



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**EL *ETHOS* BARROCO DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA.
MODELO PARA ARMAR.**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN HISTORIA DE MÉXICO.

PRESENTA:

ISAAC GARCÍA VENEGAS

TUTOR

DR. RICARDO PÉREZ MONTFORT

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS-UNAM

MÉXICO, D. F.

MAYO, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Mara,
que a lo largo de los años,
con sonrisa permanente,
me ha ensaado lo que es
la solidaridad y la complicidad.

Agradecimientos

Muchas personas tuvieron que ver con este trabajo, si no directamente con su elaboración, por lo menos con el camino recorrido que me trajo hasta este punto. Como enumerar sería largo además de injusto por las omisiones involuntarias, quiero dejar aquí constancia de mi profundo agradecimiento solamente a quienes estuvieron directamente relacionados con la existencia material de esta tesis.

Con Ricardo Pérez Montfort me une ya una larga historia de colaboración, pero sobre todo una entrañable y profunda amistad. Ha sido para mí maestro, amigo, referencia necesaria en mi pensar. Que haya asumido la dirección de esta tesis me llena de orgullo y satisfacción. Se lo agradezco enormemente.

Agradezco a Raquel Serur su cálida amistad, su aliento y confianza para realizar este trabajo. El suyo es uno de esos cariños indispensables para respirar y sonreír, del que me precio contar desde hace ya varios años. Su inteligencia es una fuente inagotable de inspiración de la que, debo confesarlo, impunemente he bebido a lo largo de los años.

A Jimena Cuevas le estoy agradecido, entre otras cosas, porque en su momento, con su mirada metodológica, se dio a la tarea de revisar este escrito sin mayor recompensa que la propia de una complicidad. Su opinión en buena medida tranquilizó las inevitables dudas que surgen en la elaboración de textos como éste.

Es necesario agradecer también a una institución, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) que me permitió escribir este texto

gracias a que me dio cobijo primero como becario, después como parte de su personal adscrito a su Laboratorio Audiovisual.

También quiero agradecer al *Seminario Universitario de la Modernidad: versiones y dimensiones*, fundado por Bolívar Echeverría, ahora coordinado por Raquel Serur, porque en las exposiciones allí hechas este texto fue adquiriendo forma con la ayuda de los comentarios de sus integrantes, todos ellos de mentes lúcidas.

Otras personas han estado cercanas a la elaboración de este trabajo con sus comentarios, dudas, reflexiones. Norma de los Ríos Méndez, mi maestra, cuyo entusiasmo para conmigo siempre me desborda, leyó el texto inicial en que este trabajo se basa. Desde entonces, intermitentemente, me ha planteado aspectos que no cabe duda enriquecieron las páginas que siguen. Javier Sigüenza, querido amigo, también ha contribuido con sus opiniones a lo que sostengo en estas páginas. Mateo Martínez, ecuatoriano del mundo, me ha prodigado su cálida amistad; fue mi guía en Ecuador. Además, ha compartido conmigo sus lecturas sobre la obra de Bolívar Echeverría, lo que ayudó a enriquecer las mías. Muchas gracias a los tres.

No menos importante por estar casi al final, quiero agradecer a mi familia que, pese a sus altibajos en los últimos tiempos, me ha otorgado esa confianza y amor necesarios que permiten vivir, pensar y escribir pese a todo.

Para terminar, quiero agradecer encarecidamente a Guadalupe Mata, porque sin su valiosa ayuda este punto no sería posible.

Índice

	Pág.
0. Punto de partida	7
1. Pensar desde la crisis	36
2. La crisis radical	42
3. Las otras crisis	52
4. El filósofo Bolívar Echeverría	73
5. Los caminos de la historia	91
6. Una historia <i>interesada</i>	103
7. Modernidad y capitalismo	112
8. El <i>ethos</i> histórico	118
9. Sartre: la libertad y la imaginación	122
10. El <i>ethos</i> barroco	128
11. Reflexiones finales	146
12. Bibliografía	167

El *ethos* barroco no es una solución, no conduce hacia la revolución. Conduce a una resistencia al capitalismo y no a la destrucción del mismo. Es un modo de vivir dentro del sistema. No es una propuesta ni una estrategia, ni siquiera es un proyecto de transformación. Este es el gran problema. Nuestros pueblos son muy anti-capitalistas, pero también poco revolucionarios.

Bolívar Echeverría, 2009.

0. PUNTO DE PARTIDA

I

La actual presencia del barroco como concepto en el pensamiento social, particularmente en el ámbito hispanoamericano, puede inducir a cierto olvido de la disputa que le constituye así como de las modificaciones y desplazamientos que ha atestiguado en el siglo pasado y lo que va de éste. Aunque no es objeto del presente estudio dar cuenta de ello, es necesario esbozar a muy grandes rasgos este panorama con el fin de ubicar con mayor precisión tanto la teoría del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría como las intenciones de este trabajo.

El barroco, aun como sola designación de un estilo en la historia del arte occidental propia del siglo XVII, no siempre fue bien visto ni tampoco se lo aceptó fácilmente. Si bien durante la primera mitad del siglo XX tanto Heinrich Wölfflin¹ como Eugenio d'Ors² propusieron definiciones formales de este estilo como

¹ Vid. Heinrich Wölfflin, *Principios fundamentales de la historia del arte*. Este libro originalmente se publicó en 1915.

² Eugenio d'Ors publicó su libro *Lo barroco* en 1935.

fundamentalmente contrapuesto al clásico,³ para mediados del siglo xx en Italia, por ejemplo, algunos especialistas en arte sugirieron su desaparición por considerarlo demasiado genérico y abstracto para una manifestación estética diversa y heterogénea.⁴ Esta postura, ciertamente extrema, es la antípoda de lo que actualmente sucede: el barroco ha ganado tanto terreno que su discusión no solamente desborda su circunscripción al tema artístico sino que incluso se lo llega a pensar como el núcleo de una suerte de independencia ontológica latinoamericana.⁵

El desplazamiento que ha tenido este concepto en poco más de medio siglo es notable. Su paso del intento por suprimirlo a la más plena reivindicación se manifiesta en otros corrimientos igualmente importantes, como el que va desde una valoración negativa hasta una sumamente positiva, es decir, el paso de lo barroco como inequívoca referencia a algo deforme, extravagante e irregular –como se afirma que se decía en portugués con respecto a las perlas imperfectas–,⁶ hasta su consideración como un medio o ambiente histórico-social que favorece el “mejor desenvolvimiento de una civilización basada en una justa alteridad”.⁷

Este desplazamiento se expresa también en el hecho de que los estudios sobre el barroco han dejado de ser monopolio exclusivo de la academia europea. Es cierto

³ Uno estableciendo una tipología contrapuesta a la del estilo clásico: pictórico, profundidad, forma abierta, unidad; el otro concibiéndolo como una actitud ante la vida que se ciñe al ciego impulso de la naturaleza que a lo largo de la historia continuamente se alterna con la actitud clásica, que se basa en el sometimiento de tales impulsos.

⁴ Rosario Villari (ed.), *El hombre barroco*, pág. 11

⁵ Cristo Rafael Figueroa Sánchez, “De los resurgimientos del barroco a las fijaciones del neobarroco literario hispanoamericano. Cartografías narrativas de la segunda mitad del siglo xx”, pág. 139

⁶ José Ma. Valverde, *El barroco. Una visión de conjunto*, pág. 7

⁷ J. Velázquez Delgado, “Una reflexión historiográfica en torno al concepto de barroco en Benedetto Croce”, pág. 79

que cuando se habla de barroco son insoslayables los estudios de Benedetto Croce sobre la época barroca en Italia, a la que en buena medida atribuyó la responsabilidad de su “retraso”,⁸ o sobre la cultura barroca en España, del historiador español José Antonio Maravall, que sostiene se caracteriza por una disposición anímica e intelectual presente en toda Europa a lo largo del siglo XVII, cuya configuración específica en España puede resultar si acaso peculiar pero no atípica.⁹ No obstante, actualmente, al hablar de barroco es ya imposible dejar de lado los estudios que al respecto se han hecho en América Latina. Más allá de los que se ocupan del arte barroco, escritos a mediados de los años setenta del siglo pasado,¹⁰ hay que enfatizar estudios como los del historiador uruguayo Ángel Rama¹¹ o del historiador mexicano Antonio Rubial sobre la ciudad barroca en este continente,¹² por citar solamente dos ejemplos entre otros muchos.¹³

Para el caso específico de este último desplazamiento hay un aspecto que no debe pasar inadvertido. En 1957 el cubano José Lezama Lima publicó en *La expresión americana* un conjunto de conferencias que había impartido previamente, entre las que destaca “La curiosidad barroca”.¹⁴ Las ideas allí vertidas marcaron profundamente el modo de entender el barroco en este continente. A partir de entonces, con las

⁸ *Ibidem*.

⁹ José Antonio Maravall publicó su libro *La cultura del Barroco* en 1975.

¹⁰ Por ejemplo, *La historia general del Arte Mexicano*, que consta de cuatro tomos, publicada por Pedro Rojas en 1975, o lo publicado también por esos años por Jorge Alberto Manrique en el tomo 8 de la enciclopedia *Historia de México* Salvat.

¹¹ *Vid.*, Ángel Rama, *La ciudad letrada*, págs. 31-41

¹² *Vid.*, Antonio Rubial García, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*.

¹³ Tampoco puede ignorarse lo que se está haciendo en Estados Unidos y Canadá, por ejemplo el trabajo de Mabel Moraña, *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*.

¹⁴ José Lezama Lima, *La expresión americana*, págs. 79-106

contribuciones de los cubanos Severo Sarduy¹⁵ y Alejo Carpentier,¹⁶ el barroco se convirtió en un elemento decisivo de ciertas reivindicaciones de la identidad americana y su modernidad. Según estos planteamientos, América Latina “comienza auténticamente” en el siglo XVII, no en el XIX como sostiene la historia oficial de sus naciones. Aun cuando en ellos hay una clara inclinación por el arte, lo cierto es que lo barroco aparece como constitutivo de comportamientos y cosmogonías propiamente americanas.

Esta tendencia de concebir al barroco como algo más que un mero estilo artístico o una época histórica, de hallar en él los elementos de una identidad genuina que puede explicar lo americano o lo moderno, se afianzó, desatando con ello una suerte de euforia por el barroco desde planteamientos postestructuralistas y posmodernos. Ya desde mediados de la década de los sesenta, Michel Foucault había advertido la importancia del barroco al poner en crisis la identidad entre las palabras y las cosas, abriendo con ello espacio a una discontinuidad en la que se da lo que llama el juego ilusionista.¹⁷ Por su parte, el filósofo Gilles Deleuze lo entendió como una “función operatoria”, un “rasgo” que da cuenta del carácter polimórfico de la modernidad.¹⁸ Inspirados o siguiendo estos pasos, varios pensadores encontraron

¹⁵ Severo Sarduy, *Ensayos generales sobre el Barroco*. En este libro se compilan todos los ensayos que Sarduy escribió al respecto.

¹⁶ Tres años después de que Sarduy diera a conocer su ensayo “El barroco y el neobarroco”, Alejo Carpentier impartió en el Ateneo de Caracas una conferencia decisiva con la que se sumó a esta tendencia: “Lo barroco y lo real maravilloso”. Esta conferencia tuvo lugar el 22 de mayo de 1975. *Vid.*, Alejo Carpentier, *Obras completas. Ensayos*, págs. 167-193

¹⁷ *Vid.* Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Este libro se publicó en 1966.

¹⁸ Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, págs. 41-55

similitudes entre el barroco y el siglo xx, ya sea por su inestabilidad, por los notorios gustos tendientes al *kitsch*, o como concepto que puede ayudar a entender la tensión entre una globalidad desterritorializada y culturas locales, etcétera.¹⁹

Es evidente que la teoría del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría surge y se desarrolla precisamente en este escenario de corrimientos y euforias. Este contexto suele determinar el modo como se la interpreta. Así, no es extraño que se la entienda como un guiño de moda, como una reivindicación católica de la modernidad, como parte de un “posmodernismo progresista” o como un “posmodernismo de izquierda”.²⁰ En realidad, como se espera demostrar en este trabajo, se trata de otra cosa. Si bien Bolívar Echeverría fue consciente y tuvo en cuenta esta vigencia del barroco como concepto junto con la tensión que en él se manifiesta, de hecho, la suya es una propuesta que en su parte medular se encuentra en polémica con esas otras aproximaciones al barroco. Para decirlo brevemente, su teoría forma parte de un proyecto mucho más amplio y profundo que consiste en cuestionar la “naturalidad” de la modernidad capitalista. Al mismo tiempo, con ello lo que pretende es arrojar luz sobre lo que podría ser una modernidad alternativa. Al estudiar y tematizar este *ethos*, lo que sostuvo es que en la vida humana no hay nada parecido a destinos ineluctables, puesto que lo propio del ser humano es su libertad. Su fijarse en el siglo xvii se debe al hallazgo de un comportamiento distinto al exigido y promovido por la modernidad capitalista, esto es, un modo de vivir esta modernidad que marcó toda una época

¹⁹ Cristo Rafael Figueroa Sánchez, *Op. cit.*, págs. 138-139

²⁰ *Vid.*, Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, págs. 11-29 y 151-222

histórica y que pese a los embates que sufre, pervive, soterrada si se quiere, pero poderosamente activa, en los países latinoamericanos.²¹ En este sentido, se distancia de todas esas formas de concebir al barroco que no obstante su atractivo dejan intacta la modernidad capitalista, cuyo punto de partida no es su crítica sino, irónicamente, su adaptarse a ella o a lo que ella posibilita dentro de sus propios límites, sin si quiera pensar en cambiarla de fondo. Al menos, esto es lo que aquí se quiere demostrar.

II

La obra de Bolívar Echeverría no es copiosa pero sí bastante compleja. Aunque su primer libro editado en México, *El discurso crítico de Marx*, es de 1986, desde mediados de la década de los sesenta publicó diversos ensayos en su tierra natal Ecuador, en México (algunos bajo el pseudónimo de Javier Lieja) y en Alemania. Los primeros ensayos que de él se conocen en nuestro país, cuyo tema central es la figura de Rosa de Luxemburgo, aparecieron en una revista del entonces existente Sindicato de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana en 1969 y 1970. Cinco años después, la revista *Historia y sociedad*, de cuyo Consejo Editorial llegó a formar parte, dio a conocer un texto suyo sobre Feuerbach. Casi un año después, en el penúltimo trimestre de 1976, la revista *Cuadernos políticos* publicó el ensayo de su autoría “Discurso de la revolución, discurso crítico”.²² A partir de entonces no dejó de

²¹ Isaac García Venegas, *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, pág. 24

²² A partir del número 17, correspondiente a los meses de julio a septiembre de 1978, Bolívar Echeverría formó parte del Consejo Editorial de esta revista hasta su desaparición en 1990. No obstante, según consigna Stefan Gandler, Echeverría fue fundador de la revista, razón por la que desde

publicar en diversas revistas, incluyendo su columna *Ziranda* en *Universidad de México*.²³

Pese a todos estos datos, se desconoce la extensión real de lo que Echeverría publicó a lo largo de su vida. Esto se debe en parte a su propia personalidad. No se preocupaba demasiado por llevar un registro puntual de lo que entregaba a publicaciones periódicas académicas, sindicales o estudiantiles. Pero también se explica por una época en la que lo cuantitativo no estaba tan sobrevalorado como hoy en día. Ahora que diversos trabajos de rescate de sus escritos se están llevando a cabo, parece ser que lo publicado es más –no demasiado pero sí más– de lo que podía suponerse en un principio.

Por esta razón, en este trabajo, cuando se hace referencia a su obra, se alude a lo que el filósofo ecuatoriano publicó en vida en México. Con esto se dan pasos sobre seguro. Primero, porque en realidad el contenido de la mayoría de sus libros lo constituyen compilaciones de ensayos que escribió en muy diferentes momentos. Por ejemplo, como ya se indicó, su primer libro publicado en México contiene un conjunto de escritos que redactó entre 1974 y 1980. Esta es una constante que es necesario tener en cuenta porque muestra con claridad los ensayos de su autoría que él mismo consideró relevantes tanto por su contenido como por su forma. Segundo,

entonces fue integrante de su Consejo Editorial. Sostiene que por su condición de extranjero, el resto de los fundadores de la revista decidieron omitir su nombre como una medida de protección. Esta explicación es un poco extraña, puesto que para 1978 Bolívar Echeverría continuaba siendo un extranjero, por lo que no se entiende cómo es que para entonces ya era menos peligrosa esta condición en este país. *Vid.*, Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, págs. 116-117.

²³ Una bibliografía preliminar de Bolívar Echeverría se encuentra en el libro *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, págs. 563-584.

porque es proverbial y conocido el cuidado que ponía en los textos que daba a imprenta. Solía re TRABAJARLOS de tal manera que los matices los vuelven en cierto modo distintos a los originales, y por eso mismo, hasta cierto punto, “nuevos”. Para no referir el conocido caso del ensayo “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”,²⁴ que primero tuvo en consideración 19 tesis y que posteriormente dio lugar a un breve ensayo de 2009 que lleva por título *¿Qué es la modernidad?*, se puede acudir a otros dos ejemplos.

El primero es la editorial final de la revista *Cuadernos Políticos*, escrito por Bolívar Echeverría aunque no aparece firmado. Sabemos que es de su autoría porque tiempo después ese mismo texto, modificando el último párrafo, formó parte del libro *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, con el título “1989”.²⁵ El otro ejemplo es lo que constituyó la tesis con la que obtuvo la licenciatura en filosofía por la UNAM en 1974. Como su título lo indica, *Apuntes para un comentario de las “Tesis sobre Feuerbach”*, se trata de un trabajo en el que, entre otras cosas, hizo una lectura puntual fijando una postura en torno a aquella repetida frase de Karl Marx sobre el papel de los filósofos como intérpretes del mundo que hasta el momento se habían negado a transformarlo. De este texto el propio Echeverría publicó cuatro versiones distintas en las que si bien se reconoce el contenido original de su tesis, en realidad se trata de ensayos que al acentuar una u otra parte, sin dejar de sostener la postura inicial, responden a los debates que dentro del propio marxismo tenía el problema de la

²⁴ Este ensayo está publicado en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, págs. 133-197. En este libro, cuando se consigna la procedencia de los textos, se indica que previo a la forma de este ensayo, hubo otras versiones que se publicaron en 1987, en 1989 y en 1991.

²⁵ La colección completa de *Cuadernos políticos*, particularmente el número doble final (59/60), correspondiente al periodo de enero-agosto de 1990, puede consultarse en la página www.cuadernospoliticos.unam.mx. Véase de Bolívar Echeverría, “1989” en *Las ilusiones de la modernidad*, *Op. cit.*, págs. 13-23.

relación de la teoría con la praxis y el materialismo postulado por Marx. Dos de esas versiones se publicaron en 1975. La primera, bajo el título *Tesis sobre Feuerbach*, como cuaderno de trabajo para el Seminario de El capital en la Facultad de Economía de la UNAM, se publicó en enero de aquel año. La segunda, titulada “La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach”, se publicó en el número 6 de *Historia y sociedad*, revista trimestral correspondiente al verano de ese mismo año. Casi once años después, en 1986, como parte del libro *El discurso crítico de Marx*, una nueva versión se publicó con el título “El materialismo de Marx”. A partir de esta última, todavía Echeverría publicó otra más resumida, con cambios notables, bajo el título *Sobre el materialismo (modelo para armar)*; se trata de un folleto editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1990. No deja de ser significativo que todas estas versiones se publicaran antes del colapso definitivo del “socialismo realmente existente”: una época en la que aún se podía referir a Marx abiertamente.

De este breve recuento se pueden concluir dos cosas. La primera es que, como ya se dijo, Bolívar Echeverría retrabajaba sus textos teniendo en consideración dos criterios: por un lado, la atención y participación en el debate que como crítica al capitalismo implica la teoría marxista, y por el otro, la transformación de su propio pensamiento. Y la segunda, derivada de la anterior, es la gran atención y cuidado que ponía en lo que entregaba a imprenta, pues era consciente de estar participando de algo mucho más complejo e importante que un simple debate: el discurso comunista.

Lo anterior es suficiente para no considerar como parte de esta obra las transcripciones de grabaciones que alumnos hicieron de sus conferencias o de sus

cursos a lo largo de los años y que ahora salen a la luz pública como escritos del filósofo. Salvo los libros *Definición de la cultura*, *Conversaciones sobre lo barroco* y el más reciente *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, cuyos contenidos son precisamente de esta índole pero que Echeverría revisó cuidadosamente, el resto carecen de su aval y supervisión. Por supuesto, se trata de documentos valiosos e importantes, pero no forman parte de lo que aquí se entiende por su obra.²⁶

Este escollo demanda una elección obligada si no se quiere pisar en falso: circunscribirse a los 11 libros, cinco ensayos en forma de cuadernos de trabajo que publicó en México y en Guatemala, la columna *Ziranda* en la revista *Universidad de México*, algunas entrevistas que dio para distintos medios masivos de comunicación de su país y de México, y a algunos ensayos sueltos que Echeverría autorizó dar a conocer en su página electrónica, muchos de los cuales son versiones preliminares que posteriormente formaron parte de algún libro.²⁷ Para el caso concreto de este estudio, esta elección es aún más selecta, pues al ocuparse del *ethos* barroco, se centra fundamentalmente en la parte que a ello se refiere dentro de esa obra.

²⁶ Esto obliga dejar fuera de esta consideración libros como *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, publicado por la editorial Ítaca en el año 2011. Si bien en este libro se recuperan tres ensayos publicados por Echeverría en vida, incluye la transcripción de dos conferencias que impartió y que al no formar parte de ninguno de sus libros, al parecer Echeverría no consideró pertinente entregarlos a la imprenta. Lo mismo sucede con el libro *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, publicado en Colombia en 2011 y el libro *Bolívar Echeverría. Ensayos políticos*, editado en Ecuador.

²⁷ La página electrónica de Bolívar Echeverría está a cargo de Javier Sigüenza, asistente por tres años del filósofo. La dirección es www.bolivare.unam.mx.

III

Al estudiar la obra de Echeverría, tres temas destacan inmediatamente: la modernidad, el capitalismo y la teoría del *ethos* barroco. Esto no quiere decir que las meditaciones y cavilaciones del filósofo se circunscribieran solamente a estos temas. Por el contrario, sus ensayos abundan en sugerencias e insinuaciones provocativas sobre los más diversos temas: por aquí la sexualidad, por allá una obra de arte específica, etcétera. Incluso, en ocasiones, un breve párrafo abre una perspectiva a la que pueden dedicarse páginas y páginas de reflexión e investigación. Por lo demás, si se revisan las transcripciones de sus conferencias o cursos, queda claro que sus intereses eran sumamente diversos, alcanzando territorios insospechados.

Con todo, no deja de ser cierto que aquellos temas gravitan de una u otra manera sobre su modo de pensar y analizar la realidad. El de la modernidad y el capitalismo atraviesan prácticamente toda su obra; el del *ethos* barroco, parte de ella, la que realizó en las dos últimas décadas de su existencia. Por esta razón, entre quienes de su pensamiento han hecho objeto de estudio, predomina el análisis de los dos primeros, mientras que el tercero se aborda de manera subordinada y la mayoría de las veces somera.

Aproximación desigual que se ha acentuado en los últimos años. Si bien en vida Bolívar Echeverría obtuvo gran reconocimiento como filósofo, al grado de haber sido distinguido como profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México en 2009, después de su muerte, acaecida el 5 de junio de 2010, este

reconocimiento ha aumentado considerablemente. El interés en su obra crece en las más diversas latitudes, particularmente en América Latina. Puede afirmarse que cada vez es más leído, lo que trae como consecuencia que cada vez se escribe más sobre su obra.²⁸ Sin embargo, lo paradójico de este creciente reconocimiento es que acentúa la tendencia de ver al *ethos* barroco como algo menor a los otros dos temas que caracterizan su obra, es decir, la modernidad y el capitalismo. A menudo, este tema es visto como algo “ingenioso” que ayuda a comprender la “realidad” latinoamericana. Lo cierto es que esta apreciación “simpática” esconde tras de sí una fuerte incomprensión cuando no una mirada por encima del hombro a esos “devaneos culturales” de Echeverría.

En 1997, Stefan Gandler presentó como tesis de doctorado en el Departamento de Filosofía e Historia de la Universidad Johann Wolfgang Goethe un estudio sobre ciertos aspectos de las obras de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría: la praxis y el valor de uso, respectivamente. Dos años después, modificada, esta tesis se publicó en alemán y en 2007, con otras modificaciones, se publicó en español con el título *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Este estudio tiene el mérito de ser el primero dedicado al filósofo ecuatoriano. Se centra en el tema del valor de uso desarrollado por éste y se lo compara con la praxis, tema decisivo para el filósofo Sánchez Vázquez. Uno de los aciertos de este libro es que parte de su fundamento son largas entrevistas que el autor hizo a Echeverría. En

²⁸ La publicación de artículos, ensayos, reflexiones, libros sobre Echeverría va en aumento. Al momento de haber concluido este escrito se han publicado por lo menos otros dos libros colectivos sobre la obra de Echeverría que necesariamente se han dejado fuera de las consideraciones aquí hechas pero que tampoco cambian la perspectiva de lo aquí sostenido.

cambio, adolece de una lectura e interpretación hasta cierto punto sesgada de la obra de ambos filósofos. Al autor se le imponen como criterios fundamentales de su aproximación dos aspectos que *afectan* el tono de su estudio: por un lado, justificar su dedicarse a dos filósofos periféricos, prácticamente desconocidos en Alemania, bajo el argumento de la necesidad de distanciarse del “eurocentrismo” de la filosofía occidental, y por otro, lidiar con el fantasma del nacionalsocialismo que para bien y para mal marca a las generaciones alemanas posteriores a Hitler, lo que en el caso particular de Gandler se expresa en una cautela extrema ante cualquier planteamiento que intenta hacer del fundamentalismo histórico la base de actitudes y prácticas culturales. De aquí que las críticas que hace, particularmente a lo planteado por Echeverría, sea correcto interpretarlas más como el resultado de la intromisión de estos dos aspectos que una comprensión cabal de lo postulado por el filósofo ecuatoriano. Sin embargo, no es en modo alguno desdeñable la preocupación que inspira esta crítica.

Sea como fuere, lo cierto es que Gandler se ocupa escasamente del *ethos* barroco. Centrado en el valor de uso y su forma natural, se detiene brevemente en el tema de los *ethe* modernos pero casi nada en aquel. Cuantitativamente hablando, de 624 páginas totales que constituyen el volumen de su estudio, dedica escasas 10 páginas a ese *ethos*. Esta es una constante en los estudios generales que se aproximan a la obra de Echeverría, particularmente después de su muerte.

En marzo de 2011 salieron a la luz pública dos antologías con ensayos de Bolívar Echeverría. Una, promovida por el gobierno de Bolivia a través de su

Vicepresidencia, y otra, patrocinada por el Ministerio de la Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados del Gobierno de Ecuador. Ambas antologías cuentan con largos estudios introductorios sobre su vida y obra. Uno hecho por el mexicano Andrés Barreda y otro por el ecuatoriano Fernando Tinajero. Ambos estudios confirman esta tendencia que ya aparece en la aproximación de Gandler aunque por motivos diferentes.

Andrés Barreda, quien se formó en la Facultad de Economía de la UNAM bajo los cursos impartidos por Echeverría, dedica el texto introductorio a su “biografía intelectual”. Acorde con lo que él mismo expresa en esas páginas, lo que intenta es dar cuenta de las raíces intelectuales que permitieron a Echeverría hacer la crítica de la modernidad capitalista del modo específico en que lo hizo. Para tal efecto, toma como base el estudio biográfico de Gandler, enriqueciéndolo con investigaciones que hizo en Ecuador y entrevistas que realizó a familia y amigos de Echeverría en aquel país. Su estudio, además, propone sugerentes líneas de investigación que para el momento de su redacción aún tienen cierto tono de especulación por su falta de elementos probatorios. Hay que decir, sin embargo, que las inferencias realizadas a falta de datos comprobables son plenamente atendibles. Esto es lo que revela algo significativo en el estudio de Barreda: que por debajo de esta “biografía intelectual” lo que en realidad lleva a cabo es la construcción de una genealogía que postula un legado que ha de asumirse como herencia. Y en esta herencia no figura con gran fuerza el *ethos* barroco.

En su estudio, Barreda desiste del abordaje de este aspecto de la obra de Echeverría por considerarlo como parte de su etapa más conocida. Sin embargo, dada la estructura del texto, que se expone en la formación intelectual de Echeverría en Berlín y sus aportaciones a la crítica de la economía política a partir de su convivencia con una pléyade de intelectuales latinoamericanos residentes en México y América Latina, región ésta que entonces vivía inmersa en fuertes agitaciones militares y sociales, parece restarle importancia a la teoría del *ethos* barroco, pero no solamente por la razón sostenida.

Al final de su estudio, en la última página, Barreda alude al tema afirmando que en los noventa, retomando diversas fuentes intelectuales, “Bolívar desarrolla una original metodología crítica encaminada a reconstruir dicha historia de la modernidad pero como una historia no lineal que sigue cuatro *ethos*, sucesivos y simultáneos –el *ethos* barroco, el *ethos* realista, el *ethos* clásico y el *ethos* romántico– que nos podrían ayudar a repensar de forma completamente nueva la historia de la modernidad”.²⁹ Así, acotada a una original metodología crítica, el *ethos* barroco es dejado de lado de las verdaderas contribuciones de Echeverría que para Barreda tienen que ver fundamentalmente con llevar a un terreno más complejo la crítica de la economía política, la teoría crítica, y la idea de la revolución –huella imborrable que dejó en él la Cuba revolucionaria de la segunda mitad del siglo xx.

Como ya se indicó, en el mismo mes de marzo de 2011 se publicó otra antología de Bolívar Echeverría en su natal Ecuador que se caracteriza por tratarse de

²⁹ Bolívar Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*, págs. 62-63

textos “políticos”. Para esta antología, Fernando Tinajero escribió un ensayo que figura como prólogo. Cabe advertir que Tinajero formó parte de aquello que el propio Echeverría llamó “El Círculo de Quito”, un grupo de amigos que incluía además a Ulises Estrella y Luis Corral, quienes desde jóvenes quisieron impulsar una dimensión cultural ausente en el Quito que les tocó vivir. Este esfuerzo fue prolongado. Tinajero cuenta que en 2009 fundaron la Asociación Ecuatoriana de Filosofía con el objetivo de subsanar la ausencia de verdaderos estudios filosóficos en ese país. El primer curso, dedicado al libro *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, estuvo a cargo de Bolívar Echeverría, que fue el último que impartió en su patria.

La importancia de este ensayo reside en que ofrece la perspectiva de un amigo, un colega, un contemporáneo de Echeverría. El tono es ciertamente afectivo pero denota un conocimiento puntual y profundo de su pensamiento. Aunque centrado en introducir al lector al conjunto de ensayos de orden político de la obra de Echeverría, el texto es bastante esclarecedor. Por esta razón, es más evidente el hecho que deje de fuera múltiples aspectos de ella, entre las que destaca el *ethos* barroco, del que solamente subraya que es un concepto central en el pensamiento del filósofo ecuatoriano.

Un escaso mes después de que estas antologías estuvieran en circulación, es decir, en abril de 2011, en Colombia se publicó otra más con el título de *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, en la editorial Ediciones Desde Abajo, dentro de la colección Clásicos de la Historia Crítica, dirigida por Carlos Antonio Aguirre

Rojas. Según el decir de Aguirre, esta antología fue decidida y ordenada por el propio Echeverría poco antes de su muerte.³⁰ Independientemente de la veracidad de esta afirmación, lo que interesa es el prólogo que la antecede, escrito por Carlos Alberto Ríos Gordillo, que lleva por título: “Un momento intelectual. Bolívar Echeverría (1941-2010)”. Allí se sostiene que la obra de éste permite identificar un “momento intelectual” del desarrollo teórico y político en México y América Latina que se caracteriza por la radicalidad política, teórica y analítica. En este sentido, según su parecer, la obra del filósofo puede leerse como un “fresco” del panorama intelectual de esta región.

En este texto Ríos Gordillo analiza distintas etapas intelectuales y políticas de Echeverría, ubicándolas en marcos de referencia que a su juicio explican el *sentido* de sus posiciones científicas, prácticas de investigación y consideraciones políticas.³¹ A partir de este planteamiento, detecta cinco ejes en la obra de Echeverría: 1) el estudio del marxismo, 2) el estudio de la modernidad, 3) caracterización de la curva general de la modernidad y el capitalismo, 4) mestizaje cultural y *ethos* barroco, y 5) definición de la cultura.

La fijación de estos ejes es importante, primero, porque ubica al *ethos* barroco junto con el mestizaje cultural como un eje por sí mismo con el mismo nivel de importancia que el del marxismo, la modernidad y la cultura en la obra de Echeverría, y segundo, porque sobre este eje afirma que es “uno de los temas más originales y

³⁰ Comunicación personal. 5 de noviembre de 2013. Quito, Ecuador.

³¹ Bolívar Echeverría, *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, pág. 9

clave de acceso a su obra y a su pensamiento político-radical".³² Por desgracia, su ensayo solamente enuncia el tema, no lo desarrolla. Pero no sólo eso. Al consignarlo como lo hace, parece sugerir que estos ejes son *paralelos*, lo cual dificulta su articulación, volviendo a subrayar, quizá de manera involuntaria o como consecuencia inevitable del intento de hallar un esquema expositivo válido, el aislamiento del *ethos* barroco y el mestizaje cultural en la obra de Echeverría. Esta percepción adquiere fuerza cuando el mismo autor atribuye su desplazamiento de temática del marxismo a los *ethe* modernos al cambio de adscripción de Echeverría de la facultad de Economía a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.³³

Como puede observarse, en el mejor de los casos la mayoría de estos estudios no pasan de enunciar la existencia del *ethos* barroco como un componente relevante del trabajo intelectual de Echeverría, o en el peor, como uno de menor importancia frente a los temas verdaderamente importantes como son el marxismo, la modernidad, el valor de uso o la forma natural de la reproducción social. Este solo hecho justifica por sí mismo que se dedique un estudio específico al tema del *ethos* barroco.

Pero sí existen ensayos y reflexiones que se ocupan de este tema. Como ejemplo puede citarse el libro *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, que recoge las ponencias que se presentaron en el homenaje póstumo que la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM hizo a Echeverría a finales de septiembre y principios de octubre de 2010.³⁴ Allí existe un apartado completo sobre el *ethos* barroco, en el que

³² *Ibidem.*, pág. 33

³³ *Vid.*, *Ibidem.*, nota 19 en la página 22.

³⁴ *Vid.*, Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza (comp.), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación.*, págs. 267-343

participan Antonio García de León, Margarita Peña, Mrgara Milln, Rafael Rojas, Ignacio M. Sánchez Prado y Francisco Mancera. Lo relevante de estos textos reside en que muestran que la aproximación a este tema puede hacerse desde las más diversas perspectivas disciplinarias, y que por tanto, no es comprensible o útil solamente desde el discurso filosófico.

Antonio García de León no discute el planteamiento teórico de Echeverría sino que se adentra en la época barroca novohispana a través de mitos, el ejercicio del poder, ordenanzas y corrupción, utopías, poblamientos inducidos, etcétera. Al igual que Margarita Peña, lo que propone es hallarle asideros a la abstracción filosófica del *ethos* barroco. Y aunque no lo dice explícitamente, est de acuerdo con la afirmación de Peña sobre la “proeza del pensamiento” del filósofo al emparentar el concepto de barroco con la modernización y la modernidad.

En cambio, Mrgara Milln lo que pretende es “politizar” el concepto de *ethos* barroco. Con agudeza advierte que al utilizar el concepto de *ethos* y no el de ideología (crítica “severa” que Gandler hace a Echeverría) el filósofo ecuatoriano lo que quiere es “remarcar la *politicidad* de la cultura y la *sujetidad* [sic.] que la contiene”.³⁵ Y recupera aquella afirmación de Echeverría en el sentido de que quizá la revolución habría que pensarla ya no en clave romántica sino en clave barroca. Rafael Rojas también cavila sobre esta politicidad de lo barroco. Se centra en Severo Sarduy porque lo concibe como fundamento esencial de los planteamientos de Echeverría sobre el *ethos* barroco. Si bien encuentra diferencias, afirma que tanto Sarduy como Echeverría

³⁵ *bidem.*, pág. 283

convergen en que “la revolución, para no ser entendida de manera totalitaria, debe ser asumida como una práctica cultural barroca y no como un hecho romántico”.³⁶ A Ignacio M. Sánchez Prado le preocupa también esta politicidad pero no en su dimensión revolucionaria. Al respecto articula una discusión entre Jacques Rancière y Bolívar Echeverría para llegar a lo político como “emergente de los procesos de subjetivación presentes en las interacciones cotidianas de la esfera de la vida, doblemente enmarcadas en un legado histórico-crítico que las conecta a olas históricas de larga duración y en una contingencia radical de articulaciones precisas de espacio y tiempo que las convierte en singulares e impredecibles”.³⁷ En esto atribuye a lo barroco una preponderancia particular, acorde con los planteamientos de Echeverría.

Por su parte, Francisco Mancera desarrolla su reflexión sobre la vena estética del planteamiento de Echeverría. Al afirmar la inexistencia de un arte barroco sin un hombre barroco, Mancera encuentra en el *ethos* correspondiente la referencia a una peculiar estética de este hombre que no solamente hace de la decoración una obra en sí misma, sino que llega incluso a afirmar la muerte dentro de la vida.

El conjunto de estas aproximaciones resultan por demás interesantes y sugerentes, sin embargo hasta cierto punto dejan intacto el tema mismo. Ocupados en hallar derivas o usos, el *ethos* barroco mismo queda sin explicar. Se aluden a algunas influencias que hicieron posible el planteamiento de Echeverría (Severo Sarduy, Georges Bataille, Theodor W. Adorno, etcétera), pero no se dice mayor cosa sobre el

³⁶ *Íbidem.*, pág. 319

³⁷ *Íbidem.*, pág. 335

mismo. En este sentido, el *ethos* barroco parece un centro gravitacional que atrae muchas cosas pero cuya consistencia como centro es equivalente a un hoyo negro.

IV

Como un intento de subsanar esa peculiar circunstancia, a instancias de Raquel Serur, coordinadora del Seminario Universitario de la Modernidad: Versiones y Dimensiones, en 2012 se publicó un breve ensayo de mi autoría llamado *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, que es la base de esta trabajo. En estricto sentido, aquí solamente se amplían algunos aspectos de aquel ensayo ya publicado: su núcleo central permanece inalterado.³⁸ Al igual que aquel, lo que pretende es vérselas con la teoría del *ethos* barroco mismo. Lo que aspira es a entender dicha teoría antes que criticarla (porque para lo segundo es indispensable lo primero). No se ocupa de sus derivas sino de su constitución a partir de la propia obra de Echeverría. Es más, propone algo relativamente temerario: leer su obra a partir de sus escritos sobre el *ethos* barroco. Puede decirse, entonces, que comparte con Ríos Gordillo la convicción de que este tema es una “clave de acceso” a su obra. Por eso, este trabajo es también un itinerario de lectura: en el aparato crítico se va sugiriendo un ordenamiento de lectura de gran parte de esa obra a partir del *ethos* barroco. Guía esta decisión la convicción de que el aspecto tardío de ella es el que ayuda a comprender con mayor precisión sus escritos tempranos y al mismo tiempo evita errores de interpretación. Esta

³⁸ De aquel trabajo se desprendieron también algunas intervenciones en conferencias de las que al menos un par se han recuperado para su publicación, por ejemplo, en Ecuador.

es la razón del título que este trabajo tiene, además de ser una suerte de homenaje al propio Echeverría, que llamó a uno de sus ensayos *Sobre el materialismo: modelo para armar*, con el que a su vez hizo un guiño al escritor argentino Julio Cortázar. Por todos estos motivos puede afirmarse que la teoría del *ethos* barroco, tal y como en este trabajo se propone abordarla, es prácticamente una novedad.

