



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

Campo de conocimiento: Filosofías, historia de las ideas e ideologías en América Latina

**La figura teórica de Bolívar Echeverría:
crítica de la economía política, modernidad, capitalismo y eurocentrismo**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

Presenta: Alejandro Fernando González Jiménez

Tutores principales:

Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado

(Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades)

Dr. Enrique Dussel Ambrosini

(Facultad de Filosofía y Letras, UNAM)

Dr. Jaime Ortega Reyna

(UAM-X)

Comité tutorial:

Dra. María Elvira Concheiro Bórquez

(Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM)

Dra. Verónica Renata López Nájera

(Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM)

Ciudad Universitaria, CDMX, mayo 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A Perla Valero:

*Our life together is so precious
Together we have grown, we have
grown...*

A Adhara del Carmen:

Porque el futuro es de ellas...

Cuando sueñes con un mundo que nunca existió o con un mundo que no existirá y estés contento otra vez entonces te habrás rendido. ¿Lo entiendes? Y no puedes rendirte. Yo no lo permitiré.

Cormac McCarthy, *La carretera*.

Los erewhonianos aseguran que es únicamente por una casualidad el que la tierra, las estrellas y todos los mundos celestiales comenzaran a girar, del este al oeste y no del oeste al este, y de manera igual dicen que es por casualidad que el hombre es empujado a través de la vida con el rostro vuelto hacia el pasado en vez de mirar hacia el futuro. Porque el futuro es como el pasado, sólo que tal vez no lo veamos ¿No está en las entrañas del pasado y no debe alterarse el pasado antes de que el futuro pueda hacerlo?

También aseguran que hubo sobre la tierra una raza de hombres que conoció el futuro mejor que el pasado, pero que murieron en una docena de meses a causa de la miseria causada por su ciencia, y si alguien ahora naciera con la capacidad de conocer demasiado el porvenir, sería eliminado por la selección natural, antes de que tuviese tiempo de transmitir a sus descendientes una facultad tan destructora de toda paz. ¡Extraño destino del hombre! Ha de perecer si consigue lo que debe perecer. Si no lucha por ello, no es mejor que los brutos; si lo consigue, es más miserable que los diablos.

Samuel Butler, *Erewhon. Un mundo sin máquinas*

Desgraciado aquel que intentara ordenar hasta el final el movimiento que lo excede con el espíritu limitado del mecánico que cambia una rueda.

Georges Bataille, *La parte maldita*

Índice

Agradecimientos	16
Siglas utilizadas en este trabajo:.....	17
Introducción.....	18
Primera parte: La crítica de la economía política y la singularidad del marxismo de Bolívar Echeverría	28
Capítulo I. Los momentos de la figura teórica echeverriana:.....	29
1.- Introducción.	29
2.- Desde una visión de totalidad.....	31
3.- Los momentos del discurso crítico echeverriano	34
A) Primer momento: los fundamentos.....	34
B) Primera mediación: los escritos sobre Benjamin y la escuela de Frankfurt	43
C) Segundo momento: el núcleo echeverriano, las tesis sobre la modernidad y el capitalismo.....	45
D) Segunda mediación: La modernidad en América Latina	49
E) Tercer momento: ramales	52
F) Cuarto momento: resultados (americanización y blanquitud)	54
4. A modo de conclusión: hacia el porvenir de la figura teórica echeverriana.....	57
Capítulo II. La Substancia-Marx en la hora de la barbarie: los múltiples marxismos y la Izquierda en Bolívar Echeverría	60
1.- Introducción	60
2.- Invocando a Rosa Luxemburg.....	63
3.- El “hecho revolucionario” <i>versus</i> la catástrofe barbarizadora	64
3.a.La contradicción <i>substancia-forma</i>	65
3.b. Estar a la izquierda	66
3.c. El cuento de un idiota	67
4.-El contra-sentido del sinsentido	70
4.a. La encomienda comunista	70
4.b. La identidad-Izquierda.....	71
4.c.- Una cita de Tertuliano: la lógica de la Izquierda y la violencia	74
4.d. Del lado del valor de uso y de la modernidad alternativa	79

5.- El desierto que crece	81
5.a. El sentido del siglo XX.....	82
5.b. La actualidad de la revolución.....	83
5.c. Guerra de clases	84
5.d. Una modernidad socialista.....	87
6.- Pagar el triunfo de la contra-revolución.....	88
7.- La Substancia-Marx en la barbarie.....	89
7.a. La triada comunismo-izquierda-marxismo.....	89
7.b. La triada CIM y el marxismo	95
7.c. Una versión ridícula del marxismo.....	96
7.d. El marxismo y el siglo XIX.....	97
7.e. La <i>substancia-Marx</i> y los Marxismos	100
7.f. La contradicción entre el marxismo dominante y el marxismo marginal	104
8. Posibilidades de renacimiento de la substancia-Marx	105
9.- A modo de conclusión: hacia el <i>discurso crítico de Marx</i>	107
Capítulo III.- La especificidad del discurso crítico de Bolívar Echeverría	109
1.- Introducción: la definición del discurso crítico según Bolívar Echeverría	109
2.- El <i>lugar de enunciación</i> del discurso echeverriano	110
3.- El plano discursivo de la existencia social	111
3.1. La mediación de la crítica.....	113
4.- El efecto de la actualidad de la revolución.....	114
5.- La insuficiencia del discurso comunista.....	116
6.- El secreto del dominio ideológico de la clase dominante	118
7.- Lo que ocurre en la “esfera profunda”	122
7.1.- Producción en general y código general	125
7.2.- La unidad signifiante/significado-producción/consumo	126
7.3.- Un subcódigo particular	130
7.4.- Un criterio de verdad para el capital.	132
8.- Luchar en un plano inclinado	134
9.- Las ilusiones de la lucha.....	137
10.- A modo de conclusión: hacia el marxismo echeverriano.....	141
Segunda parte. Modernidad, capitalismo y eurocentrismo	143

Capítulo IV.- Notas críticas a las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo	144
0.- Presentación	144
0.1.- Presentación de las tesis	146
[[Amos del mundo: aceptación de la modernidad]]	146
Nota 0.1.1	146
[[La modernidad como destino: de amos a esclavos]]	147
Nota 0.1.2.	147
[[La ingenuidad moderna: el inacabamiento del proyecto]].....	148
Nota 0.1.3	148
[[El sentido de lo moderno ha cambiado (modernidad subordinada/asimilada a la revolución)]]	149
Nota 0.1.4.	149
[[La modernidad y la tentación de la Utopía]]	150
Nota 0.1.5	150
[[Rechazo y aceptación de la figura técnica de la modernidad]].....	151
Nota 0.1.6.	151
[[Utopía técnica, izquierda, socialismo]].....	152
Nota 0.1.7.	152
[[Situación límite de la modernización capitalista]].....	152
Nota 0.1.8.	152
[[El telos de las 15 tesis]]	153
Nota 0.1.9.	153
Tesis 1: La clave económica de la modernidad	154
[[Primera definición de modernidad]]	154
Nota 1.1	154
[[Primera definición de capitalismo]].....	155
Nota 1.2	155
[[Primera relación Modernidad/capitalismo]]	157
Nota 1.3	157
[[Predominio de la dimensión económica de la vida: la escasez]]	158
Nota 1.4	158
[[La facultad transnatural del ser humano]]	159

Nota. 1.5	159
[[Excurso: trabajo productivo, la pieza central]]	159
Nota 1.6.	159
[[Condición transhistórica de la escasez]]	161
Nota 1. 7	161
[[La vía privilegiada hacia una teoría crítica de la modernidad (la identidad modernidad/capitalismo denegada)]]	162
Nota. 1.8	162
[[Despertar de la inteligencia: pensar la diferencia]].....	165
Nota 1.9	165
[[Relación externa/mecánica entre la modernidad y el capitalismo]]	166
Nota. 1.10	166
[[Tres constantes del capitalismo integradas a la modernidad]].....	167
Nota. 1.11.	167
Tesis 2: Fundamento, esencia y figura de la modernidad.....	168
[[Dos niveles de presencia real: acto y potencia]]	168
Nota 2.1.	168
[[Primer nivel: la modernidad en suspenso]].....	169
Nota 2.2.	169
[[Segundo nivel: la modernidad efectiva]]	170
Nota 2.3.	170
[[El fundamento de la modernidad]]	170
Nota. 2.4.	170
[[Mutación en la forma natural]]	172
Nota. 2.5.	172
[[El reto de la modernidad]]	172
Nota. 2.6.	172
[[Un excepcionalismo europeo para el reto de la modernidad]]	173
Nota. 2.7.	173
[[Modernidades múltiples en el occidente europeo: las fuerzas productivas en rebeldía]].....	174
Nota 2.8	174
[[La modernidad efectiva del capitalismo industrial]]	175

Nota 2.9	175
[[Adenda crítico-metodológica. La mirada a contrapelo]]	176
Nota. 2.10	176
[[Principio esperanza y utopía concreta]].....	178
Nota. 2.11	178
Tesis 3: Marx y la modernidad.....	178
[Ir más allá de la CEP].....	178
Nota. 3.1.	178
[[Primer puente: la contradicción entre el proceso de producción y el proceso de valorización]].....	179
Nota. 3.2	179
[[Segundo puente: la subsunción formal y real]].....	179
Nota. 3.3	179
[[Tercer puente: circulación mercantil simple y circulación mercantil capitalista]] ..	180
Nota. 3.4	180
[[Cuarto puente: fetiche y cosificación de las relaciones sociales de distribución]] ..	182
Nota 3.5	182
[[Quinto puente: “la producción por la producción”]]	183
[Nota 3.6].....	183
[[Sexto puente: la ley general de acumulación capitalista]]	184
Nota 3.7.	184
[[Séptimo puente: el desarrollo de las fuerzas productivas]]	185
[Nota 3.8].....	185
[Nota 3.8.1].....	185
Tesis 4: Los rasgos característicos de la vida moderna	186
[[5 fenómenos de la vida moderna]].....	186
Nota 4.1.	186
[[Primer fenómeno: el humanismo]]	187
Nota 4.2.	187
[[Segundo fenómeno: el racionalismo]]	188
Nota 4.3.	188
[[Tercer fenómeno: el progresismo]].....	189
Nota 4.4.	189

[[Cuarto fenómeno: el <i>urbanicismo</i>]].....	189
Nota 4.5.	189
[[Quinto fenómeno: el individualismo]].....	191
Nota. 4.6.	191
[[Sexto fenómeno: el relativismo cultural]].....	192
Nota 4.7.	192
[[Séptimo fenómeno: el economicismo]]	192
Nota 4.8.	192
Tesis 5: El capitalismo y la ambivalencia de lo moderno	193
[[La modernidad capitalista, elogiada y detractada]]	193
Nota 5.1.	193
[[La ley general de acumulación del capital]]	194
Nota 5.2.	194
[[La escasez artificial]]	195
Nota. 5.3.	195
[[La relación modernidad-capitalismo-Europa]]	195
Nota 5.4	195
[[El teorema crítico en las tesis]].....	196
Nota 5.5.	196
[[El dominio del capital sobre la modernidad en cuanto tal]]	196
Nota 5.6.	196
[[La forma natural o la modernidad en cuanto tal subordinada a la valorización]]....	198
Nota 5.7.	198
[[La modernidad en cuanto tal rodeada por el lado del consumo y de la producción]]	199
Nota. 5.8	199
[[Derrota en la victoria]].....	200
Nota 5.9	200
Tesis 6: Las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo	201
[[Lo múltiple y lo alterno]].....	201
Nota 6.1	201
[El plano sincrónico de esa multiplicidad]	202

Nota 6.2.	202
[[El plano diacrónico de esa multiplicidad]]	203
Nota 6.3.	203
Tesis 7: El cuádruple <i>ethos</i> de la modernidad capitalista	204
[Vivir la forma objetiva de la modernidad bajo la dominación del capitalismo]	204
Nota 7.1.	204
[[Cuatro estrategias de sobrevivencia]]	208
Nota 7.2	208
[[Ethos realista, la militancia a favor del capital]].....	211
Nota 7.3.	211
[[<i>Ethos romántico</i> . Otra forma de naturalizar al capital]]	213
Nota 7.4	213
[El ethos clásico, la indiferencia ante la contradicción]	214
Nota 7.5	214
[[El <i>ethos barroco</i> . La reinención del valor de uso]]	215
Nota 7.6	215
[[Corolario 1 a la tesis 7: modernidades alternas]].....	217
Nota 7.7	217
[[Corolario 2 a la tesis 7, locus y temporalidad de los <i>ethe</i>]]	218
Nota 7.8.	218
Nota 7.9.	221
Tesis 8: Occidente europeo y modernidad capitalista	221
[[La forma social modernidad]].....	221
Nota 8.1.	221
[El valor de uso del occidente europeo]	224
Nota 8.2.	224
[Tres realidades históricas o el valor de uso del occidente europeo]	224
Nota 8.3	224
[La construcción del orbe civilizatorio europeo].....	225
Nota 8.4.	225
[La subordinación de la riqueza a la forma mercantil]	226
Nota. 8.5.	226
[La revolución histórica cultural cristiana].....	228

Nota 8.6	228
[La protomodernidad y el capitalismo]	230
Nota 8.7	230
[El capitalismo eurocentrado, después mundializado: civilizaciones hostiles y ajenas a lo moderno].....	234
Nota 8.8.	234
[[Las modernidades alternativas: afinidades electivas]].....	236
Nota 8.9.	236
[Europa, las indias y el “nuevo Perú”]	238
Nota 8.10.	238
[El otro reto: qué hacer con el capitalismo].....	243
Nota 8.11.	243
Tesis 9: Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación.....	245
[[El modo de entrar desde la CEP]].....	245
Nota 9.1	245
[[Toda la historia política del ser humano]]	246
Nota 9.2	246
[[El sujeto automático]]	247
Nota 9.3.	247
[Una teoría por hacerse]	250
Nota 9.4.	250
Tesis 10: La violencia moderna: la corporeidad como capacidad de trabajo	251
[[Violencia mixtificada]]	251
Nota 10. 1.	251
[[Interiorización de la escasez]].....	251
Nota 10.2.	251
[[La forma salario como violencia]].....	254
Nota 10.3.	254
[[La violencia de las relaciones sociales de producción modernas capitalistas]].....	254
Nota 10.4.	254
[[La modernidad como salvación: el cuerpo]].....	255
Nota 10.5.	255
Tesis 11: La modernidad y el imperio de la escritura.....	255

