mito de Malintzin no radica en la significación de verla como traidora, sino como quien propone lo moderno no capitalista. Fue una intérprete que, a base de juego entre códigos, de ver la promesa que representaba lo *Otro* y la amenaza de muerte, le resultó mejor dar el avión para que hubiese una interrelación entre culturas y la suya no desapareciera. El mito de Malintzin consiste en que ella percibe lo *Otro* de manera ambivalente: entre la promesa y la amenaza. Se trata de ver la entrega como reto para lo *Otro*. (Echeverría, 1998: 28).

Por otro lado, cuando Echeverría participó en un ciclo de conferencias sobre el movimiento estudiantil del 68, organizado por el Centro Cultural Universitario Tlatelolco, a 40 años del mismo, comentó:

Creo que la gran aportación del 68 mexicano a la política está en la actitud de rebelión que inauguró, y que en nuestros días se vuelca contra el dogma establecido, respetado hoy en día en todo el mundo, según el cual una sociedad no puede ser moderna si no es capitalista. ¿Es posible una sociedad moderna y al mismo tiempo no capitalista? Esto es quizá a lo que apuntaban los jóvenes del 68, saltando por encima de este periodo de la llamada ‘reconstrucción de la democracia’ en México. Y la posibilidad de decir ‘ino!’ al conjunto del sistema, de no acomodarse dentro del destino capitalista de la modernidad, es una posibilidad actual. La enseñanza del 68 es la de que es la de que ese ‘ino!’ de resistencia es posible decirlo incluso allí donde todo implica que no decir ‘sí’ es una locura. (Echeverría, 2010: 229-230)

Echeverría relacionó lo moderno con la posibilidad de vivir de otra manera el capitalismo y ponerle el freno a la historia progresista. Lo moderno, pero no capitalista, aludiría a una nueva correlación entre hombre y naturaleza, a que se dé el juego de códigos, a una interrelación de signos cuya eclosión sugiere apertura y, al mismo tiempo, respeto. Vivir en la modernidad capitalista no tiene que ser la unidimensionalidad sugerida por Occidente. **P**

Bibliografía

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.

BENJAMIN, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. UACM/ Ítaca.

DÍAZ DE LA SERNA, Ignacio; VALDÉS UGALDE, José Luis y SIGÜENZA REYES, Javier (2009). “Una mirada crítica sobre la Modernidad. Entrevista con Bolívar Echeverría”. *Norteamérica. Revista Académica del CISAN-UNAM*. Vol. 4. N. 1, enero-junio. <https://www.revistanorteamerica.unam.mx/index.php/nam/article/view/37>

DUSSEL, Enrique (1993). 1492. *El encubrimiento del Otro. (Hacia el origen del “mito de la modernidad”)*. Editorial Docencia. [https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/\(F\)19.1492_encubrimiento.pdf](https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/(F)19.1492_encubrimiento.pdf)

DUSSEL, Enrique (2012). “Modernidad y *ethos* barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría”. En Moraña, Mabel (Comp.). *Para una crítica de la modernidad capitalista: dominación resistencia en Bolívar Echeverría*. Universidad Andina, Corporación Editora Nacional/ DGE Equilibrista.

- ECHEVERRÍA, Bolívar (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/ El Equilibrista.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2006). *Vuelta de siglo*. Era.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (Comp.) (2008). *La americanización de la modernidad*, Era.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2009). *¿Qué es la modernidad?* UNAM.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- GANDLER, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE/ UNAM/ UAQ.
- GARCÍA BARRIOS, Marco Aurelio (2016). “Filosofía política y teoría de la cultura en la obra de Bolívar Echeverría”. En Gandler, Stefan (Comp.). *Teoría crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*. Porrúa/ UAQ.
- HABERMAS, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- HORKHEIMER, Max (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- KANT, Emmanuel (2000). *Filosofía de la historia*. FCE.
- MARCUSE, Herbert (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortíz.
- MATÍAS ROBLES, Gustavo (2018). “Subjetividad y autoritarismo en la filosofía de la educación de Theodor W. Adorno”. *Sophia, colección de filosofía de la educación*. N. 25, julio-diciembre. <https://doi.org/10.17163/soph.n25.2018.07>
- MUMFORD, Lewis (1992). *Técnica y civilización*. Alianza Editorial.
- ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano (2019). *Ensayos sobre marxismo crítico en México (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*. UNAM/ Ítaca.

WARBURG, Aby (2004). *El ritual de la serpiente*. Sexto Piso.

WERNER, Post y SCHMIDT, Alfred (1976). *El materialismo. Introducción a la filosofía de un sistema*. Herder.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>