Con respecto al tema aquí propuesto como central, es posible hallar en la obra de Echeverría diversos matices. Esto se explica por al menos dos razones. En primer lugar, por la voluntad de precisión que caracterizó al filósofo ecuatoriano desde joven, según puede percibirse y validarse con múltiples testimonios de quienes le rodearon. En segundo lugar, porque la teoría del *ethos* barroco es el resultado de un trabajo intelectual de por lo menos dos décadas (1991-2010),³⁹ es decir, de un largo proceso de maduración. Por eso, se requiere una lectura cuidadosa y atenta del tema, con el fin de obtener una mirada pertinente que no le desvirtúe.

Un aspecto que puede contribuir a esclarecer la teoría del *ethos* barroco se relaciona con el acercamiento que el propio Bolívar Echeverría hace de los temas y la biografía de Walter Benjamin entre otros.⁴⁰ Quien lea sus ensayos en los que se ocupó de ello, encontrará un método de aproximación sumamente interesante que vincula y explica los momentos vitales decisivos del filósofo berlinés con el tono y alcance de

³⁹ En 1991 dio inicio el proyecto "El concepto de mestizaje cultural y la historia de la cultura en la América Española del siglo XVII", que significó el estudio serio de Echeverría sobre los temas relacionados al barroco. Como resultado se publicó el libro compilado por Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. Para información sobre éste y proyectos sucesivos, *vid.*, Stefan Gandler, *Op. cit.* Aunque es importante señalar que este autor omite los nombres de algunos integrantes de los diversos proyectos de investigación que encabezó Bolívar Echeverría, particularmente de los que en su momento fueron becarios y cuyos trabajos, algunos de carácter histórico, ofrecieron también asideros al planteamiento filosófico de Echeverría.

⁴⁰ *Vid.*, Bolívar Echeverría, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*.

sus reflexiones. La idea de reverberación es en este sentido esclarecedora: el mundo reverbera en Benjamin como él reverbera en aquel; reflejo que no se absorbe pero se prolonga. Por lo demás, no puede pasar inadvertido que este método de alguna manera recuerda al de los historiadores, particularmente aquellos que se dedican a la historia de las ideas o que practican el viejo y noble estilo de la biografía. En este trabajo lo que se pretende es regresar con este método al propio Echeverría para de este modo comprender su teoría del *ethos* barroco.

Es necesario subrayar que las páginas que siguen no se ocupan de un tema histórico –el barroco– ni de un análisis historiográfico –lo que se ha escrito sobre el barroco– ni de una discusión erudita sobre lo que se ha escrito en torno al *ethos* barroco –ensayo bibliográfico–, sino del diálogo fructífero y necesario que ha de establecerse entre filosofía e historia. En este sentido, es un trabajo reflexivo sobre una teoría que, al menos ese es el convencimiento que lo inspira, contribuye a aquello que el historiador Pierre Vilar llamó “pensar históricamente”.⁴¹

Este diálogo no ha desaparecido completamente del ámbito de la historia, aunque declina cada vez más. Cualquiera que se adentre en el tema de la filosofía de la historia, una rama del saber histórico necesaria para todo historiador, puede percatarse que este diálogo por momentos llegó a ser preponderante (siglos XVIII y XIX), cuando la historia vivía una confianza excesiva en sí misma como la “nueva ciencia” de la humanidad. Situación totalmente diferente a lo que sucede durante el siglo XX y lo que va del XXI, en que es demasiado tenue, casi inexistente, solamente cultivado por

⁴¹ Vid., Pierre Vilar, “Pensar históricamente” en *Pensar la historia*, págs. 20-52

escasos historiadores y filósofos. Repliegue que al fin y al cabo es síntoma de una época en que la historia carece de aquella confianza que le inspiraba y se disputa con otras ciencias no sólo el derecho a existir –en el país ya casi no existe la carrera como tal– y a la explicación, sino las mieles del mercado.

Quizá la siguiente afirmación pueda parecer exagerada, pero sin un sesgo filosófico es posible que el ejercicio de la historia pierda cierto grado de densidad. No se trata, por supuesto, de que todo historiador esté obligado a hacer una declaración de fe filosófica al inicio de sus textos. Sin embargo, el tenerla presente como fundamento de su pensar lo que hace puede enriquecer su trabajo. En este sentido, la teoría del *ethos* barroco de Echeverría es una invitación a semejante tarea. Y este sería el tercer motivo para dedicar una tesis de maestría en historia a la teoría de un filósofo: el leerla en “clave de historiador” y no, como se ha hecho hasta ahora, en “clave de filósofo”.

Por lo demás, el propio Echeverría cultivaba este diálogo de una manera ejemplar. Esto a menudo pasa inadvertido entre quienes le interpretan. Sus interlocutores privilegiados a este respecto son tres: Karl Marx, Walter Benjamin y Fernand Braudel. Los dos primeros, al fin filósofos, son referencia obligada para los que estudian filosofía, aunque no necesariamente desde la perspectiva de sus reflexiones históricas. No obstante, es justo advertir que parte de la “fama” de hoy en día de Benjamin reside en sus *Tesis sobre la historia*. En cambio, las referencias a Braudel en Echeverría no son meros recursos intelectuales. Mucho del cuádruple *ethos* de la modernidad tiene como inspiración y fundamento al historiador francés del

Mediterráneo. De esta manera, lo que hay que tener presente es que sus planteamientos, particularmente los referidos al *ethos* barroco, no son meras especulaciones sino abstracciones críticas de un considerable conocimiento histórico y varias investigaciones de archivo y bibliográficas.

De tal suerte que el modo de leer el *ethos* barroco que aquí se propone está determinado por la formación como historiador de quien esto escribe, pero a la vez, el resultado en tanto que articulación entre historia y filosofía, afecta profundamente el modo propio de pensar históricamente. Esto se expresa, al menos en lo que atañe a esta tesis, en la estructura del texto. Como se verá, no se procede a la manera tradicional: contexto, biografía, tema. Aquí, se procede más bien como los filósofos: se va a la obra misma y se busca a través de la obra conocer al filósofo.

Como en su juventud lo expresó el propio Bolívar Echeverría con respecto a Ernesto “Che” Guevara, hay seres humanos en los que habita una doble personalidad: la que proviene del individuo de carne y hueso y la que lo trasciende.⁴² Para el caso del guerrillero argentino, se refiere al revolucionario; para el caso de Echeverría, al filósofo. Cuando aquí se afirma que a través de la obra, y para ser más concreto, a través de la teoría del *ethos* barroco, se busca conocer al filósofo, lo que se está afirmando es lo siguiente: lo que importa es el filósofo Bolívar Echeverría, no la persona Bolívar Echeverría, aunque ella sea su sustrato insoslayable. Lo que aquí interesa en términos reflexivos y de investigación es el primero, no el segundo.

⁴² Bolívar Echeverría, “Sobre la muerte del Che” en *Calibán. Revista de antropofagia cultural*, págs. 25-32. Este artículo está escrito originalmente en alemán. En esta revista se publica el artículo traducido por Javier Sigüenza.

Como ya se indicó, sobre la biografía de la persona y el filósofo Echeverría se ha escrito algo. Stefan Gandler y Andrés Barreda ofrecen un panorama general nada desdeñable de esta biografía. Aunque incurren en algunas omisiones que en este texto se señalarán cuando así convenga a su lógica interna, el interesado en esta biografía puede acudir a los escritos de aquellos autores.

Por último, es necesario advertir que aquí se ha desistido de estructurar el texto por capítulos, como tradicionalmente se hace en un trabajo de esta índole y como se hace en los libros de historia. Es necesario no echar en saco roto la enseñanza de Carlo Ginzburg a los historiadores en ese libro fabuloso que es *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, en el sentido de que este tipo de ordenamiento “tradicional” no siempre es necesario y que una simple numeración cumple con la función de ordenar un discurso. Esto sería del todo irrelevante si en ello no se jugara, incluso, cierta concepción en torno al discurso histórico. Así que aquí se procede de manera similar: se numeran fragmentos que dan orden a un discurso.

En 11 incisos se estructura este texto. En el primero se caracteriza al pensamiento de Echeverría como un pensamiento de la crisis. Evidentemente no se trata de cualquier crisis, sino de la que él identifica como propia de la modernidad capitalista. En los siguientes dos incisos se aborda este tema, y se enfatiza cómo de la crisis radical del hecho capitalista se derivan por lo menos dos crisis que atañen a la izquierda y el discurso crítico, que son los ámbitos en los cuales Echeverría se desarrolló y forjó su pensamiento. En el inciso cuatro se ensaya una biografía del filósofo Echeverría, enfatizando su articulación en torno a la idea de la revolución, la

radicalidad y la crisis. En los dos apartados subsiguientes se alude a las influencias que le permitieron construir su discurso sobre el cuádruple *ethos* de la modernidad, particularmente el que se refiere al barroco. A diferencia de otras aproximaciones que se ocupan de establecer las conexiones, influencias y desarrollos que Echeverría hace del pensamiento de Marx, aquí se pone particular énfasis en Walter Benjamin y Fernand Braudel. Posteriormente, en los incisos 7 y 8, se aborda el tema de la modernidad y el capitalismo, subrayando la distinción que Echeverría hizo entre uno y otro, y se disecciona el concepto de *ethos* histórico, que posibilita la comprensión del *ethos* barroco. En el inciso 9 se hace una breve alusión a otra influencia decisiva de Echeverría para la construcción de la teoría del *ethos* barroco: Jean Paul Sartre y sus planteamientos en torno a la libertad y imaginación. Finalmente, en el inciso 10, se trata con detalle el *ethos* barroco. Por último, a modo de conclusión, se discuten dos críticas que se han hecho a esta teoría a partir de los desarrollado en los incisos anteriores, y se apunta cuál puede ser la contribución de Echeverría al pensamiento histórico.

El *ethos* barroco en Bolívar Echeverría no es solamente un tema de interés académico. La crisis civilizatoria actualmente vigente, que incluye un ecocidio global nunca antes visto, y la necesidad de hallarle alguna alternativa que parece imposible dada la amplitud y magnitud de un pensamiento único que declara como inviable cualquier ruta que no sea la suya, aun cuando precisamente sea esa ruta la que contribuye a profundizar la catástrofe global, llevó a Echeverría a cepillar a contrapelo la historia, como lo sugería Walter Benjamin, para buscar una crisis en algún sentido

o aspecto similar y dar cuenta de si las formas de vivirla aún tienen algo que decirnos en la actualidad. La una y las otras las halló en los virreinos hispanos en el siglo XVII, particularmente en el novohispano, sobre todo en el actuar cotidiano y espontáneo de sus indígenas urbanos. Lo que encontró fue que ante el colapso de su civilización y la crisis de la civilización española llegada en el siglo anterior, estos indígenas reconstruyeron, cotidiana y espontáneamente, la parte fundamental de una vida civilizada, cuya concreción fue muy mal vista por el *ethos* realista pero de prologada presencia y vigencia a partir de entonces en estos territorios.

Para Bolívar Echeverría esta reconstrucción civilizatoria, espontánea y cotidiana, esto es, sin un proyecto, programación o planificación, no implicó un cambio radical en el sentido de la construcción de una realidad no capitalista, sino algo menos espectacular pero más necesario por ilustrativo para nuestra época: la posibilidad de ser distintos en medio de la exigencia de un comportamiento militante y único que tenía como destino cierto la muerte. En ello pusieron en juego el ejercicio de su libertad en todo cuanto tuvieron a su alcance: el lenguaje, la comida, la fiesta, el arte... En este sentido es que Echeverría entiende la resistencia del *ethos* barroco. Resiste porque en la tensión decisiva y conflictiva entre el valor de uso y la valorización del valor –tema que estructura toda la obra de Echeverría– el *ethos* barroco intenta rescatar al primero del acoso y subsunción al que lo somete el segundo, mientras que el resto de los *ethos* (realista, clásico, romántico) se inclinan más decididamente por esta subsunción.

Considerando al socialismo como un “conjunto de negaciones” al capitalismo –como Echeverría lo hace–, el *ethos* barroco, entendido como resistencia, puede incorporarse a la experiencia de este conjunto de negaciones sin que por ello deba interpretarse como esencialmente socialista ni como una alternativa al capitalismo. Su relevancia consiste en mostrar que históricamente existe la posibilidad de comportarse de modo distinto a como el *ethos* realista exige y que en ello está en juego el ejercicio de una razonable libertad. Lo cual no es cosa menor cuando el capitalismo es tan brutalmente hegemónico como lo es hoy. En este sentido, el *ethos* barroco trasciende los intereses académicos o de esparcimiento porque es de un genuino interés político revolucionario; es hasta cierto punto parte del discurso comunista, del momento reflexivo necesario para la revolución. Ni más ni menos.

1. PENSAR DESDE LA CRISIS

Para comprender la teoría del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría es necesario ocuparse primero de la noción de crisis, porque ésta se revela como punto de partida y motivo central de prácticamente toda la obra de este filósofo, de manera señera en cuanto al tema de la modernidad y el que aquí nos ocupa.

Con motivo de la aparición de su libro *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, en 1998 Bolívar Echeverría concedió una entrevista radiofónica en la que explicó su interés por este tema, por el de la cultura política moderna en América Latina y por el *ethos* barroco.⁴³ En ella, afirmó que a su parecer uno de los rasgos dominantes de esa cultura política moderna latinoamericana es su obsesiva persecución de la modernidad, lo cual no deja de ser contradictorio y conflictivo puesto que se trata de la persecución de algo que, ya para y desde entonces, muchas voces de los países que se reconocían a sí mismos como modernos, advertían se encuentra en crisis. De este modo, sostuvo, los países latinoamericanos parecen estar obsesionados con un fantasma.

Es evidente que esta contradicción únicamente puede ser cierta si efectivamente la modernidad se halla en dicha crisis. En aquella entrevista Echeverría

⁴³ En 1997 concluyó el proyecto llamado "El concepto de cultura política y la vida política en América Latina" que había comenzado en 1994 y que era la continuación del proyecto "El concepto de mestizaje cultural y la historia de la cultura en la América española del siglo xvii" que se llevó a cabo entre 1991 y 1993, ambos coordinados por Echeverría en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Por esta razón, la entrevista a la que se alude ha de entenderse como parte de la difusión de los resultados de estos proyectos que para el momento ya habían dado como resultado tres libros: *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*; *La modernidad de lo barroco*; y *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*.

no solamente lo reconoció así, sino que incluso puso énfasis en que no se trata de cualquier crisis sino de lo que llamó una crisis radical.⁴⁴

Es esta crisis radical la que inquieta, preocupa y ocupa al filósofo ecuatoriano. Sus reflexiones la tienen como centro constitutivo. De aquí que en aras de *pensarla*, analice y medite sobre un momento de crisis identificable en tiempo y espacio: la del mundo hispanoamericano en el siglo XVII. En otras palabras, su ocuparse del *ethos* barroco no es un devaneo cultural ni un afán de inmiscuirse en la historia del arte sin otro propósito que hablar larga e ingeniosamente sobre la decoración barroca. Lo hace porque detecta la existencia de una crisis radical en la modernidad capitalista⁴⁵ y encuentra un posible correlato con lo que llamó *ethos* barroco.

Para Bolívar Echeverría existe una relación estrecha entre crisis y *ethos* barroco.⁴⁶ Esto suele pasar inadvertido entre quienes se aproximan a la teoría de este

⁴⁴ La entrevista tuvo lugar el 3 de agosto de 1998 para el programa de radio de la Coordinación de Humanidades de la UNAM. A continuación, la transcripción de la parte de la entrevista que refiere lo dicho. “La idea [de por qué abordar el tema de la modernidad] viene [...] de algo que se impone a cualquier estudioso o curioso de la historia de la cultura y que tiene que ver [...] con lo que sería el rasgo dominante de la cultura política en América Latina y en todos nuestros países de este lado, que es la persecución obsesiva de la modernidad. Estamos queriendo modernizarnos desde hace más de un siglo; desde que somos repúblicas estamos en la carrera por la modernización, modernizándonos una y otra vez y hoy en día seguimos queriendo modernizarnos. Este es un dato de la historia, un dato del presente, pero otro dato que se impone es el de la crisis de la modernidad; si vamos hacia los países en donde ha triunfado la modernidad, en donde decimos que existe la modernidad en cuanto tal, vemos que por todos lados aparecen voces que hacen referencia a una crisis radical de la modernidad”. Y más adelante, después postular la pertenencia a la modernidad de los movimientos posmodernos, movimientos que quieren “saltar sobre su propia sombra”, insiste en que “sí creo que el proyecto de organización civilizatoria del mundo que llamamos modernidad, está efectivamente en una crisis radical”. *Vid.*, Espacio Universitario, “‘Modernidad’ Transcripción de la entrevista radiofónica al Dr. Bolívar Echeverría”.

⁴⁵ Más adelante se abordará el tema específico de la modernidad y la traición que a ella supone la versión capitalista de la misma. Por el momento es importante no confundir la crisis de la modernidad capitalista con la crisis de la modernidad así, sin más. En este sentido, cuando en la entrevista citada anteriormente Bolívar Echeverría afirma que la modernidad se encuentra en una crisis radical, en realidad está refiriéndose a la modernidad capitalista.

⁴⁶ *Vid.*, Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. También el ensayo “Meditaciones sobre el barroquismo” que se encuentra en el libro *Modernidad y blanquitud*, págs. 183-208.

ethos. Omitir esta relación induce a un error de comprensión porque olvida que de este modo Echeverría resuelve la disyuntiva detectada por él mismo a la que se enfrenta toda reflexión o estudio relacionados con el barroco y lo barroco: ya sea entenderlo como la configuración *tardía* y *decadente* por la que *necesariamente* han de pasar todas las formas culturales en su desenvolvimiento orgánico, o bien, verlo como un *fenómeno específico* de la historia cultural moderna.⁴⁷ Para Echeverría la relación estrecha entre crisis y *ethos* barroco puede explicar, por un lado, su recurrente aparición en las más diversas formas culturales, y por otro, su presencia específica en la cultura moderna.⁴⁸ Además, contribuye a deshacer la sujeción exclusiva de este *ethos* a la Contrarreforma y su arte postridentino,⁴⁹ aspecto decisivo para comprender en toda su dimensión la potencialidad de lo que propone.

Para comprender mejor lo anterior, no está de más considerar el apunte “Estrategia barroca”.⁵⁰ Allí Echeverría alude a la estrategia y comportamiento del Presidente del Consejo Judío del Ghetto de Varsovia, Adam Czerniaków, que entre 1940 y 1942 hizo todo lo posible porque la vida de su gente fuese rica en medio de la más extrema miseria, intentando, además, prolongar la continuidad de su pueblo en la supervivencia de los huérfanos judíos del ghetto del que era responsable. En otras

⁴⁷ En el prólogo a su libro *La modernidad de lo barroco*, Bolívar Echeverría hace referencia a estos dos caminos de entender lo barroco. En la nota 1 de ese prólogo enumera los autores que a su parecer se decantan por uno u otro camino. *Vid.*, Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, *Op. cit.*, p. 11

⁴⁸ Como es evidente, la primera consideración de lo barroco no lo circunscribe a la cultura moderna y la segunda sí. *Vid.*, *Ibíd.*

⁴⁹ *Vid.* Bolívar Echeverría, “El ethos barroco y la estetización de la vida cotidiana”, en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, págs. 161-188. Este ensayo, con modificaciones, también se encuentra en *La modernidad de lo barroco*, *Op. cit.*, págs. 185-198.

⁵⁰ Bolívar Echeverría, “Estrategia barroca”, en *Ziranda. Fragmentos*, columna de *Universidad de México*, pág. 106.

palabras, lo que hizo fue, por todos los medios a su alcance, volver vivible lo que en realidad era invivible. Cuando, con motivo de la Solución Final, la SS le exigió llevar una cuota mínima de seis mil judíos por día a los campos de exterminio, entre ellos a los niños huérfanos del orfanato Janus Korczak, se suicidó con cianuro la noche del 23 de julio de 1942. De este modo, al matarse, se negó a aceptar el encargo nazi del asesinato en masa de su gente. Al mismo tiempo, ante el hecho de no poder detener lo que se le encargaba, decidió su propia muerte no como algo inevitable, que tarde o temprano sucedería, sino como algo querido y realizado voluntariamente.⁵¹ Al respecto, Echeverría sostiene que no “sufrir” lo impuesto por las circunstancias sino “asumirlo” como decidido por uno mismo, para de este modo transformarlo hasta donde es posible en algo que es “bueno” en un segundo nivel, trascendiendo ese primer nivel en el que sin duda es “malo”, es lo que puede entenderse como la estrategia y comportamiento barrocos. Estrategia y comportamiento barrocos presentes en Polonia invadida por Alemania, realizados por un judío, en medio de la Segunda Guerra Mundial y en un ghetto en los albores de la Solución Final nazi. No cabe duda que esta presencia puede explicarse por la crisis que el conjunto supone, esto es, por un lado, la plena decadencia de la “cultura occidental” en ese momento de conflagración mundial, y por el otro, como testimonio de un hecho específico, individual, de la cultura moderna.

⁵¹ Vid., *Adam Czerniakow and his diary*. En la página <http://www.holocaustresearchproject.org/ghettos/acdiary.html> del Holocaust Education & Research Team hay algunos extractos del diario de Czerniaków. Allí se consigna una frase de la carta que Czerniaków escribió al Consejo Judío antes de suicidarse: “They are demanding that I kill the children of my people with my own hands. There is nothing for me to do but die”. Fecha de consulta 23 de agosto de 2014.

Entonces para Bolívar Echeverría existe una relación estrecha y directa entre crisis y *ethos* barroco. Aunque más adelante se precise lo que él entiende por crisis y la razón por la cual considera que la de la modernidad es *radical*, por el momento basta con tener presente que por crisis entiende “época de transición”.⁵² Con ello alude a una suerte de *impasse* o si se prefiere de “momento” en el que una nueva forma, sea esta cultural o de cualquier otra índole, pretende imponerse sobre una vieja forma que no obstante vista como agotada o superada se resiste a desaparecer y morir. En este “momento”, configurado por una confrontación, nada está decidido. Lo que allí priva es una “situación en suspenso” que pese a las apariencias puede “resolverse” en uno u otro sentido. Allí, los contendientes, por llamarlos de alguna manera, se encuentran decidiendo de manera conflictiva en cada momento, con su actuar, su estrategia y comportamiento, el sentido del “desenlace”.

Hay que advertir desde ahora que esta manera de concebir la crisis supone en el filósofo ecuatoriano un modo de entender la historia. En efecto, si la crisis, en tanto que “situación en suspenso,” supone un desenlace incierto, por más que la nueva forma se perciba a sí misma como avasalladora de la vieja forma, entonces es del todo imposible concebir un fin predeterminado para la historia. En otras palabras, la noción de crisis en Echeverría le aleja por completo de una visión teleológica de ella. Además, y esto es importante tenerlo presente, esta misma noción de crisis da cuenta de una mirada sobre la historia que privilegia el conflicto en todos los ámbitos y niveles, llegando incluso a eso que podríamos llamar “el alma”. Toda la teoría del cuádruple

⁵² Vid., la presentación al libro *Las ilusiones de la modernidad*, *Op. cit.*, pág. 9-11.

ethos de la modernidad y el *ethos* barroco mismo están contruidos sobre esta mirada que observa y da cuenta ante todo del conflicto. Un conflicto, y esta sería la tercera característica del modo como Echeverría concibe la historia, que vuelve imposible hacer del avasallamiento algo equiparable de manera automática a la desaparición o inexistencia del avasallado, y a la inversa, no otorga a aquello que avasalla la expresión última de “la razón”. Con ello, el filósofo ecuatoriano también privilegia las continuidades a través de los conflictos, aunque esas continuidades no sean “continuidad de lo mismo”, y al mismo tiempo da cuenta de los cambios, pero sobre todo de las posibilidades del cambio.

Por lo anterior, es evidente que hay que leer al filósofo Echeverría con las mismas armas con las que él ve la realidad y la historia. Así, cuando se afirma que su pensamiento lleva la impronta de la conciencia de la crisis en la que estamos viviendo, y que en aras de pensarla, medite y analice un momento de crisis que se puede identificar en tiempo y espacio: la del siglo XVII del mundo hispanoamericano, quiere decir que el suyo es un pensamiento propio de este “momento”, de este *impasse*, de esta “situación en suspenso” en el que dos formas están intentando decidir el sentido del desenlace de una confrontación;⁵³ que centra su reflexión en identificar los contendientes en tal escenario; y que sin ánimo de pronóstico estudia un momento “similar” para hacer luz sobre el suyo propio. Lo cual, también, indica con toda

⁵³ Bolívar Echeverría fue consciente de este “momento”. Su tematización puede hallarse en dos ensayos y una entrevista: “1989”, en *Las ilusiones de la modernidad...*, *Op. cit.*, págs. 13-24; “El sentido del siglo XX”, en *Vuelta de siglo*, págs. 81-106; y Javier Sigüenza, “Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, en *Crítica y emancipación*, No. 5, CLACSO, Buenos Aires, Primer semestre de 2011, págs. 83-84.

claridad que tanto para el filósofo como para el historiador, el presente es su punto de partida y que desde allí, desde ese presente, construyen su objeto de estudio.

2. LA CRISIS RADICAL

En 1980 Bolívar Echeverría dedicó uno de sus cursos del seminario general de doctorado de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México al concepto de crisis en Karl Marx. Algunos de los aspectos más relevantes del tema que en ese entonces desarrolló son de interés aquí porque forman la base de lo que más adelante entenderá y desarrollará como crisis radical de la modernidad capitalista.

En aquel curso, Echeverría enfatizó que para Marx el concepto de crisis no es de una esfera social en particular, como suele entenderse actualmente: crisis política, crisis económica, crisis de los valores, etcétera, toda ellas inconexas entre sí, sino que, por el contrario, se refiere a la totalidad del proceso de reproducción social de forma históricamente determinada. La describe como una “situación límite” de ese proceso en tanto que el mantenimiento de la vida en él se vuelve de alguna manera imposible. Afirma Echeverría: “Cuando continuar el proceso de reproducción implica un cuestionamiento esencial de su forma, entonces estamos en una situación de crisis”.⁵⁴

Es esta incompatibilidad en el proceso de reproducción y su forma la que abre la posibilidad de que otra forma del sujeto social sustituya a la vieja, y por esta razón, argumenta Echeverría, el concepto de crisis en Marx se vincula tan estrechamente con

⁵⁴ Bolívar Echeverría, *Aspectos generales del concepto de crisis en Marx*, pág. 1

el de revolución. Aunque no dice más al respecto, es necesario advertir que *abrir la posibilidad* de otra forma no quiere decir que ella pueda existir de manera efectiva o que siquiera pueda imponerse como algo necesario en correspondencia con el proceso de reproducción social.⁵⁵ Como se verá más adelante, el propio Echeverría posteriormente llega a la conclusión de que pueden existir “crisis estables” porque no se resuelven de una u otra manera, es decir, la posibilidad que ella misma abre se queda en eso, en *posibilidad en suspenso*.

Ahora bien, solamente después de esta descripción general del concepto de crisis es posible entender lo que Marx encuentra de específico en la crisis de las sociedades mercantiles. En esto Echeverría es enfático. La especificidad de la crisis en éstas reside en el hecho de que en ellas la crisis es *estructural*. Si esto es así se debe a que la forma mercantil del proceso de reproducción social implica a la vez un sujeto comunitario, el que se reproduce socialmente, que se atomiza bajo la forma mercantil de ese mismo proceso. Aquí hay dos tendencias que entran en contradicción, por eso es estructural. Como lo dice Echeverría: “no puede existir una sociedad que al mismo tiempo sea una no-sociedad”.⁵⁶

La argumentación del filósofo ecuatoriano sobre el concepto de crisis en Marx tiene como fundamento la forma natural de la reproducción social. Sostiene que el sujeto social se mueve siempre dentro de las fases productiva y consuntiva, o dicho de otra manera, la fase de producción y la de consumo. El sujeto social actúa sobre la naturaleza para lograr un conjunto de productos –es ésta su riqueza social objetiva–

⁵⁵ Al respecto ya se dijo algo páginas atrás. *Vid. supra.* págs. 23-24

⁵⁶ *Ibidem.*, pág. 4

que consume como conjunto total de bienes. Para que esto pueda suceder, entre una fase y otra, hay un momento circulatorio, momento en el que mediante el “cambio de manos” el conjunto de productos se transforma o metamorfosea en conjunto de bienes. Acorde con esto, corresponde al momento circulatorio poner en relación el sistema de capacidades de producción con el sistema de necesidades de consumo. En este sentido, argumenta Echeverría, el momento circulatorio forma parte de la totalidad dinámica de la reproducción social al cumplir y efectuar un principio distributivo. Es así que, afirma, “Circulación, racionalidad y existencia comunitaria del sujeto social, son pues, en este sentido, idénticos”.⁵⁷

La contradicción de la forma mercantil de la reproducción social reside en que

cuando este sujeto social comunitario se encuentra *suspendido en sus funciones* por el hecho de estar descompuesto en una serie abierta de procesos de reproducción privados (de procesos de reproducción *independientes* aunque *necesitados* los unos de los otros), esta conversión del conjunto de productos en un conjunto de bienes se vuelve imposible: por así decir, a la puerta de cada uno de los procesos de producción privados debe quedarse su producto, imposibilitado de cambiar de lugar para acceder a los sitios en donde podría ser consumido. La función circulatoria del proceso de reproducción queda, pues, entonces, necesariamente reducida a nada: no es posible la circulación porque el origen del criterio subjetivo de distribución se ha paralizado. Si el proceso de reproducción es privatizado, atomizado; si no hay *interpenetración* directa de las múltiples reproducciones individuales, la reproducción del sujeto social global está interrumpida en un eslabón esencial, el eslabón circulatorio; la ciclicidad del proceso de reproducción está eliminada. Lo que existe es, entonces, una situación de imposibilidad fundamental del proceso de reproducción, una situación de crisis estructural.⁵⁸

⁵⁷ *Ibidem.*, pág. 5

⁵⁸ *Ibidem.*, pág. 6 Subrayado en el original.

En la forma de reproducción social capitalista, esta crisis estructural se radicaliza porque esa “imposibilidad” se pretende resolver convirtiendo los productos en mercancías para que después se conviertan en bienes. No interesa aquí seguir el desarrollo de la argumentación de Echeverría en aquel curso. Lo que importa por ahora es dejar consignado que el concepto de crisis, específicamente la idea marxiana de “crisis estructural” que afecta profundamente la forma natural de la reproducción social, está presente en el pensamiento de Echeverría como un concepto central y que, además, es una línea de continuidad dentro de su propia obra que se prolonga hasta el *ethos* barroco.

A un lector atento de la obra de Echeverría no puede pasarle inadvertido que al reflexionar sobre la crisis actual la refiera como algo más que una “crisis estructural”. En efecto, para él, en la modernidad capitalista se vive una crisis profunda y decisiva. Su magnitud es tal que nos hallamos, afirma, ante una “crisis civilizatoria contemporánea”.⁵⁹ Esto es justamente lo que la distingue de otras crisis que se han vivido dentro de la modernidad y lo que le da su especificidad. Afirmar esto, precisamente cuando el triunfo de la modernidad capitalista es incuestionable, para muchos puede resultar en principio paradójico si no es que el síntoma propio de quien desespera ante la derrota. No es así. Por el contrario, parte del reconocimiento fundamental de que la expansión global de la modernidad capitalista es un hecho que en la época de Marx o en los ochenta del siglo pasado, cuando Echeverría impartió su curso sobre el concepto de crisis en Marx, era todavía una hipótesis plausible o una

⁵⁹ Esta idea aparece de manera reiterada en toda la obra de Bolívar Echeverría. *Vid., Las ilusiones de la modernidad, Op. cit.; Valor de uso y utopía; y Vuelta de siglo, Op. cit.*

mera especulación, sobre todo porque en el horizonte de posibilidad aparecía como real una alternativa que decía disputar este destino. Pero precisamente por esta misma razón, la modernidad capitalista, que actualmente no parece tener contrincantes serios, ya no requiere de máscaras para ocultar su rostro salvaje y bárbaro. Actualmente tanto su constitución contradictoria como su barbarie es tan inocultable que no pueden ignorarse a menos que se padezca una miopía acentuada, o algo peor, se practique una militancia cínica e irresponsable.

Es esta condición la que lleva a Echeverría a profundizar en el concepto de crisis, ya no en Marx, sino en la modernidad capitalista globalmente expandida. Por supuesto, su punto de partida es el hallazgo marxiano sobre la crisis en la reproducción social capitalista, le sirve de guía para llegar a la formulación de la crisis civilizatoria de la modernidad capitalista.

En la modernidad capitalista la crisis se configura por ese conflicto que en su núcleo se vive entre valor de uso y valorización del valor, o mejor dicho, como puntualiza el mismo Echeverría al comentar el teorema de Marx, por la contradicción entre la *forma natural* y la *forma de valor*.⁶⁰ No es este el espacio para analizar en toda su complejidad esta contradicción.⁶¹ Sin embargo, hay que subrayar la relevancia que

⁶⁰ Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*, pág. 17

⁶¹ Es pertinente recordar aquí el estudio de Stefan Gandler sobre Echeverría que se centra en este aspecto. Sin embargo, Gandler plantea ciertas críticas a Echeverría por ignorar en parte lo que el propio Marx postuló *implícitamente* sobre el valor de uso. Difiero de Gandler porque como lo señalo aquí mismo, desde la noción de crisis es evidente que para Echeverría Marx ya había dicho lo básico sobre el valor de uso. He aquí la pertinencia de aquel curso de Echeverría en 1980. Incluso, en el texto “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” el propio Echeverría afirma que la concepción de la “forma natural” de las cosas como “valores de uso” están *implícitas* en la “crítica de la economía política”. *Vid.*, Bolívar Echeverría, *Valor de uso...*, *Op. cit.* pág. 155

tiene para Echeverría y destacar la contribución que hizo a este teorema al abordar y desarrollar el “valor de uso” que, según percibió en su momento, Marx dejó apenas como “esbozo e indicación”.⁶²

La “unilateralidad” de Marx en su teorema, es decir, analizar sobre todo la *forma de valor* y no la del valor de uso, lo explica Echeverría a partir de un contexto histórico concreto referido al desarrollo del capitalismo. El problema de la “naturalidad” de las formas sociales y de las definiciones de valor de uso aparecen “de manera enfática”, argumenta Echeverría, cuando el desarrollo capitalista hace estallar por doquier “los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción;...”.⁶³ En la época de Marx este “estallamiento” apenas estaba en proceso, sin llegar al *extremo* en el que actualmente se encuentra. La explicación de Echeverría contribuye a comprender la razón fundamental por la que él mismo se ocupó del tema del valor de uso: lo hizo frente al proceso de la globalización que puede verse, en efecto, como el estallamiento global de aquellos “milenarios equilibrios” o formas naturales de reproducción social.⁶⁴

Más que plantear la discusión técnica del teorema de la contradicción entre la *forma natural* y la *forma de valor*, lo que aquí se quiere recuperar es la afirmación de

⁶² Vid., Bolívar Echeverría, “‘Valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso...*, *Op. cit.*, págs. 153-197 y Bolívar Echeverría, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)” en *Modernidad y blanquitud*, *Op. cit.*, pp 87-114 (en especial las páginas 110-114 que corresponden al “Apunte sobre la ‘forma natural’”).

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ Hay tres ensayos sumamente ricos y útiles para comprender lo que tal “estallamiento” significa: una violencia bárbara y salvaje que somete al ser humano al imperio y la lógica de las “cosas”. Para profundizar ver del filósofo ecuatoriano: “violencia y modernidad” en *Valor de uso y utopía...* *Op. cit.*, págs. 94-118; “La religión de los modernos” en *Vuelta de siglo...* *Op. cit.*, págs. 39-59 y “De violencia a violencia” en *Ibíd.*, págs. 59-80. Por lo demás, como lo indica Stefan Gandler, es un tema que aparece en lo que se conoce como marxismo occidental. Véase, Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México...* *Op. cit.*, particularmente la Tercera Parte.

Bolívar Echeverría sobre la *densidad histórica* de toda *forma* natural y el sinsentido de la *forma de valor* que procede no por sustitución sino por arrasamiento de aquellos “milenarios equilibrios” en que se ha concretado la *forma* natural a lo largo de los siglos.

En efecto, la *forma* natural es histórica: se trata del “...modo que tiene el ser humano de auto-afirmarse e identificarse [identidad] mientras se define o se determina en referencia a lo otro, a la ‘naturaleza’”.⁶⁵ Este modo sucede en un espacio y tiempo determinados; es un modo concreto, no abstracto. Ahora bien, el acto fundamental que está en la constitución de la identidad, de la forma o modo de vivir de un grupo humano, es la articulación en un *solo sistema armónico y dinámico* del subsistema de las capacidades de producción (que persigue la superación de la escasez) con el subsistema de las necesidades de consumo (persecución de la autorrealización plena). En otras palabras, escribe Bolívar Echeverría, “articular lo siempre limitado de lo primero con lo siempre ilimitado del segundo, de tal manera que ninguno de los dos subsistemas pueda experimentarse como tales, como limitado el uno e ilimitado el otro”.⁶⁶ Tanto la articulación en cuanto tal como su forma son dimensiones “políticas”, suponen un ideal de sociedad y un planear y dirigirse hacia allí. Esta articulación y su forma tienen por objeto la reproducción social del sujeto social. De aquí que Marx criticase la “economía política”, no la economía; y que a Echeverría le parezca indispensable aproximarse al valor de uso desde ámbitos como lo político, la ontología, la semiología y no solamente desde la economía.

⁶⁵ Bolívar Echeverría, “La modernidad ‘americana’...”, *Op. cit.*, pág. 111

⁶⁶ *Ibid.*

La tendencia o el sentido de la reproducción social, el de la identidad de la forma natural, es contradicha en la modernidad capitalista por una lógica muy diferente: la *forma de valor*. En ésta el objetivo es completamente distinto. Afirma Echeverría que desde la perspectiva de esta forma, nada se produce o consume si no es el vehículo de la acumulación de capital.⁶⁷ Es por esto que hace estallar el sistema armónico y dinámico del subsistema de capacidades de producción con el subsistema de las necesidades de consumo. Lo suyo no es la reproducción social sino la reproducción de la riqueza. Su dinámica es caótica en tanto que obedece a la “mano oculta” del mercado. No acepta planificación alguna salvo la que le dicta el comprar barato para vender caro. Como puede verse, se trata de un sinsentido porque le es indiferente tanto la densidad histórica de la forma natural –junto con el diseño natural de los valores de uso– como la forma de reproducción social que de ella emana.