[[La contradicción modernidad-capitalismo desde lo semiótico]]	255
Nota 11.1	255
[[La revolución logocéntrica]]	256
Nota 11.2.	256
[[Del logocentrismo a la logocracia]]	257
Nota 11.3.	257
[[De una logocracia a otra: victoria pírrica]]	258
Nota 11.4.	258
Tesis 12: Pre-modernidad, semi-modernidad y post-modernidad.....	258
[[Una totalidad y sus límites]]	258
Nota 12.1	258
[[El reto de lo posmoderno]]	260
Nota 12.2.	260
[[Lo premoderno: “cuerpo extraño”]].....	262
Nota 12.3.	262
[[La semi-modernidad no moderna]].....	262
Nota 12.4	262
[[La limitación eurocentrista]]	263
Nota 12.5	263
[[La crisis de la modernidad establecida]].....	263
Nota 12.6	263
Tesis 13: Modernización propia y modernización adoptada	266
[[Modernización “endógena” y exógena: la presencia de la colonización en BE]] ...	266
Nota 13.1	266
[[La modernización exógena en occidente]]	267
Nota 13.2.	267
[[La modernidad exógena en sociedades no-occidentales]]	267
Nota 13.3.	267
[[Lo no-occidental: falso antídoto]].....	268
Nota 13.4.	268
Tesis 14: La modernidad, lo mercantil y lo capitalista.....	269
[[La forma valor-mercantil, inmanente a la modernidad; la forma capital contingente]]	269

Nota 14.1.	269
[[El individuo, la mercancía y la cultura cristiana]]	284
Nota 14.2	284
[[“Diferencia radical en la ganancia”]].....	287
Nota 14.3	287
Tesis 15: "Socialismo real" y modernidad capitalista	292
[[La falta de “europeidad” del socialismo real]]	292
No. 15.1.	292
[[La modernidad del “socialismo real” cancelada como modernidad alterna]]	296
Nota 15.2.	296
Capítulo V.- La figura técnica de la modernidad: escasez y neotécnica....	298
1.- La necesidad de un concepto.....	299
2.- Partir de lo “más evidente”.....	300
3.- El nuevo principio organizador de la vida	301
3.1.- La escasez cualitativa	305
4.- La confianza en la técnica: fenómeno moderno principal.....	307
5.- El apareamiento histórico de la modernidad.....	309
6.- La neotécnica: el fundamento de la modernidad.....	314
7.- Los soportes del concepto de modernidad de BE	317
7.1. El primer soporte: la técnica medieval	318
7.2.- El segundo soporte: la neotécnica	320
7.3. El tercer soporte: la segunda técnica	337
8.- A modo de conclusión: la modernidad proyecto-civilizatorio.	349
Capítulo VI. Hacia un origen no occidental del fundamento técnico de la modernidad	351
1.- Introducción: el reto de la modernidad no llega a “oriente”	352
2.- Dos formas de productivismo	353
2.1.- La “manera oriental”	354
3.- El reloj, el molino y una cita incompleta de Walter Benjamin	355
4.- Quitar el suspenso: hacia los orígenes asiáticos de la neotécnica	361
4.1. La verdadera revolución industrial	361
4.2.- Los tiempos del capital.....	363
4.3 Sobre la cuestión histórica.....	364

5.- Joseph Needham: para una historia europea y no-europea del autómeta.....	369
6.- La pregunta Needham	375
7.- A modo de cierre: breve apunte sobre modernidad y capitalismo en Marx.....	376
A modo de conclusión: modernidad o barbarie	378
1. Modernidad o barbarie: la figura teórica echeverriana.....	378
2. Enrique Dussel: la modernidad como un hecho histórico singular	380
3. Bensalem: la modernidad pura o la máquina como aliada de la humanidad.....	383
4. Erewhon o la modernidad rechazada.....	387
5. El New Brave World o la identidad-diferencia modernidad/capitalismo.....	388
6. Hacia la historia mundial del modo de producción capitalista.....	389
7.- Capitalismo se dice de muchas maneras	390
8.- Corolarios	394
Anexo 1: Las diversas versiones de las tesis echeverrianas sobre modernidad y capitalismo	397
Presentación general:.....	397
Presentación.....	399
Tesis 1.....	406
Tesis 2.....	412
Tesis 3.....	421
Tesis 4.....	430
Tesis 5.....	443
Tesis 6.....	452
Tesis 7.....	456
Tesis 8.....	463
Tesis 9.....	473
Tesis 10.....	482
Tesis 11.....	493
Tesis 12.....	501
Tesis 13.....	506
Tesis 14.....	510
Tesis 15.....	514
Tesis 16.....	517
Tesis 17.....	518

Tesis 18.....	519
Tesis 19.....	520
Corolario o residuos.....	520
Referencias	522

Agradecimientos

Esta tesis doctoral hubiese sido imposible sin el apoyo del generoso pueblo mexicano que, sin proponérselo, mediante sus contribuciones fiscales, hicieron posible que el autor accediera a una beca Conacyt durante cuatro años. A ese pueblo que hoy se bate para lograr la transformación de su nación va mi más sincero agradecimiento.

A los miembros del comité doctoral: Dr. José Gandarilla, Dr. Enrique Dussel, Dra. Elvira Concheiro, Dr. Jaime Ortega, Dra. Verónica López Nájera, por la atención prestada a estas líneas, así como por sus agudos comentarios y múltiples observaciones.

A Iván Carrasco por haber leído críticamente este trabajo y por una larga amistad. A las y los camaradas de los grupos de estudio “sobre Hegel” y los “amigos de Lukács”: Mafer, Miguel, Christian, Emiliano y Bruno. A la maestra Patricia Pacheco, por todo su apoyo y ser un gran ejemplo en la constancia y amor por la docencia. A Nicté y a César, por hacer más agradable la redacción de estas líneas. A Carmen, Alejandro, Adriana y Adhara, por su apoyo y aliento.

A mis amigos no-humanos Salem y Engels, por hacer la vida más buena y feliz. A Perla, porque sin ti no, por abonar en cada acto a la asociación de mujeres y hombres libres.

Siglas utilizadas en este trabajo:

AL: América Latina

BE: Bolívar Echeverría

CEP: Crítica de la economía política.

VUOS: El valor de uso: ontología y semiótica.

DCM: Discurso crítico de Marx.

MPK: Modo de producción capitalista.

CIM: comunismo-izquierda-marxismo.

Diamat: materialismo histórico-materialismo dialéctico

15 tesis: Modernidad y capitalismo (15 tesis).

Introducción

Desde luego, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción *de la figura* de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real.

Theodor W. Adorno

¿Así funcionan las máquinas?

One-Yuseke Murata

Hace más de diez años que a un salón de la Facultad de Filosofía y Letras —completamente abarrotado por alumnos y alumnas entusiastas por “aprender a Marx”—, entraba con su alta y ligeramente encorvada figura, el ya “célebre” profesor Bolívar Echeverría (BE). De saco (nunca con corbata) —llevando en la mano un pequeño cuaderno negro y una desvencijada edición de su *El discurso crítico de Marx*—, con unos anteojos que recordaban a los usados por Walter Benjamín, siempre de manera afable, sin grandilocuencias, iniciaba con la sentencia: “Marx es ilustrado. Marx es romántico”, para, en seguida, hacer un breve, pero preciso *excurso* (como lo serán la mayoría de sus ensayos) que demostraba su afirmación. Así iniciaba un curso más en la licenciatura en Filosofía, que nos introducía por los vericuetos de una de las lecturas más sugestivas y fecundas de la crítica de la economía política (CEP) de Karl Marx hecha en nuestros márgenes latinoamericanos.

Desde entonces, nuestro particular interés por lo que aquí llamaremos la *figura teórica de Bolívar Echeverría* fue *in crescendo*. Motivado en parte, por el hecho de que, desde hacía algunos años atrás, habíamos decidido transitar desde un ecologismo bien intencionado, pero bastante ingenuo, a asumir posturas, digamos, más “politizadas” y presuntamente “críticas” para por fin asumir lo que después, sin tapujos ni reservas, llamamos nuestra posición “marxista”. Lo cual, en realidad, sólo fue posible hasta nuestra llegada a la Facultad de Economía, donde, después de un periplo durante el que suspendimos nuestros estudios, habíamos regresado con la clara intención de estudiar *El capital* de Marx, que era,

según nosotros, el libro que todo comunista debería de leer (siguiendo alguna indicación que, por allí leímos, hacía el Che Guevara a los militantes de la Cuba liberada).

Tal pretensión nos llevó a leer prácticamente cualquier libro sobre marxismo que cayera en nuestras manos (siendo aquellas lecturas muy disímiles: lo mismo Harnecker, que Georges Politzer, que Mandel, que el manual de Nikitin y alguno que otro vistazo a Lukács y a Kosik), así como a caer en los más diversos “círculos de estudios” (trotskistas, anarquistas, estalinistas, de muy distinta índole), y a tomar cátedra con los más dispares profesores (en su mayoría varones de signos políticos muy diversos y hasta contrapuestos), que sabíamos abordaban en sus clases temas relacionados con Marx y el llamado “pensamiento crítico”.

Así fue como, por boca de ciertos profesores, que decían ser alumnos, continuadores y hasta “superadores” (sic) de Bolívar Echeverría, dimos con los primeros escritos del autor a tratar en las líneas que siguen. Nuestra primera impresión, como era de esperarse, fue de un completo desconcierto, pues el marxismo que Echeverría mostraba en sus trabajos se alejaba sobremanera de aquellos “marxismos” a los cuales nos habíamos inicialmente acercado. En sus afirmaciones no se encontraban las “leyes de la dialéctica”, ni “saltos cualitativos”, ni “la concatenación de todo con todo”, ni la lucha de clases como “motor eterno” de la historia, tampoco la “determinación en última instancia” de la infraestructura sobre la superestructura. Sino que todo ello se encontraba fundamentado de un modo completamente diferente: a través de lo que —al principio—, nos pareció un innecesario periplo a través de la contradicción entre el valor de uso y el valor, teniendo una centralidad, inusual para otras lecturas, la crítica de Marx a la forma mercantil. Lo cual, nos produjo, naturalmente, más dudas que certezas. Sin embargo, ello nos motivó a más y nuevas lecturas (Sánchez Vásquez, Ernst Bloch, Rosdolsky, Marcuse, Korsch, Zeleny, I. Ilich Rubin, y otros más...), y aunado a otros encuentros, nos llevó, no a Heidegger, sino a Hegel. Desde entonces fuimos asiduos asistentes a las cátedras de Echeverría y a las charlas que, de vez en vez, dictaba en el marco de coloquios, simposios, homenajes, etc. Hasta que, en 2010, de manera repentina, la escasez absoluta que es la muerte, imposibilitó que su figura física cruzara una vez más las puertas de aquel abarrotado salón.

No obstante, la riqueza objetiva que su trabajo teórico nos dejó, logró vencer la constancia del antiproyecto humano de la escasez, para engrosar, con creces, el patrimonio del pensamiento crítico latinoamericano. De tal suerte que, desde hace tiempo, teníamos en mente realizar un trabajo de investigación sobre la estela abierta por Echeverría, en un afán de intentar hacer, por lo menos, un magro homenaje a unas palabras que en sus cátedras repetía con insistencia, y que nosotros tuvimos muy presente: “leer es completar”.

¿Acaso había algo que completar en la crítica de la economía política de Karl Marx? En las cátedras de BE nos enteramos del carácter inacabado del proyecto teórico de Marx, de cómo éste había dejado inconcluso su plan de seis libros o rúbricas de la CEP —según lo apuntó, también, Rosdolsky (1986) y posteriormente Rubel (2003). Y que ésta, no sólo consistía del libro cimero de *El capital* (el cual, como se sabe, quedó de igual manera inconcluso), ya que le debería de seguir todo un tratado sobre el modo en que las relaciones capitalistas habían modificado y adecuado a su imagen y semejanza, *la propiedad de la tierra*, haciendo allí su aparición como objeto principal de estudio las relaciones agrarias y campesinas dentro del capitalismo.

Después, Marx, tenía planeado la integración de toda una investigación sobre *el trabajo asalariado*, que si bien éste había sido abordado en la sección sexta del tomo primero de *El capital*, allí únicamente había sido considerado en tanto que salario (BE lo identificó, incluso, como una *forma transfigurada del capital*), mas no, como trabajo vivo asalariado en cuanto tal; siendo pues, ese tercer libro de la CEP, el lugar específico donde la categoría del *trabajo vivo* (sobre la cual en nuestros márgenes Enrique Dussel ha llamado la atención), debería de ser abordada, ventilando en ese lugar sus intrincados vericuetos como la reproducción de la fuerza de trabajo en el espacio doméstico, el consumo de la fuerza de trabajo, y las formas múltiples de salario (de las cuales sólo dos fueron abordadas en *El capital*, a saber: la de salario por destajo y salario por tiempo); siendo ese tercer libro una investigación sobre las diversas formas que el trabajo asalariado asume dentro de la dinámica del valor que se autovaloriza.

Posteriormente, debería de seguirle un tratado sobre *el Estado* —que insertaría dentro de la CEP, una cuestión que ha ocupado a los marxistas interesados en la crítica de la política—, que Marx concebía como la síntesis de las clases sociales dentro de la sociedad

civil capitalista: el Estado entendido como una comunidad ilusoria, como la síntesis de las múltiples determinaciones de la clase asalariada, la clase terrateniente bajo el comando de la clase capitalista. Para continuar con un tratado sobre el *comercio internacional*, donde los diversos estados, en tanto que síntesis de diversas clases sociales, se relacionan los unos con los otros, ya sea por la vía del comercio o por la vía de su continuación en la guerra (*la guerra como la continuación del mercado y viceversa*).

Finalmente, el plan teórico de Marx para su crítica de la economía política llegaría, en tanto que resultado de todo lo anterior, a un libro dedicado *al mercado mundial propiamente capitalista y las crisis*, allí donde las relaciones sociales del valor que se autovaloriza encuentran su pleno desarrollo, lo más cercano, por decirlo de alguna manera, a su estatus *concreto-real* y, por tanto, a su verdadero límite. Siendo este lugar teórico donde la cuestión sobre la medida planetaria del capital tendría que ser abordada lógicamente e históricamente. Tendría que ser en esa última rúbrica donde la discusión —apuntada por algunos marxistas como Samir Amin (1974), el primer Gunder Frank (1979), o, desde la visión de los estudios del sistema-mundo, por I. Wallerstein (que tanto le debe a la CEP)—, *sobre una acumulación mundial debería de ser abordada*, siendo ese el momento teórico, donde la importancia de América Latina para el surgimiento y mundialización del modo de producción capitalista debería de ser tratada en cuanto tal, donde la importancia del siglo XVI, los márgenes, la conquista del “Nuevo mundo”, la colonización, deberían de ser abordadas desde las categorías de la CEP... y sin embargo todo ello quedó inconcluso.