Marx detectó esta contradicción entre la *forma natural* y la *forma de valor* y la desmenuzó a partir de la mercancía para después analizarla en los otros niveles del modo de producción capitalista. Echeverría, siguiendo este camino, la afina y amplía. Lo que para fines de este trabajo importa es lo siguiente: que esta contradicción, tradicionalmente formulada como la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio –en la que el segundo subsume al primero– puede leerse como la contradicción entre formas de reproducción sociales concretas y formas abstractas de acumulación de capital; formas de sentido y formas carentes de sentido; formas de libertad y autofundación y formas de sometimiento y enajenación; etcétera.

⁶⁷ *Ibidem.*, pág. 113

A esta contradicción Echeverría la llama el “hecho capitalista”.⁶⁸ Se trata de la contradicción esencial en torno a la que y a partir de la cual se articulan todas las demás en los más diversos niveles.⁶⁹ Quizá uno de los más graves es que esta modernidad capitalista se desarrolla volviéndose en contra de su propio fundamento: el trabajo humano “que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza”.⁷⁰ Así, la crisis civilizatoria contemporánea está constituida por una abundancia que se escatima, una riqueza que se vuelve contra lo que la genera, un proceder que opta por eliminar necesidades antes que satisfacerlas y que aniquila la productividad natural sin potenciarla, afirma el filósofo ecuatoriano.⁷¹ Esta es la razón de su radicalidad.

Desde aquí, desde esta crisis que por su radicalidad es decisiva puesto que supone un irse imponiendo de la catástrofe y la barbarie, es desde donde el pensamiento de Bolívar Echeverría se forma. Es tan radical como la crisis de la que surge. Se inserta en una larga tradición del pensamiento y discurso crítico vindicador de la libertad y que no se arredra ante el triunfo de la modernidad capitalista. Un pensamiento que acomete la demostración de que pese al avance del capitalismo, con todo lo que tiene de barbarie y salvajismo, aún no está escrita la sentencia final que acabará con todo: los seres humanos, la cultura, la naturaleza. Bolívar Echeverría insiste: las resistencias están presentes en todo momento.

⁶⁸ Vid., Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, *Op. cit.*, pág. 37-38 y 167-168.

⁶⁹ En cierto modo esta idea recuerda a la matrioska o muñeca rusa que en su interior alberga otras tantas muñecas pequeñas hasta que hay una nuclear.

⁷⁰ Bolívar Echeverría, “El ethos barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, *Op. cit.*, pág. 35.

⁷¹ *Idem.*

Puede argumentarse que esta idea de las resistencias no es exclusiva de Bolívar Echeverría ni que es novedosa. Incluso Zbigniew Brzezinski, político polaco nacionalizado estadounidense, que en distintos momentos y a diferentes niveles ha sido consejero del gobierno norteamericano, en 2005 declaró ante el Consejo de Relaciones Exteriores de ese país que

La población del mundo está experimentando un despertar político sin precedentes por su amplitud e intensidad [...] El desafío central de nuestro tiempo no lo plantea el terrorismo, sino la creciente inquietud causada por este fenómeno [...]. No es exagerado decir que ahora, en el siglo XXI, la población de una gran parte del mundo en vías de desarrollo está moviéndose políticamente y en muchos lugares se agita con malestar. Es una población agudamente consciente de la injusticia social, y resentida por lo que percibe como una falta de dignidad política [...]. Estas energías traspasan las fronteras nacionales y plantean un desafío tanto a los estados existentes como la jerarquía global establecida, en lo alto de lo cual se asientan los Estados Unidos.⁷²

Pero no es lo mismo rescatar la idea de la resistencia a principios de la década de los noventa del siglo pasado que a mediados de la primera década del nuestro. No sólo porque media más de una década sino porque el *tono* es muy diferente. A mediados de la década del 2000 ya había signos claros de que el triunfalismo inherente a la caída del Muro de Berlín era una ilusión y que la reinención de un enemigo –el terrorismo– era necesaria para el funcionamiento del “sistema de libre empresa”,⁷³ con todas las oposiciones y resistencias a que eso dio lugar. En cambio, para principios de

⁷² Citado por Josep Fontana, *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*, pág. 974-975

⁷³ Como lo señala Josep Fontana, es interesante que Estados Unidos se abstenga de nombrar al capitalismo como tal y en su lugar lo llame “sistema de libre empresa”. *Op. cit.*, pág. 11. Por otro lado, un buen estudio sobre esta reinención es de Susan Faludi, *La pesadilla terrorista. Miedo y fantasía en Estados Unidos después del 11-S*.

la década de los noventa del siglo pasado, las trompetas del triunfalismo eran tan ensordecedoras que obnubilaban cualquier otra posibilidad, de hecho, al son de su ritmo la propaganda capitalista declaró “el fin de la historia”. Lo interesante es que, en medio de este ruidoso carnaval festivo, Echeverría comenzó a dar forma a la idea del *ethos* barroco.⁷⁴ No puede pasar inadvertida la concomitancia en 1991 del primer proyecto de investigación que coordinó centrado en estos temas y la declaración oficial que disolvió la URSS.

3. LAS OTRAS CRISIS

Como parte de la crisis de la modernidad capitalista se desarrollan otras tantas en los más diversos ámbitos. Una de particular relevancia para este trabajo es la que puede denominarse como “crisis en la izquierda”. Surge de por lo menos tres confrontaciones: la que se da en su seno mismo, la que se genera con el triunfo indiscutible de la modernidad capitalista, y la que se gesta cuando se da por caduco el concepto de revolución.

No cabe duda que el siglo xx nació marcado por un debate decisivo *heredado*: la posibilidad de un mundo distinto al que impone la modernidad capitalista, que como ya se vio se articula en torno al “hecho capitalista”. A diferencia del siglo que le precedió, los intentos por darle concreción a esta noble aspiración tuvieron *aparente*

⁷⁴ Es importante señalar que todo lo relativo al *ethos* tiene claras raíces en la relectura que Bolívar Echeverría hizo de Marx. En una lectura *a posteriori*, sus planteamientos sobre lo político, así como sus cursos sobre cultura, contienen el núcleo desde el cual Echeverría derivaría lo relativo al cuádruple *ethos* de la modernidad. También es posible detectar estos antecedentes en su interpretación de Walter Benjamin. Vid., Bolívar Echeverría, “Benjamin: mesianismo y utopía”, en *Los Intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX*, Flacso/Triana, México, 1997, T. 1, págs. 39-60. Este ensayo vuelve a publicarse en *Valor de uso y utopía*, *Op. cit.*, págs. 119-152.

éxito. La Revolución rusa de 1917 no sólo llevó al poder a los bolcheviques, declaradamente comunistas, sino que logró consolidarse como una federación de repúblicas soviéticas (URSS) después de una guerra civil apoyada por una intervención extranjera en la que estuvieron involucrados Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Japón.⁷⁵ Ciertamente, la intención original de esta revolución era servir de ariete para *provocar* otras en el seno de las potencias industriales, concretamente en Alemania, lo que no sucedió. Este pronóstico fallido le colocó en una situación de aislamiento sumamente difícil y determinó en gran medida su ulterior desarrollo.⁷⁶ Pese a ello, se le consideró persistentemente como una amenaza al sistema de libre empresa. Las acusaciones de pretender expandir sus principios por el mundo fueron recurrentes,⁷⁷ y al mismo tiempo rápidamente muchos en las más diversas latitudes depositaron en ella las esperanzas y aspiraciones de un orden político superior al capitalismo, porque después de todo ella había significado una ruptura real e importante.⁷⁸ Por el conjunto de estas razones también desde entonces hasta 1991 se convirtió en el referente insoslayable de la izquierda y en la versión dominante del socialismo. Sea cual fuere la postura que desde entonces se tuviera con respecto a la URSS, había que *definirse frente a ella* en tanto que entidad político concreta así como con respecto a las sucesivas elaboraciones teóricas que se decía sustentaban su régimen.⁷⁹

⁷⁵ Ronal E. Powanski, *La Guerra Fría. Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*, págs. 15-53. El autor enfatiza la dimensión geopolítica de esta invasión.

⁷⁶ *Vid.*, Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, págs. 373-376

⁷⁷ Ronal E. Powanski, *Op. cit.*

⁷⁸ Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, pág. 83

⁷⁹ Eric Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*, pág. 353

Al igual que otros procesos y problemas, la Guerra Fría (1947-1991) impuso a la definición de la izquierda la lógica de la confrontación militar y agresivamente discursiva entre el capitalismo y el socialismo, lo que de alguna manera la ató aún más al destino soviético. Después de la Segunda Guerra Mundial la URSS surgió como gran potencia, se constituyó un “bloque socialista” bajo su liderazgo, y los partidos comunistas europeos y asiáticos aglutinaron un movimiento de masas considerable sin precedentes. Si bien en otros lugares del mundo, por ejemplo en América Latina, estos partidos no alcanzaron la preponderancia europea o asiática, por lo menos recibieron el impulso para fundarse, refundarse o persistir en su existencia. Esta configuración hizo posible que se consolidara un movimiento comunista centralizado, dirigido y definido por la cúpula del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS).

Este “bloque”, sin embargo, resultó más frágil de lo que podría haberse supuesto. En 1948, al defender su vía nacionalista al socialismo, Yugoslavia rompió definitivamente con la Unión Soviética. Doce años después, China hizo lo propio y lanzó una feroz campaña antisoviética. Como consecuencia, en 1976, a la muerte de Mao Tse Tung, su líder indiscutible, la cúpula en el poder optó por un socialismo de mercado muy distante de las directrices del PCUS. Y por si esto fuera poco, en 1968 estas directrices fueron cuestionadas en Checoslovaquia, cuya población reclamaba una liberalización económica, intelectual y política. Allí se comenzó a hablar de un “socialismo con rostro humano” que abogaba por procesos relativos a su democratización. Nada de esto fue bien visto por la Unión Soviética, que al frente del Pacto de Varsovia, puso fin a la experiencia con una invasión para “restaurar el orden”,

como lo había hecho ya previamente en Hungría en 1956, cuando en aquel país además de postularse el fin del monopartidismo se pretendió abandonar precisamente el Pacto de Varsovia.⁸⁰

Estas fracturas importantes pero externas se sumaron a otras internas que, incluso, fueron la causa directa de algunas de aquellas. Quizá la más importante fue la relativa a la revolución comunista misma. En 1924, como consecuencia de la muerte del líder más connotado de la Revolución rusa, Vladimir Ilich Lenin, las luchas internas por el poder en la recién fundada URSS no sólo se aglutinaron en torno a un conjunto de personajes sino sobre todo en torno a una disputa decisiva: la de la revolución comunista internacional, con León Trotsky a la cabeza –exiliado y asesinado en México en 1940–, y lo que el vencedor de estas luchas internas, Joseph Stalin, llamó “socialismo en un sólo país”, que fue el modo de renunciar a cualquier proyecto revolucionario internacional privilegiado la existencia de la Unión Soviética como centro de una economía colectivista autárquica.⁸¹

Casi treinta años después, la muerte de Stalin abrió una nueva disputa por el poder que ya no se dirimió en los términos anteriores, sino sobre la burocracia que, consolidada, administraba los destinos de la URSS y su zona de influencia. Ahora, el vencedor de esta disputa, Nikita Jruschov, jugó una carta delicada pero decisiva para deshacerse de la cúpula afecta a Stalin que deseaba permanecer en el poder. En 1956, en el XX Congreso del PCUS, denunció las purgas llevadas a cabo por su predecesor

⁸⁰ Vid., Richard Sitites, “El imperio ruso y la Unión Soviética, 1900-1945” y Archie Brown, “La Unión Soviética y después”, en Michael Howard y W. Roger Louis (eds.), *Historia Oxford del siglo XX*, págs.195-121 y 284-304 así como Eric Hobsbawm, *Historia... Op. cit.*, pág. 397

⁸¹ Eric Hobsbawm, *Historia... Op. cit.*, pág. 375

desde la década de los años veinte. Con esto dio inicio un proceso de “deshielo” o “desestalinización” que si bien por un lado provocó malestar en gran parte de la izquierda por los horrores denunciados, por el otro atizó la esperanza al abrir la posibilidad de un conjunto de reformas que efectivamente condujeran al socialismo como forma superior al capitalismo. Los sucesos de Hungría y Checoslovaquia se insertaron de lleno en este proceso. El modo como se resolvieron hizo evidente que estas esperanzas en realidad no tenían sustento.

En ese mismo Congreso del PCUS, Jruschov propuso como nueva política exterior soviética la “coexistencia pacífica”, con lo que implícitamente se renunciaba a la transformación global e internacional del capitalismo. Con ello no sólo puso en entredicho cualquier perspectiva revolucionaria comunista futura sino que reafirmó el liderazgo y responsabilidad soviética en el equilibrio del sistema mundial. Una de las consecuencias más notorias de esto fue la visita del vicepresidente norteamericano Richard Nixon a la URSS y la del mismo Jrushov a Estados Unidos en 1959. No obstante, este equilibrio del sistema mundial incluía discursos beligerantes; la confrontación armada indirecta e incluso enmascarada en zonas de influencia norteamericana o soviética (como aconteció en Corea y como sucedería en Vietnam y mucho más tarde en Afganistán), evitando hasta lo indecible la confrontación directa; la preeminencia de sistemas de espionaje, y una muy evidente carrera armamentista.

La “desestalinización” dio cierto respiro a la Unión Soviética y a su sociedad. Pronto al interior se comenzó a ejercer una crítica privada al régimen pero con manifestaciones públicas de apoyo a aquello que se criticaba. Sin embargo, la Guerra

Fría se calentó de tal manera que colocó al mundo en su conjunto al borde de una conflagración atómica. Sucedió como consecuencia de una lógica geopolítica defensiva que se basaba en la modificación de la estrategia militar convencional por una nuclear. Como una medida de presión para que un conjunto de misiles atómicos norteamericanos instalados en Turquía fuesen removidos, Jruschov decidió aprovechar el triunfo de la Revolución cubana en 1959, con la que tuvo gran acercamiento, para amagar con instalar misiles atómicos de corto alcance en la isla. La decisión hizo bullir los espíritus belicosos, exacerbó el nacionalismo revolucionario cubano y estuvo a punto de provocar una guerra nuclear en octubre de 1962 que, no cabe duda, hubiese puesto a la humanidad al borde de su desaparición.⁸² Las negociaciones, cuyos frutos fueron el retiro de misiles de Turquía y Cuba así como la promesa norteamericana de no invadir la isla, tuvieron como colofón la instalación del famoso teléfono rojo, que fue un modo de privilegiar una comunicación sin mediaciones para evitar una conflagración directa.

Al interior de la Unión Soviética la gestión de Jruschov fue evaluada de manera negativa, sobre todo porque no hubo evidencias claras de una mejora económica para la población que, al combinarse con cierta liberalización, puso en riesgo al régimen. Además, de alguna manera había sido el responsable de la ruptura con China, pues por motivos estratégicos y de supremacía, había cancelado la ayuda militar e industrial

⁸² Mucho se ha escrito al respecto. Como ejemplo del ambiente que se vivió en Cuba durante aquella crisis ver Adolfo Gilly, "Cuba en Octubre", en *La senda de la guerrilla. Por todos los caminos/2*, págs. 13-23. Para comprender el conflicto dentro de una estrategia geopolítica ver el documental de Errol Morris, *The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara*, cuya ventaja reside en entrevistar sobre este tema a uno de sus protagonistas: el entonces secretario de Defensa McNamara.

a aquel país, que venía creciendo a pasos agigantados. En 1964, después de una suerte de conspiración, Jrushchov fue destituido del cargo de Primer Secretario del PCUS y en su lugar se eligió a Leonid Brézhnev, quien permanecería en él hasta su muerte en 1982.

La “coexistencia pacífica” en realidad significaba un equilibrio entre dos potencias desiguales con disposiciones diferentes: a la defensiva la Unión Soviética, a la ofensiva Estados Unidos. Al plantearse zonas de influencia para cada una de ellas, se estableció un equilibrio funcional. No obstante, en la década de los setenta este equilibrio se vino abajo, y no precisamente por una acción concertada desde una de las potencias –la URSS– aunque así se lo interpretara desde Estados Unidos.

En efecto, en la década de los setenta, por diversos motivos, se vivió una serie de cambios importantes en diversas partes del mundo como consecuencia de movimientos armados de distinto origen que por su terminología y algunas de sus aspiraciones se podían inscribir, si bien por momentos de manera forzada, en el terreno del socialismo. Esta serie comenzó en Europa, de manera más concreta en Portugal y Grecia en 1974. Se extendió por Etiopía (1974); Benín (antiguamente Dahomey) y Madagascar (1975) en el continente africano; y al año siguiente alcanzó el Congo y Zimbabue. En Asia, Vietnam, Laos y Camboya instauraron repúblicas populares a mediados de los años setenta y en Afganistán una revolución comunista se impuso en 1978, ésta sí con una clara intervención soviética. Continuó en América, con el triunfo de Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua en 1979 y con la guerra civil que se vivió en El Salvador desde principios de la década de los

ochenta con fuertes antecedentes de confrontación social y armada en la década de los setenta.⁸³

Esta oleada revolucionaria afectó la “coexistencia pacífica”, debido a que, por un lado, la URSS no desaprovechó la circunstancia al menos en un sentido propagandístico. De hecho, en ella se comenzó a hablar de “estados orientados hacia el socialismo” que para principios de la década de los ochenta incluía a Angola, Mozambique, Etiopía, Nicaragua, Yemen del Sur y Afganistán.⁸⁴ Y por otro, la crisis que comenzó a vivirse en la esfera capitalista a partir de 1973 con las medidas tomadas por la OPEP, en combinación con esta oleada revolucionaria, hizo que Estados Unidos endureciera su postura e intensificara una carrera armamentista. De hecho, a este periodo suele designársele como la “segunda guerra fría” por su calentamiento. La intensidad de esta confrontación, aunada a las contradicciones internas de la Unión Soviética –industrialización forzada desde arriba en detrimento del campo e imposibilidad de innovación para el propio mercado interno, una enorme burocracia y una gran inflexibilidad del propio sistema– se tradujo en su “caída” y en consecuencia en la desaparición del bloque socialista a principios de la de los noventa del siglo pasado.

Precisamente esta experiencia, sometida a las propias exigencias de la Guerra Fría, fue el horizonte necesario frente al cual la izquierda hubo de definirse. La clara tendencia del régimen soviético a menospreciar la democracia, uno de los elementos decisivos de la lucha obrera europea desde el siglo XIX; los métodos represivos y de

⁸³ Eric Hobsbawm, *Historia... Op. cit.*, págs 394-397

⁸⁴ *Ibidem.*, pág. 449

control denunciados en 1956 y las invasiones ejercidas contra países “socialistas”; la importancia y relevancia de los medios de comunicación en el conocimiento de las múltiples problemáticas que enfrentaba el mundo socialista, hizo crecer la duda y la desconfianza en el seno de la izquierda, lo que dio paso a serias divisiones.

Sin embargo, la primera gran ruptura se debió al abandono soviético de todo proyecto de revolución comunista internacional. El “socialismo en un sólo país” y posteriormente la “coexistencia pacífica” provocaron divisiones al interior de la izquierda. Los partidarios de Trotsky muy tempranamente denunciaron el abandono del proyecto comunista y de la lucha de clases. Como el propio Trotsky, fueron en cierto modo exiliados, perseguidos y acotados por la línea oficial de los partidos comunistas que seguían los dictados del PCUS. Fue hasta la década de los sesenta y setenta, bajo el impulso de la descolonización asiática, africana y latinoamericana así como de los diversos movimientos estudiantiles de finales de los sesenta cuando esta vertiente de la izquierda halló un renovado impulso. Cierta forma de internacionalismo, mayoritariamente solidario, se hizo presente en favor de las luchas anticolonialistas e independentistas de carácter nacional.⁸⁵

La disputa y fractura entre la Unión Soviética y China en 1960 provocó otra gran división en la izquierda. La perspectiva de Mao Tse Tung, que había puesto en el centro del proceso revolucionario al campesinado para después impulsar un conjunto

⁸⁵ Véase la miniserie de TV de Oliver Assayas, *Carlos*, 2010. Aunque esta mini serie es fundamentalmente ficción, recupera muy bien el ambiente de este renovado impulso del internacionalismo revolucionario, que por momentos y en ciertos círculos, pudo llegar a acciones directas. Por esta razón vale la pena consultarla. Con ello, de ninguna manera, se pretende afirmar que el personaje “Carlos” sea trotskista ni mucho menos.

de medidas cuya intención era provocar grandes transformaciones en el campo (colectivización), la industria (el gran salto hacia adelante), la cultura (la revolución cultural) y el hombre, tuvo gran atractivo dentro de la izquierda, sobre todo en aquellos países en los que predominaba el mundo agrario. En realidad, visto a la distancia, el maoísmo supuso una lucha directa con la Unión Soviética por el liderazgo del campo socialista. Por un lado, no tenía diferencias de fondo con la conversión del socialismo en un método de transformación de países atrasados en industriales, tal y como lo había hecho la Unión Soviética, y por el otro, atenta a esta disputa, la propia URSS acuñó en la década de los sesenta el término “socialismo realmente existente” para referirse a sí misma como la alternativa viable del comunismo.⁸⁶

Una tercera división provino del ejemplo dado por la Revolución cubana, cuya teoría central, el foquismo, desarrolló Régis Debray. Su tesis central consiste en plantear que un foco guerrillero puede crear las condiciones subjetivas de conciencia, organización y dirección para iniciar la lucha armada con el objetivo de tomar el poder.⁸⁷ Esta tesis, basada en una particular interpretación de la Revolución cubana y otras luchas guerrilleras, ejerció gran atractivo en el Tercer Mundo, pese a sus notables fracasos en el Congo y en Bolivia, lugares en los que el guerrillero argentino Ernesto “Che” Guevara participó, siendo capturado y asesinado en octubre de 1967 en el poblado de La Higuera, en Bolivia.

⁸⁶ Eric Hobsbawm, *Historia... Op. cit.*, págs. 373-376

⁸⁷ Régis Debray, “¿Revolución en la revolución?”, en *El Historiador*.

http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/los_70/elhistoriador-revolucion_en_la_revolucion.pdf

Consultado 2 de febrero 2015

Sería injusto circunscribir el efecto e influencia de la Revolución cubana y otras revoluciones a una simple división de la izquierda. En realidad, los de la cubana fueron mucho más amplios y complejos. Pese a sus avatares posteriores, dejó una fuerte marca en las generaciones –particularmente en la de Bolívar Echeverría– que la vivieron como colaboradores o espectadores y en las posteriores para las que, no cabe duda, fue el mito referencial insoslayable durante buena parte de la segunda mitad del siglo pasado.

La dimensión mítica le vino a la Revolución cubana por varias razones; algunas por las circunstancias mismas del proceso, otras como resultado de la propaganda del régimen revolucionario triunfante, y más en fin por las medidas tomadas de manera previa a su consolidación y pliegue absoluto a las políticas y directrices de la Unión Soviética desde mediados de la década de los setenta.⁸⁸

Un buen modo de aproximarse a esta dimensión mítica es la fotografía titulada “David y Goliat”, realizada por fotógrafo Alberto Díaz Gutiérrez, mejor conocido como “Korda”, quien después del triunfo de la revolución en 1959 trabajó creando la imagen del régimen por una década. A él se debe la también conocida y reproducida infinidad de veces fotografía de Ernesto “Che” Guevara llamada “El Guerrillero Heroico”. La fotografía aquí aludida, en la que aparece Fidel Castro visitando la estatua de Abraham Lincoln en Washington D. C. a mediados de 1959, ilustra y sintetiza bien

⁸⁸ *Vid.*, Rafael Rojas, *Historia mínima de la Revolución cubana*, edición para Kindle. Este libro es una de las interpretaciones más recientes sobre el proceso, cuyo sustento bibliográfico es bastante reciente. Uno de sus planteamientos centrales sostiene que con la codificación constitucional de 1976 la Revolución cubana se consolidó y no presentó cambios importantes hasta hace un par de años. Este libro resulta interesante porque responde a una voluntad de balance del proceso revolucionario ahora que el régimen de la isla parece modificarse abandonando por la vía de los hechos lo que durante décadas en ella se entendió por comunismo.

las circunstancias del proceso revolucionario cubano, cuya interpretación se oficializó andado el tiempo. Es preciso tener en cuenta que para cuando esa fotografía se realizó las relaciones de la recién triunfante Revolución cubana con Estados Unidos no eran tan tensas como lo fueron en los años sucesivos, lo cual explica la presencia de Castro en Washington, sin embargo, a la par de un creciente conflicto entre las dos naciones, la fotografía se interpretó de un modo completamente distinto, es decir, ya no como una suerte de entendimiento entre dos grandes sino precisamente como la confrontación desproporcionada entre dos adversarios, uno demasiado grande y el demasiado pequeño pero no por eso perdedor.

En medio de la “coexistencia pacífica”; de una creciente carrera armamentista y espacial; de la presencia atroz de dictaduras militares en diferentes países latinoamericanos patrocinadas o apoyadas por los sucesivos gobiernos norteamericanos a lo largo del siglo xx, sobre todo en su segunda mitad; de la persecución, encarcelamiento, tortura y hasta desaparición de comunistas y defensores de la democracia; en un lugar de importancia geopolítica fundamental, a la entrada del Golfo de México; un grupo de jóvenes universitarios, decididos y briosos, planearon y lograron derrocar una régimen despótico a las puertas de Estados Unidos, la gran potencia que emergió de la Segunda Guerra Mundial que lo apoyaba sin mucho cuestionamiento: la gesta contemporánea de David y Goliat. Precisamente esto es lo que se quiso interpretar de la fotografía de Korda: que una pequeña isla pudo hacer una revolución a las puertas de la gran potencia mundial.

Las sucesivas imágenes y noticias de la Revolución cubana a partir de su triunfo dieron cuenta de líderes carismáticos (Fidel Castro, Ernesto “Che” Guevara, Camilo Cienfuegos) a los que la población adoraba. Una población que también mostraba su apoyo masivo al régimen revolucionario y sus medidas. No obstante, eso ocultaba las disensiones internas que surgieron apenas la revolución se hizo del poder, sobre todo al calor de las medidas implementadas y de la creciente tensión de las relaciones con Estados Unidos debido a esas mismas medidas, por ejemplo, no indemnizar por las confiscaciones realizadas a empresas y ciudadanos estadounidenses. Los años posteriores a 1959 fueron de confrontaciones y purgas internas. También lo fueron de acoso por parte del gobierno norteamericano en la medida en que el régimen de la isla se aproximaba al bloque socialista y su retórica cambiaba hacia un discurso con tintes comunistas. Este acoso alcanzó incluso el patrocinio no tan encubierto de una invasión y la amenaza de una guerra nuclear debido a motivos geopolíticos.⁸⁹

Pero quizá lo más importante, lo que provocó mayores simpatías dentro y fuera de la isla, fueron las medidas tomadas por el nuevo régimen que fundamentalmente consistieron en un acelerado proceso de nacionalización de los recursos naturales y de la industria necesaria para explotar esos recursos; el firme compromiso con los derechos sociales y la igualdad para la población largamente negada en la isla; y un agresivo proceso de centralización que colocaba al Estado como el gran protagonista de la vida económica, política, social y cultural.⁹⁰

⁸⁹ *Ibidem.* pos. 1330-1964

⁹⁰ *Ibidem.* pos. 1330-1873

Aunado a ello, el apoyo a los movimientos de descolonización y revolucionarios en distintas partes del mundo, especialmente en América Latina y África, despertó gran simpatía hacia el régimen de la isla, particularmente entre jóvenes y en un amplio espectro de la izquierda mundial. Sobre todo porque con esto parecía refrendarse una autonomía ante la renuncia de la Unión Soviética a la revolución mundial en aras de una la “coexistencia pacífica”, aun con los riesgos que ello suponía frente a Estados Unidos. Se trataba de una política discordante pero celebrada que acabó por mitificar a la Revolución cubana. Esto no cabe duda abonó más en las divisiones de la izquierda.

Otra división, más persistente y previa a las anteriores, provino de una vertiente distinta de la izquierda, que ya Karl Marx a mediados del siglo XIX había llamado socialdemocracia.⁹¹ Esta tendencia de la izquierda se mantuvo persistente a lo largo de los años en lo que el filósofo alemán identificó como su núcleo central: la articulación entre la pequeñaburguesía democrática y los obreros socialistas. Su tendencia democrática y junto con ello su defensa del pluripartidismo; su optar por el gradualismo antes que por cualquier proceso revolucionario, al que en realidad consideraba imposible dentro del sistema capitalista; su proyecto de no acabar con el capitalismo sino controlar y eliminar sus excesos, ejercieron una influencia considerable en Europa, llegando en sus versiones más recientes a lo que se conoció como Eurocomunismo en la década de los setenta, con una amplia presencia en

⁹¹ Vid. Karl Marx, “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” en Karl Marx, Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, págs. 233-328

América Latina, y más tarde como esa corriente demasiado laxa llamada Tercera Vía, sobre todo en Europa, particularmente en Gran Bretaña.

Al igual que esta división, hubo otra previa a las que se dieron en el siglo xx, pero que persistió en éste. Se trata del anarquismo, cuya presencia se remonta también al siglo xix. Esta izquierda a su vez se ha dividido en varias corrientes, entre las que se reconocen el anarquismo individualista, el mutualismo, el anarquismo comunista y el anarcosindicalismo. Con sus variantes, esta tendencia persiste su línea central formulada en la concisa frase de “sin amo ni soberano”. Lo cual, a menudo le llevó a una crítica y confrontación directa con la línea soviética, pues los *medios* utilizados por ella para alcanzar ciertos *finés* les parecían exactamente lo contrario de lo que pregonaba.

Es imposible enumerar en unos cuantos párrafos todas las divisiones que sufrió la izquierda en la segunda mitad del siglo xx, que son muchas más de las aquí señaladas. Independientemente del recuento preciso, lo cierto es que poco a poco, a lo largo de esos años, las fronteras de la izquierda se fueron diluyendo y se dieron múltiples combinaciones y desplazamientos, como aquellas que se decantaron por los temas del desarme atómico, el feminismo y la ecología. En otros países y zonas, la izquierda se caracterizó por sus circunstancias nacionales y sus luchas particulares en contra del autoritarismo o de las oligarquías en turno. Algunos militantes de ella, con

sus banderas y su terminología, se lanzaron a acciones violentas cercanas al terrorismo, por un lado, y por otro, a la guerrilla urbana con saldos negativos.⁹²

Sea como fuere, en realidad lo que se puede percibir claramente es que esta izquierda dividida, en gran medida determinada por la preponderancia de la Unión Soviética y la ortodoxia de la cúpula del PCUS, coincide en el paulatino abandono de la transformación radical del capitalismo, aunque no necesariamente de su crítica. Como consecuencia de ello, el comunismo, en tanto que discurso teórico propio de la revolución, se fue transformando y trasladando preponderantemente a las universidades, carente de relación con las luchas de campesinos y obreros, y centrado en autores “canónicos”, principal aunque no exclusivamente Marx. Por supuesto, esta generalización requiere de matices, pues hubo grupos que siguieron abogando y bregando por la unidad de teoría y práctica. Sin embargo, a menudo el “trabajo político” no produjo grandes avances en el discurso teórico comunista.

Atrapado entre la ortodoxia soviética, el aislamiento al que se enfrentaba si abandonaba los partidos comunistas, último reducto de conexión formal con las masas, y un trabajo político acotado, el estudio y desarrollo del pensamiento inaugurado por Marx dio un giro decisivo: se centró en el tema de la filosofía, ejerció la crítica a la sociedad burguesa, abrió las fronteras de su ortodoxia a otras corrientes de pensamiento, con lo que exploró territorios que previamente habían sido

⁹² Para recuperar este ambiente de acciones rayanas en el terrorismo y que intentan explorar el ambiente radical que en la República Federal Alemana se vivió después del movimiento estudiantil de finales de los sesenta, ver la película de Uli Edel, *Der Baader Meinhof Komplex*, 2008, que aborda el tema de la Fracción del Ejército Rojo (RAF). Para el caso concreto de México y las opciones armadas en la segunda mitad del siglo pasado consultar Laura Castellanos, *México armado*, y Verónica Oikón Solano, Marta Eugenia García Ugarte (eds.), *Movimientos armados en México, siglo xx*, sobre todo los volúmenes II y III.

escasamente abordados por los seguidores de Marx como la cultura y el arte. Tema privilegiado de este giro fue el asunto del método en el pensamiento de Marx y otros marxistas, que se vino a complicar con la difusión de la obra del “joven Marx” a finales de los años 50. Este discurso, transformado y renovado, hizo gala de un lenguaje especializado, abstruso, enigmático, que le volvió inaccesible salvo para “iniciados” y que no era otra cosa que la manifestación clara de su alejamiento de cualquier proyecto de transformación radical del capitalismo. En su seno, a los conceptos tradicionales como el de “lucha de clases” se vinieron a sumar otros que, incluso, en ocasiones les sustituyeron, como por ejemplo los de hegemonía, dialéctica negativa, escasez, etcétera.⁹³

Este discurso, al que en términos generales se le conoce como “marxismo occidental”, y que ciertos especialistas reconocen como propio de la “derrota”,⁹⁴ recibió un renovado impulso a raíz de las luchas independentistas y anticolonialistas de África, Asia y Latinoamérica y de las movilizaciones estudiantiles de finales de los sesenta. Los temas de la política y de la economía regresaron con nuevos bríos entre una “nueva izquierda”. Autores “exiliados” por la ortodoxia como Rosa de Luxemburgo, el propio Trotsky, György Lukács, Walter Bejnamin, etcétera, se recuperaron.

Sin embargo, y pese a todo, incluso pese a las apariencias, en realidad este nuevo impulso se centró en temas menos internacionales y más de orden nacional

⁹³ Cfr. Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, págs. 44-57; Eric Hobsbawm., *Cómo cambiar el mundo... Op. cit.*, págs. 370-371

⁹⁴ Perry Anderson, resume este reconocimiento de la siguiente manera: método como impotencia, arte como consuelo, pesimismo como quietud. *Consideraciones sobre... Op. cit.*, pág. 116

como la transición al socialismo en tal o cual país o la necesidad de una alianza con la burguesía nacional en oposición al dominio de la burguesía transnacional, etcétera. En gran medida, fue la discusión que impuso el Tercer Mundo –modo de definir a los nuevos países emergentes que si bien rechazaban el comunismo como forma de gobierno sí aceptaban algunos de sus postulados con la idea de mejorar las perspectivas de su sociedad– durante la década de los sesenta y setenta.

Para la siguiente década, la izquierda en general se encontró a sí misma paralizada. El agotamiento claro del modelo soviético; sus divisiones internas; la producción de un discurso que en el mejor de los casos se centró en temas de orden nacional; el pesimismo derivado de la imposibilidad de cualquier proceso revolucionario que modificase de tajo la realidad capitalista; la crisis que el capitalismo enfrentó a principios de los setenta que abrió las puertas al proyecto neoliberal, cuya primera experiencia se dio de la mano con un régimen militar, el de Augusto Pinochet en Chile,⁹⁵ y que en los ochenta se extendió por el mundo; todo ello en conjunto hizo que se abandonara la idea de un cambio social y que Marx y cuanto con sus planteamientos tuviese que ver se sometiera a una crítica acerba. Finalmente, las discusiones relacionadas con esto se zanjaron con el triunfo de la modernidad capitalista a finales de la década de los ochenta del siglo pasado.

Mucho se ha escrito sobre las causas de la desaparición del mundo socialista. El tono perentorio de aniquilación de cualquier alternativa a la modernidad capitalista está a la orden del día. Esto ha afectado profundamente a la izquierda que proviene

⁹⁵ *Vid.*, Emir Sader y Pablo Gentili (comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*.

de la tradición descrita en los párrafos anteriores. ¿La desaparición del bloque socialista significó necesariamente la desaparición de la izquierda surgida e inspirada por el discurso comunista? Las urgencias de la época actual podrían llevar, erróneamente, a una respuesta afirmativa. Esta respuesta depende en gran medida de la interpretación de lo sucedido en la segunda mitad del siglo pasado. Cada vez se cuestiona más seriamente la interpretación que atribuye como característica central de aquel periodo la confrontación entre capitalismo y socialismo. A modo de ejemplo, se puede citar al historiador español Josep Fontana, que en su libro *Por el bien del imperio*, dedicado al estudio de este periodo, afirma: “que el objetivo fundamental de la guerra fría fue, en realidad, por una y otra parte, el de asegurar y extender a escala mundial un determinado orden político, económico y social, disfrazándolo como un combate entre ‘el mundo libre’ y el ‘socialismo’”.⁹⁶ Bolívar Echeverría comparte de cierta manera este planteamiento. Para él, más allá de los arrepentimientos y acomodos, la “caída” del muro de Berlín en 1989 y el “derrumbe” del mundo socialista en 1991 demostraron que la bipolaridad del mundo durante la Guerra Fría en realidad fue el resultado de la existencia de dos versiones de gestión política moderna, la liberal y la estatista, pero no de dos posturas realmente divergentes en torno al “hecho capitalista”.⁹⁷ De modo que con el triunfo de la gestión política moderna liberal lo que ha quedado es el rostro duro y árido de la modernidad capitalista.⁹⁸

⁹⁶ Josep Fontana, *Op. cit.*, pág. 11

⁹⁷ Bolívar Echeverría, “1989”..., *Op. cit.*

⁹⁸ Actualmente, esta versión liberal tiene una amplia gama de concreciones, algunas que no ocultan la barbarie que las constituye. En este sentido, es interesante observar que los reclamos liberales a lo que debiera ser una gestión liberal de la política moderna pasan actualmente por autodefinirse como “izquierda”, dejando intacta una real postura divergente con respecto al hecho capitalista.

Ya sin máscaras o disfraces, la modernidad capitalista es incapaz de acabar con el deseo de una realidad y una vida distinta de ella. Su seductora espectacularidad no pone fin a la “voluntad de huida” que los seres humanos sienten ante la cotidianidad del hecho capitalista, afirma Echeverría.⁹⁹ La desaparición de lo que en principio se concibió una alternativa dejó el amargo sabor del equívoco pero intacta la necesidad de imaginar un otro lugar distinto. A partir de entonces, la propuesta de la modernidad capitalista es sentirse ahíto de ella, regodearse en ello, y convencerse de que con su llegada están cumplidas todas las utopías habidas y por haber. Son legión los que adoptan este camino y aceptan sin más el monopolio de la verdad que reclama para sí la modernidad capitalista. Otros, los menos, se resisten. Para ellos no queda otro camino que comenzar a inventar, de nueva cuenta, un otro lugar. Es el caso de Bolívar Echeverría.

La desaparición de un lugar al cuál huir no sólo se debe a la “caída” del muro de Berlín y al “derrumbe” del mundo socialista. También tiene su lugar, y no en menor importancia, la constatación del fracaso de la experiencia revolucionaria.¹⁰⁰ Ya desde 1956, cuando Jrushchov dio a conocer los aspectos terribles de la gestión de Stalin, muchos revolucionarios dejaron de creer que el campo socialista representaba realmente las aspiraciones de una revolución comunista. De hecho, ninguna revolución, al ser juzgada por sus resultados, parecía ser la promesa que entrañaba el

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Como ejemplo de este estado de ánimo, *Vid.* el discurso de Octavio Paz llamado “Poesía, mito, revolución” que ofreció al recibir el premio Alexis de Tocqueville. Octavio Paz, *Poesía, mito, revolución. Precedido por los discursos de Francois Mitterrand, Alain Peyrefitte, Pierre Godefroy. Premio Alexis de Tocqueville.*

comunismo. Así, gran “parte de los marxistas se vieron obligados a volver a la posición que tenían los socialistas en todas partes antes de 1917. Una vez más tuvieron que abogar por el socialismo como solución necesaria a los problemas creados por la sociedad capitalista, como una esperanza de futuro, aunque muy inadecuadamente respaldada por la experiencia práctica”.¹⁰¹ Al paso de los años, la experiencia de este fracaso aunada a la desaparición de lo que solía llamarse “socialismo realmente existente”, afectó severamente al concepto mismo de revolución. Su poderosa capacidad explicativa sobre los cambios en la historia es desde entonces sistemáticamente relegada al rincón más oscuro del discurso reflexivo. Se le ha extirpado todo lo relativo a “ruptura radical” para convertirlo en un concepto *descriptivo* de las cómodas y deseables transformaciones dentro del propio ámbito de la modernidad capitalista. Lo revolucionario es hoy la acumulación de transformaciones en un mismo sentido que profundizan el camino pero ni lo cambia ni lo transforma.¹⁰² Las recientes experiencias de Cuba o de Nicaragua, gobernada por las reminiscencias totalmente transformadas en sentido negativo del Frente Sandinista de Liberación Nacional, aquella organización que en 1979 triunfó sobre la dictadura de Anastasio Somoza, son un ejemplo elocuente de esto.

Si las crisis específicas aquí aludidas son relevantes es porque explican al filósofo Echeverría. Las reconstrucciones biográficas que existen sobre su persona no

¹⁰¹ Eric Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo... Op. cit.*, pág. 356

¹⁰² Con esta afirmación no se sanciona el hecho ni se asume que en ciertos sectores y dentro de ciertas líneas de pensamiento el concepto y la idea de revolución sigan vivos con una fuerza inusitada. Al menos en México, la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 los actualizó de una manera peculiar.

establecen con suficiente claridad que su obra responde sobre todo a estas crisis. Echeverría fue, en cualquier caso, un revolucionario en un contexto desfavorable para la revolución, aun cuando la efervescencia de la época hiciera pensar que ella, la revolución, estaba a la vuelta de la esquina.¹⁰³

4. EL FILÓSOFO ECHEVERRÍA

Páginas atrás, quedó claro que la biografía que interesa es la del filósofo Bolívar Echeverría y no la de la persona Bolívar Echeverría, si bien ésta es necesariamente el sustrato de aquella. Como ya se indicó, esta idea es la que el filósofo ecuatoriano sostuvo con respecto al revolucionario argentino Ernesto “Che” Guevara, caído en combate en 1967. Si se toma en serio este planteamiento, lo que queda claro es que la biografía del filósofo Echeverría tiene un “arco vital” que comienza con el triunfo de la Revolución cubana en 1959 y que termina con la separación del poder de Fidel Castro en febrero de 2008.¹⁰⁴ Como se verá, las fechas no son una arbitrariedad ni un capricho.

Echeverría nunca negó la influencia decisiva que sobre él ejerció la Revolución cubana. Para percatarse de ello, basta con leer “Sobre la muerte del Che”, ensayo que

¹⁰³ En entrevista a Stefan Gandler, Echeverría comenta: “...nosotros en América Latina [a finales de los cincuenta y principios de los sesenta] pensábamos que estábamos en un proceso revolucionario planetario, global, radical, no sólo transcapitalista, como lo que se suponía que existía en la Unión Soviética, sino iba más allá de la cultura moderna, europea y todo eso [...] una revolución que implicaba la liberación del imperialismo, y con la liberación del imperialismo la destrucción del capitalismo, y con la destrucción del capitalismo [...] la transformación global de la civilización en cuanto tal [...] era un sueño verdaderamente desafortunado el que teníamos”. Stefan Gandler, *Marxismo crítico... Op. cit.*, pág. 91

¹⁰⁴ Isaac García Venegas, “Bolívar, el excéntrico” en Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, *Op. cit.*, pág. 116

originalmente escribió en alemán como introducción a una compilación de textos del guerrillero argentino que se publicó en Berlín en 1968.¹⁰⁵ La otra fecha es una coincidencia singular que no deja de ser simbólica.

El 13 de febrero de 2008 se inauguró en La Habana, Cuba, la “xvii Feria Internacional de Libro Cuba 2008”, con la presencia de Raúl Castro, entonces aún presidente interino de aquella nación. Ese día Bolívar Echeverría y Raquel Serur, su esposa, se encontraban entre los invitados porque al día siguiente allí se presentaría el libro *Vuelta de siglo*, que para entonces ya había sido galardonado con el Premio Libertador al Pensamiento Crítico en 2006.¹⁰⁶ Seis días después de aquella inauguración, el 19 de febrero, Fidel Castro renunció de manera definitiva al poder. Por esos días, el matrimonio regresó a la ciudad de México procedente de La Habana.

Esta coincidencia es simbólica en cuanto al filósofo Echeverría se refiere: al mismo tiempo que la renuncia del vetusto líder de la revolución que lo entusiasmó, su vida intelectual, de alguna manera, culminó. Aunque continuó activo por poco más de dos años, *en retrospectiva*, puede afirmarse que su obra, la que aquí se reconoce como tal, ya estaba concluida para entonces. De hecho, la mayoría de los ensayos de su último libro, *Modernidad y blanquitud*, que no alcanzó a ver publicado pero del que estuvo pendiente en su proceso de edición, los escribió antes de aquella feria del libro.

Así, pues, estas fechas, que en cierto sentido marcan un inicio y establecen un fin, efectivamente sirven para trazar el arco vital del filósofo, que claramente se define

¹⁰⁵ Bolívar Echeverría, “Sobre la muerte del Che”, *Op. cit.*

¹⁰⁶ Este premio lo otorga anualmente el gobierno de Venezuela. Su primera edición fue en 2005.

por la presencia de la revolución, a la que quiso contribuir decisivamente. Por esta razón, entre otras cosas, la distinción que en su momento hizo entre el mito y la idea de la revolución es fundamental, porque da cuenta justamente de que ese su arco vital tiene un contenido específico que, algunas veces de manera evidente, y otras no tanta, articula el conjunto de su pensamiento y de su obra.

Fernando Tinajero, amigo de Echeverría e integrante del “Círculo de Quito”, recuerda el comienzo de este arco vital. En aquellas épocas de finales de los cincuenta y principios de los sesenta, cuando rondaban los 18 años,¹⁰⁷ en la capital ecuatoriana:

Los simples mortales [...] nos sentíamos atrapados por la general expectativa que había generado la reciente entrada en La Habana de Fidel Castro y su guerrilla legendaria: la palabra *revolución*, que siempre se había usado para nombrar cualquier asonada de las muchas que hubo en los años precedentes, había venido a romper la paz casi aldeana que todavía nos rodeaba, y en su lugar habíamos sentido llegar esa zozobra que solo puede causar lo desconocido. Era una palabra que rodaba de boca en boca, tomaba por asalto las columnas de los diarios y los espacios radiales, pero sobre todo polarizaba los incesantes comentarios: su sola aparición en los contextos de las conversaciones de café y en las tertulias callejeras era el comienzo de disputas memorables, a veces coincidentes con las tendencias predominantes de la política de entonces, pero otras veces insensiblemente desplegadas en sus márgenes, como si no hubiesen tenido ninguna relación con las proclamas socialistas de estos tiempos, y mucho menos con los artículos de fe que profesaban liberales y conservadores. Sin que pudiéramos advertirlo, la palabra *revolución* había empezado a abrir un horizonte nuevo, distinto de lo que era hasta entonces conocido; un horizonte que correspondía a un espacio-otro, aún sin explorar, que provocaba atracción y temor al mismo tiempo; un horizonte que se mostraba ideal para el despliegue de los sueños de aquellos que, como nosotros, habían llegado al umbral de la vida y se sentían dispuestos a iniciarla como solo se puede iniciar la construcción de un mundo nuevo.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Bolívar Echeverría nació en 1941.

¹⁰⁸ Fernando Tinajero, “Bolívar Echeverría: un marxismo crítico” en *Bolívar Echeverría. Ensayos políticos*, *Op. cit.*, págs. 9-10

Desde entonces, es decir, desde el *umbral* de la vida del filósofo Bolívar Echeverría, la revolución apareció asociada primero a la radicalidad y después, como ya se vio, a la crisis. De hecho, la primera habría de convertirse en un impulso decisivo para que el veinteañero Echeverría abandonara su tierra natal con el objetivo estudiar con Martin Heidegger en Alemania, filósofo al que el “Círculo de Quito” leía y discutía sin tener consciencia de su vínculo con el nacionalsocialismo: lo único que les atraía era su radicalidad filosófica.¹⁰⁹ También la segunda tuvo un papel fundamental en su decisión, sólo que en ese momento la crisis se le presentó como insatisfacción profunda con la vida que por entonces se vivía en Quito y por extensión en Ecuador.¹¹⁰

Al llegar a Alemania en 1961, país en el que la tensión de la Guerra Fría se vivía con tal intensidad que en agosto de ese año se construye el tristemente célebre Muro de Berlín, no logra su ansiado objetivo de estudiar con Heidegger. Esto le provocó una enorme desilusión que le hizo trasladarse de Friburgo a Berlín,¹¹¹ donde

¹⁰⁹ La articulación entre la Revolución cubana y Martin Heidegger a partir de la sola radicalidad de sus posturas y proyectos en un contexto de “paz casi aldeana” como el de Ecuador de aquel entonces es algo que sostiene Fernando Tinajero y que Echeverría refiere explícitamente a Stefan Gandler en entrevista. *Vid., Ibídem., y Marxismo crítico... Op. cit.*, pág. 91. Este último trabajo cuenta con una biografía detallada de Bolívar Echeverría que hasta hoy es la más completa aunque no necesariamente la “definitiva”, como tampoco lo es la escrita por Andrés Barreda, ya citada anteriormente.

¹¹⁰ En septiembre de 2010, en Ecuador se hizo un gran homenaje póstumo a Bolívar Echeverría en el que la Asamblea Nacional de Ecuador entregó a Raquel Serur en ausencia del filósofo la condecoración “Dr. Vicente Rocafuerte”. Como parte de este evento, se hizo un breve documental sobre el desaparecido filósofo. En éste sus allegados hablan él, pero cuenta también con un conjunto de entrevistas hechas a Echeverría en 2008 y que obran en poder de la familia ecuatoriana del filósofo. En una de ellas, que se recupera en el documental, Echeverría responde de la siguiente manera a una pregunta sobre su decisión de irse a Alemania: “Vivir una vida auténtica. Eso era lo que... es decir, salir del marasmo, de la mediocridad, del automatismo, de la estupidez cotidiana, en la que se vivía en esa época en Quito”. Copia del documental consta en archivo personal. Referencia a ese homenaje en: <http://www.youtube.com/watch?v=L9sN7yvxRVk>. Día de consulta: 11 de abril de 2014.

¹¹¹ Alberto Cue, “Por una modernidad alternativa. Bolívar Echeverría” en *Fractal*, Octubre-diciembre de 2009. Puede consultarse en <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal55AllbertoCue.html> Se trata de la versión completa de una entrevista cuyo resumen se publicó en *La Jornada* el 2 de junio de 1996.

encontró un ambiente de insatisfacción con el cual inmediatamente se identificó y en el que cumplió todas sus “funciones vitales”.¹¹²

Durante seis años, además de estudiar, Echeverría fundó y presidió organizaciones estudiantiles, participó en revistas, escribió artículos, prologó compilaciones, participó en movilizaciones y discutió mucho sobre Marx y cierto marxismo de la década de los 20, sobre los Movimientos de Liberación Nacional, sobre autores como Jean Paul Sartre o Frantz Fanon, y participó en el movimiento estudiantil alemán al lado de Rudi Dutschke, al que su vida política e intelectual estuvo vinculada.

La tensión de aquel entonces no solamente se explica porque en Berlín tenía lugar la confrontación más inmediata y feroz de la Guerra Fría, sino porque allí, a la vera del Muro recién levantado, las discusiones en torno a Marx, al marxismo y a la revolución eran muy álgidas. Por un lado, en el ambiente de los estudios filosóficos en el Berlín Occidental, aquella línea de tensión propia de posguerra se expresaba en el retorno hacia una filosofía tradicional, sobre todo conectada con la religión, y un emergente interés por la filosofía contemporánea y la política así como por Marx, cuyo estudio al parecer tanto de un lado como al otro del muro era escaso, e incluso, reprimido. Pero por otro, y en íntima conexión con esto último, esta tensión también provenía de una confrontación con el “marxismo oficialista” de la Unión Soviética que

¹¹² Stefan Gandler, *Marxismo crítico... Op. cit.*, pág. 106. Afirma Echeverría: “De lo que me preguntas sobre la importancia de mi estancia en Berlín [...] es eso. Yo comencé a cumplir todas las funciones – podría decirse– vitales, intelectuales, corporales, en Berlín”. Esta afirmación es la que permite hacer la distinción entre el hombre Echeverría y el filósofo Echeverría, del que aquí se está intentando esbozar una biografía a partir de su obra.

ya para entonces había anulado su "...planteamiento radicalmente revolucionario: la idea de que la modernidad en cuanto tal, es algo que tenía que deshacerse de su estructuración capitalista para poder ser una modernidad efectiva. La obra de Marx era clave en ese punto, porque es una crítica de todo el mundo moderno burgués, que se fundamenta en el modo de producir la riqueza, del consumo...".¹¹³ El interés en este aspecto de Marx dio pie a la recuperación de un marxismo "heterodoxo" y de aquello que el oficialismo había desechado como poco científico en el propio Marx. En este ambiente sumamente *tenso* el filósofo Echeverría forjó su pensamiento.

Conviene no perder de vista que todo este andar filosófico y aquellas discusiones fueron más allá de lo teórico. En realidad, sucedieron en medio de una intensa agitación social, particularmente entre los jóvenes, que habría de estar en la base del movimiento estudiantil alemán de aquellos años. Al respecto, en 2009 Echeverría afirmó en una entrevista concedida a la revista ecuatoriana *El Telégrafo*, lo siguiente: "Yo participé en el movimiento estudiantil alemán, al lado de Rudi Dutschke, que fue el que inició el mayo del 68. Empezamos en Berlín en el 67 y tuvo su momento más brillante en París. Yo estuve allí cuando sucedió y posteriormente pasé al 68 mexicano".¹¹⁴ Como se sabe, el 11 de abril de 1968, Joseph Bachmann, un estudiante de 23 años, disparó contra Dutschke tres veces. Si bien no lo mató, sí lo

¹¹³ "Bolívar Echeverría. El filósofo escéptico de la resistencia" en Bolívar Echeverría *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*, pág. 796. Se trata de una entrevista que el filósofo dio a la revista ecuatoriana *El Telégrafo* en 2009, recogida en esta antología.

¹¹⁴ *Ibidem.*, pág. 795 Para tener una idea aproximada de lo que Echeverría está pensando en esta entrevista, véase al propio Dutschke en acción. http://www.youtube.com/watch?v=q_r_XahzELY Fecha de consulta 12 de abril de 2014.

colocó al borde de la muerte, inhabilitándolo políticamente por un tiempo. Después Bachmann declaró haberlo querido matar porque odiaba a los comunistas.¹¹⁵

Posteriormente al atentado contra su amigo, sin beca y sin opciones, el filósofo Echeverría regresó a América Latina, región de la que nunca quitó su mirada, y no precisamente por nostalgia. Su intención original era residir en Buenos Aires, Argentina,¹¹⁶ sin embargo, su escala por México se le volvió estancia permanente. A este país llegó para quedarse en pleno movimiento estudiantil.¹¹⁷

Como nunca dio una explicación pública del motivo por el cual decidió radicarse en México, mucho se especula al respecto. En entrevistas concedidas en vida, Echeverría refirió que ya había pasado por México dos años antes a su llegada definitiva. Acorde con este dato, fue en 1966 cuando hizo contacto con Gastón García

¹¹⁵ "The Attack on Rudi Dutschke: A Revolutionary Who Shaped a Generation" en *Spiegel Online International*, abril 2008. <http://www.spiegel.de/international/germany/the-attack-on-rudi-dutschke-a-revolutionary-who-shaped-a-generation-a-546913.html> Fecha de consulta: 12 de abril de 2014.

¹¹⁶ Comunicación personal de Bolívar Echeverría. Este dato lo refrenda Stefan Gandler. *Marxismo crítico... Op. cit.* pág. 111

¹¹⁷ Luis González de Alba, en su novela *Los días y los años*, consigna una reunión entre dirigentes del Consejo Nacional de Huelga con unos delegados estudiantiles europeos que llegan a México para manifestar solidaridad y analizar la situación. Alguna vez pregunté a Echeverría si en ese grupo estuvo él. No contestó afirmativamente pero tampoco lo negó. Es interesante analizar ese breve pasaje al que alude González de Alba porque demuestra la diferencia fundamental entre los movimientos estudiantiles europeos y el mexicano. En la novela, los delegados europeos no entienden el afán de los estudiantes mexicanos por "exigir" el respeto a la constitución. Para ellos, los europeos, de lo que se trataba era de cambiar la realidad con la cual se sentían inconformes. Esta interpretación dentro de la novela es la misma que Echeverría sostuvo tiempo después en el 40 aniversario de la masacre de Tlatelolco. Es la misma que manifestó en la entrevista de 2009 con *El Telégrafo*. En ella afirmó que entre el movimiento 68 europeo y el mexicano había "Muy grandes distancias. Los motivos de la rebelión estudiantil en Europa tenían que ver con una incomodidad de la juventud con el esquema civilizatorio de post-guerra que habían restaurado los europeos y que era la repetición de lo mismo que les había llevado al fascismo. Era la resistencia de los jóvenes a repetir la historia, un intento de replantear la organización de la sociedad. [...] era la idea de combatir a la modernidad en su modalidad capitalista. Por el contrario, en México el movimiento del 68 era una reivindicación frente a los ultrajes cometidos por el gobierno, tanto hacia la clase obrera como a los estudiantes. Era una especie de exigencia de democracia en un país cuasi totalitario, como lo era el México regido por el PRI". *Vid. Crítica de la modernidad capitalista, Op. cit.*, pág. 796

Cantú, para publicar en la revista que dirigía, *Universidad de México*, y con Arnaldo Orfila, que encabezaba la editorial Siglo XXI, con quien acordó traducción del libro *El capitalismo del desperdicio* de Karel Kozik, que se publicaría justo en 1968.¹¹⁸ Lo cual demuestra que ya para entonces el filósofo dudaba de su permanencia en Alemania, por razones diferentes a las que habría de vivir en el movimiento estudiantil de aquel país. A juzgar por esto, intentaba ya construir las relaciones necesarias en la UNAM y el ambiente cultural de la ciudad de México.

¿Qué razones pudo tener Echeverría para dar este paso? Aquí reside el núcleo de la especulación sobre el filósofo que afecta el modo como se entiende su vida y su obra. Este interés en 1966, ¿era un interés genuino o una simple fachada? Responder esta pregunta es difícil. Hay quien supone que se trataba de una fachada, pues para ese entonces Echeverría estaba *comprometido* con la Revolución cubana, pero sobre todo con Ernesto Che Guevara. Según se dice, el filósofo fungía como correo y recolectaba fondos que hacía llegar a contactos del guerrillero.¹¹⁹ Recuérdese que desde octubre de 1965, gracias a que Fidel Castro dio a conocer la carta con que aquel se despidió de él para dirigir sus “modestos esfuerzos” revolucionarios a otra parte del mundo, se supo que preparaba otro proceso revolucionario. El 3 de noviembre de 1966 el Che hizo su aparición en Bolivia, lugar en el que moriría poco menos de un año después, el 9 de octubre de 1967. Así, pues, aquella hipótesis no es del todo

¹¹⁸ Stefan Gandler, *Marxismo crítico... Op. cit.*, pág. 113

¹¹⁹ De hecho, Gandler atribuye a esto una errancia en la vida de Echeverría a partir de 1966. *Vid.*, *Marxismo crítico... Op. cit.*, pág. 110

descabellada si se toman en cuenta, por ejemplo, las preguntas explícitas que en una de las reseñas enviadas a la revista *Universidad de México* hace y se hace Echeverría:

¿Basta ser intelectual para ser revolucionario en América Latina? Si es así, ¿en qué ha consistido el “compromiso” de nuestros intelectuales? ¿No es significativo que los intelectuales revolucionarios de América Latina han pertenecido, en su gran mayoría, a la actividad artística? ¿No será que hemos confundido progreso con revolución y declaración con compromiso? ¿Dónde están, si no, haciendo a un lado honrosas pero ya un tanto lejanas excepciones, los “aportes originales y creativos” a la filosofía de la revolución –campo práctico del intelectual comprometido? Tal vez debamos reconocer que, en esta materia, estamos dando los primeros pasos. Que ahora se nos vuelve problema el compromiso y que es mucho lo que tenemos que aprender de empresas parecidas a la de los existencialistas de izquierda.¹²⁰

Su compromiso con la revolución es bastante claro. Así que no deja de ser posible que efectivamente haya intentado ofrecerle una fachada académica-intelectual a su misión. No obstante, esta explicación se debilita cuando se considera la seriedad intelectual con la que el filósofo acometió las tareas que supuestamente habrían de servirle de fachada. La reseña aludida, junto con otra publicada en la misma revista de manera previa, en marzo de 1967, y la traducción del libro de Kozik, indican que Echeverría estaba buscando contactos en el medio intelectual mexicano desde antes de 1968. Por esta razón, es difícil atribuir al movimiento estudiantil mexicano el escenario en el cual Echeverría hizo los contactos necesarios para establecerse en

¹²⁰ Bolívar Echeverría, “Les existentialistes et la politique”, reseña en revista *Universidad de México*, vol. XXI, núm. 12., México, UNAM, agosto de 1967. pág. 34.

México.¹²¹ Muy por el contrario, al parecer quien desde 1966 le abrió las puertas mexicanas en el sentido más amplio de la palabra, fue Carlos Monsiváis.¹²²

La relación de Echeverría con este intelectual mexicano no está estudiada. Existe solamente una alusión al respecto, por cierto muy fallida.¹²³ Para entender los derroteros de esta relación y tener solamente una impresión de su posible dimensión, es necesario tener en cuenta que en el segundo lustro de la década de los sesenta, el mundo intelectual y cultural mexicano era muy pequeño. En su mayor parte se concentraba en la ciudad de México, sobre todo en la UNAM. Para entonces, dentro de este mundo, ya se había consolidado lo que se conoció como la Mafia.¹²⁴ Se trataba de un grupo constituido en aquel entonces por Fernando Benítez, Octavio Paz, Carlos Fuentes, Jaime García Terrés, Ramón Xirau, Emmanuel Carballo, José Emilio Pecheco, Carlos Monsiváis, Luis Guillermo Piazza, María Luisa Mendoza, Juan García Ponce, Juan Vicente Melo, Tomás Segovia, Salvador Elizondo, José de la Colina y Sergio Pitol.¹²⁵

Bajo el control directo o indirecto de este grupo estaba el suplemento *La cultura en México* de la revista *Siempre* (fundado en 1962), la *Revista Mexicana de Literatura*,

¹²¹ Esto lo afirma Stefan Gandler, quien atribuye sus primeros contactos decisivos a Roberto Escudero, líder estudiantil de la Facultad de Filosofía y Letras, ayudante de Adolfo Sánchez Vázquez, y a Carlos Pereyra.

¹²² Comunicación personal de Bolívar Echeverría.

¹²³ Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Bolívar Echeverría: *in memoriam*", en Diana Fuentes, Isaac García Venegas, Carlos Oliva Mendoza, *Bolívar Echeverría... Op. cit.*, págs. 44-45

¹²⁴ Aunque normalmente se asume que el propio Carlos Monsiváis propagó el término, en realidad fue Luis Guillermo Piazza quien lo hizo, primero en un texto llamado "En torno a la sátira y la parodia", publicado en *La cultura en México* en 1964, que es la base del libro que posteriormente publicaría en 1967, llamado precisamente *La Mafia*. Vid., Claudia Albarrán, "La generación de Inés Arredondo" en *Casa del tiempo* [Página WEB], <http://www.uam.mx/difusion/revista/septiembre98/albarran.html> Fecha de consulta: 5 de febrero de 2015.

¹²⁵ José Agustín, *Tragicomedia mexicana 1. La vida en México de 1940 a 1970*, pág. 205

la revista *Universidad de México*, la *Revista Bellas Artes*, *Cuadernos del Viento*, *Diálogos* (con el apoyo de El Colegio de México), Radio UNAM, La Casa del Lago de la misma casa de estudios, y otros espacios de difusión cultural.¹²⁶ Tenían las puertas abiertas de las editoriales ERA, Siglo XXI, de la UNAM y de la Universidad Veracruzana, Joaquín Mortiz, Fondo de Cultura Económica y Empresas Editoriales.¹²⁷

Este grupo adquirió gran presencia y admiración. Se distinguió por concebirse como la vanguardia y sobre todo por su talante cosmopolita. No obstante, también les caracterizó una actitud pontifical: entre autoelogios propios descalificaban y ninguneaban, como sucedió, por ejemplo, con Vicente Leñero, autor de *Los albañiles*, premio Biblioteca Breve de Seix Barral en 1963. En algún momento contó Leñero la anécdota de que después de haber ofrecido una larga entrevista a Elena Poniatowska, ella misma le dijo: “Benítez dice que no tienes el tamaño para aparecer en *México en la Cultura* [sic.]...”. Aunque Leñero reconoce que cualquier escritor ambicionaba pertenecer a ese grupo, en realidad “era muy pesado”.¹²⁸

Sin embargo, para los integrantes del grupo, ese suplemento fue su “Biblia laica”,¹²⁹ que junto con Radio UNAM, se convirtieron en el auténtico terreno de

¹²⁶ *Ibidem.*, pág. 219

¹²⁷ Armando Pereira, *La Generación de Medio Siglo*, pág. 41

¹²⁸ Christopher Domínguez Michael, “Entrevista a Vicente Leñero. El realista en el mundo” en *Letras Libres* [página WEB] Abril 2013.

¹²⁹ José Emilio Pacheco “La iniciación de Monsiváis (2008)” en *Nexos. Blog de la redacción*. [página WEB] Junio 2010. Sobre el tema de la Mafia, a retrospectiva e intentando salvar el hecho, Monsiváis contó: “La Mafia fue el sector cultural más notorio de una época, que de una manera u otra traducía una exigencia de calidad y de rigor y que por la presión de sus oponentes, de gente que se sentía excluida, fue configurándose como grupo; pero fue un hecho condicionado —como suele ser— por el resentimiento externo. No era un grupo, era un círculo amplio de amigos con publicaciones que elegían sus colaboradores. Es inevitable: cada publicación va eligiendo quienes la integran y quienes la escriben. En última instancia, la idea de la Mafia fue *a posteriori*. Primero hubo el cerco de los detractores y luego la adopción humorística de este nombre para divertirse a costa de los sentimientos y la frustración

despegue de Carlos Monsiváis. A tal grado que para marzo de 1972 sucedió a Benítez en la dirección del suplemento, manteniéndose en ese puesto hasta marzo de 1987. Para entonces el grupo se había dividido.

En realidad, la preponderancia de la Mafia, como grupo relativamente unido, no sobrevivió a la década de los sesenta. Comenzó a desintegrarse en 1967, cuando Gastón García Cantú tomó posesión de la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM. Los reacomodos a que dio lugar este nombramiento, particularmente en lo referido a la Casa del Lago, desató una fuerte confrontación entre los que se aglutinaron en torno a Juan Vicente Melo, director de la Casa del Lago desde 1963, involucrado injustamente en el asesinato de un homosexual en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y Gastón García Cantú, quien aprovechando ese lamentable suceso, removi6 a parte del grupo de puestos claves dentro de la Universidad Nacional, e impuso a Héctor Azar en la dirección de Casa del Lago.¹³⁰

En febrero de 1968 Carlos Monsiváis estrenó en Radio UNAM la serie *El cine y la crítica*, cuya cortinilla rezaba “hora tras hora la serie cantora que a cualquier oído azora”. La serie continuó ejerciendo cierta libertad de expresión incluso en medio del movimiento estudiantil de 1968, que llevaría a los integrantes de la Mafia a optar por conservar los espacios que les quedaban y *sobrevivir* al clima de represión que se

circundantes, pero la realidad literaria no respondió a ninguna política de exclusión, siguió siendo asunto de los distintos desarrollos de creadores individuales. Pasó el momento del juego cultural de los 60's, llegó el 68 y todo eso terminó; ya no hubo interés o posibilidad de sostener un chiste compartido, un juego privado y público que no pertenecía a ninguna realidad”. *Vid.*, Fidencio González Montes, “Entrevista a Carlos Monsiváis. Segunda parte”. [página <http://fidenciogonzlezmontes.blogspot.mx/2011/06/entrevista-carlos-monsivais-segunda.html>] Fecha de consulta 15 de abril de 2014.

¹³⁰ Armando Pereira, *Op. cit.*, pág. págs. 44-45

desató a partir de mediados de aquel año.¹³¹ Monsiváis continuó produciendo y transmitiendo la serie hasta que la represión de septiembre de 1968 lo hizo salir de las instalaciones radiofónicas al igual que al resto de los universitarios. De donde no salió, sin embargo, fue del suplemento *La cultura en México*. Asumió su dirección en 1972, entonces esta publicación se inclinó claramente hacia la izquierda social, con colaboradores como Carlos Pereyra. En cambio, Octavio Paz y Carlos Fuentes fundaron en 1971 la revista *Plural* en el periódico *Excélsior*, dirigido por Julio Scherer. La supuesta “apertura democrática” impulsada por el presidente Luis Echeverría llevó a Carlos Fuentes a sintetizar su apoyo con la frase “Echeverría o el fascismo”. Esto significó varias cosas, entre otras, que *Plural* fuese vista como parte del gobierno, lo cual ahondó las diferencias.¹³²

Lo importante es que justo en 1966, cuando Bolívar Echeverría pasó por primera vez por México, es muy probable que Carlos Monsiváis, para ese entonces con 28 años de edad, haya sido el que lo recomendó con Gastón García Cantú y con Arnaldo Orfila.¹³³ Es altamente probable que fuese Mosiváis quien le ayudó a sobrevivir durante sus primeros años en México y quien lo puso en contacto con el mundo académico-intelectual mexicano y de exiliados en México que para el momento estaban en tal efervescencia intelectual que fundarían, junto con Echeverría, la revista *Cuadernos políticos*. Después de todo, el arribo de Echeverría se insertaba

¹³¹ Alejandro Toledo y Pilar Jiménez Trejo, “Carlos Monsiváis. La disidencia crónica”, en *Creación y poder. Nueve retratos de intelectuales*, págs. 64-65

¹³² *Ibidem.*, págs. 66-70

¹³³ La relación entre Gastón García Cantú y Monsiváis data del suplemento cultural *La Cultura en México* de la revista *Siempre*, lanzado en 1962, con Fernando Benítez al frente y García Cantú como jefe de redacción.

claramente en aquello que propugnaba el grupo de la Mafia en general y Mosiváis en particular: cosmopolitismo, nuevos modos de aproximarse a la realidad, lejanía de la ortodoxia marxista, etcétera. Quizá este fue el punto inicial de una amistad que por muy diversos motivos se consolidó a lo largo de los años.¹³⁴

Sin este primer contacto no se explica satisfactoriamente la decisión de Echeverría de permanecer en México. Es cierto que acorde con lo que refirió el propio filósofo, Carlos Pereyra fue quien en 1968 le llevó “por todos lados”. Gracias a ello, además de su propio interés y curiosidad, asistió a las manifestaciones del movimiento estudiantil e intentó “hacer la conexión entre los del movimiento estudiantil de México con los alemanes”.¹³⁵ Sin embargo, la matanza de Tlatelolco le demostró hasta dónde podía llegar el gobierno mexicano y los riesgos que corría alguien de su estatus migratorio. Probablemente fue esto lo que le convenció de redefinir sus perspectivas revolucionarias,¹³⁶ y dedicarse a lo que había ya manifestado explícitamente en una

¹³⁴ Testimonio de esta amistad, por partida doble, es el texto con que Raquel Serur presentó el libro *Misógino feminista* de Carlos Monsiváis, una compilación de textos hecha por Marta Lamas. *Vid.*, “Misógino feminista” en *Siempre. Presencia de México*. Sección: Cultura, Hoy, Mañana y Siempre. 2 de julio de 2013. Se puede consultar en la siguiente dirección electrónica: <http://www.siempre.com.mx/2013/07/misogino-feminista/> Fecha de consulta: 14 de abril de 2014. También existe testimonio de esta amistad en el texto que Elena Poniatowska dedicó a Monsiváis en el homenaje póstumo que a éste se le hizo en Bellas Artes. *Vid.*, “¿Qué vamos a hacer sin ti Monsi?” en *La Jornada*, 21 de junio de 2010. Se puede consultar en <http://www.jornada.unam.mx/2010/06/21/politica/004a1pol>

¹³⁵ Alberto Cue, *Op. cit.*

¹³⁶ Stefan Gandler consigna la existencia de una carta que Echeverría envió a Rudi Dutschke el 25 de agosto de 1969 en la que le dice estar considerando la posibilidad de dedicarse nuevamente a los problemas teóricos, y que, por *cambios organizativos*, le *toca* dedicarse a partir de este momento a “las tareas de la creación de conciencia” (sobre las relaciones sociales existentes y sus contradicciones). Como se puede observar a posteriori, esta posibilidad se volvió realidad. *Vid.*, “¿Quién es Bolívar Echeverría?” en *La Jornada semanal*, 8 de agosto de 2010, núm. 805. Se puede consultar en <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/08/sem-stefan.html> Esta carta, según manuscrito de Gandler, se encuentra en el Archivo del Instituto de Investigación social de Hamburgo con la clasificación RUD 153, 01. Según Gandler esta carta ha de interpretarse en un sentido estratégico: “Como en todos los grandes teóricos de izquierda, también en Echeverría, la decisión de dedicarse de pleno a la teoría

reseña casi un año antes: hacer los aportes originales y creativos a la filosofía de la revolución, como lo debía de hacer el intelectual revolucionario comprometido.

Lo que no puede pasar inadvertido es que antes de comenzar una carrera académica en forma, para sobrevivir en México se dedicó a hacer traducciones tanto para *Universidad de México* como para el suplemento *La cultura en México* de la revista *Siempre*,¹³⁷ justo los ambientes en los que la mano de Monsiváis era visible, esos en los que Echeverría parece quiso insertarse desde 1966.

Aunque no abandonó la traducción, fue a partir de 1972 cuando comenzó su carrera académica propiamente dicha. Inició como profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia pero al poco tiempo se incorporó a la UNAM, primero en la Facultad de Economía y posteriormente en la de Filosofía y Letras, de donde llegó a ser profesor emérito.

El primer lustro de la década de los setenta fue muy importante para el filósofo Echeverría porque retomó de una manera peculiar su actuar revolucionario. Por un lado, se incorporó al seminario de El Capital, que desde 1971 Adolfo Sánchez Vázquez habría reorganizado en la Facultad de Economía de la UNAM,¹³⁸ y del que se volvió asistente de profesor en 1973. Después de titularse al año siguiente, obtuvo una cátedra de tiempo completo en esa facultad, haciéndose cargo del seminario de El Capital que para Echeverría tuvo particular relevancia, pues fue su

contiene un elemento trágico, de repliegue momentáneo: prepararse en momentos políticamente difíciles de manera teórica, estar *listo* para cuando las condiciones lleguen a ser mejores. Todos ellos saben que no están *jugando*, su seriedad teórica está impulsada por una necesidad y decisión dentro de la misma *praxis* política, que en este momento no puede ser llevada a cabo de manera inmediata”.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Aureliano Ortega Esquivel, “El pensamiento teórico-filosófico de Bolívar Echeverría” en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación, Op. cit.*, pág. 194

primer trabajo original, digamos. Y lo que hice en el Seminario de El Capital fue una “lectura” de *El capital* de Marx, una lectura propia de principio a fin, una interpretación de *El capital* de Marx. Creo que es una lectura con un cierto nivel de problematización, de un cierto nivel de teorización, que, por lo general, no es considerado cuando se lee a Marx, y yo creo que eso le da mucha coherencia al discurso de Marx, le da vitalidad y actualidad, si lo planteas en un plano de abstracción mucho mayor que si te pones a considerar el plano de las predicciones, de si tuvo o no razón y tonterías de ese tipo. Porque, por otra parte, a mí no me gustaba la lectura de Marx que entonces estaba de moda, la de Althusser, no me gustaba nada. Pero no sabía qué hacer frente a eso porque Althusser era entonces muy poderoso, tenía un gran influjo en Francia y fuera de Francia con sus libros bien armados y con el respaldo del estructuralismo, también en auge en ese momento, y toda esa corriente teórica barría prácticamente con todo. Entonces yo me planteaba otra lectura, que resultó un poco en polémica con Althusser.¹³⁹

Esta *polémica* es en realidad una prolongación de los debates que el filósofo atestiguó y protagonizó en Berlín. Se trata de una polémica que no sólo se construye en debate con el marxismo ortodoxo, sino que dirige una mirada inquisitiva y crítica sobre la crisis profunda que vive el mundo, particularmente en donde domina el modo de producción capitalista.