Por supuesto que proponerse completar el plan de los seis libros de la CEP, sobre todo para el ascetismo riguroso de la actual academia (que no puede atender algo más allá de las páginas de un “*paper*”), es una empresa que sobrepasa, por mucho, cualquier pretensión (individual) y, hasta donde sabemos, nunca fue la intención de BE. Sin embargo, nosotros pensamos, que cuando Echeverría aludía en sus cátedras a la sentencia de “leer es acompletar”, se refería, por una parte, al ejercicio de pensar por cuenta propia (tal y como lo propuso Kant y después Marx), y por otra, a la de extender *la crítica de la economía política más allá de la propia crítica de la economía política* (punto sobre el que regresaremos en el capítulo uno de este trabajo); cuestión, ésta última, que no pasa, necesariamente, por completar *el plan de los seis libros*.

Como veremos a lo largo de las presentes líneas el interés principal que nosotros identificamos en BE es el de *integrar* una crítica sobre la civilización de la “modernidad capitalista” desde el horizonte de una cultura política que se desarrolle desde la *crítica de la economía política*. Por lo que el trabajo de lectura y de complementación emprendido por Echeverría a través de su figura teórica se aleja, en realidad, de aquel interés que nosotros hemos tenido desde entonces por el contenido y desarrollo de las rúbricas pendientes de la CEP.

Interés que se vio aún más estimulado cuando cursamos nuestros estudios de maestría en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (PPELA) de la UNAM; si bien nuestra tesis de grado versó sobre el grupo *Pasado y Presente* de los llamados *gramscianos argentinos*, fue allí cuando la importancia de América Latina para la construcción del modo de producción capitalista, en su *medida concreta-real* de un mercado mundial, nos quedó completamente indicada. Ello a través de la lectura del libro de José Gandarilla, *Asedios a la totalidad* (2012), que movió nuestro interés por los estudios globales no eurocéntricos de un Jack Goody (2011), Kenneth Pomeranz (2000), Martín Bernal (1993), John M. Hobson (2006), sobre todo la discusión con el segundo André Gunder Frank (2008) y su trabajo sobre China como centro esencial para el surgimiento del capitalismo. Además de que esta ruta nos llevó a acercarnos con mayor detenimiento y seriedad a la obra del maestro Enrique Dussel, donde conocimos con mejor detalle su discusión, desde una filosofía de la liberación, sobre las posibilidades de construir una historia mundial crítica (Dussel, 2007a), la cual, para ser verdaderamente tal, tendría que ser no helenocentrada, no eurocéntrica, no-occidental, no-orientalista, no-colonial y no-patriarcal, tal y como también lo han indicado teóricas como Lerner (1990), Federici (2013), Mies (2019); y Fortunati (2019). Fue desde ese horizonte que comprendimos la importancia del siglo XVI, de cómo la historia eurocéntrica había ocultado la verdadera figura de aquella centuria —al colocarla como “la expansión europea” exclusivamente—, pues al mistificarla se ocultaba el verdadero punto de arranque de la modernidad/capitalismo: la conquista de América y el despliegue que ésta posibilitó del mercado mundial propiamente capitalista.

Con estas ideas de por medio, resumidas aquí de manera sucinta, nos preguntamos entonces si era posible, o no, desde la *figura teórica echeverriana*, el desarrollar un enfoque

teórico para construir una *historia mundial no eurocéntrica* del modo de producción capitalista. Después de todo, estamos convencidos, que todos esos temas y determinaciones del capitalismo habrían de constituir *el contenido central del libro sexto de la CEP* (el mercado mundial y las crisis capitalistas), que de haberse escrito tendría, necesariamente, que contar con una *visión histórica mundial*, que no puede ser tal, a su vez, sin una *visión de totalidad*, lo que hace necesaria la superación del sesgo propio del eurocentramiento, que, no obstante, se presenta a sí mismo como universal, cuando en realidad únicamente logra aprender la historia a rebanadas (Le Goff, 2016), confundiendo con “migajas” lo que es el resto de la totalidad (los márgenes) que su prejuicio es incapaz de aprehender y discutir (Dosse, 1998).

De esta manera, una *historia mundial crítica del modo de producción* capitalista, debería de partir, como lo indica el maestro Dussel, de la *destrucción* de la visión convencional (colonial, eurocéntrica, etcétera), pero, además, según nuestro modo de ver, de la totalidad de las relaciones sociales históricas que conforman aquello que identificamos como la relación de capital o la forma del valor que se autovaloriza (lo cual no debe reducirse a la mera forma valor o mercantil). Captar esa totalidad exige, por lo tanto, descentrar la mirada que sostiene que el valor y el capitalismo, en sus orígenes, son algo netamente europeo y que nacen sólo en el mediterráneo. Lo que lleva a preguntarse por una especie de arqueología de la forma valor, a cuestionarse sobre sus orígenes orientales y axiales (¿Dónde surge el dinero? ¿Cuándo y en donde se sistematizan los intercambios mercantiles?... etcétera). Además de ello, implica aprenderlo en *su identidad* con el hecho colonial, racial, patriarcal, etcétera, y no sólo en el marco de las meras relaciones mercantiles (sin menoscabo del hecho de que sin ellas la totalidad del mismo no puede captarse). Así pues, llegados a este punto nos preguntamos: ¿Puede elaborarse eso desde la figura teórica echeverriana? ¿Ésta puede soportar tales desarrollos? *Hacia calibrar la posible amplitud de las respuestas a estas interrogantes se dirige principalmente el presente trabajo.*

Un primer ensayo de ello, fue nuestro trabajo *Bolívar Echeverría: el siglo XVI americano, un diálogo posible* (González, 2018), donde tratamos de plantear un primer esbozo de lo que podría ser una historia mundial desde la *figura teórica echeverriana* a través de recuperar la figura del siglo XVI latinoamericano y su papel fundamental para el

surgimiento del capitalismo. Pero al hacer ese intento, caímos en la cuenta de que el siglo olvidado en la construcción de la modernidad capitalista (como BE la identifica), no era el siglo XVII como nuestro autor apuntó, sino el propio siglo XVI, identificando lo que en ese momento llamamos un *hiato* en la propuesta echeverriana; que quizás podría ser cubierto con la propuesta de una “modernidad hispana” y otra “modernidad católica” que allí mismo formulamos. No obstante, gracias a varios comentarios críticos que recibimos sobre aquel trabajo, nos percatamos de que en realidad el sujeto de aquella relación no era, para BE, el capitalismo, sino la modernidad, ello como producto de la radical diferencia que nuestro autor postula entre aquellos dos entes, según veremos detalladamente más adelante. Por lo que una revisión completa de *nuestra lectura* sobre la figura teórica echeverriana se hacía del todo indispensable.

Desde luego que estamos plenamente conscientes de que tales objetivos —*desarrollar una historia mundial no eurocéntrica del modo de producción capitalista*—, es algo que BE jamás se propuso en cuanto tal (aunque, como veremos, en diversos momentos de su *figura teórica* se encuentran ideas afines, aunque también es cierto que hay otras, como veremos, que se alejan completamente de esta acometida). Por lo que nuestra indagación se dirigió, en un segundo momento, a sopesar las posibilidades de tales desarrollos, que, de antemano, sabemos que, *en cuanto tales*, nunca estuvieron en los planes de nuestro autor. No se trata pues de “pedirle peras al olmo”. Sino, como ya se dijo, calibrar si tales líneas argumentales podían o no seguirse o desarrollarse desde los enunciados echeverrianos.

Al mismo tiempo, queremos dejar de manifiesto que, para nosotros, llevar a cabo esta calibración es del todo necesario, pues es de nuestro mayor interés tratar de abonar a la posible construcción de una historia mundial del modo de producción capitalista, *que no rompa con el sistema de las categorías de la CEP*, sino que tome a éstas como su punto de partida, al asumir que, hoy por hoy, siguen siendo las más adecuadas para dar cuenta del hecho capitalista. Cuestión que consideramos indispensable, para construir lo que en otro lado hemos llamado el *momento Marx*. Entendido como aquella *singularidad histórica* en donde las relaciones capitalistas alcanzan su pleno desarrollo al punto de que es posible dar

cuenta de ellas conceptualmente a partir de la crítica de las categorías de la economía política clásica.

Desde nuestra perspectiva, *el momento Marx* se alcanza en el siglo XIX (el siglo moderno por antonomasia, nos dirá BE), donde, en realidad se consolida un proceso iniciado —cuando menos—, en el siglo XVI a través de lo que desde Marx puede reconocerse como “la biografía moderna” del capital, la cual no es otra más que la del movimiento y pleno desarrollo *del valor que se autovaloriza*, es decir, de la explotación sistemática de plustrabajo, *en tanto que nueva riqueza* (según lo apunta Marx en sus *Grundrisse*), y de la manifestación de ésta en tanto que *ganancia propiamente capitalista*. Proceso mismo que, no obstante, también posee una “biografía premoderna” o una “protohistoria” (Marx *dixit*), la cual es la conformación y puesta en movimiento de las relaciones de valor, que se manifiestan en la presencia de la forma mercantil y la forma dinero. Lo que necesariamente nos impele a considerar la arqueología de la forma valor y sus formas concretas de manifestación (como la moneda acuñada, según sugiere Parise, 2003), los orígenes orientales de la misma, empujándonos más allá del ámbito de las relaciones atlánticas, europeas occidentales, direccionándonos al llamado “corazón del mundo” (Frankopan, 2016) —allí donde se yuxtaponen e intersectan las rutas de la seda (rutas de la forma valor-oriental)—, ampliando con ello la mirada crítica, pero además recobrando la historia robada —de la que nos habla Goody—, siendo este paso una *conditio sine qua non*, para una historia mundial del capitalismo, verdaderamente tal, es decir, desde una visión de totalidad.

Así pues, aunque ya habíamos emprendido la redacción de lo que pensábamos eran las primeras líneas para la construcción del *momento Marx*, pronto nos percatamos, gracias a las agudas observaciones de los doctores Dussel, Gandarilla y Ortega, de que jalábamos con un lastre: nuestra poca consideración crítica con la figura teórica echeverriana. La cual se hizo cada vez más evidente conforme tratábamos de avanzar en las primeras formulaciones del *momento Marx*. Así que no tuvimos más opción que hacer profundas reconsideraciones, dejando en suspenso, por el momento, la redacción de aquel trabajo.

Algunos resultados, de aquellas reconsideraciones, son los que aquí presentamos en forma de *tesis doctoral*. Por lo anterior, el presente escrito antes que una consideración crítica sobre el trabajo de nuestro maestro Bolívar Echeverría, se trata de una consideración

autocrítica dirigida sobre nuestras pretensiones originales. Por lo que no se trata, ni por un segundo, de una lectura ascética de la *figura teórica echeverriana*, que pueda expresarse de manera impersonal, “objetiva” (si es que algo así es posible), ni mucho menos definitiva. Se trata, cuando mucho, de una lectura *personal*, que busca, como ya se dijo, calibrar críticamente posibles sendas de desarrollo teórico para una historia mundial del capitalismo.

Pensamos que esa calibración, debe de ir dirigida, principalmente, sobre el modo en que BE integró sus conceptos de modernidad y capitalismo, en su búsqueda por establecer una *diferencia ontológica* entre ambos; pues es allí, donde nosotros identificamos una posible veta desde donde pueda “jalarse la hebra” para la construcción de una *historia mundial del modo capitalista de reproducir lo social*. Sin embargo, estamos persuadidos que dar cuenta de ello, necesariamente pasa por aclarar el modo en que BE asumió el cultivo de una forma específica de marxismo, el cual puede entenderse, en efecto, como un *discurso crítico* que encuentra su mejor forma de ejecución en la CEP. Esto nos parece indispensable, pues nos encontramos persuadidos de que los conceptos de modernidad y capitalismo echeverrianos, son construidos desde la CEP y no desde un alejamiento de sus categorías. Así que iniciar con el abordaje sobre la forma en que nuestro autor abordó e interpretó la CEP nos parece el inicio más adecuado para nuestra argumentación.

De tal suerte que hemos dispuesto el presente trabajo dividido en dos partes. La primera de ellas, lleva por título *La crítica de la economía política y la singularidad del marxismo de Echeverría*, la cual se compone de tres capítulos. En el *capítulo I*, presentamos desde una *visión de totalidad* la obra de BE —tal y como puede accederse a ella al momento en que se escribieron estas líneas—, presentando lo que entenderemos en este trabajo por *figura teórica*, la cual es una de las ideas rectoras de todo el argumento. En el *capítulo II*, presentamos el modo en que nuestro autor, asume lo que el marxismo *es*, en una estrecha referencia con la identidad de izquierda comunista forjada a través de las luchas y derrotas políticas acaecidas dentro de la barbarie desatada en el siglo XX. El *capítulo III* está dedicado a explorar esa singularidad a través de la activación de la dimensión semiótica de la CEP por parte de Echeverría en su formulación del marxismo como un discurso crítico comunista, lo que le permite enunciar desde allí, “la contradicción que sostiene todas las contradicciones del mundo moderno”: la contradicción entre el valor de uso y el valor.

La segunda parte, titulada, *Modernidad, capitalismo y eurocentrismo* toca el asunto mismo a tratar aquí. El *capítulo IV* es el intento de un comentario a las *15 tesis sobre modernidad y capitalismo*, a través de notas (que se pretenden críticas), lo más atento y minucioso (tratando de seguir línea por línea su argumentación), que nuestras magras capacidades han podido lograr, y, pese a todo, como se verá, del todo insuficiente. La idea rectora de nuestras “notas críticas”, es la de seguir el modo en que BE hilvana su defensa de una *diferencia radical* entre la modernidad y el capitalismo, al tiempo que menoscaba la *identidad* que puede existir entre estas dos entidades. Además, este *capítulo IV*, se complementa con el *Anexo I*, que es un largo cuadro comparativo de las distintas versiones que existen de estas tesis, donde revisamos una por una, intentando, cuando lo hemos considerado pertinente, colocar comentarios a modo de “notas críticas”. Por su parte, el *capítulo V*, se concentra sobre lo que el propio BE identifica como la *figura técnica* de la modernidad; la cual es, al mismo tiempo su *substancia y fundamento*. En él nos enfocamos en lo que nos ha parecido son ciertas aristas problemáticas al momento de solventar históricamente el concepto de modernidad echeverriano. Además de destacar lo que nos parece son los alcances más importantes de su propuesta de modernidad (como la idea de superar la escasez, inaugurando el primer capítulo de la abundancia para la historia humana). También hemos destacado, cuando así ha sido pertinente, lo que nos parece son las falencias y lastres eurocéntricos en su concepto de modernidad. Partiendo de lo anterior, el *capítulo VI*, está dedicado a explorar, en contrapunteo con los planteamientos echeverrianos, algunas líneas para la construcción de una mirada no eurocéntrica de la *segunda técnica*, o *técnica automática*, que independientemente de la *figura teórica echeverriana*, consideramos fundamental para nuestra intención original de apuntar hacia una historia mundial del modo de producción capitalista.

Por último, se encuentran nuestras conclusiones generales, que hemos titulado *Modernidad o barbarie*, las cuales son en realidad algunas reflexiones finales, que apuntan las líneas argumentales abiertas por nuestra reconsideración teórica, que podrían ser pasos a seguir, en la línea de acercarnos un poco más *al momento Marx*.

Primera parte: La crítica de la economía política y la singularidad del marxismo de Bolívar Echeverría

Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia.

Heráclito, *Fragmento 8*

La gente que alardeaba de haber hecho una revolución se veía siempre, al día siguiente, que no tenía idea de lo que estaba haciendo, que la revolución *hecha* no se parecía en lo más mínimo a la que les hubiera gustado hacer. Esto es lo que Hegel llama la ironía de la historia, ironía a la que escapan pocas personalidades históricas.

Engels, *Carta a Vera Zasulich*, 1885

Capítulo I. Los momentos de la figura teórica echeverriana:

A mediados del siglo XIX apareció en Europa ese movimiento social y político que se autodenominó “comunismo” y que desde entonces pretende transformar la “sociedad burguesa” o “moderna” mediante una revolución capaz de sustituir el modo capitalista de reproducir la riqueza, sobre el que ella se sustenta [...], por otro modo de organizar la vida social en el que, prevalezcan la libertad, la igualdad y la fraternidad. En tanto que revolucionario, ese movimiento se trasladaba fuera de la política cotidiana, se ubicaba en la dimensión extraordinaria de lo político, allí donde la libertad propia de la existencia humana se ejerce en toda su radicalidad al fundar y volver a fundar las formas elementales de la convivencia humana. Los revolucionarios, los que se habían entregado a “cambiar el mundo, cambiar la vida”, avanzan sobre la misma calle por la que transitaban los artistas “revolucionarios” o vanguardistas del “arte moderno”. La confusión era inevitable.

Bolívar Echeverría

1.- Introducción.

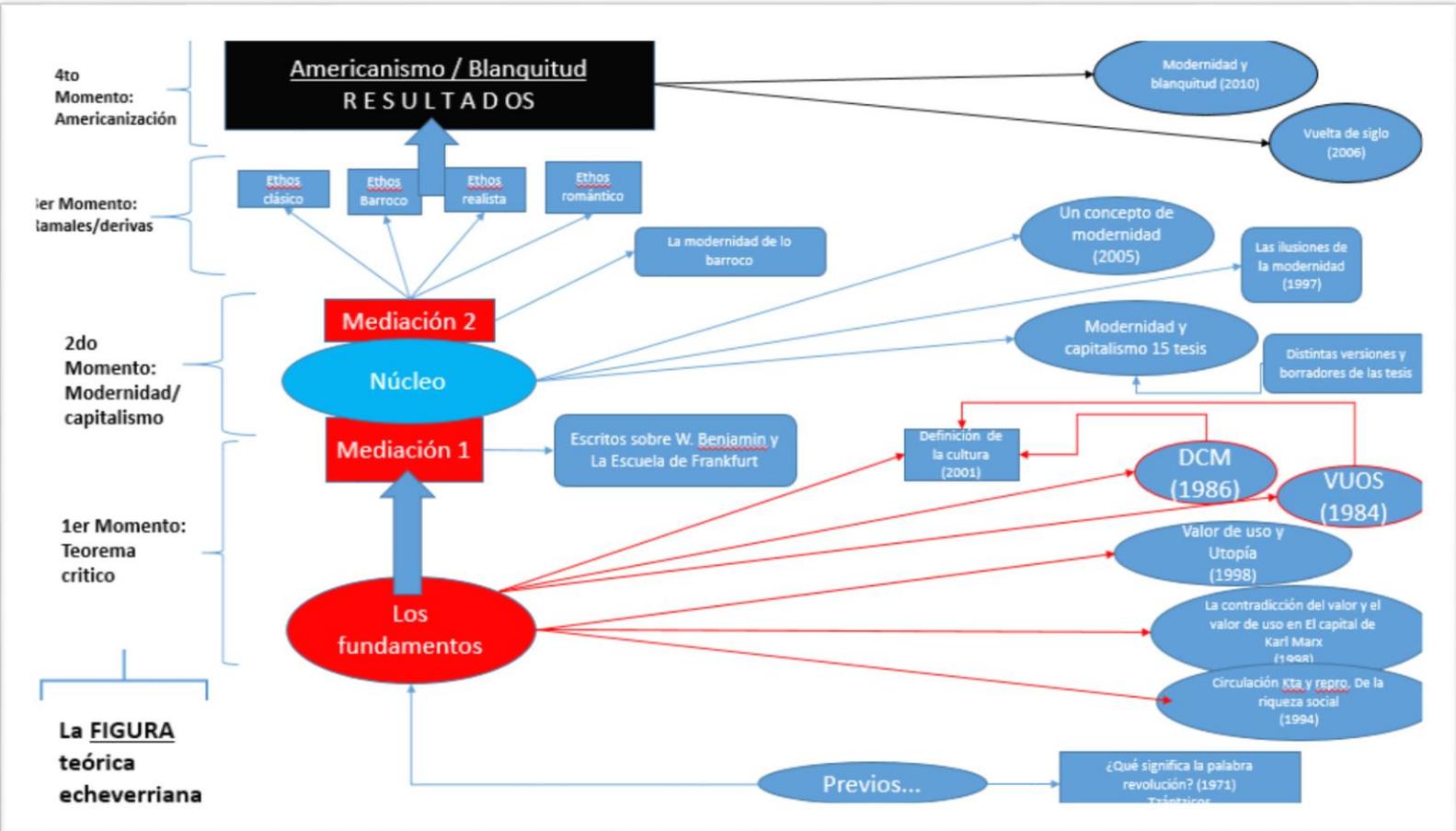
A una década de su desaparición física, uno de los lugares más visitados dentro del discurso crítico de Bolívar Echeverría (en adelante sólo BE), es, sin duda, su teoría sobre el cuádruple *ethos* de la modernidad —en especial el modo barroco—, que se configura como voluntades de forma o modos de habitar lo que él llamó, con mucha insistencia, la modernidad capitalista. Otro tópico aunado a éste, que más ha llamado la atención de sus estudiosos en tiempos recientes, es la cuestión sobre el mestizaje y la posibilidad de enunciar modernidades alternativas o múltiples (Millán, M. e Inclán, D. coord., 2017; Piñeiro Aguiar, 2016). Todos ellos temas, por lo demás, sugerentes que muestran la gran fecundidad del pensamiento

echeverriano, que, sin embargo, descansan en una misma matriz o núcleo teórico: la manera en que BE construyó su teoría sobre la relación entre el capitalismo y la modernidad. Ese núcleo —desde el cual se desprenderán, lo que bien se puede considerar como sus proposiciones de crítica cultural y política, es, en realidad, uno de los resultados a los que llega su recorrido teórico e intelectual. Éste tiene un fundamento, algo que le sostiene y que no es otro más que el modo en que BE lee la crítica de la economía política (en adelante sólo CEP) de Karl Marx¹.

Así pues, tendríamos que nuestro autor sostiene sus proposiciones sobre el barroquismo, el mestizaje, la codigofagia, la definición de la cultura, las modernidades múltiples, la blanquitud, la americanización, todos ellos en tanto que resultados, puntos de arribo, puestos desde *el núcleo* en el cual él plantea la relación entre modernidad y capitalismo. A su vez, ese núcleo estaría fundamentado desde el modo en que Echeverría formuló la CEP como un discurso (crítico, científico y revolucionario) que sigue el “teorema” de la contradicción entre el valor y el valor de uso y la sentencia de que producir es significar.

Si echamos una mirada de conjunto, orgánica, o lo que es lo mismo, desde una *perspectiva de totalidad*, a toda su producción teórica (véase el esquema I), lo que observaríamos, sería el hecho de que todo su discurso se fundamenta desde la CEP de Marx. De tal suerte, que podemos considerar todos los desarrollos ulteriores de su hacer intelectual como ensayos (*sensu stricto*), intentos, de extender, pero sobre todo *de desarrollar*, la CEP de Marx más allá de la misma CEP.

¹ Otros estudiosos de la obra de BE, que han abordado la relación de éste, en específico, con la CEP, son Oliva, 2013; Veraza, 2011; Barreda, 2015; Ortega Reyna, 2018.



Esquema 1. La figura teórica echeverriana y sus momentos (elaboración propia).

2.- Desde una visión de totalidad

Si tomamos esta perspectiva totalizadora sobre el trabajo teórico de BE, éste deja de aparecernos como una serie de proposiciones aisladas, que ora tratan de la crítica de la economía, ora de la cultura, ora de la política, ora de la modernidad, ora de América Latina...Y se nos comienza a mostrar como un todo consistente y organizado, en la que cada una de sus partes presupone a la anterior, en tanto que desarrollo y negación de la misma, de tal suerte, lo que se nos presenta es *un argumento completo*, que se abre y continua sobre sí mismo, y que por tanto se compone *de momentos* (nosotros identificamos por lo menos cuatro) que son, en su organicidad, una misma *figura o estructura teórica*.

En efecto, nosotros sostendríamos, y eso es algo que sólo quedará justificado a lo largo de las líneas que siguen, que como fundamento y elemento estructurador de toda *la*

figura discursiva echeverriana, se encuentra la manera en que éste leyó el libro I de *El capital. Crítica de la economía política* de Karl Marx, en específico —de manera subrayada, aunque no exclusiva—, la lectura que éste realizó del capítulo uno de la primera sección de dicha obra. La ya célebre contradicción entre el valor y el valor de uso (inmanente a toda forma mercantil), o lo que es equivalente, la contradicción entre la forma social natural y la forma social valor —que resulta crucial para toda la obra echeverriana—, es formulada, principalmente, desde los cuatro apartados que conforman la figura inaugural de la exposición de *El capital*².

Si se tiene en cuenta la manera particular, en que nuestro autor formula esa contradicción, resulta posible rastrearla a lo largo de toda la obra posterior de nuestro autor. De este modo, la relación entre la modernidad y el capitalismo sería, en realidad, otro *orden de registro*, éste más concreto, de dicha “relación contradictoria”: la modernidad sería el correlato de la forma social valor de uso y el capitalismo de la forma social valor.

Así, la teoría de los *ethes* históricos, no serían más que formas de habitar la modernidad capitalista, inclinándose, de manera preponderante, pero no absoluta, por algunos de los polos en disputa de la contradicción valor/valor de uso: el *ethos* realista apostaría por el valor, el romántico por el valor de uso, el clásico por una ilusoria neutralidad e indiferencia por los dos, mientras que el barroco apostaría por una relación creativa y de reinención del valor de uso. Por su parte, la teoría de la americanización de la modernidad y de la blanquitud, serían los intentos teóricos por dilucidar cómo es que, en esa contradicción

² Conviene pues recordar aquí, a reserva de que regresemos más abajo sobre el particular, que para BE el capítulo primero de *El Capital* no es un punto de partida o una línea argumental, sino una *figura*, es decir “un argumento completo” (Echeverría, 2017, p. 98), una totalidad orgánica, un discurso que se abre y se cierra sobre sí mismo. Huelga decir, que ese mismo criterio es el que estamos siguiendo al momento de considerar toda la obra echeverriana disponible hasta el momento. Por lo que la idea de *figura* (*Gestalt*, en alemán, que también soporta la traslación al castellano como *forma*) no es ajena a la propia producción categorial de Echeverría. Ahora bien, aquí hacemos una anotación que quizás pueda solventar ciertas objeciones a nuestro modo de acercarnos al trabajo teórico de Echeverría: primero, como hemos ya apuntado, *la idea de figura*, implica la concepción de un *argumento completo que se abre y continúa sobre sí mismo*, lo que de ninguna manera significa que se encuentre ya finiquitado o terminado en el sentido de que no habría nada más que agregar o desarrollar, como si se tratara de una totalidad cerrada. Nada más alejado de lo que aquí pretendemos sostener. Pues nuestra pretensión es, por una parte, señalar esa organicidad en el trabajo echeverriano, que pueda superar aquellos señalamientos de supuestas rupturas, hiatos o “alejamientos” en el corpus teórico echeverriano y por el otro, superar aquellos otros señalamientos que ven una sistematicidad absoluta en el discurso crítico de BE, como si este hubiese resuelto todos los nudos problemáticos que sus afirmaciones generan y se encontrase exento de limitaciones y falencias tanto lógicas como históricas. De lo que se trata pues, es de colocar las bases, desde nuestra visión, para un acercamiento crítico y productivo a la figura teórica de BE.

entre la forma natural y la forma valor, la última terminó por prevalecer sometiendo casi por completo a la forma natural, creando “valores de uso monstruosos” (Echeverría, 2010).

Este intento de llevar la CEP, más allá de la CEP (es decir, ya no sólo hacia la crítica de lo económico en cuanto tal, sino hacia otras dimensiones del hacer social, como la cultura, los ensamblajes civilizatorios, los procesos históricos de mestizaje, etcétera), sería desde nuestra visión, *el sentido estructural de toda la obra de Echeverría*. Intento que sólo se constituye, una vez que se ha atravesado la totalidad de la discursividad marxiana (o lo que es lo mismo: atravesando todas sus categorías), teniendo como horizonte de intelección, el enorme calado crítico-revolucionario, de sistematicidad y totalidad de la teoría de Marx, pero al mismo tiempo, teniendo en cuenta su carácter incompleto e inacabado.

Lo que de suyo es sumamente encomiable, ya que, tal y como le gustaba repetir al maestro en sus cátedras impartidas a cientos de entusiastas jóvenes en la universidad más importante de América Latina: “leer es completar”. Y en efecto, podemos afirmar que la obra de Echeverría es un intento por completar el gran proyecto marxiano de la crítica de la economía política.

Intento que, como trataremos de dar cuenta a lo largo de lo que sigue, cuenta con muchas virtudes, aportes sustantivos y sugerentes por los cuales el pensamiento crítico desde los márgenes, puede abrirse camino y desarrollar fecundas y nuevas veredas. Pero también es cierto, que, desde nuestro modo de ver, presenta nudos problemáticos y elementos que bien podrían ser caracterizados de parciales y hasta de eurocéntricos. Pero no adelantemos conclusiones y no usemos aún en vano calificativos y señalamientos que todavía no han sido demostrados. Lo que pretendemos, pues, en este capítulo es tan sólo hacer una descripción de los diferentes *momentos* que nosotros consideramos conforman *la figura* de toda la obra echeverriana (el fundamento, el núcleo, los diversos ramales que de ella se desprenden, así como los resultados en los que estos desembocan). Trataremos de dar cuenta de ellos de manera breve, por lo que agotar todas las aristas contenidas en cada uno de ellos será algo por ahora imposible, conformándonos por el momento en dar cuenta únicamente de sus líneas generales, señalando cuando sea pertinente, lo que a nuestro juicio serían alcances, pero también límites en los enunciados echeverrianos.