Por otro lado, el filósofo Echeverría fundó junto con Ruy Mauro Marini, Carlos Pereyra, Rolando Cordera, Arnaldo Córdova, Adolfo Sánchez Rebolledo, y Neus Espresate, la revista *Cuadernos políticos*. Después de un año de discusiones, preparación y organización, el primer número apareció en septiembre de 1974. Según Neus Espresate, fundadora y directora de ERA, editorial que acogió el proyecto, Echeverría era la cabeza teórica de la redacción. Para Echeverría, en cambio, la

¹³⁹ Albero Cue, “Por una modernidad alternativa...”, *Op. cit.*

importancia de la revista residió en que lo mantuvo conectado con la realidad, evitando así que se perdiese en asuntos de carácter teórico.¹⁴⁰

Esta publicación, que sobrevivió hasta 1989, surgió ante la necesidad de llenar un espacio que había quedado vacío por la escalada violenta y represiva padecida por Latinoamérica en esos años, que entre otras cosas puso fin a revistas teórico-políticas marxistas como la chilena *Punto final* (1965-1973), la argentina *Pasado y presente* (1963-1965, brevemente reaparecida en 1973) y la cubana *Pensamiento crítico* (1967-1971).¹⁴¹ Así, *Cuadernos políticos* asumió el papel de voz crítica latinoamericana dedicada al discurso de reflexión sobre política desde una clara perspectiva inspirada por las ideas de Marx que intentaba rescatar la unidad de teoría y praxis, cosa que no logró del todo. Esto la volvería diferente de otras publicaciones periódicas bastante conocidas para la época, como la *Revista de Occidente*, fundada por el filósofo José Ortega y Gasset en 1923, suspendida en 1936, y reeditada en 1962 bajo la dirección de su hijo, José Ortega Spottorno, y *Cuadernos Americanos*, fundada en 1941 por Jesús Silva Herzog. La primera, de corte liberal, en realidad se hizo cargo del tema de occidente, que había atravesado por una de sus mayores crisis entre 1914 y 1945. La segunda, claramente inclinada a combatir las dictaduras castrenses de la región, a promover la aproximación cultural de los pueblos americanos, y a impulsar un nuevo paradigma más humano y más perfecto, que como era evidente no podía residir en

¹⁴⁰ *Vid.*, Stefan Gandler, *Marxismo crítico... Op. cit.*, sobre todo la sección llamada "La colaboración en la revista Cuadernos Políticos", págs. 116-129

¹⁴¹ *Ibidem.*, pág. 120 Sobre todo la nota de pie de página 239

Europa.¹⁴² Ninguna de las dos en realidad planteaba para el momento una perspectiva crítica.

De esta manera, a través de la academia y de revistas como *Cuadernos políticos*, Bolívar Echeverría prolongaría su actuar revolucionario como resultado de una doble vertiente evidente que signa su vida: la radicalidad y la crisis. La radicalidad teórica y la crisis fundamental del hecho capitalista que se halla en el núcleo de todas las demás crisis. Para él, la revolución no se encontraba a la vuelta de la esquina ni tampoco podía ser el resultado de un acto voluntario. Había que pensarla teóricamente desde la realidad capitalista que acabó por imponerse en 1989. Cuando la Guerra Fría concluyó, Echeverría comprendió que la dimensión de la crisis era de tal magnitud que se requería una radicalidad teórica semejante. Fue entonces cuando dedicó todos sus esfuerzos a problematizar el tema de la modernidad y extender la crítica de Marx al conjunto de la sociedad.¹⁴³ Cosa que hizo hasta el día de su muerte en junio de 2010.

¹⁴² Adalberto Santana, "Cuadernos Americanos, 60 años: recuentos y retos". Se puede consultar en <http://www.cialc.unam.mx/pdf/CuadAmer60.pdf>. Fecha de consulta 2 de febrero de 2015.

¹⁴³ En entrevista, Echeverría describe este proceso de la siguiente manera: "En 1979 pasé a la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía. Fue entonces que estudié mucho antropología, semiótica, lingüística, etc. Y de allí salieron cursos para una clase en la Facultad de Filosofía y Letras, "Economía y filosofía". Después del auge, y de la casi dogmatización del marxismo althusseriano, vino el problema de la decadencia del marxismo, después del malentendido entre Althusser y el neogramscismo, reacomodado, que prevalecía en México, a finales de los años setenta. El marxismo comenzó a fallar, la Unión Soviética estaba ya en picada y todo eso. *Mientras tanto, yo pensaba que era indispensable sostener las bases de la estructura del discurso crítico de Marx, y allí fue donde di el vuelco hacia una tematización más general del problema del capital, siguiendo el planteamiento de Marx en el sentido de que la crítica no es sólo crítica de la economía, sino de la sociedad en su conjunto. Así surgió entonces para mí el concepto de modernidad*". Alberto Cue, "Por una modernidad alternativa".. *Op. cit.* Subrayado personal.

5. LOS CAMINOS DE LA HISTORIA

Difícilmente puede negarse la importancia del año 1989. Aun cuando se tuviesen múltiples reparos y se hicieran severas críticas a lo que sucedía en el socialismo “realmente existente”, su desaparición impactó severamente en la vida política, social y cultural del mundo, así como de manera específica en la reflexión teórica y práctica revolucionaria.¹⁴⁴ La tentación de dar por cancelada toda alternativa al capitalismo fue y desde entonces es demasiado fuerte. A la par, la posmodernidad tomó por asalto la academia con sus fastuosas declaraciones del fin de los metarelatos y las loas al relativismo y formas del discurso, aunado a un fuerte conservadurismo que no obstante hizo críticas pertinentes a la modernidad capitalista.

En ese año, la revista *Cuadernos políticos* apareció por última vez. La “cabeza teórica de la redacción”, es decir, Bolívar Echeverría, escribió la editorial del número final. En este ensayo, recuperado posteriormente como el que abre el libro *Las ilusiones de la modernidad* (1995), no sin razón afirma que la “caída” del Muro de Berlín inauguró una disputa sobre su interpretación, pero ante todo sobre la historia y el socialismo. Para él, lo sucedido en aquel noviembre de 1989 era un “símbolo en suspenso” que para el momento ofrecía una interpretación global imprecisa porque lo que en verdad estaba en juego era, por un lado, la “biografía del poder planetario”, y por el otro, el destino de la “utopía socialista”.¹⁴⁵ En este sentido, el ensayo se pregunta por las posibilidades del destino humano y de su propia historia.

¹⁴⁴ Como mero ejemplo de esto puede verse el libro *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, compilado por Robin Blackburn, editado en inglés en 1991 y publicado en español tres años después.

¹⁴⁵ Bolívar Echeverría, “1989” en *Las ilusiones de la modernidad... Op. cit.*, pág 15

A contracorriente de una tendencia muy generalizada, Echeverría se negó a interpretar aquel fenómeno como el triunfo indiscutido de la democracia liberal y del capitalismo. La suya, fue una interpretación más compleja que en lo más básico pensó la “caída” del Muro de Berlín como “la recomposición de Europa como la totalidad histórica dominante de la época moderna”,¹⁴⁶ pero que en un nivel más profundo, la concibió como una recomposición de la modernidad capitalista. No tanto por su declarado triunfo, sino porque todo ese periodo denominado Guerra Fría no fue otra cosa que una suerte de divergencia de la modernización capitalista que con el acontecimiento de 1989 retomó su camino unitario.

En efecto, para Echeverría, la separación dominante en el siglo xx entre capitalismo y socialismo fue artificial. Para él, tanto lo uno como lo otro fueron “...los extremos de una misma cadena 'oculta', cuyos terceros eslabones deben buscarse fuera de Europa. Se copertenecen funcionalmente dentro del acontecimiento histórico unitario de la modernización capitalista”.¹⁴⁷ Lo decisivo es que este acontecimiento histórico unitario, en su reconfiguración, acabó por imponer a nivel planetario, de manera más descarnada, la crisis radical que le constituye. Por esta razón y no otra es que Echeverría afirma que tanto el socialismo como el capitalismo han fracasado, diferenciándose únicamente en el tipo de fracaso sufrido: el del capitalismo es el de una totalización histórica; el del socialismo, de una sola versión de sí mismo. En otras palabras, el socialismo aún conserva en sí mismo una posibilidad de la que el capitalismo carece. En efecto, para Echeverría, el socialismo, “...pese a ser el proyecto

¹⁴⁶ *Ibidem*

¹⁴⁷ *Ibidem.*, pág. 22

histórico que en la práctica y en el discurso se ha afirmado con mayor coherencia como una alternativa crítica a la modernidad capitalista, [...] ha compartido con ella una serie de premisas que a lo largo de este siglo se han ido revelando cada vez más como insostenibles”.¹⁴⁸ De aquí que cualquier reflexión sobre la utopía socialista en el contexto actual ha de tener como propósito quitarle esas premisas insostenibles y al mismo tiempo preguntarse, sin ellas, cuál es su actualidad.

Esto es lo que en este ensayo hace Echeverría. Le parece que la vigencia del socialismo por ahora no se juega en un “deber ser” al cual aspirar como configuración de una concreción político estatal, sino en aquello que “ha sido” hasta ahora: el “conjunto de negaciones” del estado de cosas organizado por el capitalismo. Negaciones fundamentales que habrían seguido en su historia tres caminos paralelos y coincidentes: la oposición y denuncia de la devastación de la vida social y el entorno natural; la oposición a la proclama dominante de que la lucha de clases en tanto que sentido estructural de la estratificación de la sociedad capitalista es inexistente; y el rechazo a aceptar la muy evidente disminución y mutilación de la posibilidad democrática, convertida en mero funcionamiento oligárquico de la toma de decisiones políticas.¹⁴⁹ “Conjunto de negaciones” que Echeverría habrá de tomar en cuenta para construir su discurso reflexivo en torno a la modernidad, su cuádruple *ethos*, el *ethos* barroco, y la idea de la resistencia que éste supone. Aunque más adelante se desarrollará este último punto específico, importa señalar desde ahora que para

¹⁴⁸ *Ibidem.*, pág. 23

¹⁴⁹ *Ibidem.*, págs. 18-20

Echeverría la resistencia a la que se refiere en sus escritos posteriores forma parte de este “conjunto de negaciones”.

Leído a veinte años de distancia, este ensayo da cuenta de una posibilidad que hoy parece ya cancelada, pues sabemos por dónde se decantó la historia. Actualmente asistimos a la biografía del poder planetario que depura y construye una visión cuasi mítica de sí. Por su parte, la utopía socialista no se reconstituyó como totalidad histórica fundamentada en el “conjunto de negaciones” que le han caracterizado. Sin embargo, el destino de la humanidad sigue en disputa. Por esa misma razón también lo está la interpretación de lo que aconteció en 1989 y sus consecuencias, como lo sigue estando, por el mismo motivo, la interpretación de la historia (¿de qué se ha de ocupar ésta, de contar la biografía del poder planetario o dar cuenta de las resistencias contra ese poder planetario?). Es esto lo que aún otorga validez al planteamiento de Echeverría, sobre todo si se considera lo que desarrolló a partir de ello.

Es claro por lo planteado aquí, que la comprensión de la obra de Echeverría no puede soslayar el tema de la historia, o para ser más preciso, el modo como el filósofo ecuatoriano la entiende. Existe una tendencia a ver su obra como resultado exclusivo de un discurso filosófico centrado en una peculiar lectura de Marx. A partir de esta certeza, se pretende interpretar su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad como una prolongación, novedosa e ingeniosa si se quiere, de sus estudios sobre Marx. Aquí, en cambio, sin negar esto, se sostiene que tan importante para esa teoría es la filosofía como la historia, y tan decisivo es Marx como Fernand Braudel en su construcción.

Para quien se aproxime a la obra de Echeverría y estudie su teoría de la modernidad, no puede pasarle inadvertido que su preocupación central es lo que hasta aquí se ha sostenido: la crisis radical, la revolución, la utopía socialista, es decir, la realidad que le circunda y aquello que la estructura. En este sentido, sus cavilaciones y construcciones teóricas se construyen a partir y sobre esta realidad. De ningún modo se trata de meros ejercicios académicos inconexos con esa realidad. Por esta misma razón, yerran quienes le quieren ver solamente como un lector avezado de Marx. Para Echeverría el fin último de su quehacer no es proponer la lectura más avanzada de *El Capital*, sino pensar cómo superar el hecho capitalista y su contradicción radical en el momento de su incontenible expansión mundial.

Este pensar, por supuesto, le llevó a valerse de toda una tradición filosófica, esa que él llama “discurso crítico”, que reconoce como fundado por Marx, pero que trasciende al filósofo alemán. Sería un despropósito intentar hacer el recuento del modo en que esta tradición está articulada en su pensamiento, pero no es del todo inadecuado detenerse en lo que a menudo se ignora por completo: que como eje central de ese pensar está la historia, y no cualquier tipo de historia, sino una muy precisa que para Echeverría se *expresa* en el historiador Fernand Braudel.¹⁵⁰ Porque para el filósofo ecuatoriano el pensar la realidad sólo adquiere *consistencia* cuando se hace desde el cruce obligado entre la filosofía y la historia, o para ser más preciso,

¹⁵⁰ Este trabajo es necesariamente limitado. Aquí se privilegia la influencia de Fernand Braudel. Sin embargo, hay otras influencias de otros autores, particularmente reconocibles en cuanto al tema del juego, la fiesta y el arte, que más adelante se verá forma parte del *ethos* barroco. Me refiero sobre todo a Mijaíl Bajtin y Johan Huizinga. Pero esto es un tema que desborda este estudio y que bien podría dar lugar a otra tesis.

cuando se logra una *articulación compleja* entre la *descripción-comprensión*, propia de cierto tipo de pensamiento histórico, y la *explicación*, propia de cierto tipo de pensamiento filosófico. Dicho sea de paso, es justamente esto lo que lleva a cabo con el *ethos* histórico y el *ethos* barroco por extensión.

El historiador francés ejerció gran influencia en el pensamiento de Echeverría, sobre todo a partir de 1989, que fue cuando lo estudió a conciencia. Justo en el mes de octubre de aquel año, Echeverría dictó un curso en el posgrado de la facultad de Economía de la UNAM sobre teoría e historia del capitalismo en el que, como parte de su contenido, propició un “diálogo imaginario” entre Braudel y Marx.¹⁵¹ Por supuesto, la connotación imaginaria de este diálogo no se debe solamente a la obvia razón de que los protagonistas no se encontraron en vida, sino sobre todo a que el historiador nunca se declaró marxista como tal.¹⁵² Es esto lo que vuelve interesante el esfuerzo de Echeverría, que hace las veces de *punteo interesado*, es decir, en el

¹⁵¹ De este curso se sabe gracias a la publicación del libro *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, que contiene solamente la parte que se refiere al campo-ciudad. Lo que aquí interesa, sobre todo, es el “diálogo imaginario” entre el historiador francés y el filósofo alemán que Echeverría ensayó porque resulta de gran utilidad cuando lo que se quiere es aproximarse, aunque sea de manera general, al tipo de historia que le interesaba y que se halla como fundamento de su concepción de modernidad. Al menos esa es la hipótesis que aquí se sostiene.

¹⁵² Véase el contenido de las Jornadas Fernand Braudel organizadas por el Centro de Encuentros de Chateauvallon un escaso mes antes de la muerte del historiador en noviembre de 1985, compiladas en el libro *Una lección de historia de Fernand Braudel*. Es evidente que el historiador francés se sentía incómodo con el uso de conceptos cercanos a los planteados por Marx. En una de sus intervenciones en estas jornadas, Braudel afirma lo siguiente: “Para mí, la palabra ‘estructura’, que sea superestructura o infraestructura, corresponde a las realidades sociales, económicas o culturales de larga duración. Pero no estoy de acuerdo con Marx, pues él desdeña las superestructuras. Para él, lo que está abajo es el buen derecho, de alguna manera, es la buena moral, y lo que está en alto es lo que no es muy razonable. Yo no escojo entre lo alto y lo bajo, acepto lo uno y lo otro”. A lo cual Immanuel Wallerstein le replica: “No utilizáis la superestructura en el sentido marxista. Para Marx, la infraestructura controla la superestructura pero para vos en cierto sentido, la superestructura domina. Hay reciprocidad, se utiliza la misma palabra, pero no en el mismo sentido”. Braudel a su vez replica: “Para mí, un fenómeno de estructura es un fenómeno que dura...”. pág. 194

“diálogo imaginario” hay algo más que una mera curiosidad académica: hay sobre todo un programa teórico reflexivo acorde con los tiempos del dominio del capitalismo.

Este programa tiene como punto de partida la conciencia de las limitaciones de los discursos reflexivos aislados los unos de los otros. No es que al filósofo le haya interesado la interdisciplina o la transdisciplina, procedimientos que afianzan los territorios disciplinarios en torno a un objeto, sino la necesidad de pensar de manera más compleja y enriquecedora la realidad.¹⁵³ En diversos momentos del curso es notable este argumento pero lo desarrolla con tal claridad en el tema del campo-ciudad que es conveniente detenerse en él, porque además es allí en donde aparece la “deuda” de Echeverría con Braudel.

Al abordar este tema de manera específica, Echeverría señaló que mientras Braudel *describe de modo comprensible* la distinción entre lo rural y lo urbano y la necesidad de la existencia histórica de la ciudad, le es del todo imposible *explicarlo* porque se lo encuentra ya como un dato en el nivel de la “civilización material” –esa muy larga duración que es prácticamente transhistórica–, pero para no contravenir la lógica y estructura de su propio discurso, se ve obligado a identificarlo como propio de la plena vida social mercantificada, que es un nivel distinto al de la muy larga duración y la “civilización material”.

¹⁵³ Echeverría ya había intentado con éxito superar las limitaciones de los discursos reflexivos aislados en un curso que impartió a principios de la década de los 80. La transcripción de este curso es el contenido del libro *Definición de la cultura*.

Para salir de este dilema, esto es, encontrar la distinción entre campo y ciudad y la necesidad de su existencia histórica en un nivel y adscribirlo a otro, Echeverría propone su lectura sobre la reproducción social de Marx, afirmando que ésta se desenvuelve en un doble nivel: el físico y el político y que cada uno de estos niveles se corresponde con una forma específica de organización del tiempo y del espacio. Por una parte, el tiempo ordinario o rutinario, propio de la producción, que se realiza en el ámbito de lo rural, y por otra, el tiempo “en ruptura”, el tiempo extraordinario, en el que “se afirma la capacidad de los seres humanos de inventar libremente formas de sí mismos y de su mundo”,¹⁵⁴ a través de funciones políticas, artísticas, lúdicas y festivas, que se realiza en el ámbito de lo urbano. Es esta distinción lo que a juicio de Echeverría permite *explicar* la necesidad de la existencia histórica de la ciudad, la necesidad funcional de la ciudad, la necesidad política de la ciudad, así como la distinción campo-ciudad desde el nivel de la “civilización material” braudeliana.

Más allá de lo atinada que pueda ser esta interpretación, la pregunta que se impone es si tiene caso intentar un “diálogo imaginario” entre discursos tan distantes y distintos que buscan o pretenden alcanzar objetivos completamente diferentes. La respuesta de Echeverría es afirmativa, e incluso le parece extremadamente útil, pues en esa *descripción-comprensión*, que en el caso del historiador francés llega a ser magistral, hay elementos esenciales que ayudan a construir *explicaciones* fundamentales. En otras palabras, no hay discurso filosófico que aspire a su pleno cumplimiento (la explicación) si prescinde del discurso histórico (descripción-

¹⁵⁴ Bolívar Echeverría, *Modelos elementales... Op. cit.*, pág. 39

comprensión), y a la inversa, toda descripción-comprensión debiera aspirar a constituir una explicación de aquello que es su interés.

Precisamente por esto, Echeverría se centró en los conceptos de “larga duración” y de “civilización material”, que constituyen lo que Braudel denomina “elección civilizatoria”. Su énfasis en estos conceptos se debe a que con ellos y desde ellos se cuestiona de manera efectiva la pretensión de escribir *una historia universal*. Acorde con Echeverría, cuando un historiador pretende y cree escribir una historia universal, en realidad lo que hace es escribir “la historia de distintos proyectos o propuestas de humanidad”, porque la humanidad en general, objeto de esa supuesta historia universal, “se presenta siempre en innumerables episodios superpuestos de encuentro conflictivo entre distintas formas de ella misma que son a su vez distintas identidades arcaicas que tienen que ver cada una con una elección civilizatoria fundamental”.¹⁵⁵

Estos distintos proyectos o propuestas de humanidad –son estas las palabras que utiliza Echeverría en referencia a la “elección civilizatoria” braudeliana– se dan a partir de la “elección” de un determinado tipo de alimentación (arroz, maíz, trigo). Si el filósofo ecuatoriano entrecomilla la palabra elección, es porque “de alguna manera – afirma– la naturaleza guía al ser humano hacia un tipo de alimento que en ese contexto geográfico específico podrá cultivar, desarrollar y que le servirá mejor para cumplir su ciclo de reproducción”.¹⁵⁶ Esta “elección” hace que los seres humanos vivan centrados en torno a las exigencias que ella misma plantea, que alcanzan incluso las del

¹⁵⁵ Bolívar Echeverría, *Modelos elementales... Op. cit.*, pág. 28

¹⁵⁶ *Ibidem.*, pág. 29

complejo tecnológico de la vida social, por ejemplo, en el diferente grado de concentración o dispersión de los medios de producción. Es así como se constituyen formas de civilización diferentes. Este es el fundamento de los “modelos elementales de la oposición campo-ciudad” que Echeverría propone, a saber: aldea-campaña (Occidente sedentario) con su ciudad protoburguesa y burguesa; campamento-desierto (África del Norte y Medio Oriente) con su ciudad levantina; asentamiento-plantación (América antigua y Lejano Oriente) con su ciudad burocrático-sagrada.

Es difícil no percatarse de que en esta lectura “echevarriana” de la “elección civilizatoria” braudelina hay un antecedente claro y directo de aquello que el filósofo habrá de postular en su propia teoría: que es imposible escribir la historia de la modernidad y del capitalismo como si ésta fuese única. No solamente porque en determinado momento ciertos territorios aún están lejos de insertarse plenamente en lo uno y lo otro, sino porque dentro de sí mismos, incluso en donde asentó sus reales como modernidad capitalista, tampoco se puede escribir esa única historia en cuanto a un único modo de “cumplirlo” ni a un “único” modo de “vivirlo”.

Esta idea que Echeverría parece detectar y rastrear en Braudel, se complementa claramente cuando considera la economía-mundo propuesta por el historiador francés. Glosándolo, entiende la “economía mundo” como una dinámica económica dotada de un principio de coherencia que estructura todo un orbe autónomo y hasta cierto punto independiente. Pero en realidad lo que le interesa es que las economías mundo “constituyen el entramado concreto de lo que se denomina 'historia

universal”¹⁵⁷. Así, pues, a través del historiador francés, Echeverría se percató de las potencialidades implícitas de un pensar históricamente centrado en la economía mundo en la que su objeto acontece.

Pero la influencia braudeliana no termina allí. Justamente en la historicidad de la economía mundo, Echeverría halla algo que posteriormente fundamenta con la ayuda de otro historiador, Lewis Mumford. Se da cuenta que Braudel ubica el comienzo de la “economía-mundo” europea entre los siglos XI y XIII. Si esto es relevante es porque él mismo detecta que la modernidad, esa totalización civilizatoria basada en la neotécnica que tendrá como signo distintivo la posibilidad de superar la escasez natural en la que hasta entonces habían vivido los seres humanos, surge precisamente en ese periodo. No es que Echeverría vaya a designar a la economía mundo europea como la modernidad, sino que halla cierta relación y articulación que posteriormente desarrollará con mayor precisión.

Lo que no pasa inadvertido a Echeverría al comentar y glosar al historiador francés es que éste subraya cierta “complementación por conflicto” de Europa en virtud de la rivalidad entre el norte del continente y el norte de Italia, o en otras palabras, entre el Mar del Norte y el Mar Mediterráneo. Al respecto, Echeverría teje fino en su lectura: afirma que tras ese drama hay en realidad un conflicto más profundo que se halla en el nivel de la “civilización material”. Se trata, nos dice, de dos proyectos de humanidad diferentes, el del Norte y el del Mediterráneo, dos civilizaciones materiales que sustentan dos sociedades económicas diferentes que se

¹⁵⁷ *Ibidem.*, pág. 65

enfrentan. Para Echeverría es esto lo que explica la peculiaridad de Europa, pues de ella proviene su vitalidad y dinamismo.¹⁵⁸ Cabe preguntarse si en esta particular lectura de Braudel no está acaso ya la prefiguración de lo que Echeverría llamará posteriormente *ethos* realista y *ethos* barroco. Incluso, con lo hasta aquí dicho, puede advertirse ya por qué hablará del *ethos* barroco en la América colonial, particularmente en México y Perú, haciendo referencia a una “economía-mundo” *informal* en el “mediterráneo americano” y por qué atribuye a los indígenas de las *ciudades* la reconstrucción civilizatoria del siglo xvii.

Al referirse a la “complementación por conflicto”, aparece un último aspecto que resulta decisivo cuando se piensa en la influencia de Braudel en el pensar de Echeverría. Efectivamente, el conflicto es uno de los hilos conductores de toda su pensamiento. Tan lo es que, como se verá más adelante, constituye el núcleo de su manera de entender el mestizaje cultural y eso que llamó “codigofagia”. De hecho, puede reelaborarse la afirmación que hizo en aquel curso sobre el historiador francés: “Fernand Braudel afirma que una buena narración histórica debe incluir como elemento esencial lo que su objeto tiene de larga duración”,¹⁵⁹ de la siguiente manera: “Bolívar Echeverría señala que una buena narración histórica debe incluir como elemento esencial lo que su objeto tiene de conflicto”.

Así pues, puede afirmarse que las *explicaciones* que unos años después de este curso construirá Echeverría sobre la modernidad capitalista y su cuádruple *ethos*, tienen como componente fundamental la *descripción-comprensión* braudeliana,

¹⁵⁸ *Ibidem.*, pág. 71

¹⁵⁹ *Ibidem.*, pág. 27

particularmente en lo que se refiere a la “elección civilizatoria”, la “economía mundo” y la “complementación por conflicto”. Al afirmar esto, lo que se quiere es llamar la atención sobre un aspecto que pasa inadvertido entre quienes estudian e interpretan la obra del filósofo ecuatoriano. Una lectura mucho más rica de ésta puede obtenerse si se atiende a lo aquí propuesto junto con las influencias, esas sí estudiadas, de Marx y de la Escuela de Frankfurt en Bolívar Echeverría.

6. UNA HISTORIA INTERESADA

A lo largo de su existencia, la historia como disciplina ha vivido gran cantidad de debates sobre su naturaleza y utilidad en los que parte de su riqueza proviene de las aportaciones de otras disciplinas. Uno de particular relevancia es el que impulsó la filosofía. Desde el siglo XVII, pero sobre todo en los dos siglos subsecuentes, varios filósofos intentaron convertir a la historia en la ciencia humana por excelencia. Nunca lo lograron del todo. En el siglo pasado, otras ciencias le disputaron este título a la historia y los esfuerzos de los filósofos de la historia cayeron casi en desuso, en buena medida por su desmesura. Sin embargo, aún persisten algunos de esos planteamientos que ayudan a pensar la historia de otra manera. Bolívar Echeverría los conocía bien.

Entre 1873 y 1876 Frederich Nietzsche escribió sus *Consideraciones intempestivas* con las que quiso zarandear y martillar las certezas del siglo XIX, entre ellas la idea del progreso y la cultura histórica de su época.¹⁶⁰ En efecto, en su segunda intempestiva, *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), Nietzsche

¹⁶⁰ Véase Fernando Savater, *Idea de Nietzsche*, [epub], inciso I, pos. 167-348

proclamó la importancia del olvido para poder vivir, pero sobre todo, se preguntó por la utilidad de la historia para vivir, para la acción. Se respondió a sí mismo que su única utilidad posible se revela cuando se practica una historia *interesada*, es decir, una historia que responda a las exigencias que la vida plantea y no, como parecía ser en su momento y continua sucediendo, que la vida misma se someta a las exigencias de una historia edificante, llena de héroes y gestas estatales, o en su defecto, transcurra apabullada por el recuerdo de una época pasada en la que por definición todo fue mejor. “Es cierto que necesitamos la historia, pero la necesitamos de un modo distinto a la del ocioso maleducado en el jardín del saber, pese que éste contemple con desprecio nuestras necesidades y las considere rudas y carentes de gracia. Esto quiere decir que necesitamos la historia para la vida y la acción, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono, ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonesto”,¹⁶¹ escribió Nietzsche.

A su modo, Nietzsche estaba hablando de eso que Marx en otro ámbito llamó enajenación y cosificación. Este planteamiento, que habría de persistir entre algunos filósofos que se ocuparon de la historia, no está ausente en las reflexiones de los propios historiadores que, como Manuel Moreno Fraginals, escribió en su célebre ensayo “La historia como arma”, lo siguiente:

El punto de partida, el único punto físico de partida [para la historia y el materialismo histórico] es el presente. Siempre nos proyectamos de hoy al ayer sin que esto suponga la aceptación de la historia como presente a la manera idealista de Benedetto Croce. Se trata, sencillamente, de comenzar por comprender la vida y lo que esta vida tiene de común con cualquier tiempo y en cualquier lugar. Y

¹⁶¹ Frederich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida. [II intempestiva]*, págs. 37-38

para entender la vida, para interesarse ávidamente por el presente, es necesario ser un espíritu apasionado. Quizá por eso dentro de la seudociencia historiográfica burguesa, la pasión es el máximo pecado capital. Se acusa de apasionamiento a un historiador como se pudiera acusar de adicto a las drogas a un hombre público. Se ha de ser frío, sereno, desapasionado, que nada excite ni conturbe: en resumen, un gran castrado intelectual.¹⁶²

En suma, en la historia lo que está en juego es la disputa por el presente. En su forma dominante, ella suele servir para legitimar la situación del presente y someter las necesidades que de ella emergen a las exigencias de un discurso político disfrazado con el venero del tiempo. La historia, como ejercicio de interpretación, es un campo de disputa y conflicto que no puede asumirse como si en ella no pasara otra cosa que un pretendido rigor positivista y una diferencia académica.

Aunque no correspondió a Nietzsche ser el responsable de abrir las puertas al ejercicio de una historia crítica, ni a los filósofos la conciencia crítica de los historiadores, es importante subrayar que su feroz diatriba se convirtió en una punta de lanza contra cualquier cultura histórica cuya pretensión sea imponer el discurso de las instituciones sobre las prácticas, el pasado al presente, la veneración a la acción, la conservación a la imaginación.

La idea de una historia interesada es, pues, fundamental. Páginas atrás se aludió a la disyuntiva que planteaba el “símbolo en suspenso” de 1989: ¿historiar la biografía del poder planetario o historiar las resistencias a ese biografía? Hay algo de nietzscheano en esta pregunta. ¿Cuál es la exigencia vital del presente?, ¿acrecentar la crisis radical del hecho capitalista o buscar las formas de resistir y salir de esa crisis a

¹⁶² Mario Moreno Friginals, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, pág. 15

la que nos conduce la barbarie más refinada? Bolívar Echeverría se planteó esta pregunta.

Sin embargo, el camino para responderla lo recorrió de la mano de otro filósofo, tan marginal como Nietzsche. No se sabe a ciencia cierta cuándo es que incorporó a su ejercicio reflexivo los planteamientos de Walter Benjamin. Se sabe, eso sí, que fue hasta 1994 que dio una conferencia sobre este pensador, que en 2001 organizó un coloquio sobre su concepción de historia, y que en 2005 se publicaron tanto el libro *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* de Walter Benjamin traducidos por él junto con un prólogo de su pluma, como el libro que compiló llamado *La mirada del ángel. En torno a Las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*.¹⁶³

No obstante, una lectura atenta a lo que hizo entre 1989 y 1994 muestra que ya formaba parte de su corpus reflexivo. Puede especularse que dio con Benjamin durante su estancia en Alemania, lo cual no es improbable, porque como se sabe, aquel filósofo fue una figura muy destacada del marxismo occidental y tiene una conexión muy estrecha con la Escuela de Frankfurt. Un integrante destacado de esta escuela fue Herbert Marcuse, quien según el testimonio de Jorge Juanes, amigo de Echeverría, reconoció a éste como uno de sus alumnos “más adelantados”.¹⁶⁴ Es probable que por esta veta el filósofo ecuatoriano haya llegado a Benjamin.

¹⁶³ Recientemente se ha publicado un libro con los ensayos de Bolívar Echeverría sobre Benjamin. *Vid.*, Bolívar Echeverría, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*.

¹⁶⁴ Andrés Barreda, “En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría”, *Op. cit.*, pág. 38

Sea como fuere, lo cierto es que Echeverría entendió muy bien lo que Benjamin quiso proponer en aquellas tesis sobre la historia que escribió a la carrera antes de morir en 1940 y que corresponden al planteamiento teórico de esa otra obra que dejó inconclusa conocida generalmente como *Los pasajes de París*.¹⁶⁵ En estos apuntes, recopilados, ordenados y publicados por Theodor Adorno, Benjamin lanza una muy severa crítica a la ortodoxia promovida por la Unión Soviética en torno al materialismo histórico cuyas consecuencias políticas se concretaron en el pacto entre Stalin y Hitler. La principal falla de esta ortodoxia reside, según Benjamin, en que el pretendido historiador materialista es incapaz de pensar fuera de los esquemas promovidos por la modernidad capitalista como son el progreso con su tiempo vacío y el ejercicio de la historia como el “ocioso maleducado en el jardín del saber”, para recuperar la afirmación de Nietzsche. Acorde con Echeverría, lo que Benjamin propone en estas reflexiones es la introducción de una

radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al “enano teológico” que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo histórico. Ha llegado el momento, dice, de que el discurso histórico materialista, preparándose para una nueva –posible, deseable– época de actualidad de la revolución, dé un vuelco; de que reconozca y asuma que, en lo profundo, lo principal de él es su momento teológico, es decir, la acción en él, implícita pero determinante, de una tematización de algo así como ‘lo divino’, de un *drama cuya tensión*, al desenvolverse en la marcha de las cosas, *unifica al género humano como realidad histórica*.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Vid. Walter Benjamin, *The Arcades Project*.

¹⁶⁶ Bolívar Echeverría, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política” en *La mirada del ángel. En torno a Las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, pág. 16 Subrayados personales.

Para ello utilizó la muy conocida metáfora del ángel de la historia que con horror observa la “catástrofe única” que va dejando tras de sí el “huracán del progreso”.

Aunque es muy conocida la tesis IX, vale la pena citarla para tenerla presente. Escribe

Benjamin:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener este aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.*¹⁶⁷

Es precisamente esta catástrofe única la que vuelve insostenible la idea del “socialismo en un sólo país” o la renuncia a la revolución comunista internacional. El huracán del progreso es tan universal como sus víctimas y sus ruinas. Suponer que la mejor defensa del socialismo es su restricción a las fronteras nacionales soviéticas y que ese es precisamente su aporte a la revolución mundial es para Benjamin algo sumamente absurdo. Lo es tanto como el que el historiador materialista se ocupe exclusivamente de los que resisten en un solo país, como si el resto de las víctimas de esa catástrofe no lo hicieran o no valiera la pena consignar sus actos sus esfuerzos porque no tienen lugar dentro del territorio o perspectiva socialista. Por este camino, Benjamin sospechaba que se iría directo a una derrota decisiva: hacer una historia monumental totalmente inútil para la revolución comunista, en la que los derrotados, serían otra

¹⁶⁷ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, pág. 23

vez derrotados de manera definitiva al ser expulsados de este tipo de historia. De este modo, la historia no sería otra cosa que el “instrumento de la clase dominante”¹⁶⁸ y el ángel de la historia convertiría su horror en mera consigna miope que dejaría intacta la catástrofe única; en el olvido a los que lucharon y luchaban contra ese huracán; y en definitiva dejaría *pasar* la imagen verdadera del pasado por no hallar alusión alguna a ella en el presente.¹⁶⁹ Por el contrario, Benjamin pensaba que el historiador materialista debía de tener en cuenta tanto esta catástrofe como a aquellos que resisten a este viento huracanado, sin ceder a ese huracán del progreso que impide al ángel de la historia plegar sus alas, para detenerse en el instante presente, sin convertirlo en un mero “paso” necesario hacia el futuro precisamente designado por el progreso.

La propuesta de Benjamin no es sencilla. Sin embargo, él mismo indicó el camino: hay que “cepillar a contrapelo” la historia, es decir, ir a contracorriente de lo que el huracán del progreso dictamina y exige. Pensaba que solamente de este modo podría darse cuenta de las resistencias que, lejos del tiempo vacío del progreso (algo que simplemente sucede), luchan en cada instante por no sucumbir a este destino, otorgando de este modo sentido a la tensión que unifica al género humano como realidad histórica, ya no en tanto que víctima, sino en tanto que posible actor revolucionario.

Es altamente probable que la idea de Echeverría sobre la vigencia del socialismo como “conjunto de negaciones” esté inspirada en Walter Benjamin. De

¹⁶⁸ *Ibidem.*, págs. 20

¹⁶⁹ “...la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella”. *Ibidem.*, pág. 20

hecho, como se verá más adelante, el énfasis que pone en la resistencia se inspira claramente en ese filósofo. Pero lo evidente es que la estrategia que sigue para la construcción de su teoría es notablemente benjaminiana. En efecto, para Echeverría el símbolo de 1989 representaba un “instante de peligro”, ese que según Benjamin debía provocar al historiador materialista. Un instante en que la tensión del drama que unifica la historia del género humano está a punto de decidirse de un solo lado, en este caso, el peor. Ante el fracaso de una de las versiones del socialismo y ante el inminente avasallamiento del capitalismo que ya construía las loas fantásticas de sí mismo, al filósofo ecuatoriano le pareció de suma importancia disputar al capitalismo en el propio terreno que parecía darle la razón: la historia y la idea de una sociedad globalizada sin contradicción y como consecuencia *natural* de su triunfo.

Fue por esto que decidió “cepillar a contrapelo” la historia de Occidente, no con la intención de hallar paraíso perdido alguno ni tampoco para evadirse, sino para encontrar un momento “similar” de crisis en el que se hubiese emprendido el titánico camino de volver a inventar una utopía. Lo encontró en el orbe hispanoamericano del siglo XVII. De ese momento “similar” decidió escudriñar todo, tanto los modos y las estrategias seguidas para tal fin como sus resultados. Visto desde hoy, su decisión se revela de un compromiso y radicalidad cuyos alcances en su momento pocos lograron percibir. Dadas las condiciones de hace 20 años, su comprensión de la crisis en la que el conjunto de la civilización se encuentra es sorprendente, como también lo es su proyecto para enfrentarla, y que puede resumirse de la siguiente manera: si la modernidad capitalista proclama su triunfo como la abolición de todos los caminos

alternativos y de toda realidad distinta a ella misma, si explica su triunfo a partir de la “naturalidad” de su modo de producción avalada por una razón histórica que hace de la idea del progreso su fundamento, lo más indicado, por necesario y urgente, es dar cuenta de que el decir de la modernidad capitalista no es otra cosa que un “gran cuento” y demostrar que aún dentro de sí misma no es homogénea ni carece de resistencias como ella misma afirma.

Es en extremo importante tener en cuenta que las reflexiones de Echeverría sobre el *ethos* barroco forman parte de un proyecto amplio que consiste en cuestionar la “naturalidad” de la modernidad capitalista a la vez que iluminar la posibilidad de una modernidad alternativa.¹⁷⁰ Uno de sus objetivos es demostrar que en la vida humana nada hay parecido a destinos ineluctables, puesto que lo propio del ser humano es su libertad.¹⁷¹ Fijarse en el ámbito hispanoamericano del siglo XVII no es solamente una “afinidad electiva”, sino el hallazgo de un comportamiento distinto al que exige y promueve la modernidad capitalista. Y en tanto que tal, un modo de vivir esta modernidad que marcó toda una época histórica y que aún pervive en los países latinoamericanos. Soterrada si se quiere, pero poderosamente activa.