3.- Los momentos del discurso crítico echeverriano

Como ya se apuntó, consideramos, que el despliegue de la actividad intelectual de Bolívar Echeverría, si se le mira de conjunto, se presenta como una *figura o estructura* que nos permite aprehender su obra como una totalidad³, en la que cada uno de sus niveles o registros se desprende y se desarrolla a partir del anterior, es decir, que se encuentran en una relación orgánica que no aceptaría “rupturas”, ni “saltos” de ninguna clase. Aunque sí, se observan desarrollos, correcciones, críticas y diálogos fecundos con otras tradiciones del pensamiento, sobre todo, con el llamado occidental.

Esa figura es posible de ser captada a través de *cuatro momentos*, que recorren la totalidad de la obra echeverriana, tal y como hasta el momento en que redactamos estas líneas nos es conocida a través de sus diversas ediciones, lo que implica que aquí se consideren los ensayos que publicó a lo largo de su vida, así como algunos escritos que han sido publicados póstumamente⁴. Sin embargo, es importante hacer notar que nuestra propuesta de visión “de conjunto de la obra echeverriana”, no puede ser, por razones de espacio y de nuestra propia capacidad, exhaustiva, ni su ordenamiento es rigurosamente cronológico, sino lógico, es decir, que pretende poner de manifiesto, lo que para nosotros es una hilvanación inmanente en la producción categorial del discurso presentado por Echeverría, una consistencia interna, que le dota de sentido y continuidad a toda su producción teórica.

A) Primer momento: los fundamentos.

Como puede apreciarse en nuestro esquema I, los escritos que conforman lo que aquí entendemos como los fundamentos o la formulación del teorema crítico que representan los

³ Que de manera certera Oliva (2013), identifica como una “poderosa estructura ensayística”, que ciertamente no tiene algo así como “una obra magna” (2013, p.106), y que desde el punto de vista de este autor, sería ensayística por el estilo literario que BE elige, porque tiende a la fragmentación, la reelaboración y al “robo de ideas” (p.107); y que para nosotros representa no sólo un estilo literario, sino, en sentido estricto, ensayos de extender la CEP y que en ese sentido no podrían darse por finiquitados, ni concluidos, de allí quizás la razón por la cual no encontramos un *magnus opus* en la obra echeverriana. Además de que, desde nuestra visión, no puede considerarse esta obra como fragmentaria, pues precisamente lo que aquí pretendemos es explicitar su consistencia interna. Y aunque es cierto que no hay tal obra “magna”, nosotros a diferencia de Oliva, sí pensamos que existe una obra de referencia, que lo es porque allí están los fundamentos de todos lo demás, y que no es otra más que el *Discurso crítico de Marx* (Echeverría, 2017), donde se reúnen los trabajos más importantes de la lectura hecha de Marx por nuestro autor.

⁴ Dejamos de lado, por el momento el escrito de BE titulado *Ziranda*, pues, aunque una versión del mismo se encuentra ya en la red, una edición definitiva preparada por editorial Era (Echeverría, 2019), sólo ha estado disponible después de la redacción definitiva de estas líneas.

cimientos sobre los que se levanta toda la obra de Echeverría, se encuentran precedidos por varios escritos tempranos elaborados por nuestro autor, cuando éste se encontraba, principalmente, radicando en la Alemania occidental⁵ y que fueron publicados dentro de varios proyectos editoriales ecuatorianos, entre los cuales destaca la revista *Pucuna*, elaborada por el grupo *Tzántzicos* (grupo de jóvenes intelectuales de izquierda ecuatorianos a los cuales perteneció BE⁶), si bien esos escritos no carecen de su propia valía, pues es posible ya identificar allí a un BE lector de Heidegger y de Lenin, crítico de cine, que se cuestiona por la producción y el consumo de significantes tan caros para el movimiento de izquierda⁷, como es la palabra revolución⁸, su contenido, no nos permite observar con claridad su acercamiento y estudio detenido de la CEP en cuanto tal. Es por ello que sólo dejamos aquí indicada su presencia, en espera de un mejor momento para realizar un comentario detenido sobre los mismos.

Así pues, la elaboración de estos fundamentos, que serán el verdadero punto de partida del discurso echeverriano, la encontramos nosotros en la publicación del *Discurso crítico de Marx* (en adelante sólo DCM) (2017), obra de referencia, por excelencia, de toda la figura teórica echeverriana. Dado a la imprenta por primera vez en 1986, el DCM, es la reunión de una serie de ensayos que BE publicó en diversas revistas (tanto académicas como militantes), a lo largo de la década de 1970 (Echeverría, 2017, p. 24; Gandarilla, 2018, p. 14; Ríos Gordillo, 2011, p. 27), una vez que éste se asentara de manera definitiva en la Ciudad de México (Barreda, 2011, pp. 19-64).

⁵ En lo que sigue hemos tratado de reducir los datos biográficos de nuestro autor al mínimo, por ya existir dos buenas narraciones de su experiencia vivencial. Pueden consultarse Barreda, 2011 y Gandler, 2007. Y de manera más reciente el trabajo de José Gandarilla (2017), quien agrega datos sustantivos sobre el periodo intelectual más temprano de Echeverría y su relación con la intelectualidad de izquierda de su natal Ecuador.

⁶ Al respecto véase la edición facsimilar de todos los números publicados de *Pucuna* por el grupo *Tzántzicos* (2010), edición hecha al cuidado de Raúl Arias, que reúne los trabajos del grupo elaborados de 1962 a 1968. Sobre el papel de BE dentro de este grupo de intelectuales es útil volver al texto de Gandarilla (2017, pp.189-191).

⁷ Para muestra de lo aquí dicho, véanse los ensayos de BE *De las posibilidades de cambio I* y *De las posibilidades de cambio II* (1964, 1964a); sobre su comentario cinematográfico *Film brasileño de Ruy Guerra (1963)* (1965). Amén de que estamos también obviando aquí su actividad de traductor, la cual empieza de manera muy temprana (Gandarilla, 2017, p. 193) y continuará esporádicamente a lo largo de toda su vida.

⁸ Sobre el sentido originario y de izquierda sobre la palabra *Revolución*, véase el ensayo titulado *¿Qué significa la palabra revolución?* (2011, pp. 371-377), publicado originalmente en 1971 dentro de la revista *Procontra*, No.1, abril 1971, Quito Ecuador.

En realidad, estos ensayos reunidos bajo el sello de la editorial Era, son el resultado por escrito de sus estudios sobre la CEP de Marx⁹, centrados principalmente en la obra de *El Capital*, aunque también es cierto que su contenido deja vislumbrar claramente que el abordaje echeverriano sobre la CEP no se restringió de ningún modo al estudio de la obra cimera de Marx, pues también están presentes allí los enfoques y críticas sobre manuscritos más tempranos, que van desde las *Tesis ad Feuerbach*, el capítulo uno de *La Ideología Alemana*, los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844, *Los cuadernos de París* (de los cuales BE, junto con Adolfo Sánchez Vázquez, fue el responsable de su primera y única traducción al castellano¹⁰), así como los famosos *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. También se encuentra la presencia de Walter Benjamin, Rosa Luxemburg, Hegel y, por supuesto, de Martín Heidegger. Pero no solo eso, los ensayos que componen el DCM, aparte de ser una lectura global de los tres tomos de *El capital*, son al mismo tiempo, el intento ya, de desarrollar la CEP marxiana, de llevarla más allá del horizonte que ésta alcanza en *Das Kapital*.

Pues no sólo están allí resaltados temas que estuvieron siempre explícitos en la obra de Marx, como es el caso de las crisis sistémicas e inmanentes por las cuales el modo de producción burgués necesariamente tiene que transitar¹¹ (Echeverría, 2017, pp. 191-198). Sino que además están puestos allí asuntos que solo están esbozados, o sólo implícitos, o incluso ausentes, en *Das Kapital*, como son los de la espontaneidad revolucionaria, la nación

⁹ Y ponemos resultados “por escrito” porque los “otros resultados” de su trabajo sobre la CEP fueron entregados generosamente por BE durante décadas en exposiciones orales a través de un sin número de cursos y seminarios al interior de la Facultad de Economía y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (entre los cuales destaca el *Seminario de El Capital*, dentro del cual BE junto con una pléyade de marxistas mexicanos fue docente), muchos de los cuales, sabemos de buena fuente, fueron registrados en sistemáticas grabaciones de audio, por lo que la posibilidad de que en un futuro, esperamos no muy lejano, tales cátedras puedan ser presentadas como “lecciones” transcritas y puestas en formato de libro es algo del todo factible.

¹⁰ Esta edición de los *Cuadernos de París* (Marx, 1974) que algunos incautos han confundido con los *Manuscritos de París* de 1844, son los cuadernos de notas que Marx elaboró en la década de los cuarenta del siglo XIX, centrados en la cuestión de lo económico. La edición, de una importancia imprescindible al momento de intentar reconstruir el proyecto de la CEP de Marx, cuenta con un estudio harto extenso de Adolfo Sánchez Vázquez, titulado *Economía y Humanismo*, así como un conjunto de tres apéndices, de los cuales el último lleva por título *Cronología: el proyecto de crítica de la economía política* (1974, pp. 187-192), elaborado, casi con toda seguridad, por BE, quien figura como el traductor de toda la obra. Este apéndice permite suponer que BE se encontraba en pos de reconstruir la génesis y concepto de la CEP marxiana con miras a su ulterior desarrollo.

¹¹ Tema éste, el de las crisis, que BE revisitó en momentos posteriores. Al respecto véase sus reflexiones sobre el teórico marxista por excelencia de las crisis Henryk Grossman (Echeverría, 1984, pp.173-193), y el breve, pero conciso *Prólogo* que escribiera para el libro sobre el tema de su amigo, el profesor, Pedro López Díaz (Echeverría, 2006: 13-14).

y lo político. El primero de éstos desarrollado por BE de la mano de su muy particular lectura de Rosa Luxemburg¹² (2017, pp. 207-246) y el segundo, la cuestión sobre la nación (Echeverría, 2017, pp. 247-269), es ya el encare, por parte de nuestro autor, al carácter inconcluso de la CEP, así como ya un primer y fructífero acercamiento a la cuestión de América Latina: el problema sobre el surgimiento del modo de producción capitalista más allá de su centro europeo, es decir, el problema de los márgenes.

Amén de que la nueva edición del DCM, la cual data del 2017 (publicada en esta ocasión en coedición del Fondo de cultura económica y de editorial Ítaca), incluye una segunda parte que no figura en la edición de 1986. Este agregado de los editores consta de un nuevo capítulo XI titulado *Nota sobre el salario* (2017, pp. 309-329) que fue originalmente publicado bajo el título de *Discurso crítico y desmitificación. El tema del salario*. El cual es una revisión de la sección sexta del tomo uno de *El capital*, y que data, en su versión original, del año de 1984. Además de un nuevo capítulo XII, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de Karl Marx* (pp. 331-421), el cual es, en realidad, la tesis que nuestro marxista-mexicano-ecuatoriano, presentó para obtener el grado de maestría en 1991. Este texto, uno de los más parcos de toda la producción echeverriana, es la revisión que este hiciera del tomo II de *El capital*, centrando su intervención sobre el clásico debate acerca de los esquemas de reproducción, contenidos en la sección tercera de dicho libro, con lo cual se alude, de nueva cuenta, a Rosa Luxemburg y a gran parte del marxismo de la segunda internacional, pero sobre todo, destaca en este escrito de Echeverría un interesante dialogo crítico con otro marxista latinoamericano, Ruy Mauro Marini, con lo cual se establece aquí una especie de diálogo sur-sur, a propósito de la CEP. Tema sobre el cual habrá que regresar en otra ocasión.

Sea como fuere, lo cierto es que el agregado de estos dos capítulos es una feliz decisión por parte de los curadores de esta nueva edición, ya que ambos vienen a cubrir algunos aspectos que en la versión príncipe de 1986 se echaban en falta. Por una parte, el abordaje de la sección sexta del tomo uno de *El capital*, la sección salario, y por otra un

¹² Sin olvidar que este no fue el único lugar en el que Bolívar abordó la vida y obra de Rosa Luxemburg. Echeverría preparó dos tomos de obras escogidas sobre la comunista espartaquista, publicados por editorial Era en 1987 (Luxemburg, 1978, 1981), teniendo cada uno de esos volúmenes un estudio introductorio elaborado por nuestro autor, mismos que después serán incorporados al DCM en las páginas que ya hemos señalado.

comentario al tomo II, el cual, en efecto, no lo encontramos en la primera edición. Todo ello sin menoscabo de que haría falta en el DCM un comentario más detenido sobre el tomo III de *El capital*, el cual, en efecto, es tocado tangencialmente en lo concerniente al asunto de las crisis capitalistas y en la consideración general que hace BE sobre la estructura argumental de los tres tomos. Sin embargo, otros temas quedan del todo fuera de esta argumentación: la discusión sobre los costos de producción, las causas contrarrestantes, o los temas acerca del capital ficticio o las formas transfiguradas del capital¹³ (como les llamará el propio BE).

No obstante, no podemos dejar de mencionar, que respecto a la temática central de la sección sexta del tomo III, cuyo centro neurálgico es la renta de la tierra y que no aparece en el DCM, BE, sí que elaboró, breves pero fructíferas reflexiones al respecto, tal y como es el caso de su propuesta sobre la renta tecnológica, la cual es de hecho, el desarrollo de su interpretación sobre la ganancia extraordinaria¹⁴. Pues bien, lo que queremos dejar constancia aquí, es que con esta nueva edición del DCM, la posibilidad de dar cuenta del fundamento del discurso crítico echeverriano se robustece, y nos permite una mirada aún más totalizadora de este punto de partida.

Destacamos aquí, tan sólo por el momento, que a nuestro juicio los ensayos más importantes, y por tanto sustantivos, a la hora de dar cuenta, por decirlo metafóricamente, de los cimientos de la obra de Echeverría desde el DCM, son los que están conformados por el grupo de *El materialismo de Marx* (2017, pp. 29-56), *Definición del Discurso Crítico* (pp. 57-74), *Esquema de El capital* (pp. 75-92), y *Comentarios sobre el “punto de partida” de El Capital* (pp. 93-122). En efecto, el conjunto de estos ensayos permite reconstruir la especificidad del discurso echeverriano, es decir, permite dar cuenta de lo que, desde el punto de vista de toda la “tradición marxista”, es lo original y específico de la propuesta

¹³ Lo que no significaría, que no existan trabajos ya publicados por BE sobre temas centrales del tomo III. Al respecto pueden citarse *Discurso crítico y desmitificación: el concepto de la ganancia* (Echeverría, 2011, pp. 661-677), publicado originalmente en 1996 y firmado en coautoría con Gustavo Leal F. Y que extrañamente no fue incorporado por los editores en la nueva edición del DCM, tomando en cuenta que este texto se encuentra en la misma tesitura sobre el texto de los salarios.