¹⁷⁰ *Vid.*, Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, *Op. cit.* págs. 11-16

¹⁷¹ La reivindicación de la libertad es una característica de la obra de Bolívar Echeverría, particularmente de sus consideraciones sobre el “valor de uso”, que en gran medida es el fundamento de su planteamiento sobre el cuádruple *ethos* de la modernidad. En el ensayo sobre la ontología y semiótica del “valor de uso” escribe: “Por lo demás, todas ellas [las ideas que desarrolla en el ensayo] son ideas que se entienden como variaciones de un mismo tema: la libertad como hecho característico de la vida humana”. Del autor, “El ‘valor de uso’... *Op. cit.*, p. 160.

7. MODERNIDAD Y CAPITALISMO

Sigue estando en su lugar la afirmación de que los vencedores escriben la historia. En virtud de que ella es indispensable para obtener legitimidad, los vencedores no la ignoran ni la desdeñan, por el contrario, intentan controlarla. No obstante, lo que escriben no es “la” sino *una* historia, la que habla de ellos y de sus “gestas”. Se trata de una narración muy peculiar que, además de poner el acento en ellos como los protagonistas, confunde deliberadamente éxito con razón. Lo que de manera muy elaborada e incluso erudita postulan es que los vencedores vencen porque tienen razón. De aquí que se presenten a sí mismos como el resultado “natural” de “la” historia. Por ejemplo, llaman “progreso” a la explotación de miles de seres humanos con su enorme cúmulo de barbarie, o “modernización” al expolio de territorios ocupados por civilizaciones milenarias. Desde la perspectiva de los vencedores, esta historia de “progreso” y “modernización” contiene la “verdad” oculta del proceso histórico que paulatinamente se va revelando ante los ojos de la humanidad. Y como aspiran a convertir en universalmente válida la historia que cuentan, usan cuanto recurso tienen a su alcance para difundirla. Para los vencedores, la que escriben¹⁷² y difunden es La Historia.

Con la “caída” del muro de Berlín y el “derrumbe” del mundo socialista, por doquier floreció y se promovió este tipo de historia. Quizá su expresión más acabada y conocida fue la que se presentó primero como artículo y después como libro por

¹⁷² En este caso muy preciso hay que entender la escritura de la historia en un doble sentido: como historiografía y como un heroico actuar en consonancia con la supuesta Verdad oculta del proceso histórico.

Francis Fukuyama.¹⁷³ Lo que allí se sostuvo fue el “fin de la historia”, no tanto como acontecer sino como el éxito indiscutible de la democracia liberal como forma de gobierno institucional y principio de organización económica del capitalismo. Acorde con Fukuyama, desde 1989 la democracia liberal es la única forma posible de organización político-económica puesto que acabó “triumfante” frente a cualquiera de sus otras “alternativas”. Se trata, por tanto, y siempre acorde con el argumento sostenido por aquel autor, del “fin de la historia” porque el “éxito” de la democracia liberal implica un “haber superado” cualquier otra forma de organización de la vida humana que ha existido en la historia.¹⁷⁴

En lo que se conoce como *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, Karl Marx llamó “robinsonadas” a la “apariencia estética” con que las sociedades burguesas disfrazan tanto el modo de producción capitalista que promueven y en el que se desenvuelven ventajosamente, como el hecho de que este modo de producción y la noción de “individuo” a que da lugar no es “natural” sino resultado de la historia.¹⁷⁵ Las llamó así en clara alusión a la novela *Robinson Crusoe*¹⁷⁶ de Daniel Defoe que, como se sabe, narra los extraordinarios “logros” de un náufrago que por sí

¹⁷³ Vid., Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Vid., Karl Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, págs. 282-283.

¹⁷⁶ Basta con recordar que lo que en términos genéricos se conoce como Robinson Crusoe se publicó en 1719 con el pomposo título de: *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York. Mariner; who lived Eight and Twenty Years, all alone in an uninhabited Island on the coast of America, near the Mouth of the Great River of Oroonoke; Having been cast on Shore by Shipwreck, wherein all the Men perished but himself. With An Account how he was at last as strangely deliver'd by Pirates. Written by Himself*. Posteriormente Defoe publicó otros dos textos que serían la continuación de este primero: *The Further Adventures of Robinson Crusoe; Being the Second and Last Part of His Life, And of the Strange Surprising Accounts of his Travels Round three Parts of the Globe. Written by Himself. To which is added a Map of the World, in which is Delineated the Voyages of Robinson Crusoe* (1719), y *Serious Reflections of Robinson Crusoe*.

solo, y a fuerza de voluntad, logra sobrevivir en una isla en condiciones adversas, pero no de cualquier manera, pues incluso se provee a sí mismo ciertas comodidades que otorgan a su desgracia un tinte de proeza civilizatoria inaudita. Para Marx esta novela sintetiza el espíritu burgués que oculta el modo de producción capitalista, basado en relaciones de explotación, tras actos individuales que fundan a la sociedad o para los que la sociedad misma carece de importancia y relevancia.¹⁷⁷

A estas “robinsonadas” pertenece la historia que de sí misma cuenta la modernidad capitalista en pluma, entre otros, de Fukuyama. Siguiendo a Marx en su “ver” más allá de la apariencia, Bolívar Echeverría tenía muy presente este hecho. Deudor de la ironía del propio Marx, solía referirse a esa historia de los vencedores como el “gran cuento” de la modernidad capitalista. Le llamaba “gran cuento” en el doble sentido del término: como gran construcción y como enorme falacia.

Resulta interesante el modo como Echeverría cuestiona desde su núcleo mismo la historia de los vencedores. Lo que pone en juego en este cuestionamiento es una distinción muy precisa entre modernidad y capitalismo en el ámbito de la historia. No es extraño que proceda de este modo. Como puede inferirse por lo hasta aquí planteado, este ámbito, el de la historia, es decisivo tanto para los vencedores como para aquellos considerados por éstos como vencidos. Para los unos, como mecanismo de legitimidad; para los otros, como núcleo de resistencia y utopía.

¹⁷⁷ En la novela de Defoe, Robinson es resultado de sí mismo, no de la sociedad en la que se educa, trabaja y vive antes del naufragio. Al igual que el cazador o pescador que imaginan Smith y Ricardo, dice Marx, Defoe piensa al individuo como puesto por la naturaleza mas no como producto de la historia. El individuo como punto de partida, no como resultado. Vid. Karl Marx, *Op. cit.* pág. 283

Cuando Bolívar Echeverría cavila sobre la modernidad traza con mucha claridad el núcleo sobre el que se edifica la historia de los vencedores. Este núcleo es la identidad de principio entre modernidad y capitalismo. Acorde con ella, lo uno es necesariamente lo otro. Como ya se apuntó, el criterio que los vencedores usan para postular esta identidad es la historia. Según esto, a partir de 1989 ha quedado claro que el modo de producción capitalista es el único modo posible de vida y que cualquier utopía solamente puede realizarse en su seno. Por ejemplo, el principio de la libertad. En el capitalismo todos son libres e iguales en tanto que cualquiera puede “comprar para existir”,¹⁷⁸ “acumular para ser alguien”. Además, solamente en este modo de producción puede existir la iniciativa individual “robinsoniana” sin las necesidades de Foe ni las bestialidades de Viernes ni las molestas revoluciones que destruyen mucho y construyen poco.¹⁷⁹

Identificado este núcleo, Bolívar Echeverría procede a analizarlo y desmontarlo con el siguiente argumento.¹⁸⁰ Asúmase la hegemonía del capitalismo en el mundo. Nada se consigue negándola. Considérese asimismo que esta hegemonía se vive cotidianamente como “hecho capitalista”, lo cual necesariamente obliga a integrarlo en la construcción espontánea del mundo de la vida. Téngase en cuenta que el rasgo

¹⁷⁸ La artista pop Barbara Kruger (New Jersey, 1945) lo captó muy bien en uno de sus trabajos en el que una mano sostiene una tarjeta que reza: “I Shop therefore I am”.

¹⁷⁹ Se hace referencia, por supuesto, a Robinson Crusoe de Daniel Defoe y a la novela de J. M. Coetzee, quien imagina a una mujer llamada Foe llegando a la isla de Crusoe también como consecuencia de un naufragio. Es ella la que narra la necesidad civilizatoria sobre Viernes. Incluso se lo lleva a vivir a Inglaterra. En cuanto a la revolución, bastaría leer el discurso de Paz anteriormente citado. De la novela de Defoe hay múltiples ediciones. Sobre el resto, ver J. M. Coetzee, *Foe*.

¹⁸⁰ De hecho, aquí queda bastante claro el proceder crítico de Bolívar Echeverría: identificar el discurso positivo, desmontarlo, observar sus contradicciones, y de allí derivar la crítica a aquel discurso positivo. A menudo Echeverría solía equiparar el discurso crítico como el negativo de una fotografía.

distintivo de este hecho es que persigue obsesivamente la acumulación de capital a partir de un uso eficiente de la neotécnica.¹⁸¹

Pues bien, si esto es así, dice Echeverría, ha de considerarse que esta neotécnica no es concomitante al capitalismo. Acorde con los más diversos estudios de índole histórica, éste surge en el siglo XI, aportando o proponiendo un cambio radical al hacer posible el paso de una escasez absoluta a una escasez relativa o a la posibilidad misma de la abundancia, lo que para Bolívar Echeverría indica propiamente el inicio de la modernidad. Así pues, para el filósofo ecuatoriano, la neotécnica, y con ella, la modernidad, preceden en siglos al capitalismo.¹⁸²

Sin embargo, es cierto que en algún momento esta neotécnica y el comportamiento capitalista tuvieron una conjunción fortuita, tal y como sucedió entre aquella y otros comportamientos no capitalistas que siguieron operando aunque no acabaron por imponerse. Lo importante es que la conjunción fortuita entre neotécnica y capitalismo llegó a su nivel óptimo con la Revolución industrial, para de allí, confundidos, ir en pos del resto del mundo.¹⁸³

En el argumento de Echeverría, esta conjunción fortuita es fundamental porque vuelve del todo imposible sostener una “identidad de principio” entre neotécnica y capitalismo. Ni lógica ni históricamente puede sostenerse que ambos sean lo mismo.

¹⁸¹ Para Bolívar Echeverría la “neotécnica” es la técnica que abre la posibilidad de una “escasez relativa”. Más adelante se desarrolla este punto.

¹⁸² Esta idea de Echeverría se sustenta principalmente en los trabajos de Lewis Mumford, a quien también trabajó para el curso que dio sobre teoría e historia del capitalismo en 1989. De este historiador y sociólogo hay por lo menos tres libros que dan fundamento a lo que Echeverría afirma: *Arte y técnica* (1952); *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas* (1961); y *Técnica y civilización* (1967).

¹⁸³ Vid., Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, pág. 14-27.

Y en virtud de esto tampoco es posible sostener esa identidad de principio entre modernidad y capitalismo, como lo sostiene el núcleo sobre el cual se edifica la historia de los vencedores.

Para Bolívar Echeverría ser moderno es una tentación mucho más antigua que la de ser capitalista. La modernidad es un proyecto civilizatorio de larga duración que transforma radicalmente las relaciones entre el mundo y la naturaleza y entre el individuo colectivo y el singular. Lo hace precisamente sobre aquella revolución neotécnica de las fuerzas productivas que por lo menos data del siglo XI. De hecho, es este proyecto, el de la modernidad, el que le da a la humanidad propiamente las perspectivas de abundancia y emancipación. Es ella la que acaba por sustituir proyectos civilizatorios ancestrales o arcaicos, basados en la escasez de la naturaleza y la necesidad de instituciones represoras. La modernidad es a partir de ese momento lo esencial de la civilización, y ya no es reversible, afirma Echeverría.¹⁸⁴ De aquí que no hay modo de ser civilizado sin ser moderno ni de ser moderno sin ser civilizado. En cambio, lo que es falso es que ser moderno/civilizado sea necesariamente igual a ser capitalista. El filósofo ecuatoriano argumenta que, como se constata en la historia cepillada a contrapelo, se puede ser moderno/civilizado sin ser capitalista. Y a la inversa también es cierto: no se puede ser capitalista sin ser moderno/civilizado. Sólo que aquí hay una peculiaridad: la lógica del capitalismo contradice la de la

¹⁸⁴ La definición de modernidad en el pensamiento de Bolívar Echeverría también pasó por un proceso de “modelado” de dos décadas por lo menos. Para la afirmación que se hace y otras relativas a la modernidad, *vid.*, Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, *Op. cit.*, págs. 13-34; *¿Qué es la modernidad?*, *Op. cit.*; “Modernidad y cultura”, en *La modernidad de lo barroco*, *Op. cit.*, págs. 140-155; “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones... Op. cit.*, págs. 133-198.

modernidad al sustituir la abundancia de bienes por la acumulación de capital y la plenitud en vida por la aniquilación de la vida y de la naturaleza.

Por esta razón, en sus textos, Echeverría escribe con estricta precisión “modernidad” para referirse al proyecto civilizatorio que surge con la neotécnica, y “modernidad capitalista” para hablar de este proyecto pero sometido por el modo de producción capitalista. A partir de esta clara distinción puede afirmarse que desde la perspectiva de Echeverría la modernidad capitalista es la barbarie que traiciona a la modernidad y tiende a la aniquilación absoluta. En la modernidad capitalista el adagio “conmigo o sin mí” es de una militancia devastadora: estar con ella es caminar en la catástrofe para quedarse sin ella y sin nada más. Estar sin ella es vivir la condena de la marginalidad, la persecución e incluso la aniquilación. No se equivocan quienes sostienen que la crítica que Echeverría hace a la modernidad es precisamente la forma perversa que adquiere por su sometimiento al modo de producción capitalista,¹⁸⁵ ni tampoco los que afirman que Echeverría es un moderno.

8. EL *ETHOS* HISTÓRICO

Hasta aquí se ha insistido en que Bolívar Echeverría cepilló a contrapelo la historia para desmontar el núcleo sobre el cual se edifica la historia de los vencedores, es decir, la historia que de sí narra la modernidad capitalista. Es necesario reiterar que en el pensamiento del filósofo ecuatoriano la historia es decisiva. Téngase presente, por ejemplo, que en su conceptualización del “valor de uso” la densidad histórica es tan

¹⁸⁵ Julio Echeverría en ponencia presentada en el homenaje a Bolívar Echeverría en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 2010.

importante que su definición sería del todo imposible sin referirse necesariamente a ella. Además, no se olvide que uno de los criterios con los que los adalides de la modernidad capitalista validan su triunfo es una suerte de razón histórica. Por esta trascendencia que la historia tiene tanto para la comprensión del “valor de uso” como para “disputar” la “naturalidad” de la modernidad capitalista, y por esa inescapable dimensión política que tiene el “hacer historia”, según se vio a partir de Nietzsche y Benjamin, es que Echeverría hace descansar la comprensión de todo su argumento sobre la modernidad y su cuádruple *ethos* en lo que llama *ethos* histórico. De hecho, a menudo suele dejarse de lado que el filósofo era también un buen historiador. Esta faceta es poco conocida y hasta cierto punto poco valorada. En todo caso era un filósofo peculiar que hacía investigación de archivo y que concedía tanto al documento como a los objetos el ser una vía de acceso privilegiada a la *densidad* histórica. Dentro de su obra el trabajo menos reconocido es el rescate que promovió y logró de un texto de gran importancia para la comprensión del siglo XVII en América, me refiero a *Destrucción del ídolo ¿Qué dirán?* del Padre Pedro de Mercado.

El concepto de *ethos* histórico supone un distanciamiento tanto de los planteamientos ortodoxos del marxismo como de algunos que se derivan de Max Weber, particularmente en lo que se refiere a la cultura, y acusa una fuerte influencia braudelina tomada de la “civilización material” y la “elección civilizatoria”. Así mismo, dentro del debate del “orbe de la izquierda” referido anteriormente, toma partido por la libertad antes que por cualquier automatismo optimista. Ya desde principios de la década de los 80 del siglo pasado, Echeverría había definido

claramente su concepción de cultura como actividad totalizadora que imprime el sentido a los procesos individuales, colectivos e históricos.¹⁸⁶ En virtud de esta concepción pudo construir una parte nodal de su pensamiento: la de que aun cuando el hecho capitalista es uno y el mismo que traza los alcances y los límites del horizonte concreto de vida cotidiana, el modo de vivirlo varía de un lado a otro, es distinto precisamente por esta dimensión cultural. En otras palabras: que hay distintos modos de vivir el hecho capitalista y no uno solo como pretende este mismo hecho (la autorrepresión productivista con su halo *blanquitud*).¹⁸⁷

Bolívar Echeverría propone el *ethos* como un *mirador* desde el cual ver el conflicto de una época cualquiera. En cierto modo se trata de una teoría propicia para analizar y pensar periodos de crisis. El concepto de *ethos* tiene la ventaja de conjugar lo que tiene de morada y abrigo con lo que tiene de recurso ofensivo y activo. El filósofo ecuatoriano afirmaba que el *ethos* es la presencia del mundo en nosotros y la presencia de nosotros en el mundo. Dicho de esta manera no puede obviarse su

¹⁸⁶ “Puede verse, entonces, que la dimensión cultural de la existencia social no sólo está presente en todo momento como factor que actúa de manera sobredeterminante en los comportamientos colectivos e individuales del mundo social, sino que también puede intervenir de manera decisiva en la marcha misma de la historia. La actividad de la sociedad en su dimensión cultural, aun cuando no frene o promueva procesos históricos, aunque no les imponga una dirección u otra, es siempre, en todo caso, la que les imprime su sentido”. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura. Curso de filosofía y economía 1981-1982*, págs. 26-27. Subrayado personal.

¹⁸⁷ Esta idea aparece de manera constante en las meditaciones que sobre la modernidad hizo Bolívar Echeverría. De manera especial, *vid.*, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*, págs. 57-86. Cuando Echeverría se refiere a la pretensión de la modernidad capitalista de exigir un modo de comportamiento específico, como ejemplo puede pensarse en lo que afirma el personaje Jacobus Coetzee: “Yo me muevo por la naturaleza salvaje con mi arma de fuego echada al hombro en el margen de mi mirada y mato elefantes, hipopótamos, rinocerontes, búfalos, leones, leopardos, perros, jirafas, antílopes y ciervos de todas clases, aves de caza de todas las clases, liebres y serpientes. Detrás de mí voy dejando una montaña de piel, huesos y excremento. Todo esto es lo que voy dispersando en honor a la vida”. Ese “honor a la vida” que se concreta en montaña de muerte en aras de acumular es la actitud que demanda la modernidad capitalista. *Vid.*, J. M. Coetzee, *Tierras de poniente*, pág. 113.

referencia a una materialidad concreta, ubicada en tiempo y espacio. Por eso, el *ethos* al que refiere Echeverría es obligadamente histórico.

Pero el *ethos* histórico no es únicamente un mirador desde donde ver; también sugiere qué ver. Bolívar Echeverría afirma que el *ethos* histórico es un concepto mediador entre la historia económica y la historia cultural: una presencia del mundo en nosotros, la realidad económica con lo que tiene de morada y abrigo, y una presencia de nosotros en el mundo, la realidad cultural con lo que tiene de recurso ofensivo y activo. Así, el *ethos* histórico es una estrategia de construcción del mundo de la vida (cultura) que resuelve en el trabajo y en el disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada (economía).¹⁸⁸ En sus propias palabras: “El concepto de *ethos* histórico centra su atención, primero, en el motivo general que un acontecimiento histórico profundo, de larga duración, entrega a la sociedad para su transformación [la neotécnica, el hecho capitalista, etcétera] y, segundo, en las diferentes maneras como tal motivo es asumido y asimilado dentro del comportamiento cotidiano [la realidad cultural]”.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, *Op. cit.*, págs. 12-13.

¹⁸⁹ *Ibidem.*, págs. 166-167. La concepción de Bolívar Echeverría sobre la cultura es compleja. Quizá la parte más importante se refiere a que se trata de una concepción materialista de la cultura que rescata su dimensión “comunicativa”. En este sentido, hay que resaltar que para Echeverría la producción material y su intercambio lleva en sí un código que comunica lo que se es. Así, a diferencia de otros planteamientos, para Echeverría el fenómeno lingüístico deriva de este primer código material. No obstante, su planteamiento sigue postulando una concepción demasiado amplia de la cultura que no se halla delimitada en su propio planteamiento. Lo cual dificulta su comprensión y abre la puerta a preguntas que es necesario responder. Por ejemplo, cuando se alude al tema de lo político, la pregunta surge de manera inevitable: ¿es lo político lo mismo que la cultura? Si lo es, ¿a qué diferenciarlo?, si no lo es, ¿en qué consiste esa diferencia? Este tipo de problemas son los que hay que desarrollar en un futuro en referencia al pensamiento de Bolívar Echeverría, pero éste por el momento no es el espacio para ello.

9. SARTRE: LA LIBERTAD Y LA IMAGINACIÓN

Es necesario, ahora, hacer un apunte sobre cierto fundamento “sartreano” del *ethos* histórico, que a su vez es indispensable para comprender mejor el *ethos* barroco.¹⁹⁰ Jean-Paul Sartre fue uno de los filósofos que más influyó en la generación a la que perteneció Bolívar Echeverría.¹⁹¹ No es este el espacio para estudiar de manera detallada esta influencia, sin embargo, por lo hasta aquí expuesto, pueden aludirse aunque sea de manera somera ciertos elementos de ella antes de centrarse en la que interesa fundamentalmente para el tema del *ethos* histórico y el *ethos* barroco.

Como ya se señaló, antes de radicar definitivamente en México, Bolívar Echeverría realizó diversas actividades con el fin de vincularse al ámbito académico y cultural de este país, sobre todo de la ciudad de México. Entre otras cosas, además de traducciones, escribió reseñas. Es una éstas, dedicada al tema de los existencialistas y la política, la que en cierto modo ayuda a comprender los derroteros de la influencia sartreana en su pensamiento.

En ella es notoria su preocupación por el intelectual, la revolución y América Latina. Lo que parece haberse estado preguntando Echeverría en esa reseña es acerca del compromiso del intelectual latinoamericano. Pregunta pertinente si se considera que por esos meses el Che Guevara aún se encontraba vivo en Bolivia intentando llevar a cabo una revolución, para lo cual necesitaba, entre otras cosas, además de

¹⁹⁰ Como se verá más adelante, un aspecto en extremo complicado del planteamiento sobre el *ethos* barroco es el que se refiere a esa realidad de “segundo orden” que supone; el recuperar lo cualitativo allí, en ese ámbito, en el que tiene lugar la teatralidad y la estetización de la vida cotidiana. Las reflexiones filosóficas de Sartre sobre lo imaginario pueden contribuir, en cierta medida, a aproximarse con más precisión al *ethos* barroco.

¹⁹¹ Así lo reconoció el propio filósofo ecuatoriano. *Vid.*, Bolívar Echeverría, “Sartre a lejos” en *Modernidad y blanquitud*, *Op. cit.*, págs. 157-176

solidaridad material, otra de cierto tipo ideológico –o “espiritual” si se quiere– que únicamente podían otorgar los intelectuales, o mejor dicho, cierto tipo de intelectuales, y por otra parte, que en América Latina la figura del intelectual estaba mucho más cercana a los gobiernos en turno y/o a temas por completo ajenos a la filosofía de la revolución. El tono urgente de la pregunta en esta reseña es notorio: la formulaba sobre el horizonte de posibilidad de su traslado definitivo a México procedente de Alemania. Lejos de lanzarse a una crítica feroz de estos intelectuales, Echeverría consideraba más bien necesario repensarlos, para lo cual en su opinión había mucho que aprender de los “existencialistas de izquierda”.¹⁹²

Dejando de lado el estudio a detalle de si es posible considerar la obra de Echeverría como parte de este repensar a los intelectuales,¹⁹³ para este trabajo conviene subrayar que la sola idea de compromiso es claramente de inspiración existencialista. Como el mismo Echeverría lo recordaría años después de aquella reseña, junto con las ideas de libertad y trascendencia, la del compromiso forma la triada esencial con la que el Jean Paul Sartre, el reconocido fundador del existencialismo, quiso sacudir al marxismo de la época.¹⁹⁴ Esta triada puede rastrearse en gran parte de la obra del filósofo francés, aunque generalmente se considera que

¹⁹² Bolívar Echeverría, “Les existentialistes et la politique”, *Op. cit.*, pág. 34

¹⁹³ Que la figura del intelectual fue una de las preocupaciones centrales de Bolívar Echeverría y que Jean Paul Sartre ocupó en esa preocupación un lugar decisivo lo demuestra el hecho de que junto con Carlos Castro seleccionó, tradujo y publicó en la editorial Siglo XXI el libro *Sartre: los intelectuales y la política*. Este libro contiene una serie de reflexiones del filósofo francés sobre el movimiento estudiantil de 1968 en aquel país.

¹⁹⁴ Bolívar Echeverría, “Sartre de lejos”, *Op. cit*

su conferencia “El existencialismo es un humanismo” es, para bien y para mal, fundamental para entender eso llamado existencialismo.¹⁹⁵

En esa conferencia lo que Sartre defendió fue sobre todo la libertad humana. Ante las críticas que hicieron tanto católicos como marxistas a sus planteamientos expuestos ya en *El ser y la nada*, sostuvo que el existencialismo recuerda al hombre “que no hay otro legislador que él mismo”, y que “es en el desamparo donde decidirá de sí mismo”. También argumentó que para el existencialismo la realización plena en cuanto a lo humano tiene lugar siempre “buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular”.¹⁹⁶ Con ello no solamente hizo énfasis en la relevancia de la subjetividad humana frente a todas esas posturas que consideran al ser humano cual si fuese un objeto, sino que colocó en el centro la acción humana misma. Para Sartre ella es trascendente porque en su actuar el ser humano se define y se otorga a sí mismo su humanidad, y por otro, este actuar siempre parte de un compromiso, puesto que al elegirse a sí mismo, al elegir para sí mismo un tipo de humanidad, la otorga al mismo tiempo a los demás. En este sentido, el hombre es responsable de sí y de los otros.

La triada libertad, compromiso y trascendencia es lo constituyente de la consigna fundamental del existencialismo: la existencia precede a la esencia. Y en esta

¹⁹⁵ Como se sabe, Jean Paul Sartre dictó esa conferencia el 29 de octubre de 1945, en el contexto de una Francia ya liberada de los nazis y en una constante polémica con el marxismo. Como lo dice Sartre en la conferencia, con ella intenta responder a las críticas que se hacen al existencialismo, ya planteado en *El ser y la nada*. Esta conferencia, con algunos retoques, se publicaría un año después. Generalmente se acepta que esta conferencia desmerece en profundidad lo que gana en el terreno de la difusión. No obstante, es un texto fundamental, quizá en efecto útil como estudio introductorio a *El ser y la nada*.

¹⁹⁶ Jean Paul Sartre y Martin Heidegger, *El existencialismo es un humanismo. Carta sobre el humanismo*, pág. 43

existencia el ser humano está efectivamente condenado a ser libre.¹⁹⁷ Estos planteamientos ejercieron una influencia decisiva en el pensamiento de Echeverría.¹⁹⁸ En el caso que aquí atañe, es preciso señalar una influencia específica que forma parte de los planteamientos iniciales de Sartre sobre la libertad, referida a la imaginación. Cuatro años antes de *El ser y la nada* y cinco antes de la conferencia sobre el existencialismo, Jean Paul Sartre hizo un estudio sobre la imaginación (1940).¹⁹⁹ Se sabe que este estudio no pasó inadvertido para Echeverría; de hecho, lo consideraba de una radicalidad filosófica semejante a la expuesta en *El ser y la nada*.²⁰⁰ Probablemente leyó el texto de Sartre sobre la imaginación durante su estancia estudiantil en Berlín. Visto desde hoy, es evidente la puntual influencia de este estudio en la propuesta de Echeverría del cuádruple *ethos* de la modernidad.

Para Sartre, la imaginación es la función “irrealizante” de la conciencia. Ella es, escribe, un acto mágico que hace aparecer como imagen el objeto en que se piensa,

¹⁹⁷ *Ibidem.*, pág. 21

¹⁹⁸ De hecho, aunque también se dejará de lado en este estudio, en la conferencia “El existencialismo es un humanismo” hay explícitamente un planteamiento que se intuye permitió a Echeverría pensar el tema del cuádruple *ethos* de la modernidad.

Al argumentar que los hombres no tienen esencia universal alguna, Sartre sostiene que comparten sin embargo una universalidad de condición. Afirma: “Las situaciones históricas varían: el hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal, o proletario. Lo que no varía es *la necesidad para él de estar en el mundo*, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal. Los límites no son ni subjetivos ni objetivos, o más bien tienen una faz objetiva y una faz subjetiva. Objetivos porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles, subjetivos porque son *vivididos*, y no son nada si el hombre no los vive, es decir, si no se determina libremente en su existencia por relación a ellos. Y si bien los proyectos pueden ser diversos, por lo menos ninguno puede permanecer extraño, porque todos presentan en común una tentativa para franquear esos límites o para ampliarlos o para negarlos o para acomodarse a ellos. En consecuencia, todo proyecto por más individual que sea, tiene un valor universal”. *Ibidem.*, pág. 33 Es difícil no reconocer en este planteamiento parte de la descripción que Echeverría hace de cada uno de los *ethos* de la modernidad: afinidad, respeto, rechazo, participación.

¹⁹⁹ Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*.

²⁰⁰ Bolívar Echeverría, “Sartre a lo lejos”, en *Modernidad y blanquitud*, *Op.cit.* pág. 161.

la cosa que se desea, “de manera tal que se pueda entrar en su posesión”.²⁰¹ Acorde con sus planteamientos, para que una conciencia pueda imaginar es necesario que tenga la posibilidad de proponer una tesis de irrealidad. Precisamente por ello es un acto de libertad. Escribe Sartre: "Proponer una imagen es construir un objeto al margen de la totalidad de lo real; es, pues, tener a lo real a distancia, liberarse de ello; en una palabra, negarlo".²⁰²

Sin embargo, puntualiza el filósofo francés, esta negación no es del mundo en general, sino de *un punto de vista determinado* sobre el mundo. Este punto de vista es tiempo y espacio, constitución absoluta y total de lo real en un momento dado, así como posición particular que dentro de esa totalidad se tiene. Se trata, entonces, de ese punto de vista determinado en el que lo imaginado, el objeto imaginado, está *ausente*. De esta manera, en el acto de imaginar, el mundo desde *un punto de vista determinado* queda como fondo, del cual se es consciente, y se imagina un objeto al margen de ese punto de vista. Lo relevante es que este acto, al distanciar, libera. Aquí la negación de *un punto de vista determinado* del mundo no significa borrarlo de un plumazo, tenerlo por inexistente, sino precisamente “irrealizarlo” con un acto imaginativo. “Lo irreal –escribe Sartre– está producido fuera del mundo por una conciencia que *queda en el mundo* y el hombre imagina porque es trascendentalmente libre [...] la imaginación [...] es condición necesaria de la libertad del hombre empírico en medio del mundo”.²⁰³

²⁰¹ *Ibidem.*, p. 187

²⁰² *Ibidem.*, p. 271

²⁰³ *Ibidem.*, p. 275. Subrayado en el original.

Se entiende entonces que la imaginación es un acto de libertad y que en tanto que “irrealiza” el mundo mina las exigencias mismas de un punto de vista determinado del mundo. Evidentemente Sartre niega el automatismo del comportamiento humano en tanto que es libre de imaginar otro punto de vista del mundo que en el que se encuentra está ausente. Lo imaginado puede o no constituirse en intención en el mundo de lo real, y en ese sentido provocar algún cambio, pero lo importante es que se trata de un *acto libre*. Concluye Sartre: “...la imaginación no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en tanto que realiza su libertad; [...] toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está llena de imaginario, en tanto que siempre se presenta como una superación de lo real”.²⁰⁴

En lo esencial, esta parte del estudio de Sartre es el más importante para comprender y explicar el recurso “ofensivo y activo” del *ethos* histórico al que hace referencia Bolívar Echeverría. Como se verá más adelante, también resulta útil para comprender mejor el “segundo orden” del que habla Echeverría cuando analiza el *ethos* barroco, e incluso, facilita asimilar la idea de que el *ethos* barroco es una forma de vivir la modernidad capitalista que le resiste pero no la anula ni pretende eliminarla. Con esto no se quiere decir en modo alguno que toda la conceptualización de Echeverría sobre el *ethos* histórico sea una prolongación del pensamiento sartreano, pero esta relación suele pasar inadvertida, motivo por el cual es un tanto prudente explicitarla.

²⁰⁴ *Ibíd.*

10. EL *ETHOS* BARROCO

La teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista, de la que forma parte el *ethos* barroco, se construye sobre los cimientos hasta aquí desarrollados: la identificación de una revolución neotécnica que se encuentra en la base tanto de la modernidad (la vida civilizada) como del modo de producción capitalista; una distinción fundamental entre modernidad y capitalismo que de hecho libera a aquella de su identificación con éste; y el hallazgo de un concepto mediador entre el hecho capitalista y la forma de vivirlo. Esta triada es la que hace posible la propuesta de Bolívar Echeverría sobre por lo menos cuatro formas espontáneas y cotidianas de vivir la modernidad capitalista. Como lo indica en *La modernidad de lo barroco*, en lo más básico se trata de cuatro actitudes espontáneas ante “la necesidad de la vida cotidiana de desenvolverse en una condición imposible, desgarrada por la obediencia a dos principios contrapuestos [el de valor de uso y el del valor]”.²⁰⁵ Estas cuatro actitudes espontáneas y cotidianas son de afinidad, de rechazo, de respeto o de participación ante el hecho capitalista. Se trata de lo que designó *ethos* realista, barroco, clásico y romántico.²⁰⁶

Al aproximarse a la obra de Echeverría resulta evidente que no abordó con la misma profundidad y extensión los *ethe* que identificó. En su obra, el realista está trabajado a conciencia. A *posteriori* todos sus estudios sobre Marx y la crítica que hizo al capitalismo pueden considerarse parte del estudio de este *ethos*. Varios de los

²⁰⁵ Bolívar Echeverría, “Clasicismo y barroco” en *La modernidad de lo barroco*, *Op. cit.*, pág. 169.

²⁰⁶ *Ibid.*

ensayos de su libro *Las ilusiones de la modernidad* también lo son. El corolario del estudio del *ethos* realista es sin duda su ensayo sobre la modernidad “americana”.²⁰⁷ Sin embargo, en su obra no se trata de igual forma el *ethos* clásico. De hecho, solamente se lo define como parte del cuádruple *ethos* de la modernidad.²⁰⁸ Del romántico, en cambio, hay firmes indicios que ponen sobre la pista del camino que Echeverría estaba siguiendo. El ensayo “Imágenes de la *blanquitud*” puede considerarse el *punto de partida público* de su incursión en el *ethos* romántico. Sus cavilaciones sobre el racismo y sus reflexiones sobre el nazismo iluminan su intento de establecer una fina relación entre el *ethos* romántico y esos acontecimientos históricos a los que se les ha prodigado cualquier cantidad de reflexiones.²⁰⁹ Pero sin duda es el *ethos* barroco el que ocupa un lugar privilegiado en su obra,²¹⁰ y el que en los últimos años ha despertado más interés.

Como ya se indicó con anterioridad, Bolívar Echeverría se ocupa del *ethos* barroco fundamentalmente con un doble objetivo. Primero, demostrar la inexistencia de ese único modo de ser que la modernidad capitalista pretende exigir. Un modo de

²⁰⁷ Vid., Bolívar Echeverría, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, *Op. cit.*, pág. 87-114.

²⁰⁸ Bolívar Echeverría, “Clasicismo y barroco”, *Op. cit.*, págs. 83-100.

²⁰⁹ También es posible detectar el rumbo de sus reflexiones sobre el *ethos* romántico y nazismo en su ensayo “El sentido del siglo XX” *Op. cit.* y en “Heidegger y el ultranazismo” en *Las ilusiones de la modernidad*, págs. 83-96

²¹⁰ Conviene ofrecer aquí la definición que da Bolívar Echeverría del *ethos* barroco con el fin de que el resto de la exposición sea más comprensible. Dice Echeverría: “Distanciado ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta, lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la ‘forma natural’ del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de ‘segundo grado’”. Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, *Op. cit.*, pág. 39.

ser que, acorde con el juicio del *ethos* realista, para el caso de Latinoamérica es un “deber ser” nunca alcanzable y en virtud del cual, desde el *ethos* realista, se la juzga como “defectuosa”, “atrasada”, “insalvable”. Segundo, hallar un momento “similar” de crisis –una crisis devastadora, bárbara y salvaje– al que actualmente se vive en la modernidad capitalista para, en virtud de una experiencia histórica concreta, poder pensar las posibilidades de una modernidad alternativa, *imaginar* un lugar distinto, volver a inventar una utopía.

En su libro sobre la historia de España, el historiador francés Pierre Vilar escribió refiriéndose al Quijote que España pretendía soluciones medievales en tiempos modernos.²¹¹ La formulación de la idea es reveladora. Se cita no como crítica sino como mero pretexto para referir una muy extendida opinión que identifica lo quijotesco con un comportamiento “extemporáneo” y “loco” atribuible a España y que, al paso del tiempo, se afianzó en todos los territorios que a ella estuvieron sometidos. Es difícil no reconocer en esta opinión la tradición ilustrada, que suele ver con malos ojos a la España del siglo xvii, que ni emprendió la “acumulación originaria” ni fue cuna de la ciencia moderna ni de la Revolución industrial. Un siglo también al que todavía suele adjudicársele el honorable papel de estar entre dos espléndidos, el del Renacimiento y el de la Ilustración, y por eso mismo “oscuro”, particularmente en España y su imperio. Un siglo cuyo arte incluso solía vérselo como decadente, atiborrado, inmerso en el horror al vacío.

²¹¹ Pierre Vilar, *Historia de España*, pág. 66

Esta opinión, tan generalizada, de por sí bastaría para sospechar que algo esconde. Pero no es por eso que Bolívar Echeverría se ocupó de esta España. Lo hizo porque probablemente sean ella y su imperio los que padecen la crisis más prolongada de la historia moderna. En efecto, hacia finales del siglo XVI y principios del “largo siglo XVII”,²¹² España entró en crisis severa: no acertaba a lidiar con los tiempos del capitalismo, del “desencantamiento” del mundo, de ese “monstruo compuesto de los dichos mundanos que se burlan de la virtud”, de “ese ídolo fabricado de malos juicios que escarnecen la santidad”, un monstruo en suma, escribió el padre Pedro de Mercado a mediados del siglo XVII, que es un “Jano de dos caras y dos lenguas, que con sus murmuraciones espanta a unos para que dejen la virtud, y con sus alabanzas atrae a otros para que le sigan por vanidad”.²¹³ Sorprendentemente, para entonces, la España de los Habsburgo vivía de prestado y sin oro, sin industria, con un ejército diezmado que se batía en varios frentes, una enorme burocracia y un extenso territorio que gobernar. Además confrontaba al mismo tiempo el cisma religioso: a la Reforma la Contrarreforma; a Lutero y Calvino, Ignacio de Loyola. En fin, aquel imperio del que Felipe II presumía no se ocultaba el sol, mostró síntomas de agotamiento muy temprano, si bien su forma imperial tardó más de 200 años en declinar por completo.

Aquella situación peninsular dificultó en extremo la vida en los virreinos novohispanos. El cordón umbilical que les ataba a la administración central dejó de

²¹² Bolívar Echeverría sostenía esta idea del largo siglo XVII. Desde esta perspectiva el siglo XVII comenzó hacia 1560 y terminó hacia 1767, con el decreto de expulsión de los jesuitas dictado por Carlos III.