¹⁴ Propuesta ésta, la de la renta tecnológica, que entra en diálogo directo, a nuestro parecer, con el teórico marxista-mexicano por antonomasia de la renta de la tierra: Armando Bartra y las proposiciones que éste hiciera sobre el tránsito de una renta de la tierra a una renta de la vida en su *El capital en su laberinto* (Bartra, 2006). Al respecto véase su ensayo Renta tecnológica y devaluación de la naturaleza (Bolívar, 2010, pp. 35-42).

echeverriana, así como dar cuenta de su necesidad tanto lógica, como histórica, lo que, desde luego, implica también una necesidad de militancia política. Además de eso, en este grupo se encuentra una versión de la formulación de la contradicción entre el valor de uso y el valor, o del teorema crítico de Marx, tal y como lo entiende el propio BE (versión que como veremos en otro trabajo, cambia, con ciertos matices, de otras versiones que podemos encontrar dentro de este momento de los fundamentos de la figura teórica echeverriana), punto clave, en el que se juega, toda la comprensión de la estructura teórica de BE.

Otro conjunto de ensayos que conforman la figura de los fundamentos echeverrianos es el que éste compiló bajo el sugestivo título de *Valor de uso y utopía* (1998). Escritos casi en su totalidad, después del DCM (a excepción del último de ellos, *El valor de uso: otología y semiótica*) estos trabajos conforman, por una parte, el intento de extender y completar la CEP más allá de la misma, en un intento de que la CEP devenga crítica de la política, o mejor aún, *crítica de la cultura política* (Echeverría, 1998, p. 9), por lo que allí podemos encontrar, a juego de una discusión con Nietzsche, una lúcida crítica al *decadentismo* como una forma bajo la cual la política burguesa se configura en lo que podemos llamar “la era posmoderna”; la puesta en escena de las proposiciones benjaminianas para descifrar desde lo cotidiano el mundo de lo moderno (p. 53). Además de uno de los ensayos más pertinentes, quizás, para aquellas lecturas que desde una militancia política, se acercan a la obra de BE, en *Modernidad y revolución* (pp. 61-76), nuestro autor se esfuerza por desmontar lo que él llamará, insistentemente, el “mito de la revolución”¹⁵ o la forma burguesa bajo la cual esta se configura, con lo cual, en efecto, estos ensayos se siguen presentando como una extensión de la crítica de lo económico a la crítica de la política.

Lo cual queda completamente de manifiesto con *La política y lo político* (1998, pp. 77-93), donde, de hecho, la presencia de Hegel es particularmente evidente. Todo ello pues, no parecería formar parte, propiamente, de los fundamentos de la teoría echeverriana, según hemos expuesto, sino quizás de alguno de sus ramales, sin embargo, ello queda en entredicho, cuando ponemos la atención sobre el último ensayo que compone este volumen. En efecto,

¹⁵ Texto este ya de madurez, que hace entronque con un texto temprano, *¿Qué significa la palabra revolución?* (Echeverría, 2011, pp. 371-377), que nos indica una continuidad y desarrollo en el pensamiento echeverriano.

El “valor de uso”: ontología y semiótica (en adelante solo VUOS), cuya primera versión data de 1984¹⁶, es, según nuestro modo de ver, uno de los textos nodales de la obra echeverriana. Pues, aunque el autor coloca este trabajo en la línea de una crítica ya de la cultura política, es al mismo tiempo uno de los desarrollos más importantes de toda la obra de BE en cuanto *qué un modo teórico específico de hacer y pensar desde la CEP*.

Más aún, allí Echeverría, identifica lo que a su juicio es una disimetría o unilateralidad en la CEP (1998, p. 155), que consistiría en el hecho, según su modo de leer la obra marxiana, de que su autor habría desarrollado su crítica y por tanto su teoría respecto a la forma social valor, pero no así respecto a la forma social natural, o lo que es lo mismo: Marx desarrolló una teoría crítica sobre el valor, pero no así una sobre el valor de uso.

Siendo pues, el centro de este ensayo de Echeverría, el desarrollar —como parte, no lo perdamos de vista, de una crítica a la cultura política de la modernidad capitalista desde la CEP—, la forma social natural o el valor de uso, con la cual (para decirlo en los mismos términos echeverrianos) se harían “estallar” los cimientos, por lo menos los intelectivos, de la modernidad configurada bajo el capitalismo. Este texto, sumado a un pequeño libelo titulado *La contradicción del valor de uso en El capital de Karl Marx* (Echeverría, 1998) son los trabajos donde de manera más nítida puede encontrarse la enunciación y formulación fundamental *de toda la figura teórica echeverriana*, sin la cual toda ella aparece como meramente contingente y sin unidad orgánica, nos referimos como es evidente al *teorema crítico* de la contradicción valor/valor de uso (Echeverría, 2017).

¿Con ello, entonces, queremos decir, que textos tan aparentemente disimiles en la producción de BE, como *Cultura y barbarie* (2011: 413-418), *El juego, la fiesta y el arte* (2011, pp. 419-426), *Malitzin, la lengua* (pp. 209-220), o textos como *De la academia a la bohemia y más allá* (2010: 115-134), u *Octavio Paz, muralista mexicano* (2006: 175-186), están organizados siguiendo el teorema crítico de Marx de la contradicción entre el valor de uso y el valor? En efecto, lo sostenemos. Pues pensamos que una lectura atenta de los

¹⁶ Lo que lo hace, de suyo, no posterior sino contemporáneo a los ensayos reunidos en DCM, pero que, por las razones que expondremos en otro trabajo, nuestro autor no incluyó dentro de ese primer compilado. Dicho ensayo lleva por título en su versión original *La forma natural de la reproducción social* y fue publicado en la revista *Cuadernos Políticos* en su número 41, publicada por editorial Era. Revista, dicho sea de paso, de la cual BE formó parte de su comité editorial, siendo uno de sus principales animadores.

mismos, podría identificar que cada uno de esos temas, con sus obvias singularidades, son diferentes modos o registros de esa contradicción que no en vano BE identificó, como “la contradicción que sostiene a todas las contradicciones del mundo moderno” (1998a, p. 7).

Ahora bien, este momento de los fundamentos, cuenta con un corolario, o incluso podría ser considerado como un primer punto de llegada donde se pondrían, en una suerte de síntesis, todos los momentos elaborados en los fundamentos; síntesis, que sería desde nuestra visión una aplicación, esto último entendido como una puesta en acto de todo lo alcanzado hasta este punto dentro de la figura teórica echeverriana. O lo que es lo mismo, el desarrollo de la CEP más allá de la CEP como un ejercicio de definición de la cultura¹⁷.

En efecto *Definición de la cultura* (2001) es un conjunto de siete lecciones transcritas que BE impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), alrededor de la década de los ochenta, cercanas a la publicación del DCM. A decir del propio autor, estas lecciones, funcionan a modo de una “introducción útil” (¿un valor de uso?) “a quienes comienzan a interesarse en el campo de los estudios culturales” Echeverría, 2001, p. 11). No obstante, como siempre, estos textos echeverrianos son algo más. Dictadas en plena eclosión de los otrora célebres “giros culturales” —bajo los cuales se arroparon, en realidad, las posiciones posmodernas—, estas lecciones intervienen, por decirlo así, “tras las líneas enemigas” desde la CEP Marx, misma que —confundida con ciertos “marxismos”— esos giros tanto se esforzaron por echar de lado. Esta intervención echeverriana, por ejemplo, en el campo de la antropología cultural (bastión casi inexpugnable del autodenominado pensamiento débil), no es en ningún aspecto una retirada por parte de nuestro autor del discurso crítico de Marx, sino más bien un intento de respuesta al cuestionamiento, muy en boga en la época, “de si el pensamiento de Marx aún tenía cosas que decir”, si era o no pertinente seguir leyendo y enunciando desde el discurso propiamente

¹⁷ O como sostendrá uno de sus estudiosos más recientes: “una teoría materialista de la cultura” (Ríos Gordillo, 2011: 35). Caracterización que desde luego no nos parece ajena a las propias intenciones de BE. Lo cual nos debería llevar a la pregunta de qué es lo que entiende Echeverría por “materialismo”. ¿Se refiere aquí al viejo materialismo del Diamat? Por su puesto que no, podría contestar cualquier lector de su obra, ya que a este inmediatamente se le considera un “marxista crítico” de corte “occidental”. Entonces, ¿se trata de un materialismo filosófico, o un materialismo empirista? Como veremos responder esta pregunta no está exenta de ciertas tribulaciones que habremos de abordar cuando revisemos los textos de BE sobre el materialismo de Marx en un trabajo posterior.

marxista (que no desde “el Marxismo”¹⁸), proposiciones tanto teóricas, como políticas. Pero además de ello, *Definición de la cultura*, es también un encare completamente crítico a “los giros culturales” (especialmente ante la ambigüedad que tal término representa), interviniendo sobre el terreno que éstos juzgan no sólo de imposible, sino además de autoritario, “logocéntrico”, reduccionista y hasta de “violencia epistémica”: *el campo de las definiciones conceptuales*.

En efecto, *Definición de la cultura* trata de hacerle frente al “horror a la teoría” (Echeverría, 2001, p. 14), que atraviesa todo el horizonte de la investigación de los estudios culturales, con un *concepto de cultura* (el *Begriff* hegeliano-marxista se encuentra presente aquí por lo demás), que pueda dar armonía y consistencia a la enorme diversidad de las distintas ciencias de lo humano (2001, p. 15).

Y todo ello desde la CEP de Marx, según se presenta ésta, en la lectura echeverriana, en alianza con *la plataforma de partida tradicional del discurso crítico*, iniciada en el siglo XIX, e identificada por supuesto con Karl Marx¹⁹, pero que BE pone en continuidad con Lukács, Bloch, Lefebvre, así como en alianza con lo que nuestro autor identifica como “enseñanzas” contrapuestas, pero al mismo tiempo complementarias, de la teoría crítica de la llamada escuela de Frankfurt, en voz de Horkheimer, Adorno y Benjamín (todo lo cual ya nos da una idea de qué clase de marxismo es el que recupera nuestro autor), además de la “antropología metafísica”, de dos de los autores más caros para el pensamiento echeverriano: Martín Heidegger y Jean Paul Sartre (2001, p. 15). De allí que en estas lecciones los diálogos con otras “tradiciones” del pensamiento teórico (algunas de ellas críticas por igual) se hagan inevitables (Fernand Braudel, Norbert Elías, G. Bataille, S. Freud, Levi Strauss, Malinowski, J. Attali, R. Barthes, Geza Roheim, Leo Kofler...), así como el encare con alguno que otro renegado (Jean Baudrillard²⁰, Lyotard); además de tender una apropiación, y hasta un

¹⁸ BE, será uno de los autores que, de manera muy clara, se esforzará por distinguir a Marx de los marxismos. Negando que exista un *Marxismo*, único, monolítico, etc. Y sí una gran variedad de discursos y posiciones que se desprenden de lo que él llamo *la sustancia Marx* (Echeverría, 2017, pp. 17-25).

¹⁹ Resulta interesante señalar, que en un texto posterior BE ubique el origen del pensar crítico en la figura de Sócrates (Echeverría, 2011a, p. 95). Afirmación sumamente interesante, que merecería su propio abordaje teórico, quizás en la forma de una historia del pensamiento crítico.

²⁰ Nos parece que hasta el momento no se ha calibrado suficientemente la relación entre BE y Jean Baudrillard, si bien este es inmediatamente identificado con el giro posmoderno, es innegable que su distanciamiento de “la tradición marxista” tuvo que ver con la insuficiencia que éste encuentra en aquella respecto al abordaje del valor de uso y el consumo. Además de que no pueden obviarse las múltiples

ensamblaje (si se nos permite la expresión), entre la CEP de Marx y el giro lingüístico (en particular con Jakobson, Saussure, Hjelmselv, E. Coseriu), que es lo que está, en realidad, detrás de la propuesta echeverriana de *producir es significar*.

Por lo cual, en estas lecciones no solo encontramos la repetición de tópicos ya abordados en los trabajos anteriores (DCM, VUOS, *La contradicción del valor y el valor de uso...*), sino que además encontramos desarrollos, agregaciones, complementaciones. Y una revisión más detenida de su contenido, nos permite ver hasta ciertas correcciones. Precisamente, las lecciones sobre la *Definición de la cultura...* finalizan con dos excursos (*Oriente y occidente*, 2001, p. 227-242; y *Modernidad y cultura*, p. 243-274), que ya anuncian, por una parte, la salida del momento de los fundamentos y la entrada, por otra parte, al núcleo *de la figura teórica echeverriana*.

B) Primera mediación: los escritos sobre Benjamin y la escuela de Frankfurt

Entre estos fundamentos, *la formulación de la contradicción valor de uso y valor*, y el núcleo de la obra de Echeverría, *la contradicción entre la modernidad y el capitalismo*, nosotros identificamos una mediación, un argumento bisagra, que —para parafrasear al propio Echeverría—, abre y cierra argumentos, conecta y posibilita transiciones argumentales. Esa mediación está compuesta por sus reflexiones sobre Walter Benjamin. En efecto, no hay otro autor en toda la producción de BE —salvo Marx, claro está—, al que le haya dedicado tanta atención como a Walter Benjamin²¹. Su presencia, a partir de esta mediación, recorre todos los ámbitos de su figura teórica²², y se nos presenta como un nodo esencial al momento, por

coincidencias entre los trabajos de estos dos pensadores, las cuales tienen que ver con la intención de poner la CEP en comunión con una dimensión semiótica, que llevaría a desarrollar la teoría del valor de Marx con la teoría del signo y el lenguaje.

²¹ Del cual no sólo realizó comentarios, sino también una elaborada traducción de su célebre *Sobre el concepto de Historia. Tesis y fragmentos* (Benjamin, 2007), así como de los ensayos *El autor como productor* (2004) y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (2003). Además de haberle dedicado varios seminarios en el posgrado de filosofía de la UNAM.