²¹³ Pedro de Mercado, *Destrucción del ídolo... Op. cit.*, pág. 37.

proveerles de bienes y transmitirles savia. La muy legal exclusividad colonial les obsequiaba sobre todo abandono. Aquí precisamente se gesta otra crisis, la que surge de un mundo llevado por los españoles que no termina por imponerse y otro, el antiguo, que aunque severamente diezmado no acaba de morir. La falta de recursos vuelve prácticamente imposible una solución en favor de uno u otro. Esta crisis se sumó a otra que le precede: como resultado de las guerras y las enfermedades la población indígena en general había colapsado. La disyuntiva para éstos era reproducirse o desaparecer en las desastrosas condiciones que se les presentaban. En los virreinos todo languidecía, particularmente los indígenas y los restos de su mundo, entre sensaciones de orfandad y vértigo de muerte.

Acorde con Bolívar Echeverría, las sociedades novohispanas por su cuenta y riesgo, acosadas por tan desastrosa situación a principios del “largo siglo xvii”, decidieron recomponerse. Y lo hicieron de manera espontánea a lo largo de todo ese siglo. En lo material, gestaron de manera improvisada una “economía mundo” informal por medio del contrabando y la ilegalidad, que a la postre la Corona española, ya en cabeza de los Borbones, reconoció como algo parecido al libre mercado en el “mediterráneo americano”.²¹⁴ En lo “espiritual”, se lanzaron a recuperar el goce de la vida que la realidad material sistemáticamente les negaba o dificultaba. Lo hicieron

²¹⁴ Vid., Isaac García Venegas, *Puerto, ladrones de los mares y muralla. Una propuesta de interpretación de la villa de San Francisco de Campeche en el siglo xvii*. Como ya se indicó, la idea de la “economía mundo” procede de Fernand Braudel; la del “mediterráneo americano”, idea derivada de los planteamientos del propio Braudel en torno al Mediterráneo del Viejo Continente, la sostienen también historiadores como Antonio García de León. De este autor ver “Contrapunto barroco en el Veracruz colonial” en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, págs. 111-130; *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*. Sobre todo el inciso correspondiente a “El Caribe colonial español: una comunidad histórica”, págs. 20-31 y *Vientos bucaneros. Piratas, corsarios y filibusteros en el Golfo de México*.

con el mestizaje cultural como estrategia y la teatralidad como actitud. No se trató de un plan ni de un programa, sino de un hacer(se) espontánea y cotidianamente.

En lo fundamental semejante tarea de reconstrucción, a todas luces heroica y titánica, recayó en los indígenas de las ciudades que trabajando vivían en el centro mismo del *impasse* y no en los españoles en América. Echeverría argumenta que estos indios estaban atrapados en una realidad catastrófica y bárbara en cuyo horizonte se mostraba sobre todo la muerte. No podían regresar a sus pueblos, muchos de los cuales habían desaparecido de la faz de la tierra junto con elementos centrales de su cultura, ni tampoco huir a los territorios inhóspitos en los que se refugiaban algunos indígenas rebeldes o marginales, por lo que ello implicaba en cuanto a negar la posibilidad de la civilización misma. Para Echeverría estos indígenas de las ciudades fueron los artífices reales del mestizaje cultural. Ellos fueron los que aceptando el código del vencedor, se abrieron a él, dejándose devorar por él, para edificar algo que volviera vivible lo invivible. Al ser devorados por aquel código lo acabaron por retrabajar desde su núcleo mismo.²¹⁵ Es lo que Echeverría llamó “codigofagia”.

La idea de la “codigofagia” es muy importante para la comprensión del *ethos* barroco. El uso específico que Echeverría le da es el de “devorar códigos”. Sin embargo, esta formulación tan sencilla tiene tras de sí una gran complejidad. Aquí solamente se referirán algunos elementos fundamentales que ayudan a una mejor comprensión del *ethos* barroco.

²¹⁵ En la entrevista que Bolívar Echeverría concedió a Javier Sigüenza en 2007 llamó a este modo específico de mestizaje el “mestizaje criollo” para diferenciarlo del “mestizaje autóctono” que atribuye a aquellos indígenas que huidos, vivían en territorios inhóspitos, e intentaban devorar las formas europeas en vez de ser devorados por el código español. *Vid.*, Javier Sigüenza, *Op. cit.*, págs. 83-84.

En su libro *Definición de la cultura* Bolívar Echeverría explora las aportaciones que la semiótica ofrece para la comprensión de la cultura. Allí se puede encontrar los fundamentos de la “codigofagia”.²¹⁶ En este libro, su autor sostiene que privilegio del ser humano es la concreción de su singularidad, es decir, darle una forma específica a su singularidad como humano, porque no se es humano en general sino humano de manera particular. Esta forma únicamente puede adquirirse, otorgarse, realizarse, mediante el principio de reciprocidad. Bolívar Echeverría usa este concepto para referirse a lo que otros llaman socialidad. No se trata de una sustitución arbitraria de conceptos; en su caso el uso del de reciprocidad no es baladí. Ella significa correspondencia mutua; la presencia siempre de los otros en un acto de correspondencia. Solamente es equivalente al de socialidad si ésta se entiende como una red que lejos de estar constituida de una buena vez, está siempre constituyéndose. En otras palabras, esta red posee una “identidad dinámica”.²¹⁷ Acorde con lo que plantea el filósofo, esta red es la que hace posible que el individuo pueda ser tal: “Su individualidad será concreta en la medida en que sea capaz de percibir como efectiva la presencia de ese juego de reciprocidad y de intervenir de alguna manera en él”.²¹⁸ De aquí la imposibilidad de que un individuo aislado, por sí mismo, pueda darse tal concreción y por ende tal singularidad.

Ahora bien, para Bolívar Echeverría esta concreción y reciprocidad se gestan y se articulan en torno a la reproducción social del ser humano. Siguiendo a Marx,

²¹⁶ Bolívar Echeverría, *Definición... Op. cit.*, particularmente lecciones II, III y IV.

²¹⁷ *Ibidem.*, pág. 133

²¹⁸ *Ibidem.*, pág. 128. No cabe duda que en este aspecto Bolívar Echeverría tiene presente la formulación de Norbert Elías sobre la “sociedad de los individuos”. *Vid.*, Norbert Elías, *La sociedad de los individuos*.

sostiene que el ser humano se reproduce mediante la producción y consumo de ciertos bienes u objetos (prácticos) que saca de la naturaleza. A través de este proceso el sujeto –entendido como sujeto social global y como individuo social– se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una identidad, o como él escribe, una “mismidad”.²¹⁹ De esta manera, al producir, distribuir y consumir ciertas cosas, ciertos bienes prácticos, también se produce, se distribuye y se consume la forma concreta de su socialidad. He aquí por qué Echeverría considera que este proceso de reproducción social es un proceso “político” o “meta-físico”.²²⁰ En tanto que tal, el proceso de reproducción social, a través y con los objetos, es también y al mismo tiempo un proceso de comunicación: es un decirse y un comunicarse lo que se es y lo que está en juego en lo que se es. Es decirselo a los que están pero también a los que no están: los que vendrán, para quienes es necesario comunicarles lo que se ha sido (lo que dijeron los que ya no están) y lo que se puede ser. Escribe Echeverría: “la significatividad [*su densidad histórica*] no es más que la quintaesencia de la practicidad del objeto”.²²¹

Como puede verse, Bolívar Echeverría sostiene que la concreción de la singularidad tanto del sujeto social global como del sujeto social individual se basa en una serie de compromisos históricos referidos al proceso de reproducción social.²²²

²¹⁹ *Ibidem.*, p. 64

²²⁰ *Ibidem.*, p. 62. Bolívar Echeverría hizo la distinción entre “lo político” y “la política”. Cuando se afirma que para Echeverría el proceso de reproducción social es político se alude a “lo político” y no a “la política”. Para comprender tal distinción *vid.*, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y ...*, *Op. cit.* págs. 77-93. También importa tener presente que en “lo político” se halla un principio esencial de libertad y por eso está más allá del plano propiamente de la animalidad y de lo físico.

²²¹ *Ibidem.*, pág. 115

²²² *Ibidem.*, pág. 128 Es este el contenido de la famosa “cita con el pasado” de la que hablaba Walter Benjamin. *Vid.*, *Tesis sobre la historia... Op. cit.*, págs. 17-31.

Así mismo, el filósofo ecuatoriano postula la identidad entre este proceso y el proceso de comunicación. De aquí que cuando Echeverría habla de “codigofagia” haga uso del concepto de “código”, propio del ámbito de la lingüística, pero en un sentido muy específico dada la identidad que postula. Si en términos muy generales puede afirmarse que el código es el conjunto de signos compartidos que hacen posible la comunicación, Echeverría destaca, en este ámbito propio de la lingüística, los principios, leyes, reglas y normas de composición de ese conjunto que estipulan cuándo y dentro de qué límites una determinada materia sonora puede ser efectivamente significativa.²²³ Si destaca este aspecto del código, que fundamentalmente rescata el cuándo y el qué de lo que se constituye como significativo, es precisamente por la identidad que postula con el proceso de reproducción social. En esta identidad encuentra la correspondencia entre el código y el “campo instrumental”. “El código –escribe– no es sino el campo instrumental de que dispone el sujeto social para producir/consumir el conjunto de los objetos prácticos que le sirven para su reproducción”.²²⁴ Es decir, todos esos recursos, materiales e instrumentos que directa e indirectamente se utilizan y se ponen en juego para producir un objeto, un bien práctico. Por esto Echeverría afirma que el campo instrumental tiene en potencia todas las posibilidades de donación/recepción de forma que el sujeto pueda imaginar para el objeto. Y en este sentido “comunicar” las singularidad de la concreción humana, es decir, su socialidad.

²²³ *Ibidem.*, pág. 92-93

²²⁴ *Ibidem.*, pág. 129

En realidad, a lo que cualquier estudioso de la obra de Echeverría se enfrenta es a las variaciones de un mismo tema: el valor de uso, y en y junto con ello al tema de la libertad.²²⁵ Y si como ya se señaló anteriormente, éste, el valor de uso, tiene una fuerte connotación histórica, lo mismo sucede con el código en el sentido en que lo usa Echeverría: “El código de lo humano es siempre un código que se identifica o singulariza en una historia concreta”.²²⁶

Así pues la “codigofagia” es el modo como Echeverría designa esa actitud de los indígenas de las ciudades del siglo xvii de aceptar y dejarse devorar por formas de reproducción social, y por ende, de formas de socialidad que les venían de lejos, literalmente de “otro mundo”; de aceptar y dejarse devorar por historias concretas de densidad diferente a la que había sido la suya y que por si fuera poco ya eran portadoras de la impronta de la modernidad capitalista. Lo hacen, y estoy hay que subrayarlo cuantas veces sea necesario, ante el horizonte de la muerte que les rodea.

No obstante, esta aceptación y este dejarse devorar fue una actitud *activa* no *pasiva*. Precisamente por eso Echeverría afirma que en esta aceptación re trabajaron ese código desde su núcleo mismo. Para entender esto téngase presente lo señalado páginas atrás: en tanto que código, el campo instrumental tiene *en potencia* todas las posibilidades de donación/recepción de forma que el sujeto pueda imaginar para el objeto, y en esa medida, afectar el proceso de reproducción social y la concreción de su socialidad (identidad dinámica). Con respecto a esto, abundan los estudios históricos que describen esta tendencia del “mundo colonial” mexicano y

²²⁵ Bolívar Echeverría, “El ‘valor de uso’...”, *Op. cit.*, pág. 160.

²²⁶ Bolívar Echeverría, *Definición de...*, *Op. cit.*, pág. 131.

latinoamericano por “el tercero excluido”, como le llama Echeverría, y que en principio sólo puede existir en la *imaginación*: el movimiento propio de Quetzalcoatl en el cordón franciscano que circunda los templos de esa orden; los dioses paganos detrás de los santos católicos para rezarle a una entidad que no es la postulada por la católica; la aceptación del monoteísmo católico con una fuerte dosis de politeísmo (santos asumiendo el lugar de los antiguos dioses); una mediación de magnitud y profundidad impensables dentro del catolicismo continental: la virgen de Guadalupe, junto con otra mediación tan descomunal como la de la Malinche, que lo hace entre lo español y lo mesoamericano en favor de un tercero excluido que no estaba pero que habría de venir, etcétera.

Hay que insistir que el resultado de esta “codigofagia” fue algo inesperado y extraño en el arte, en el lenguaje, en la reiteración del sí para decir no, en la vestimenta, en la afectación del comportamiento, y un largo etcétera. En suma, se trata del comportamiento barroco.²²⁷ Un comportamiento cotidiano y espontáneo que intenta reconstruir –bien podría afirmarse *imaginar* en el sentido sartreano del término– el mundo de lo cualitativo en un segundo orden. No quiere ni puede anular ni pretende destruir esa realidad invivible en la que tiene lugar, pero se propone trascenderla.²²⁸

²²⁷ Recuérdese lo señalado en las primeras páginas de este texto sobre el Presidente del Consejo Judío del Ghetto de Varsovia y el comportamiento barroco: hacer que la vida sea rica en medio de la miseria, asegurar la continuidad de lo propio en la sobrevivencia de los y de lo que queda, no sufrir lo impuesto por las circunstancias sino asumirlo como decidido por uno mismo. Todos estos elementos aparecen una y otra vez en el arte, en la vestimenta, en el comportamiento, en el lenguaje.

²²⁸ No puede pasar inadvertida esta peculiar articulación entre la “codigofagia” e “imaginación” sartreana que parece estar gravitando sobre el planteamiento de Echeverría cuando se ocupa específicamente del *ethos* barroco. Recuérdese: imaginar es negar y tomar distancia de un punto de vista determinado del mundo en el que lo imaginado está ausente. Reconstruir el mundo de lo cualitativo en un segundo orden puede verse como imaginar un ausente en el punto de vista

Lo hace, indica Echeverría, como si lo que tuviese por realidad fuese en verdad un escenario en el que tiene lugar una obra de teatro. Allí todo puede suceder. Y de hecho todo sucede, todo se trastoca. Pronto se olvida quién está actuando, quién es el espectador arrobado, quién el actor que arroba.²²⁹

Es importante no perder de vista esta referencia al teatro por parte de Bolívar Echeverría al detectar y explicar el comportamiento barroco de los indígenas trabajadores urbanos novohispanos del siglo XVII. Para él los indígenas realizan lo que al otro lado del Atlántico se piensa y tematiza.²³⁰ En efecto, la vida como teatro se vuelve en aquellos años recurrente en los autores españoles. Es cuando Calderón de la Barca escribe el auto sacramental *El gran teatro del mundo*.²³¹ Hay eruditos que afirman se inspiró en un texto filosófico de Francisco de Quevedo llamado *Epicteto y Phocílides* que data de 1635.²³² En realidad, el tema estaba en el aire, como suele decirse. Lo interesante es que Echeverría detecta la correspondencia entre tematización y comportamiento en uno y otro lado del Atlántico.

determinado del mundo propuesto por la modernidad capitalista para los indígenas trabajadores y urbanos del siglo XVII novohispano.

²²⁹ Es el pintor que se pinta pintando a la familia real desde la perspectiva de los reyes que parecen estar en el lugar del pintor pero que sólo se ven como reflejo en un espejo detrás del pintor. Es Segismundo diciendo que la vida es sueño y los sueños sueños son para decir que despertar es morir y vivir es soñar. Es Alonso de Quijano enloquecido para convertirse en Don Quijote que junto con Sancho llega a tener conciencia de ser personajes de una novela exitosa, etcétera.

²³⁰ Esta correspondencia es de lo más peculiar porque refuerza la idea de Bolívar Echeverría de que el comportamiento barroco es propio de los momentos de crisis.

²³¹ Este auto sacramental puede consultarse en la Biblioteca de Autores Clásicos de la Biblioteca Cervantes Virtual en la siguiente dirección electrónica:
<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01715852871255926328813/index.htm> Fecha de consulta: 2 de mayo de 2012.

²³² Francisco de Quevedo, Capítulo XIX de “Epicteto y Phocílides” en *Parte segunda de las obras en prosa de don Francisco de Quevedo Villegas*, Melchor Sánchez a costa de Mateo de la Bastida, Madrid, 1664.

Aventurándose por esta línea puede decirse que los indígenas trabajadores urbanos novohispanos del siglo XVII protagonizaron de una manera peculiar lo que Quevedo escribió al otro lado del mar:

No olvides, es Comedia nuestra vida,
Y Teatro de Farsa el mundo todo,
Que muda el aparato por instantes
Y que todos en él somos farsantes;
Acuérdate que Dios de esta Comedia,
De argumento tan grande, y tan difuso,
Es autor que la hizo, y la compuso.²³³

En la comedia de esta vida, tan determinada por una lógica o una voluntad que está más allá de lo humano, todos son –somos– farsantes. Pero no todos proceden –procedemos– de la misma forma. Están los que cumplen a la perfección el personaje que les es repartido. Dice Quevedo:

Al que dio papel breve
Sólo le toca hacer como debe,
Y al que se le dio largo,
sólo el hacerle bien dejó a su cargo,
Si te mandó que hicieses
la persona de un pobre, o de su esclavo,
De un rey, o de un tullido,
Haz el papel que Dios te ha repartido;
Pues sólo está a tu cuenta,
Hacer con perfección tu personaje,
En obras, en acciones, en lenguaje;

²³³ *Ibidem.*, p. 535

Que el repartir dichos, y papeles,
La Representación, o mucha, o poca
Sólo al autor de la comedia toca.²³⁴

La recomendación del poeta de “hacer con perfección el personaje” insinúa que no siempre es así. Es decir, hay quien lo realiza de manera equívoca e imperfecta, sea por falta de aplicación, talento o incluso voluntad. Pero lo cierto es que esta “imperfeción” vuelve evidente aquello que no por inevitable es de “argumento difuso” e incluso confuso. Tanto más si se recurre a la exageración para suplir o disimular la imperfección. Paradójicamente esta imperfección es un modo “extraño”, enrevesado si se quiere, de cumplir con “el argumento tan grande” que la exige. Así, éste se presenta a sí mismo como lo que se cumple de manera ciega, casi automática, rutinaria y necesaria, mientras aquella se muestra como un hacer contingente, voluntario y extraordinario. En suma, la presencia del mundo en nosotros, la presencia de nosotros en el mundo.

Para Bolívar Echeverría, esta actitud resultó más acendrada entre los indígenas urbanos de los virreinos novohispanos porque la llevaban a cabo frente al horizonte de la más absoluta catástrofe. Dadas las circunstancias de finales del XVI, de seguir el “argumento difuso” estaban condenados a desaparecer, la farsa que se les exigía era en verdad un suicidio. De tal suerte que en lugar de optar por lo uno o lo otro se decidieron por el camino de la farsa “defectuosa” o teatralizada. Crearon un “tercero excluido” al aceptar el código del otro y re TRABAJARLO desde su núcleo, al *imaginar* ese

²³⁴ *Ibid.*

ausente que era el “tercero excluido”. Tomaron distancia de aquello que se revelaba como rutinario. Haciendo de su farsa una imperfección de tal magnitud, pronto ésta se convirtió en su “realidad”, siéndoles ya imposible salir de ella, afirma Echeverría.²³⁵ Así, lo contingente se convirtió en voluntario, lo sin duda malo se transformó en positivamente bueno. Como la Malinche tiempo atrás²³⁶ y como el Presidente del Consejo Judío del Ghetto de Varsovia tiempo después, apostaron a su preservación aunque en ello se inventasen de otra manera y no cambiasen la realidad real, esa que en verdad les llevaba al caos y al desastre.

El mundo como teatro, la vida como comedia. El autor de todo ello como una voluntad extrahumana –sea Dios o la modernidad capitalista–, lo personal como farsa perfecta o imperfecta, todo se vive de manera simultánea. Pero mientras lo primero se cumple irremediablemente, lo segundo puede bien realizarse o no, como sucede con el *ethos* barroco. Éste procede por un constante traer la farsa imperfecta a la comedia, o como escribe Bolívar Echeverría, el tiempo extraordinario al tiempo ordinario, la “ruptura” en medio de lo rutinario.²³⁷ Por eso, afirma, “la única existencia ‘en ruptura’ que el *ethos* barroco puede reivindicar –más allá de la anarquía lúdica y el trance festivo– como esencial para la *humanización de la existencia rutinaria* es la que se

²³⁵ Bolívar Echeverría, “Meditaciones sobre el barroquismo”, en *Modernidad y blanquitud*, *Op. cit.*, pág. 191.

²³⁶ *Vid.*, Bolívar Echeverría, “Malintzin, la lengua”, en *La modernidad de lo barroco*, *Op. cit.*, págs. 19-31.

²³⁷ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, *Op. cit.*; “El *ethos* barroco y la estetización de la vida cotidiana”, y “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, págs. 77-93. Recuérdese aquí la definición sartreana de imaginación: un acto mágico que hace aparecer como imagen el objeto en que se piensa, la cosa que se desea, de manera tal que se pueda entrar en su posesión. *Vid. supra*.

Sobre esta ruptura en medio de lo rutinario, Echeverría la presenta también como una irrupción constante del tiempo improductivo sobre el tiempo productivo. La distinción de ambos tiempos es la que impone la modernidad capitalista.

desenvuelve en torno a la experiencia estética".²³⁸ Es decir, la estetización de la vida cotidiana propia del *ethos* barroco.

Conviene señalar que a lo largo de su obra el filósofo ecuatoriano llamó a esta estetización de la vida cotidiana por lo menos de tres maneras: "estetización exagerada", "teatralización omniabarcante", y en una reelaboración de una aseveración de Adorno sobre el barroco, "teatralidad absoluta" de la vida cotidiana. Poner atención en la transformación de esta idea no es un asunto de erudición. Importa porque muestra cómo su pensamiento pasó de una primera aproximación al *ethos* barroco vía el arte y las reflexiones que sobre este tema hacen investigadores europeos como José Antonio Maravall y Santiago Sebastian,²³⁹ para después pensarlo en América Latina en función de su interés por meditar el "momento" de crisis de la civilización contemporánea.²⁴⁰ Esto con las contribuciones que halló en Braudel, Munford y Benjamin y por supuesto en Marx.

Dentro de esta transformación, destaca que al escribir sobre el arte barroco, particularmente el europeo, Echeverría afirme que en éste el predominio de lo "ornamental" es en realidad consecuencia de un rasgo más determinante en él: su teatralidad. Esta puntualización resulta decisiva puesto que la referida "estetización" de la vida cotidiana no se circunscribe como podría pensarse solamente a su aspecto artístico, particularmente religioso, sino a la teatralidad del procedimiento que se

²³⁸ Bolívar Echeverría "El *ethos* barroco y la estetización de la vida cotidiana", pág. 169.

²³⁹ Vid., Santiago Sebastian López, *Contrarreforma y barroco*, y José Antonio Maravall, *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*.

²⁴⁰ Por supuesto en América Latina también hay reflexiones sobre el barroco como las de Lezama Lima. Bolívar Echeverría las toma en cuenta.

percibe en la vida cotidiana de los indios urbanos novohispanos, ese traer a la “codigofagia” al “tercero excluido”, ausente pero *imaginado*. Por eso, en sus últimos ensayos, el filósofo ecuatoriano habla de “teatralidad absoluta” o “escenificación absoluta” como rasgo decisivo del *ethos* barroco.

Pero ¿qué es lo que quiere decir “teatralidad absoluta”? Para Echeverría ésta es la condición escénica de toda acción. Acorde con ello, la acción teatral parece un simulacro de un recuerdo o la prefiguración de lo que podría ser y no de lo que es, es decir, la *imaginación de lo ausente*. Deja de ser representación del mundo para ponerse en su lugar como una transformación de ese mundo.²⁴¹ De esta manera, en el *ethos* barroco, como es propio de su arte, “se pone la estetización por encima de la naturalización de la vida cotidiana; la integración de lo imaginario en la vida prevalece sobre la huida, fuera de la vida, hacia lo imaginario”.²⁴² Es decir, se distancia de la realidad que no puede cambiar, de ese horizonte inmediato en el que está la muerte, de ese “argumento difuso” en el que ya no está Dios sino el capital reproduciéndose, y procede con una “farsa imperfecta” para en un segundo nivel –en obras, acciones, lenguaje, escribe Quevedo en el poema citado– sustituir ese mundo real, creando “un simulacro de mundo”²⁴³ *imaginado*. Por eso, Bolívar Echeverría afirma que el *ethos* barroco es más cultura que barbarie, más momento en “ruptura”, más farsa imperfecta que ciego cumplimiento, que “naturalización” de la producción capitalista. Y en esa

²⁴¹ Bolívar Echeverría, “*Ethos* barroco y arte barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, *Op. cit.*, pág. 213.

²⁴² Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco y la estetización de la vida cotidiana”, *Op. cit.*, pág. 185.

²⁴³ *Ibid.*, p. 180.

medida, sin dejar de ser un comportamiento, un modo de ser en la modernidad capitalista, se muestra como un cúmulo de “resistencias” que sin programa ni plan habitan en el ámbito de lo cotidiano.²⁴⁴

Ahora bien, Echeverría considera que la presencia de este *ethos* está mucho más extendida y es más persistente en América Latina que en España. ¿Por qué lo considera como el rasgo característico de la primera modernidad en esta región? La respuesta a esta pregunta sólo puede comprenderse si se tiene presente lo señalado al principio: la vinculación estrecha entre barroco y crisis. En América Latina se dio una “afinidad electiva” entre el *ethos* barroco de los indios urbanos novohispanos, por un lado, y el *ethos* barroco de la Corona española y de la Iglesia católica postridentina, por el otro. En España imperó este último pero sin la desesperada crisis de los indios urbanos novohispanos. No sucedió así de este lado del Atlántico. Aquí coincidió el proceder barroco de la Iglesia católica a través de los jesuitas, que se afanaron en la posibilidad de una modernidad que girara en torno a la fe y no en torno al capital; el proceder barroco de los criollos españoles que intentan copiar “a la americana” lo que existe en Europa y que para hacerlo apelan constantemente al “acátense pero no se cumpla” de la legislación y organización político-económica propuesta desde la península; y el comportamiento y modo de ser barroco, espontáneo, cotidiano y hasta cierto punto libre de los indígenas de las urbes novohispanas, es decir, los que padecieron una crisis de manera más radical por estar erguidos sobre la nada y ante la

²⁴⁴ Javier Sigüenza, *Op. cit.*

muerte. Sobre ellos y con ellos edificaron tanto los jesuitas como los criollos. Por eso la prolongada permanencia de lo barroco en América Latina.²⁴⁵

11. REFLEXIONES FINALES

Para pensar la crisis civilizatoria contemporánea, la vigencia del socialismo y la posibilidad de una modernidad alternativa, Bolívar Echeverría tomó la decisión de cepillar a contrapelo la historia en busca de un momento similar de crisis radical. Lo halló en los virreinos novohispanos. Más precisamente en sus indígenas urbanos. Ante la crisis más severa y radical, en ellos recayó la parte fundamental de la reconstitución de una civilización, contrahecha según el *ethos* realista, pero de perdurable consistencia. Con todo y lo capitalista que continuaron siendo esas sociedades, con todo y el acoso cotidiano del hecho capitalista, resistieron a las exigencias de un comportamiento militante y único. De esta manera, rescataron para sí mismos la posibilidad de ser distintos, y lo hicieron ejercitando cierta libertad. Lo hicieron de manera espontánea y cotidianamente, usando cuanto pudieron o tuvieron a su alcance: el lenguaje, la comida, la fiesta, el arte.

La afirmación de Bolívar Echeverría de que la identidad latinoamericana se construyó en el “largo siglo xvii” es, por un lado, la comprensión profunda y abstracta de la complejidad cultural en esta región, y por el otro, la reivindicación de un comportamiento espontáneo, cotidiano y razonablemente libre frente al hecho

²⁴⁵ Vid., Echeverría, Bolívar y Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*.

capitalista,²⁴⁶ que puede ayudar a entender de un nuevo modo ese “conjunto de negaciones” que ha sido el socialismo desde el siglo pasado y que requiere ser repensado en un momento de hegemonía capitalista sin parangón en la historia de la humanidad.

Hay que indicar que el esfuerzo de Echeverría no ha sido del todo comprendido ni bien recibido y por supuesto no está exento de críticas. Cuando en un coloquio que se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1993,²⁴⁷ Echeverría dio a conocer su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad ésta pasó casi inadvertida en México. Salvo un pequeño círculo de pensadores, académicos y alumnos que la conoció y discutió y que estuvo al tanto de su desarrollo a lo largo de las siguientes dos décadas,²⁴⁸ no tuvo la presencia ni la resonancia que actualmente tiene en este país y en muchos otros del continente americano y europeo.

De hecho, no sólo careció de la repercusión que hoy, al paso de los años, puede atestiguar, sino que incluso entre los especialistas mexicanos –filósofos,

²⁴⁶ Sobre el *ethos* histórico, del que el barroco es uno de tantos, dice Bolívar Echeverría: “El concepto de *ethos* histórico puede ayudar a pensar una concretización histórica de la actividad cultural que se constituya sin recurrir a las determinaciones particulares de un sujeto sustancializado —‘la Nación N’, ‘Europa’, ‘Occidente u Oriente’, ‘La Civilización’, etcétera— concebido en calidad de fuente generadora de la forma singular de la humanidad que está en juego en la cultura. Puede contribuir a concebir la historia de la cultura como lo que ella es en realidad: una historia de acontecimientos concretos de actividad cultural, singularizados libremente, sobre un plano de diferenciación completamente abierto, ajeno a todo intento de acotarlos y fijarlos dentro de fronteras preestablecidas”. He aquí su importancia como propuesta para el análisis cultural de América Latina. Sin embargo, me parece que no por ello debe olvidarse que dentro del pensamiento de Bolívar Echeverría el *ethos* histórico forma parte de un análisis mucho más complejo que propone la construcción de una modernidad no capitalista. *Vid., La modernidad de lo barroco, Op. cit.*, pág. 166.

²⁴⁷ En mayo de 1993 se realizó el Coloquio “Modernidad europea, mestizaje cultural y *ethos* barroco” en la Facultad de Filosofía y Letras, impulsado por el proyecto de investigación del mismo nombre encabezado por Bolívar Echeverría desde 1991. En este Coloquio Echeverría presentó públicamente por primera vez el tema del *ethos* barroco.

²⁴⁸ Por ejemplo, Horst Kurnitzky, Xavier Rubert de Ventós, Michel Löwy, Mabel Moraña, Jean Franco, Carlos Monsiváis, Antonio García de León, Margo Glantz, Carlos Aguirre Rojas, Jorge Veraza, Luis Arizmendi, Stefan Gandler, etcétera.

historiadores, literatos, antropólogos, etcétera– que por aquellos años se ocuparon de ella manifestaron dudas y mostraron cierta reticencia en aceptarla, particularmente en lo que se refiere al *ethos* barroco. Al respecto, por ejemplo Jorge Alberto Manrique, un reconocido historiador del arte, argumentó que encontraba un “uso generoso” del barroco al extenderlo de “estilo artístico” a “época histórica”. También sostuvo que, de proceder de esta manera, le parecía más pertinente el uso del concepto “manierista” para lo que se designaba como “barroco”, pues a diferencia de este estilo, más volcado hacia la confianza política e imperial, aquel expresa esa circunstancia en la que predomina la incertidumbre.²⁴⁹ Otros han enfatizado que al centrarse en el siglo XVII americano, la teoría del *ethos* barroco deja de lado el fundamento mismo de aquello que analiza: el proceso de conquista americana del siglo XVI con todo el imaginario maravilloso que en ella se puso en juego y siglo por excelencia de mestizaje, etcétera.²⁵⁰

Este último aspecto resulta por demás interesante, ya que parece cuestionar uno de los elementos más decisivos del *ethos* barroco. En efecto, el punto de discrepancia con Bolívar Echeverría con respecto al mestizaje cultural o codigofagia se centra en su lugar como fundamento del barroco. En aquel Coloquio de 1993, el historiador

²⁴⁹ Véase Jorge Alberto Manrique, “Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)” en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, págs. 231-244

²⁵⁰ Antonio García de León, “Contrapunto barroco en el Veracruz colonial” en *Op. cit.*, págs. 111-130 y del mismo autor “Otras cartografías del barroco” en Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza (compiladores), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, págs. 267-274. Algunas de las ideas que se expresan en los siguientes párrafos forman parte de una intervención que tuve en un homenaje que se le hizo a Bolívar Echeverría en Ecuador. *Vid.*, Isaac García Venegas, “De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y el *ethos* barroco en Bolívar Echeverría” en Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E., Eleder Piñeiro (coords.), *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*.

Antonio García de León lo planteó “de pasada” al afirmar que en las Indias “el mestizaje racial y cultural es la condición previa de un barroco que se extenderá hasta los finales del periodo colonial”.²⁵¹ Si se medita sobre esta afirmación es inevitable concluir que este desacuerdo en apariencia “menor”, en realidad es “mayor”, y se presta para proponer una suerte de “ubicación conceptual” que por lo menos señale la polémica no explícita que Echeverría mantuvo con el entorno mexicano en el cual desarrolló esta teoría. Es interesante observar que a lo largo de la obra de Echeverría son escasas las referencias a los autores con los cuales polemiza. En realidad, se ocupaba más de las ideas que de los intelectuales que sostenían esas ideas. Así, por ejemplo, reconoció discrepar de Octavio Paz, de Edmundo O’Gorman, de algunas perspectivas indigenistas, de ciertas tendencias que niegan la posibilidad de hacer filosofía en América Latina, etcétera.²⁵² En otras palabras, estaba atento a lo que se producía en México en relación a los temas que de una u otra manera eran de su interés y se hallaban en el centro de sus reflexiones.

Para el caso específicamente mexicano, el concepto de mestizaje es un lugar común que por la fuerza de la repetición se vació de sentido. Por eso, su uso en la teoría de Echeverría suscitó y suscita extrañeza cuando no desconfianza. En consideración a esto parece necesario explorar brevemente las implicaciones de este “signo ideológico” del Estado mexicano con las que Echeverría en realidad polemizó.

²⁵¹ Antonio García de León, “Contrapunto barroco...”, *Op. cit.*, pág. 114

²⁵² Como ejemplo, veáse los ensayos “Octavio Paz, muralista mexicano”, “El olmo y las peras” y “Cuatro apuntes” en *Vuelta de siglo*.

El uso del concepto de mestizaje como signo ideológico del Estado mexicano fue doble. Por un lado, se lo usó como justificación de una deseable “homogeneización” del pueblo mexicano, que exigía lo que se llamó la “incorporación” de los indios a la civilización. Pero por otro lado sirvió como argumento legitimador del Estado surgido de la Revolución mexicana, de su gobierno, de su partido, porque en conjunto se concibieron como el resultado natural de la benéfica “suma” de todas las partes sociales y culturales de la nación mexicana que en ella existían.

Por ejemplo, en 1935, en pleno ascenso del cardenismo y de ese periodo que en la historia mexicana se conoce como “radicalismo revolucionario”, uno de los fundadores de la antropología mexicana, Manuel Gamio, publicó una compilación de textos con el título *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*. En él, al preguntarse por qué México no participaba en una Federación Internacional, esto es, la Sociedad de las Naciones, llegó a la conclusión de que no podía hacerlo porque no existía como nación. Con ello, el antropólogo se refería a que México carecía de una homogeneización económica, lingüística, racial y cultural. Por esta razón, para lograr consolidar a México como nación, y así abrir la puerta a su necesaria internacionalización, proponía la intensificación del mestizaje pues, según sus propias palabras, le “convenía” a México porque “traerá consigo automáticamente un efectivo progreso cultural, como resultado de la eliminación o substitución de las características culturales retrasadas de tipo indígena”.²⁵³

²⁵³ Manuel Gamio, *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, pág. 46

Este postulado de la conveniencia del mestizaje no fue un patrimonio exclusivo del conocido antropólogo. Poco más de 15 años después, como parte de las valoraciones que se hicieron del primer gobierno civil y universitario de México, el de Miguel Alemán (1946-1952), José E. Iturriaga escribió y publicó *La estructura social y cultural de México*, un estudio que oficialmente se reconoce como el primero de orden sociológico que se fundamenta en metodologías modernas y datos científicos. En ese estudio el autor planteó como verdad empírica inexorable el proceso de mestizaje debido a la progresiva articulación del país y el doble impulso de la educación y la economía.²⁵⁴ Con tono festivo escribió que la política indigenista mexicana consistía en procurar la “incorporación progresiva” de los indígenas a la “corriente cultural media del país”, así como en “dotarlas de técnica y de la civilización mecánica actuales”, con el fin de “elevar sus bajos niveles de vida tanto en orden material como en el espiritual”.²⁵⁵ El grado de certeza que Iturriaga tenía entonces sobre el camino elegido y recorrido era tal que incluso afirmaba de modo categórico que, como corolario máximo del proceso de mestizaje, para 2010 toda la población de México hablaría español.²⁵⁶

Como es evidente en estos dos ejemplos aludidos, el concepto de mestizaje utilizado por el Estado mexicano posrevolucionario –analizado, cernido y postulado por un conjunto de intelectuales y académicos entre los que Gamio e Iturriaga son exclusivamente una muestra– tenía más que ver con la idea de civilizar al indio

²⁵⁴ José E. Iturriaga, *La estructura social y cultural de México*, págs. 109-110

²⁵⁵ *Ibidem.*, pág. 109

²⁵⁶ *Ibidem.*, pág. 128

volviéndolo “productivo”. Con esta bandera lo que en realidad se quería era insertar al indio en el progreso y volverlo moderno, depurándolo de su “evolución atrasada”, como escribió Gamio. Todo, por supuesto, bajo la dirección y égida de los sectores medios, a los que se consideraba mestizos por excelencia.

Con estos dos ejemplos puede comprenderse mejor la desconfianza que el concepto de mestizaje despertaba en los ámbitos reflexivos mexicanos hacia finales del siglo xx. Rechazar el concepto de mestizaje suponía criticar al Estado mexicano posrevolucionario y no aceptar sus postulados ideológicos. Por tanto, su uso como parte constitutiva del *ethos* barroco entrañaba gran dificultad. Probablemente fue por eso que la teoría de Bolívar Echeverría no fue bien recibida ni tan reivindicada en el momento de su surgimiento como lo es ahora.

Pero también es cierto que dadas las circunstancias de finales del siglo xx y principios del XXI, el concepto de mestizaje resultó útil para aproximarse en términos culturales a la nueva realidad de la modernidad capitalista. En 1999, el historiador Serge Gruzinski publicó el libro *El pensamiento mestizo*, traducido al español al año siguiente, y cuyo título recordaba de manera evidente el libro del antropólogo Claude Lévi Strauss, *El pensamiento salvaje*. En este libro, como un intento de comprender el proceso globalizador, con su caudal de mezclas y repulsas, el historiador sostiene que no se trata de algo nuevo ni novedoso. Dirige su mirada al siglo xvi para llamar la atención sobre las extraordinarias similitudes existentes con la época de finales del siglo xx y principios del XXI, tanto más cuanto que en ambos momentos domina una potencia, España y Estados Unidos, respectivamente.