²² En efecto, ni siquiera Sartre o Heidegger, cuya presencia de este último es esencial en la construcción de la figura teórica echeverriana, recibió por parte de nuestro autor igual atención, o por lo menos no una que pudiese rastrearse de igual manera que la presencia de Benjamin. Sobre el polémico filósofo de la “selva negra”, BE sólo dedicó, hasta donde sabemos, un ensayo *Heidegger y el ultra nazismo* (Echeverría, 1997: 83-96), donde, por decirlo de alguna forma, nuestro autor ajusta cuentas con “el gran revolucionario del discurso filosófico en el siglo XX” (1997, p. 93), quién, según nuestro autor, a pesar de su radicalidad, apostó por el proyecto nazi y se negó a establecer diálogos productivos con lo mejor del marxismo. Sin embargo, la obra del teutón sigue apareciéndole a BE indispensable para la comprensión de la modernidad, aun cuando se negó a pensar el concepto crítico de capitalismo (p. 95).

ejemplo, de comprender la génesis del modo discursivo echeverriano de aproximarse al barroquismo o a la teoría de la historia misma, como enlace y configuración del materialismo histórico tal y como lo comprende Echeverría. O en la crítica realizada por éste, ya mencionada, en contra del mito de la revolución, pues es claro que el que se encuentra detrás de las ideas de mesianismo y utopismo como formas revolucionarias, no es otro más que el pensador judío-alemán (Echeverría, 1998, pp. 119-152). Es Benjamin, así pues, el que funciona como mediación o bisagra echeverriana en lo que podría ser el tránsito de una crítica de la economía política a una crítica de la política propiamente dicha²³. Pero no sólo eso. Benjamin es también la mediación para llegar a lo que aquí hemos llamado el *núcleo echeverriano de su figura teórica*, lo cual debería de quedar mostrado a lo largo de nuestra argumentación.

De allí que sostengamos que, si lo específico del *fundamento de la figura teórica echeverriana es la formulación de la contradicción entre la forma social valor de uso y la forma social valor a través de la proposición producir es significar*, lo específico o singular del núcleo de la figura teórica echeverriana es la formulación de la contradicción entre la modernidad y el capitalismo. Y en ello Benjamín juega un papel clave: es a partir de las enunciaciones benjaminianas que BE ira construyendo su *diferencia* entre la modernidad (en tanto que substancia y totalidad) y el capitalismo (en tanto que parte y forma múltiple de aquella). Será, incluso, desde la visión que Benjamin presenta de las fuerzas productivas (la técnica lúdica), en especial desde sus ensayos sobre la pérdida aurática del arte y el autor como productor, que BE soporte su teoría de la substancia de la modernidad como un dispositivo técnico potenciado, fundamento de todo proyecto civilizatorio moderno (regresaremos sobre este particular en nuestro capítulo V).

Además de Benjamín, otro punto en la producción echeverriana que robustece esta mediación son sus reflexiones sobre la así llamada Escuela de Frankfurt. El origen “del dogma” que habrá de combatirse en el núcleo de la figura teórica echeverriana —según el

²³ La totalidad de los ensayos dedicados explícitamente a Walter Benjamin, por parte de BE, han sido compilados por la editorial colombiana *Ediciones desde abajo* bajo el título de *Siete aproximaciones a Walter Benjamin* (2010). Dentro de esos siete ensayos compilados, los editores decidieron, correctamente pensamos nosotros, colocar un trabajo clave para nuestra argumentación *Un concepto de modernidad* (2010), que, en efecto, no lleva por título, ni de manera explícita, el nombre de Walter Benjamin, pero que sin duda tiene su impronta, lo que permite reconstruir, como venimos sugiriendo su carácter de mediación.

cual, tanto los discursos de izquierda como los de derecha, no logran distinguir que capitalismo y modernidad son dos entes distintos, que no coinciden ni histórica ni conceptualmente—, lo podemos identificar en el seno de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, en específico en su *Dialéctica del iluminismo*, y su célebre pesimismo. Así que el concepto de modernidad que BE contrapondrá al de capitalismo tiene su origen discursivo en estos trabajos²⁴.

C) Segundo momento: el núcleo echeverriano, las tesis sobre la modernidad y el capitalismo

Y de este modo llegamos *al núcleo* de la figura teórica echeverriana. El cual también puede ser considerado, metafóricamente, como un “centro” de su trabajo intelectual, como una especie de punto donde todo lo anterior converge (esto es, su lectura de la CEP). Y al mismo tiempo, el punto, desde donde todo lo posterior ha de partir y derivarse²⁵ (la modernidad de lo barroco, la teoría de los *ethes*, la americanización... etc.). En efecto, sostenemos que toda la producción categorial levantada por BE, con base en la proposición *producir es significar*, le sirvió para apuntalar su teoría sobre *la forma valor y la forma natural* de la reproducción social, para empujar más allá de la CEP a la crítica misma y ponerla como una crítica de la cultura política. Pues bien, todo ello tiene su condensación en una defensa que nuestro autor intentará de la modernidad, combatiendo lo que él considera es un “dogma” que se ha instaurado fuertemente en la discursividad política contemporánea, y que tiene que ver propiamente con la “religión de los modernos”:

No es difícil detectar el dogma de fe que está en el núcleo de la religión de los modernos –de los seres humanos hechos por y para la modernidad capitalista, la modernidad establecida o realmente existente. Reza así: el modo capitalista de producir y reproducir la riqueza social no es sólo el mejor modo de hacerlo, sino el único posible en la vida civilizada moderna (Echeverría, 2006b, p. 261).

Este “dogma de fe”, se integraría en la “confusión” entre la modernidad y el capitalismo, que llevaría a la afirmación de una identidad absoluta entre estos dos. Éste se

²⁴ Véase a este respecto los trabajos echeverrianos: *Acepciones de la ilustración* (2008) y *Una introducción a la escuela de Frankfurt* (2011c).

²⁵ Oliva (2013), identifica como centro de la obra echeverriana el texto “Modernidad y capitalismo 15 tesis”, que él considera como una auto-descripción del trabajo echeverriano (en todo caso esa auto-descripción nosotros la veríamos en ese texto, fantástico e íntimo por lo demás, que es *Ziranda*, 2019). El otro trabajo central para este mismo autor es *Valor de uso y utopía*, que nosotros hemos colocado en los fundamentos (p. 107).

sostiene, a su vez, por un “dogma absoluto” que tiene dos ejes: *el primero*, el sometimiento que el capitalismo realiza sobre la “neotécnica”, dispositivo tecnológico que es, según BE, el fundamento de la modernidad²⁶; *el segundo*, el dominio discursivo que el *telos cósmico* del capital despliega sobre las conciencias de los modernos y, por supuesto, la consiguiente interiorización de una ideología propiamente burguesa. Es decir, el dogma que confunde capitalismo con modernidad, según nuestro autor, es aquel que postula como una necesidad ineluctable el dominio del capital sobre la reproducción del sujeto social. De allí la importancia de desplegar un “discurso crítico-científico”, que desmonte esa mistificación:

[El discurso crítico de Marx], es un discurso que va contra el dogma absoluto que ha regido durante todo el siglo pasado, y que comienza a regir en éste, de que la producción de la riqueza sólo es posible si es capitalista, de que puede ser más o menos favorable a las necesidades de los trabajadores, pero que siempre es y será capitalista [...], es un dogma prácticamente incuestionado.[...] hay un triunfo absoluto de la imposición ideológica, y la prueba estaría justamente en la creencia en ese dogma de que seguimos viviendo así o no podemos vivir, de que la modernidad o es capitalista o no es. Dogma terrible que, sin embargo, está siendo respetado a pie juntillas por los sectores dominantes, pero curiosamente también por los que están luchando en contra de esos grupos dominantes. Porque en una gran parte de la izquierda, la idea de que sea posible organizar la vida social de una manera no capitalista, sin dejar sin embargo de ser modernos, es algo que les resulta verdaderamente imposible siquiera de imaginar (Echeverría, 2013, p. 83).

Así pues, según nuestro autor, se trata de un “dogma terrible”, cuya implantación tanto a niveles “académicos” como, incluso, en los niveles de “la militancia” de izquierda, es tanto más perjudicial si se atiende al hecho de que las posibilidades reales de emancipación de cualquier proyecto anticapitalista, de llevar a la humanidad a un “nivel superior” o meramente diferente, dependen, en gran medida, de la claridad con la que se comprenda la

²⁶ Véase, *Modernidad y capitalismo (15 tesis)* (Echeverría, 1997: 133-197). Este punto es uno de los más importantes, desde nuestra visión, de toda la figura teórica echeverriana, pues la propuesta de BE sobre lo que es la modernidad, no se reduce, de ningún modo a un “economicismo”, que ponga, como la clásica “cantaleta” marxista (que no de Marx), a las fuerzas productivas (cósmicas) en el centro de toda la explicación. Como veremos en los capítulos V y VI de este trabajo, BE pone en el centro no a las fuerzas técnicas productivas en general (ni siquiera a “la máquina” en general), sino de manera específica, —siguiendo a L. Mumford (1977), a J. Gimpel (1981) y a L. White (1973)—, lo que él llama la neotécnica, o desde el punto de vista de la CEP, el proceso de *automatización* que el modo de producción capitalista (MPC), no inventa, pero sí que desata, como tendencia histórica dentro de los dispositivos técnicos y dentro de las relaciones sociales que le corresponden. No es pues la técnica en general, sino la técnica automática lo que BE pone como sustancia de su concepto de modernidad. Ello no está exento de nudos problemáticos. Como, por ejemplo, el esclarecimiento de la génesis y surgimiento histórico de dicho dispositivo técnico-automático que nuestro autor coloca en el mundo occidental, dejando en suspensión los aportes asiáticos y no-europeos de los mismos, así como ignorando la problemática planteada por las tesis de J. Needham (1977), que problematizan, incluso en términos del propio BE, el surgimiento de la substancia modernidad en suelo europeo.

naturaleza esencial del enemigo a superar. De esta suerte el combatir este dogma, no es sólo un combate por el marxismo, en un esfuerzo (a veces innecesario) por demostrar la validez y actualidad de las afirmaciones de Karl Marx²⁷, sino un combate por las posibilidades, no sólo de imaginar, sino *de pensar* (en sentido estricto), las potencialidades reales de configurar la vida social, desde su cotidianidad, de un modo diferente al modo capitalista y superior a éste, en el sentido de que no se recaiga en una barbarie aún mayor, sino que en realidad se constituya en una forma más humana de lo social por la vía de una *práctica revolucionaria*. Para BE, como veremos a detalle posteriormente, tales posibilidades no son una quimera, o una mera utopía abstracta, sino que él las identifica en lo que la modernidad es esencialmente, en tanto que (como diría Ernst Bloch) una utopía concreta; posibilidades que no pueden identificarse si se afirma dogmáticamente su identidad con el capitalismo.

De este modo, sostenemos que el *núcleo de la figura teórica echeverriana* está dedicado por entero, a tratar de destruir o desmontar este “dogma” que afirma *la identidad* entre la modernidad y el capitalismo. De lo que se tratará será, pues, de demostrar su *diferencia*. *Diferencia*, que, para Echeverría, será histórica y conceptual (o lógica)²⁸. Es histórica, porque según su enfoque, la modernidad y el capitalismo surgen en centurias distintas, la primera lo hace, aproximadamente en el siglo XII²⁹, y el capitalismo en el siglo XVI. Y si bien ambos, tanto la modernidad y el capitalismo, según el enfoque echeverriano, guardan en común el hecho de que ambos son europeos³⁰ (y en ese sentido comparten el

²⁷ Cuestión que desde luego le ocupo a BE, tal y como dejaremos de manifiesto cuando revisemos de cerca el contenido del DCM, obra que bien podría identificarse como “combates por el marxismo”.

²⁸ Diferencia que, habrá que decir, no siempre estuvo presente en el propio Echeverría. De hecho, son varios los lugares donde éste asume el “dogma de la identidad”, que después el mismo habrá de criticar. Como muestra de lo dicho, véase el siguiente pasaje: “En la época moderna o capitalista, los objetos producidos y consumidos por la sociedad sólo pueden existir como objetos efectivamente sociales [...]” (2017, p. 123).

Desde luego que este es un texto que data de 1986, lo que implica que BE aún no arriba a su momento nuclear; lo que nos habla, del hecho de que nuestro autor no lo “tenía resuelto todo” (sic) desde el principio, y que su propio pensar tuvo desarrollos. Desde luego que esto sería más que una obviedad, que no sería necesario recordar, si no hubiera por allí ciertas interpretaciones que no quieren reconocer tales desarrollos dentro de la figura teórica de Echeverría.

²⁹ En este aspecto, habría que hacer las precisiones pertinentes pues, en algunos de sus textos Echeverría ubica el origen de la modernidad en el siglo X (Echeverría, 2010) y en otros en el siglo XII y XIII (Echeverría, 1998). Por lo que se hace necesaria una revisión comparada de estos textos y su demostración histórica, con el fin de esclarecer correctamente la ubicación temporal del surgimiento de la neotécnica y por tanto de la modernidad.

³⁰ Si bien es cierto que Echeverría no ignora las posibles “influencias” no-occidentales que pueden encontrarse en la modernidad, él considera a ésta un proyecto civilizatorio esencialmente europeo. Sin ánimos de adelantar conclusiones, sólo diremos que en esas afirmaciones no se toman en cuenta los “orígenes

mismo espacio), estos son distintos conceptualmente hablando, pues la primera es un proyecto civilizatorio totalizador, y el segundo es tan sólo una parte del primero. La modernidad tiene como sustancia de sí misma la existencia de un dispositivo técnico automático, que pone las posibilidades reales de superar la condición de “escasez natural”, que, desde su enfoque, es la condición que hasta el momento ha signado la historia de toda la humanidad; el segundo es tan sólo la persecución de una mera tautología: acrecentarse a sí mismo a través de imponer una escasez artificial. El capitalismo, pues, se dedicaría a parasitar y someter dicho dispositivo técnico-automático. En suma, la modernidad es una *substancia* en pos de su forma, de tal suerte que la relación entre la modernidad y el capitalismo sería la relación entre una substancia y su forma (relación contradictoria, por lo demás). De este modo, la diferencia entre capitalismo y modernidad no sería sólo formal, sino que se trataría de una *diferencia de contenido*, de substancia. A demostrar y profundizar en esa diferencia están puestos todos los escritos que componen este segundo momento de la figura teórica echeverriana (y a extenderla y profundizarla todos los que vendrán después).