Para Gruzinski, la mezcla, el mestizaje y el sincretismo son términos que se refieren a fenómenos presentes en el proceso globalizador, y que provocan confusión debido a ciertos hábitos intelectuales que “prefieren conjuntos monolíticos antes que espacios intermediarios”.²⁵⁷ Advierte que estos hábitos empobrecen la realidad “al eliminar todo tipo de elementos que desempeñan papeles determinantes: los intercambios entre un mundo y otro, los cruces, pero también los individuos y los grupos que ofician de intermediarios, de paseadores, y que transitan entre los grandes bloques que nos gusta identificar”.²⁵⁸ A los intercambios, a los cruces, a las intermediaciones, al tránsito, es a lo que el historiador llama mestizaje. Y advierte: “Los mestizajes pertenecen, de hecho, a una clase de objetos ante los que el historiador parece desarmado”.²⁵⁹ Por eso, hay que entender su libro como un esfuerzo por dar armas al historiador para que pueda historiar los mestizajes. Le propone lo que llama el “modelo de la nube”, esto es, partir del supuesto que “toda realidad entraña, por un lado, una parte irreconocible y, por el otro, una dosis de incertidumbre y de aleatoriedad. Para el historiador de la sociedad, la incertidumbre es la que viven los actores, incapaces de prever su destino ni tampoco los accidentes que padecen. La aleatoriedad es la consecuencia de la interacción de los innumerables componentes del sistema”.²⁶⁰

Los planteamientos de Gruzinski guardan estrecha relación con lo postulado por Néstor García Canclini en su libro *Culturas híbridas*, editado en 1990 y que se

²⁵⁷ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, pág. 48

²⁵⁸ *Ibíd.*

²⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 60

²⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 61

reeditó con una nueva introducción en el año 2000. Recuérdese que para este antropólogo argentino la globalización abrió paso a procesos de hibridación socioculturales en el que estructuras o prácticas discretas (es decir, estructuras ya híbridas, no puras) que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas. Lo importante es que acorde con Canclini estas combinaciones y estrategias de reconversión surgen de la creatividad individual y colectiva con el fin de apropiarse de los beneficios de la modernidad. Si Canclini se niega a designar a estos procesos como “mestizaje” es porque al igual que los conceptos de sincretismo o creolización le parecen insuficientes para explicar “las formas más modernas de interculturalidad” propios de la globalización. Piensa entonces que el concepto de hibridación es más útil para este fin.

En virtud de este ejemplo, sacado entre otros tantos, puede entenderse con suma claridad cómo el concepto de mestizaje resultó útil para intentar comprender el proceso de la globalización que da lugar a fenómenos de mezcla y repulsa de todo tipo, pero señeramente los de tipo cultural. Aquí el énfasis está puesto en la mezcla, el intercambio, la intermediación y el tránsito entre formas culturales y su relativización. En virtud de planteamientos como éste, se pudo calificar de “barrocas” películas del estilo de *Moulin Rouge* (2001) del cineasta australiano Baz Lhurmann, destacando su incesante mezcla de estilos en la pantalla, una suerte de mestizaje en la imagen.

Desde esta otra perspectiva, el uso del concepto de mestizaje cultural por parte de Bolívar Echeverría corría el riesgo de entenderse como un intento de comprensión

ingeniosa, y hasta posmoderna, del proceso globalizador, cosa que dista de ser. Como se ha visto aquí, en el caso de la propuesta teórica de Bolívar Echeverría, el mestizaje cultural, ese que caracteriza al *ethos* barroco, tiene un potencial crítico y de resistencia a la modernidad capitalista que está por completo ausente en el uso ideológico del mestizaje del Estado mexicano durante el siglo xx y de las posturas aquiescentes con la modernidad capitalista que hoy se presenta como globalización.

El concepto de mestizaje cultural que propone Bolívar Echeverría es diferente al concepto de mestizaje usado por el Estado posrevolucionario mexicano porque es concreto, material, no apela a la homogeneización y viene desde abajo, desde los sectores menos favorecidos y más desesperados. Para el filósofo ecuatoriano el mestizaje cultural no es ni puede ser la promoción de la mezcla “espiritual” y de formas culturales desde arriba con la pretensión de legitimar la estabilidad del *status quo*, como sucede con el Estado posrevolucionario mexicano y con la globalización, ni se da entre esencias culturales de ninguna especie.²⁶¹

Hasta cierto punto, Echeverría comparte con Gruzinski la idea de la incertidumbre y aleatoriedad de sujetos y sistemas, pero a diferencia de éste, el mestizaje cultural que propone el filósofo ecuatoriano no es solamente un modo de entender lo que está sucediendo en la globalización sino de hallar las estrategias de resistencia a la modernidad capitalista y sus exigencias de un único comportamiento.

²⁶¹ Es necesario señalar, además, que el *ethos* barroco también se construye en polémica con los fundamentalismos indígenas pues Bolívar Echeverría no considera la existencia de indígenas puros que hayan escapado al proceso histórico del mestizaje por un lado, pero por el otro piensa que ninguna modernidad alternativa puede construirse en contra de la modernidad como en ocasiones lo parece sugerir el fundamentalismo indigenista. *Vid.*, Mauricio Cerbino y José Antonio Figueroa, “Barroco y modernidad periférica. Diálogo con Bolívar Echeverría” en *Iconos. Imperio, poder global y multitud*.

Por esta misma razón, el mestizaje cultural que postula Echeverría tiene mucho más de libertad razonable que de consecuencia inevitable. Por este acento en la libertad, se diferencia de la hibridación que describe Canclini.

No cabe duda que Bolívar Echeverría también está dando armas al historiador para poder historiar los mestizajes. Sin embargo, la propuesta del filósofo ecuatoriano tiene dos características de las que carecen los otros modos de pensar el mestizaje. La primera es que se centra en la profundidad del proceso del mestizaje cultural, pues la “codigofagia” se encuentra en el núcleo mismo de toda forma cultural. La segunda es que entiende este proceso como un proceso cotidiano que tiene lugar en medio de una muy aguda crisis y que, por tanto, tiene como impulso la desesperación que intenta no sólo evitar la muerte sino volver vivible lo invivible. No está de más destacar el rescate que hizo Echeverría de un concepto desdeñado por ciertos sectores académicos e intelectuales como el de mestizaje cultural, para dotarlo de una potencialidad explicativa y crítica no vista en los usos ideológicos del mestizaje ni en los intentos explicativos de la mezcla de formas como mera consecuencia o fenómeno presente en el proceso globalizador. Probablemente sea esta la actitud que más interesa del filósofo Bolívar Echeverría: si es necesario, hay que volver a pensarlo todo, sin arredrarse ante los retos ni sucumbir a la fascinación de la moda intelectual en boga.

Una segunda y muy reciente crítica que se ha hecho al planteamiento de Bolívar Echeverría sobre el *ethos* barroco se refiere a su inutilidad para dar cuenta de las rebeliones y rupturas del orden que de un tiempo a esta parte se viven en América

Latina. Al respecto, Armando Bartra escribe: “*ethos* barroco remite originalmente a un mestizaje integrador, a una interracial y transclasista estrategia de adaptación, y por lo mismo describe mal las estrategias de confrontación y antagonismo que son la otra cara de ese mismo mestizaje”.²⁶² Y agrega:

Abigarrado, barroco, híbrido, mestizo son conceptos que califican al orden social americano. Rebeldía, en cambio, se refiere no al orden sino a la ruptura del orden; al subversivo comportamientos de sus actores. Los primeros términos remiten a un *ethos*, el segundo a un *pathos*. Y el *pathos* rebelde en un continente abigarrado es por fuerza un *pathos* grotesco: praxis material e imaginaria que entrevera disímbolos, culturalmente heterogéneos y en apariencia incompatibles.²⁶³

Esta crítica es en realidad fallida. Su sustento no es la comprensión del mestizaje cultural, la codigofagia, tal y como lo plantea Echeverría, sino de la inercia “integradora” del uso ideológico del mestizaje por parte del Estado mexicano. Sólo desde esta perspectiva puede afirmarse que lo barroco “califica” el orden social americano y suponer que el *ethos* correspondiente es parte constitutiva de esto. Por lo demás, su propuesta de *pathos grotesco* parece ser más cercana a perspectivas como las de Gruzinski o Canclini: da por sentada la mezcla y la repulsa a raíz de la globalización aunque lo que Bartra quiere destacar es precisamente la ruptura del orden que esta globalización trae consigo.

Quizá la parte más llamativa de esta crítica es la que apunta a la distinción entre resistencia y rebelión. Aunque resulte del todo imposible sostener una separación tajante entre una y otra –¿hay acaso rebeliones que no sean a la vez resistencias y resistencias que a su modo sean rebeliones?–, pareciese ser que lo que se quiere

²⁶² Armando Bartra, *Hambre/Carnaval. Dos miradas a la crisis de la modernidad*. De la sección correspondiente a “Carnaval”, ver pág. 76.

²⁶³ *Ibidem.*, pág. 77

subrayar es que el *ethos* barroco no alienta ni contribuye a rebeliones del tipo que intentan cambiar la realidad opresora de la modernidad capitalista en la que surgen. El yerro reside en intentar convertir en crítica el meollo mismo del planteamiento que se pretende criticar, y que además, se reconoce así, tal como lo demuestra el epígrafe usado en este trabajo. Como se ha visto a lo largo de estas páginas, Echeverría concibe al *ethos* barroco como una estrategia cotidiana y espontánea para vivir lo invivible, es decir, la crisis radical a la que da lugar el hecho capitalista. Por esto es una resistencia.

Lo que esta supuesta crítica deja de lado y es más, parece no entender, es que precisamente en esta actitud se puede encontrar uno de los antecedentes del “conjunto de negaciones” que es el socialismo en medio de la hegemonía devastadora y bárbara de la modernidad capitalista, y que en esa medida, en tanto que persistente, forma parte de ese “conjunto de negaciones” que se revela sumamente valiosa en el contexto actual. Pero, y esta es la parte fundamental, esta crítica olvida que para el discurso crítico, que es el que cultiva Echeverría, hablar de las posibilidades de una nueva forma de vida social “es idéntico a hablar de las imposibilidades de la vida social en su forma dada, la forma capitalista”.²⁶⁴ A través de las resistencias que configuran el núcleo del *ethos* barroco se señala con claridad meridiana las imposibilidades de la vida capitalista. Lo cual, a nivel teórico, es sumamente importante porque permite pensar una modernidad alternativa, no capitalista.

El “instante de peligro” en el que Echeverría concibió y construyó su teoría del *ethos* barroco se caracterizó por el colapso definitivo de una versión fallida del

²⁶⁴ Bolívar Echeverría, *El problema de la nación desde la "Crítica de la Economía Política"*, pág. 5

socialismo que en realidad formó parte de la modernidad capitalista. Ante este colapso, una de las fuentes más efectivas de resistencia contra el dominio y avasallamiento del modo de producción capitalista es la concreción histórico-cultural del sujeto social.²⁶⁵ La otra, proviene del revolucionamiento real de las fuerzas productivas-consuntivas, cuyo efecto central es la apertura de la posibilidad históricamente nueva de abolir la escasez económica, lo que provoca una “serie de resistencias de todo orden al modo represor y destructivo en que el capitalismo organiza las perspectivas de su funcionamiento”.²⁶⁶ En la articulación consciente y organizada de estas dos tendencias es que para Echeverría sería posible una rebelión que abriera las puertas a una modernidad alternativa. Como para el momento en que escribe no encuentra esta articulación, se decanta por la resistencia.

Lo cierto es que las rebeliones a las que alude y que ejemplifica Armando Bartra tampoco conducen a una modernidad alternativa. Diríase que el *pathos grotesco* adolece en cierta manera de lo mismo que se critica al *ethos barroco* pero con una fuerte desventaja: se queda allí, en el mero carnaval, como fiesta momentánea cuyo mejor sabor no está en el haber logrado algo nuevo, sino en haber existido. En tanto que excepcional, carece de la fuerza que tiene el *ethos barroco* al ser una resistencia cotidiana.

Habría que añadir que la decisión de Bolívar Echeverría por enfatizar la importancia y relevancia de las resistencias barrocas a la modernidad capitalista es, de cierta manera, una respuesta a la caducidad del concepto de revolución, que se

²⁶⁵ Vid., Bolívar Echeverría, “Cuestionario sobre lo político” en *El discurso crítico de Marx*.

²⁶⁶ Bolívar Echeverría, *El problema de la nación... Op. cit.*, pág. 15

planteó como parte de la crisis del orbe de la izquierda páginas atrás. En efecto, es de llamar la atención que lejos del reformismo o del gradualismo, Echeverría se haya centrado en lo que dadas las circunstancias del momento parecía ser la única opción para mantener viva la idea de la revolución, por más lejana que ésta pueda pensarse. Así mismo, las resistencias a las que alude, además de ser una suerte de antecedente factible del “conjunto de negaciones” que es el socialismo, se hace cargo de la exigencia de Walter Benjamin de ver la historia humana como un drama universal en el que, los derrotados, requieren no solamente ser redimidos de su derrota sino no ser expulsados de la historia por no pertenecer a la gesta ortodoxa y oficialista del socialismo que acabó hundido a principios de los noventa del siglo pasado.

Es necesario realizar una acotación más sobre el tema de las resistencias en Bolívar Echeverría. Como lo demuestran algunos estudios, el tema, particularmente relacionado con los indígenas mexicanos, es recurrente.²⁶⁷ No es este el espacio para ocuparse prolijamente de ellos, pero sí tomar al menos uno como ejemplo para intentar comprender aún más lo que plantea a este respecto el filósofo ecuatoriano. Es importante subrayar que a diferencia de aquellos estudios, que entienden la “resistencia cultural” como resultado de una doble marginación, la que se fue imponiendo como consecuencia del dominio español y la que los indígenas mismos asumieron como raíz de ello,²⁶⁸ la de él se centra y se ocupa de los que sin recurrir a lo segundo, *dentro* del sistema y en un *contexto* de crisis –la del siglo xvii–,

²⁶⁷ Luis Barjau, “Indios y mexicanos”, en *Pasos perseguidos. Ensayos de antropología e historia de México*, págs. 97-106

²⁶⁸ *Ibidem.*, pág. 103

procedieron a una reconstrucción civilizatoria a través del mestizaje cultural –cuya característica central es la *codigofagia*– como estrategia y la teatralidad como actitud.

Por supuesto que Echeverría reconoce que hubo automarginados, pero no los concibe como etnias puras, pues ya eran mestizos debido al declive poblacional y a la reestructuración a la que se vieron sometidos por los españoles, la huida y la migración, ni piensa que automarginándose hubiesen podido *persistir* en sus formas culturales. Para Echeverría, incluso estos automarginados llevaron a cabo una estrategia de mestizaje, pero distinta, en la que intentaron devorar formas europeas en lugar de ser devorados por ellas: se trató de lo que llama un “mestizaje autóctono”.²⁶⁹ En otras palabras, aunque si bien pudieron negarse y hasta cierto punto abstenerse de “aprender el idioma y los usos y costumbres de los conquistadores” o “prefirieron rezagarse antes que *asumir del todo* la nueva mentalidad y visión del mundo que los advenedizos les imponían”,²⁷⁰ no por ello se privaron *absolutamente* del más mínimo aspecto civilizatorio de esos conquistadores, sobre todo el referido al instrumental práctico que les permitía producir ciertos bienes en el nuevo contexto social del siglo XVII.

²⁶⁹ *Vid. supra*. Nota de pie de página 192. Esta postura es diametralmente opuesta a la que sostiene, por ejemplo, Luis Barjau. Cito en extenso: “El proceso de marginación incluía, desde luego, también el fenómeno de resistencia cultural. Y con ésta, inevitablemente, una cierta dosis de automarginación: muchos pueblos se quedaban apartados en los rincones del territorio, reacios al aprendizaje del idioma y de los usos y costumbres de los conquistadores. Los pueblos indígenas contemporáneos de México son sin duda herederos directos de esos procesos de marginación y automarginación que aquí señalamos. Mundos reacios al nuevo orden colonial. Mentes conservadoras de sus viejas culturas. Hombres y mujeres que prefirieron rezagarse antes que *asumir del todo* la nueva mentalidad y visión del mundo que los advenedizos les imponían de la peor manera: con la dominación y el vasallaje”. *Ibidem.*, pág. 103.

²⁷⁰ *Ibid.*

En consideración de lo anterior, podría argumentarse que para Echeverría la distinción entre el “mestizaje criollo”, que es en el que se centra, y el “mestizaje autóctono”, al que apenas alude en su obra, es del todo indiferente al tema de la *resistencia*, pues en uno y en otro ella está presente, si bien derivado de una matriz diferente, cosa que no sucede en los estudios que, al ocuparse exclusivamente del tema de la *etnia* o al intentarse desmarcar del tema del *centralismo* estatal mexicano reivindicado deliberadamente o no en diversos estudios histórico-antropológicos, incurren en el yerro de asumir la *superficialidad* del mestizaje –idioma, usos y costumbres, mentalidad, visión– sin percatarse que éste, en un nivel mucho más profundo, es el *camino propio* de todas las culturas, como dice Bolívar Echeverría. Quizá este último argumento es más comprensible desde la perspectiva que emana (una suerte de ontología) que de una perspectiva étnica o político estatal.

No obstante, la distinción entre “mestizaje criollo” y “mestizaje autóctono” deja de ser indiferente en la obra de Echeverría porque del primero éste deriva la primera modernidad americana, mientras que del segundo no. En este sentido, las consecuencias de su interpretación y las de estudios como el que aquí se ha usado de ejemplo son diametralmente opuestas. En efecto, Echeverría encuentra en el “mestizaje criollo” la persistencia de una modernidad que curiosa y paradójicamente los que hablan y reivindican a los automarginados niegan en virtud de eso mismo que exaltan: una suerte de *rezago* decidido, como si resistir quisiese significar no ser modernos por voluntad propia y no como consecuencia de un sistema que deliberadamente *los margina*.

Bolívar Echeverría logró edificar los cimientos de ese otro gran proyecto que es dar forma de manera conceptual a una modernidad alternativa.²⁷¹ Como legado dejó precisamente esa piedra angular, en extremo importante habida cuenta la hegemonía de la modernidad capitalista: si incluso dentro del capitalismo hay modos diferentes de vivirlo, y si estos modos también son modernos y civilizados, entonces es necesario suponer la existencia de modos de vida, incluso de modernidades/civilizaciones, no capitalistas lo mismo hacia el pasado que hacia el futuro. La utopía por tanto no ha muerto.²⁷² Hay que edificarla de nueva cuenta. Y hacerlo sin dar la espalda a todos esos signos de resistencia, mestizaje cultural y teatralidad absoluta que abundan en el *ethos* barroco, pero sin restringirse a ellos. La experiencia de este *ethos* es esencial porque puede colaborar en la invención o *imaginación* de nuevos modos de vivir, escribe Echeverría.²⁷³ Pero atención: una modernidad alternativa, no capitalista, es decir, en donde prevalezca la forma natural, por tanto libre y libertaria, no sólo no

²⁷¹ La modernidad alternativa a la que apuesta su pensamiento es un “proceso de reproducción social en la que persista la autarquía del sujeto humano y no la entrega de esa autarquía, o la claudicación de esa autarquía cediendo la capacidad política del sujeto a las cosas, es decir, al capital”. *Vid.*, Javier Sigüenza, *Op. cit.*, p. 85

²⁷² La utopía a la que se refiere Echeverría es la construcción de “una nueva asociación de hombres libres, una sociedad plenamente moderna, es decir, que esté más allá de la época de escasez, más allá de la época de la necesidad del sacrificio, que es una época a la que pertenecen tanto la cultura occidental como las culturas ancestrales indígenas”. *Ibid*, p. 84.

²⁷³ *Ibid*. Hay que subrayar que si bien Echeverría reconoce esta posible contribución del *ethos* barroco a una modernidad alternativa, de ninguna manera acepta la idea de que pueda existir una “modernidad alternativa barroca”. En una entrevista que concedió en 2003 afirmó: “Creo que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y que pervive entre nosotros con efectos en un cierto sentido positivos, por aligeradores de la vida, pero en otro sumamente dañinos, por promotores del conformismo. Que la modernidad alternativa, como ‘negación determinada’ que sería, tendría matices barrocos, si sale de la América Latina, pero siendo necesariamente una modernidad post-barroca, puesto que sería post-capitalista”. *Vid.*, Mauricio Cerbino y José Antonio Figueroa, “Barroco y modernidad periférica. Diálogo con Bolívar Echeverría”, *Op. cit.*

habrá de ser barroca, sino que no sería ni podría ser un “mundo angelical”, puesto que la existencia humana, su forma social natural, es ella misma conflictiva. Sin embargo, como bien apunta el filósofo, sería “la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción”.²⁷⁴

Así, el *ethos* barroco, en tanto que resultado de la articulación compleja entre historia y filosofía, entre descripción-comprensiva y explicación, tiene una potencialidad analítica enorme. Es este aspecto el más relevante para un historiador. y una de las razones por las que de él se ocupa esta tesis. Sin embargo, como este trabajo intenta demostrar, la comprensión del *ethos* barroco requiere fundamentalmente no *desgajar* este aspecto de la obra de Echeverría. Por el contrario, se trata de entenderlo dentro de y como parte de esa obra en su conjunto.

La obra de Echeverría es sumamente compleja y muy relevante. Ofrece todo un arsenal para comprender la realidad que vivimos y acometer la difícil empresa de pensar de nueva cuenta una vida social moderna no capitalista. Una obra que, en el mejor sentido de los términos, *provoca* e *incita* a resistir, a oponerse a esta modernidad capitalista que nos coloca de lleno en la barbarie y la muerte. Una obra que sigue siendo vigente no tanto porque el último texto de ella haya sido escrito hace menos de una década, sino por tres aspectos que vale la pena señalar. El primero es que, si no se *desgaja* su obra como si se tratara de ensayos inconexos, ella se refiere a una modernidad capitalista efectivamente dominante y da cuenta de una serie de

²⁷⁴ Bolívar Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, Op. cit., p. 197

estrategias que le resisten en virtud de *densidades históricas* y del *mestizaje cultural*. El segundo, es que da cuenta de la radicalidad a la que ha llegado la contradicción valor de uso y valorización del valor y las diversas formas en que se despliega la vida frente a, e inmersa en, esta contradicción. El tercero tiene que ver específicamente con el *ethos* barroco latinoamericano, y se refiere a su *especificidad*, incluso dentro del orbe hispanoamericano, que muestra poderosos signos de *resistencia* a las exigencias planteadas por el *ethos* realista de la modernidad capitalista.

Con respecto a este último aspecto es necesario recuperar la afirmación del filósofo ecuatoriano utilizada en este trabajo como epígrafe, referida a que nuestros pueblos (los latinoamericanos) son muy anticapitalistas, muy barrocos, pero muy poco revolucionarios. Esta afirmación, de nuevo, solamente se comprende si no se *desgaja* su obra. Porque en efecto, no ha de olvidarse que su formulación tiene tras de sí un escenario (la dominación efectiva y global de la modernidad capitalista), una conciencia (el fracaso del mito de la revolución y los sinsabores de la versión enrevesada del “socialismo realmente existente”) y una utopía (la idea de la revolución que lleve a una modernidad alternativa, esto es, no capitalista). Si el *ethos* barroco explica las resistencias, su obra en conjunto, de la cual este *ethos* es tan sólo una parte, da pistas sobre las posibilidades de construcción de esa utopía que si bien requiere traer al presente todas las experiencias de *resistencia*, también, y esto es lo importante, ellas adquieren sentido pleno cuando se comprende que la revolución no está a la vuelta de la esquina, pero sí, en la superación de la modernidad capitalista. Sólo así el

barroquismo como puro presente ha de abandonar el inmovilismo a que da lugar, según el propio Echeverría detectó.

12. BIBLIOGRAFÍA

Libros y artículos

–Albarrán, Claudia, “La generación de Inés Arredondo” en *Casa del tiempo* [Página WEB], septiembre de 1998, <http://www.uam.mx/difusion/revista/septiembre98/albarran.html> Fecha de consulta: 5 de febrero de 2015.

–Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, 10a. ed., trad. de Néstor Míguez, Siglo XXI, México, 1998. 154 págs.

–Anderson, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*, 5a. ed., trad. Eduardo Terrén, Siglo XXI, México, 2007. 142 págs.

–Arriaran, Samuel, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, Facultad de Filosofía y Letras/Dirección General de Asuntos del Personal Académico/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997. 248 págs.

–Barjau, Luis, *Pasos perseguidos. Ensayos de antropología e historia de México*, Conaculta/INAH, México, 134 págs.

–Bartra, Armando, *Hambre/Carnaval. Dos miradas a la crisis de la modernidad*, UAM Xochimilco, México, 2013. 80-4-160 págs.

–Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, Los libros de contrahistorias. La otra mirada de Clío, México, 2005. 68 págs.

–Benjamin, Walter, *The Arcades Project*, Belknap Press of Harvard University Press, USA, 1999. 1074 págs.

–Blackburn, Robin (comp.), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Cambio XXI/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1994. 300 págs.

–Braudel, Fernand, *Una lección de historia de Fernando Braudel*, trad. Enrique Lombera Pillares, Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 410), México, 1989. 320 págs.

- Carpentier, Alejo, *Obras completas. Ensayos*, Siglo XXI, México, 1990. 404 págs.
- Castellanos, Laura, *México armado 1943-1981*, ERA, México, 2007. 384 págs.
- Cerbino, Mauricio y José Antonio Figueroa, “Barroco y modernidad periférica. Diálogo con Bolívar Echeverría” en *Iconos. Imperio, poder global y multitud*, número 17, septiembre de 2003, Flacso, Ecuador.
- Coetzee, J. M., *Foe*, trad. Alejandro García Reyes, Debolsillo, México, 2006. 160 págs.
- Coetzee, J. M., *Tierras de poniente*, trad., Javier Calvo, Tusquets, México, 2009.
- Cue, Alberto, “Por una modernidad alternativa. Bolívar Echeverría” en *Fractal*, octubre-diciembre, México, 2009.
- Debray, Régis, “¿Revolución en la revolución?”, en *El Historiador* [Página WEB] http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/los_70/elhistoriador-revolucion_en_la_revolucion.pdf Consultado 2 de febrero 2015
- Delleuze, Gilles, *El pliegue. Leibniz y El Barroco*, Paidós (Básica), Barcelona, 1989.
- Domínguez Michael, Christopher, “Entrevista a Vicente Leñero. El realista en el mundo”. en *Letras libres*. [Página WEB]. Abril 2013. <http://www.letraslibres.com/revista/entrevista/entrevista-vicente-lenero?page=0,1> 178 págs. Fecha de consulta: 2 de enero de 2015.
- D’Ors, Eugenio, *Lo barroco*, Tecnos, Madrid, 2002. 140 págs.
- Echeverría, Bolívar, *Aspectos generales del concepto de crisis en Marx*, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM (Cuadernos de la DEP. Serie: Material docente), México, 1980. 24 págs.
- Echeverría, Bolívar, *Bolívar Echeverría. Ensayos políticos*, Introducción y Selección de Fernando Tinajero, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobierno Autónomos Descentralizados (Pensamiento Político Ecuatoriano), Quito, 2011. 260 págs.
- Echeverría, Bolívar, *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Bolivia, 2011. 802 págs.
- Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura. Curso de filosofía y economía 1981-1982*, México, UNAM/Itaca, 2001. 276 págs.

–Echeverría, Bolívar, *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, Ediciones Desde Abajo (Clásicos de la Historia Crítica), Colombia, 2010. 352 págs.

–Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, ERA, México, 1986.

–Echeverría, Bolívar, “El ethos barroco y la estetización de la vida cotidiana”, en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, No. 13-14, Benemérita Universidad de Puebla, México, enero-diciembre, 1996, págs. 161-188.

–Echeverría, Bolívar, *El problema de la nación desde la "Crítica de la Economía Política"*, Universidad de San Carlos de Guatemala (Aportes a la Docencia), Guatemala, 1988. 4-26 págs. (Publicado originalmente en *Cuadernos Políticos* no 29 México 1981).

–Echeverría, Bolívar, “Estrategia barroca”, en *Ziranda. Fragmentos*, columna de *Universidad de México*, No. 620, UNAM, México, Febrero, 2006, p. 106.

–Echeverría, Bolívar, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*, Itaca, México, 1998. 40 págs.

–Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, UNAM/El Equilibrista, México, 1997. 204 págs.

–Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, ERA, México, 1998. 232 págs.

–Echeverría, Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, Ítaca, México, 2013. 110 págs.

–Echeverría, Bolívar (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994. 398 págs.

–Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, ERA, México, 2010. 244 págs.

–Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, UNAM (Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, 1), México, 2009. 72 págs.

–Echeverría, Bolívar, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Ediciones Desde Abajo (Clásicos de la Historia Crítica), Colombia, 2010. 134 págs.

–Echeverría, Bolívar, “Sobre la muerte del Che” en *Calibán. Revista de antropofagia cultural*, Año 0, número 0, México, 2013. págs. 25-32.

–Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía, Siglo XXI (Teoría)*, México, 1998. 198 págs.

–Echeverría, Bolívar y Carlos Castro (selección, notas y traducción), *Sartre: los intelectuales y la política*, Siglo XXI (Colección mínima, núm. 18), México, 1969. 108 págs.

–Echeverría, Bolívar y Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*, UNAM, México, 1993. 90 págs.

–Elías, Norbert, *La sociedad de los individuos. Ensayos*, Península (Historia, ciencia, sociedad, núm. 293), Barcelona, 2000. 272 págs.

–Espacio Universitario, “‘Modernidad’ Transcripción de la entrevista radiofónica al Dr. Bolívar Echeverría” en *Espacio Universitario*, Coordinación de Humanidades, UNAM, número 648, México, agosto 03, 1998.

–Faludi, Susan, *La pesadilla terrorista. Miedo y Fantasía en Estados Unidos después del 11-S*, trad. Antonio-Prometeo Moya, Anagrama (Colección Argumentos, 401), Barcelona, 2009. 446 págs.

–Figuroa Sánchez, Cristo Rafael, “De los resurgimientos del barroco a las fijaciones del neobarroco literario hispanoamericano. Cartografías narrativas de la segunda mitad del siglo xx, en *Poligramas. Revista literaria*, Escuela de Estudios Literarios, Universidad del Valle Cali-Valle de Cauca, Colombia, Primer semestre de 2006, págs. 139-157.

–Fontana, Josep, *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*, Barcelona, Pasado & Presente, 2011. 1232 págs.

–Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 376 págs.

–Fuentes, Diana, Isaac García Venegas, Carlos Oliva Mendoza, *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, FFyL UNAM/Itaca, México, 2012. 466 págs.

–Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elías, México, Planeta, 1992. 474 págs.

–Gamio, Manuel, *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987. 248 págs.

–Gandler, Stefan, “¿Quién es Bolívar Echeverría?” en *La Jornada semanal*, 8 de agosto de 2010, núm. 805, México.

–Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México, 2007. 624 págs.

- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 2001. 368 págs.
- García de León, Antonio, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*, Siglo XXI, Universidad de Quintana Roo, Estado Libre y Soberano de Quintana Roo, UNESCO, México, 2002. 246 págs.
- García de León, Antonio, *Vientos bucaneros. Piratas, corsarios y filibusteros en el Golfo de México*, edición corregida y aumentada, ERA, México, 2014. 192 págs.
- García Venegas, Isaac, “De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría” en Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E., Eleder Piñeiro (coords.), *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina*, Instituto de Altos Estudios Nacionales. La Universidad de Postgrado del Estado (Memoria Viva), Quito, Ecuador, 2014. págs. 243-256
- García Venegas, Isaac, *Pensar la libertad. Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, UNAM (Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, núm. 6), México, 2012. 61 págs.
- García Venegas, Isaac, *Puerto, ladrones de los mares y muralla. Una propuesta de interpretación de la villa de San Francisco de Campeche en el siglo XVII*, Instituto de Cultura de Campeche, México, 2001. 188 págs.
- Gilly, Adolfo, *La senda de la guerrilla. Por todos los caminos*, 2 vols., Nueva Imagen, México, 1986.
- González Montes, Fidencio, “Entrevista a Carlos Monsiváis. Segunda parte”. [página web], <http://fidenciogonzlezmontes.blogspot.mx/2011/06/entrevista-carlos-monsivais-segunda.html> Fecha de consulta 15 de abril de 2014.
- González de Alba, Luis, *Los días y los años*, SEP/ERA (Lecturas mexicanas. Segunda serie, núm. 41), México, 1986. 208 págs.
- Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, Paidós (Biblioteca del presente, 12), Barcelona, 2000. 366 págs.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Crítica (Serie Mayor), Barcelona, 1998. 616 págs.
- Howard, Michael y Roger Louis (eds.), *Historia Oxford del siglo XX*, trad. Cristina Pagès y Víctor Alba, Planeta (Documento), Barcelona, 1999. 720 págs.

- Iturriaga, José E., *La estructura social y cultural de México*, 2a. ed., Nacional Financiera/FCE (Los Noventa), México, 1994. XX-256 págs.
- Lezama Lima, José, *La expresión americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. 186 págs.
- Manrique, Jorge Alberto, “El arte novohispano en los siglos XVI y XVII” en *Historia de México. Tomo 8. Arte Colonial*, Salvat, México, 1986. págs. 1273-1296.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 2002. 544 págs.
- Marx, Karl, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, 6a. ed., Siglo XXI, México, 2000. 412 págs.
- Marx, Karl, Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Progreso, Moscú, 1966. 672 págs.
- Mercado, Pedro de, *Destrucción del ídolo ¿Qué dirán?*, presentación de Bolívar Echeverría Andrade, FFyL/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2004. 184 págs.
- Moraña, Mabel, *Viaje al silencio. Exploraciones al discurso barroco*, UNAM, México, 1998. 356 págs.
- Moreno Friginals, Manuel, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Crítica, Barcelona, 1983. 184 págs.
- Nietzsche, Frederich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Edición, traducción y notas de Germán Cano, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzscheana, núm. 2), Madrid, 1999. 140 págs.
- Oikión Solano, Verónica, Marta Eugenia García Ugarte (eds.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, tres volúmenes, México, El Colegio de Michoacán/CIESAS, 2006.
- Pacheco, José Emilio, “La iniciación de Monsiváis, (2008)” en *Nexos. Blog de la redacción*. [Página WEB]. 23 de junio de 2010. <http://redaccion.nexos.com.mx/?p=1708> Fecha de consulta. enero 2015. Originalmente publicado en *Nexos* en mayo de 2008.
- Paz, Octavio, *Poesía, mito, revolución. Precedido por los discursos de Francois Mitterrand, Alain Peyrefitte, Pierre Godefroy. Premio Alexis de Tocqueville*, Vuelta, México, 1989. 72 págs.

- Pereira, Armando, *La Generación de Medio Siglo*, UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas (Colección de Bolsillo, núm. 9), México, 1997. 50 págs.
- Poniatowska, Elena, “¿Qué vamos a hacer sin ti Monsi?” en *La Jornada*, 21 de junio de 2010.
- Powaski, Ronald E., *La Guerra Fría. Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*, trad., Jordi Beltrán Ferrer, Crítica (Memoria Crítica), Barcelona, 2011. 432 págs.
- Quevedo, Francisco de, *Parte segunda de las obras en prosa de don Francisco de Quevedo Villegas*, Melchor Sánchez a costa de Mateo de la Bastida, Madrid, 1664.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1998. 128 págs.
- Ramírez Gómez, José Agustín (José Agustín), *Tragicomedia mexicana 1. La vida en México de 1940 a 1970*, 2a. ed., Planeta (Espejo de México), México, 1999. 280 págs.
- Rojas, Pedro, *Historia general del Arte Mexicano*, 4 tomos, Hermes, Barcelona, 1975.
- Rojas, Rafael, *Historia mínima de la revolución cubana*, Turner/El Colegio de México, México, 2015, edición para Kindle.
- Rubial, José Antonio, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, Conaculta (Sello Bermejo), México, 1998. 168 págs.
- Sartre, Jean Paul y Martin Heidegger, *El existencialismo es un humanismo. Carta sobre el humanismo*, Ediciones Huascar, Argentina, 1972. 122 págs.
- Savater, Fernando, *Idea de Nietzsche*, [epub], Ariel, Barcelona, 2010. ISBN 978-84-344-6834-4
- Sader, Emir y Pablo Gentili (Comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Eudeba/Clacso, Argentina, 1999. 194 págs.
- Santana, Adalberto, “Cuadernos Americanos, 60 años: recuentos y retos” [página WEB], <http://www.cialc.unam.mx/pdf/CuadAmer60.pdf>. Fecha de consulta febrero de 2015. Originalmente publicado en la revista *Cuadernos Americanos* número 90 de 2001. págs. 233-239
- Sarduy, Severo, *Ensayos generales sobre el Barroco*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1987. 324 págs.
- Sebastian López, Santiago, *Contrarreforma y barroco*, Alianza, Madrid, 1989. 440 págs.

–Sartre, Jean-Paul, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 3a. ed., trad. Manuel Lamana, Losada, Buenos Aires, 1964. 288 págs.

–Serur, Raquel, “Misógino feminista” en *Siempre. Presencia de México*. Sección: Cultura, Hoy, Mañana y Siempre. 2 de julio de 2013.

–Sigüenza, Javier, “Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, en *Crítica y emancipación*, No. 5, CLACSO, Buenos Aires, Primer semestre de 2011, págs. 83-84.

–“The Attack on Rudi Dutschke: A Revolutionary Who Shaped a Generation” en *Spiegel Online. International*, abril 2008.

–Toledo, Alejandro y Pilar Jiménez Trejo, *Creación y poder. Nueve retratos intelectuales*, Joaquín Mortíz (Contrapuntos), México, 1994. 216 págs.

–Valverde, José María, *El barroco: una visión de conjunto*, 2ª. ed., Montesinos (Biblioteca de Divulgación Temática/1), España, 1981. 130 págs.

–Velázquez Delgado J., “Una reflexión historiográfica en torno al concepto de barroco en Benedetto Croce”, en *Signos filosóficos*, UAM Iztapalapa, México, enero-julio de 2002, págs. 73-84

–Villari, Rosario (ed.), *El hombre barroco*, trad., Esther Benítez, Alianza Editorial (Serie el hombre europeo), 1993. 402 págs.

–Vilar, Pierre, *Historia de España*, Crítica, Barcelona, 1986.

–Vilar, Pierre, *Pensar la historia*, Introducción, traducción y notas de Norma de los Ríos, Instituto Mora, México, 1992. 126 págs.

–Wölfflin, Heinrich, *Principios fundamentales del arte*, Optima, Barcelona, 2002. 263 págs.

Páginas WEB

–www.bolivare.unam.mx

–www.cilac.unam.mx

–www.mxfractal.org

–www.holocaustresearchproject.org

–www.spiegel.de

–www.uam.mx

–www.youtube.com

Filmografia

–Ahlberg, Julie & Errol Morris (2003), *The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara*, Sonny Picture Classics.

–Eichinger, Bernd & Uli Edel (2008), *Der Baader Meinhof Komplex*, Constantin Film Produktion.

–Leconte, Daniel & Olivier Assayas (2010), *Carlos*, Films en Stock.