Aunado a todo lo anterior, este núcleo está levantado a través de fecundos diálogos que nuestro autor sostendrá con Max Weber³¹, Fernand Braudel y en general con el modo dominante de historizar y conceptualizar el origen de la modernidad y del capitalismo, alejándose de los “esquematismos” tradicionales del marxismo (que explican tal surgimiento como una sucesión mecánica de modos de producción) y poniéndose en confrontación (en una especie de diálogo sur-sur no declarado), con las proposiciones de algunos giros decoloniales, en específico con el grupo Modernidad/Colonialidad³². Lo cual no es de ninguna manera un intento improvisado. Pues los textos principales de este núcleo —¿*Qué*

orientales” de la forma valor y los orígenes orientales de la neotécnica, tan importante para la argumentación echeverriana (en el capítulo VI de este trabajo regresamos sobre el particular).

³¹ Sobre la relación entre BE y Max Weber, casi inexplorada por parte de sus estudiosos, puede consultarse el trabajo de Gandarilla (2003, pp. 225-243), donde se ponen algunas líneas básicas sobre las cuales podría reconstruirse esta vinculación.

³² Dicho grupo, se mantuvo activo durante los primeros años de la centuria que corre: fue animado principalmente, por autores latinoamericanos, entre los que destacan Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Zulma Palermo, entre otros. Al respecto consúltese Lander, comp. (2011).

es la modernidad? (2009), *Modernidad y capitalismo*³³ (15 tesis) (1997)³⁴—, fueron el resultado de una serie de reflexiones conjuntas que BE realizó al interior de varios espacios académicos, destacando dentro de ellos el *Seminario Modernidad: versiones y dimensiones* que él coordinó hasta el momento de su desaparición física.

D) Segunda mediación: La modernidad en América Latina

A través de esta intención de colocar una *diferencia* entre modernidad y capitalismo, lo que BE opera es la construcción de una *definición de modernidad* por la vía negativa. O sea, nuestro autor, llega a proponer una definición de lo que la modernidad es, con base en distinguirla de lo que *no es*: capitalismo. Después de todo, tal y como le gustaba a Marx afirmar, recordando a Baruch Spinoza, “determinar es negar”. Sin embargo, la figura teórica echeverriana no se detiene allí, sino que continúa dirigiéndose hacia una propuesta conceptual. Pues con un concepto de modernidad (y no únicamente con una definición), se ponen en juego intenciones teóricas de construir una historia mundial de la misma. Lo cual es para nosotros uno de los asuntos a tratar aquí: ¿Es posible desde la visión echeverriana construir una historia mundial de la modernidad? y, lo que para nosotros es aún más interesante, ¿Construir una historia mundial del capitalismo? Por el momento diremos que contestar afirmativamente, por lo menos, a la primera de estas preguntas es posible desde la figura teórica echeverriana.

Notemos que *historizar*, desde nuestra visión, implica necesariamente determinar, y eso es lo que BE se propone hacer. Determinar su concepto de modernidad implica aquí verlo en su especificidad, espacial e histórica, lo cual hace desde y en los márgenes. Esto es, cómo

³³De este importante texto echeverriano, el día de hoy existen ya disponibles a cualquier lector los borradores y las distintas versiones que su autor elaboró y reelaboró, con el fin de llegar a su versión final que conocemos como el “texto de las 15 tesis”. Al respecto consúltese el número 26 de la revista *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* (2016), que se trata de una edición dedicada a BE, con material invaluable para los estudiosos de la figura teórica echeverriana. Al respecto véase el Anexo 1 de este trabajo.

³⁴Por supuesto que, aparte de estos dos textos, que aquí consideramos como “los principales”, se pueden citar otros más donde BE regresó, una y otra vez, sobre los postulados contenidos en su definición y concepto de modernidad: *La religión de los modernos* (2011, pp. 133-144), *Crisis de la modernidad* (pp. 165-176), *La modernidad múltiple* (pp. 177-189); *Modernidad y antimodernidad de los mexicanos* (pp. 231-240); *Por una modernidad alternativa* (pp. 287-290); *Nueva izquierda y modernidad alternativa* (pp. 407-410); *Modernidad en América Latina* (2006b, pp. 195-261). Así como todos los textos que componen su *La modernidad de lo barroco* (1998b), aunque a este último libro lo colocamos como una segunda mediación, de la cual daremos cuenta en el siguiente apartado, es indudable que éste es ya una “aplicación” del concepto de modernidad acuñado por BE.

se configura, determina, que especificidades produce y asume la modernidad en ese espacio geohistórico que llamamos los márgenes latinoamericanos.

Quizás alguno que otro de sus estudiosos no esté dispuesto a asumir, que hay una veta claramente latinoamericana en BE desde el primer momento de su figura teórica, y que tal veta no es meramente contingente, sino constitutiva de todo su hacer teórico, ello queda especialmente de manifiesto cuando vemos los ensayos que componen su libro *La modernidad de lo barroco* (1998b). Si bien es cierto que en esta compilación, tal y como lo indica su título, todo gira en torno al concepto de “lo barroco” —de su lugar en la historia de la cultura, su relación con la experiencia jesuítica y su intento de modernizar el catolicismo, su relación con otras formas históricas, etcétera—, es innegable que América Latina se encuentra como trasfondo y objeto último de todas las aproximaciones echeverrianas sobre el tema³⁵.

En efecto, en dicha compilación BE parte de su concepto de modernidad (de hecho, el resto de la obra sería ininteligible si no se tuviera todo el tiempo presente dicho concepto y lo que éste implica), el cual propone la existencia de una modernidad en general (o en potencia), que en tanto que proyecto civilizatorio que se propone superar la escasez en la que ha vivido la humanidad, se encuentra, por decirlo de algún modo, en *pos de su forma y actualización*. Por lo que existen a lo largo de su historia, diferentes *modos o formas* que han intentado actualizar la sustancia de aquella, cuestión que le permite a nuestro marxista latinoamericano el sostener la existencia de una modernidad múltiple.

Lo que a su vez nos permite sostener, en “buen uso” de la lógica dialéctica, que en realidad la modernidad es una, pero se pone de manera múltiple, bajo diferentes formas de actualización. Pues bien, para el caso de América Latina, según la propuesta de BE contenida en este libro, la modernidad llegaría *por primera vez*, en el siglo XVII³⁶ (y no desde el siglo

³⁵ Con lo cual, apuntado sea de paso, BE se inserta, de hecho, dentro del marco de los estudios latinoamericanos, no sólo como objeto de estudio, como es en el caso de estas líneas, sino como hacedor directo de dicho campo de conocimiento.

³⁶ De acuerdo con la propuesta echeverriana, la modernidad intervendría en la historia de América Latina en varias ocasiones. Por lo menos menciona cuatro de ellas, a saber: la de la modernidad del colonialismo ilustrado (alrededor de 1750), la del nacionalismo republicano (acaecida alrededor de los inicios del s. XIX), y la del capitalismo dependiente (dominante en el siglo XX), sin embargo, la primera de estas intervenciones, sería en lo que nuestro autor identifica como el largo siglo XVII o la primera modernidad (Echeverría, 1998b, pp. 57-82), el cual tendría una duración de casi doscientos años, extendiéndose de finales del siglo XVI —con los primeros signos de decadencia del Imperio de los Habsburgo señalados en la derrota de la “Armada

XVI³⁷), intentándose configurar como una voluntad de forma barroca, que trataría de darle un sentido renovado, al proyecto civilizatorio moderno europeo sin lograr efectivizarse plenamente, siendo pues, derrotada por la forma hegemónica y realmente existente de modernidad: la modernidad capitalista. Siendo pues, que tal proyecto vencido de modernidad múltiple, sólo sobrevivirá como un modo de vivir dentro del capitalismo (haciendo vivible lo invivible, afirmando la vida incluso en la muerte), el cual no es otra cosa más que el célebre *ethos barroco*.

En tándem, con todo lo anterior, queremos destacar aquí, que lo que tenemos en esta mediación de la figura teórica echeverriana es una teorización sobre la modernidad, por supuesto, *pero sobre la modernidad en América Latina*. Esto es, lo que tenemos aquí es una

invisible” (1588)— a mediados del siglo XVIII con los tratados de Madrid (1769), que marcarían el fin de la primera historia de la Compañía de Jesús. Este largo siglo XVII sería el del despliegue de un intento alterno de modernidad barroca que dotaría a América Latina de su singularidad cultural dentro de ese periodo (1998b, p. 57). Esta historia coincidiría con las actividades de los jesuitas en el continente y su intento por refundar el proyecto católico en una nueva re-modernización del mismo. Este intento por reactualizar la modernidad fuera de Europa, según nuestro autor, puede ser aprehendido como un intento de reconstrucción o re-inención que intentaría reactualizar una realidad histórica que sería al mismo tiempo “un intento de rescate de la misma” (1998b, p. 60). Siguiendo de manera crítica la tesis de Edmundo O’Gorman (pp. 60-61), lo que Echeverría propondría sería la idea de que este intento de una modernidad barroca, en tanto que una modernidad alterna a la actualmente dominante (la capitalista) es, en realidad, un proyecto por reinventar Europa fuera de Europa. Y en este intento el proyecto civilizatorio europeo (“la vieja modernidad”) que se encuentra ya agotado, sería reinventado a través de una voluntad de forma que Echeverría señala como barroca. Así pues, se trataría de una “re-definición, de una recreación completa de lo mismo”, incluso, el “intento de transformación de un mundo pre-existente” (1998b, p. 61).

³⁷Con lo cual se abre una línea a problematizar: si según nuestro autor, la modernidad llega por primera vez América Latina hasta el siglo XVII, es lícito preguntarse ¿qué es lo que llega a América Latina, entonces, en el siglo XVI? ¿Acaso, llega en esa primera centuria, tan sólo el capitalismo, o sea un capitalismo sin modernidad? ¿O tan sólo llega una “modernidad europea” sin capitalismo? ¿Es aquello posible? Cuestionamientos que, a primera vista, puedan parecer una mera pérdida de tiempo, o una “incomprensión” de los textos echeverrianos, que, sin embargo, ponen, según nuestro modo de ver, sobre la mesa el *quid* del asunto: ¿es posible desde los enunciados desprendidos de la figura teórica echeverriana construir una historia mundial del capitalismo y/o de la modernidad?

teoría sobre la modernidad latinoamericana, que trata de poner en relieve su especificidad (lo barroco³⁸), desde una teoría crítica, es decir, desde la teoría de la CEP de Karl Marx³⁹.

Sostenemos, pues, que los ensayos que conforman *La modernidad de lo barroco*, aparte de ser unos de los más ricos y sugerentes de toda la producción de Echeverría⁴⁰, es desde nuestra visión una mediación, un paso, que abriría propiamente la figura echeverriana hacia posibilidades de desarrollo teórico, sobre la línea ya antes planteada: *la crítica al modo de producción capitalista desde otras dimensiones que no sean ya las de lo económico*. Por lo que los ramales que desde aquí se desprenden no han sido, hasta donde sabemos, aún explorados en toda su amplitud.

E) Tercer momento: ramales

Como resultado del concepto de modernidad propuesto por BE, se pone la posibilidad de considerar una modernidad múltiple y con ello las posibilidades de construir una historia mundial de la modernidad y del capitalismo (hasta qué punto realmente pueden llegar esas intenciones es algo que intentaremos dejar de manifiesto más adelante), además de que todo ello es, al mismo tiempo, el proyecto de continuar la crítica al capitalismo por la vía de una crítica de la cultura política de la modernidad capitalista (o de la modernidad realmente existente). Así pues, ¿Cómo abordar el encare crítico de la misma desde un plano de la

³⁸ Con ello podemos, una vez más, captar la especificidad del marxismo propuesto por Echeverría (ello dicho con la clara intención de sostener que las reflexiones sobre el barroquismo de BE forman parte de la especificidad de su marxismo y que estas entonaciones no se alejan de la CEP —antes bien la atraviesan—, para irse a refugiar a una especie de “estudios culturales”, como podría pensarse de manera incauta), pues el concepto de lo barroco, está construido desde las categorías de la CEP de Karl Marx, con lo cual, BE al caracterizar lo propio de la modernidad latinoamericana como barroca, lo que hace es, entre otros aspectos, alejarse críticamente de las entonaciones, harto peregrinas, de ciertos marxismos que se esforzaron por dar cuenta de esa especificidad, y que en su confusión la calificaron como feudal, semifeudal, despótica, tributaria, asiática, etcétera (como muestra de ello véase Gunder Frank, A., et al., sin año). Afirmaciones, que, pese a las apariencias, en realidad no se seguían de las enunciaciones propiamente marxianas, y que, a pesar de sus desvelos, no logran captar lo específico de América Latina dentro de la dinámica del valor que se valoriza.

³⁹ Es pertinente dejar también apuntado, que los textos que componen *La modernidad de lo barroco*, no fueron los únicos en los que, de manera explícita, BE, trató de abordar críticamente la cuestión latinoamericana. Puede citarse de igual manera: *El ocaso del inca* (2011, pp. 203-207); *Modernidad en América Latina* (2006b, pp. 195-217); *La múltiple modernidad de América Latina* (2011, pp. 241-258), entre otros.

⁴⁰ Los diálogos allí son realmente diversos, y permiten apreciar, como en ningún otro lugar la amplitud de miras de nuestro autor. Pues podemos encontrar diálogos con Severo Sarduy, Eugenio D’Ors, Leza Lima, C. Buci-Glucksman, Octavio Paz, T. Todorov, Carlos Monsiváis, T. Adorno, Walter Benjamin, Fernand Braudel, Svetlana Alpers, Henri Lefebvre, Arnold Hauser, Maurice Merleau-Ponty, Hans Tintnot, Peter Burke, Lezek Kolakowski, Erich Auerbach, Ernst Bloch, Edmundo O’Gorman, Miguel Battori... entre muchos otros más.

cotidianidad, de la inmediatez en la que los habitantes de esa modernidad se encuentran inmersos? Nos parece que ello está en la propuesta del *ethos histórico* que BE acuña⁴¹.

De entrada, habría que tener en cuenta que dicha proposición solamente es posible a partir del concepto de modernidad echeverriano y su diferencia respecto al capitalismo que éste implica (amén de la contradicción entre el valor de uso y el valor que le dan sustento al mismo), sin ese concepto la teoría de los *ethes* carece de soporte y sentido teórico. O lo que es lo mismo, la existencia de esos modos de vivir y habitar la modernidad capitalista, son en realidad proyectos de modernidad que fueron derrotados (a excepción del realista, que de hecho es el dominante) y que sólo sobreviven ahora como caracteres, formas de vivir dentro de la modernidad realmente existente, sin pretender superarla. O lo que es lo mismo, *son formas de vivir, de habitar la contradicción entre el valor y el valor de uso en y desde la cotidianidad capitalista*.

Por lo que aquí se derivan varias posibilidades, ramales o sendas abiertas, por donde extender la figura teórica echeverriana, mismas que a menudo encontramos sugeridas, aunque sea de manera implícita, en la propia argumentación de nuestro autor. Por una parte, explorar cómo habrían de constituirse aquellas modernidades múltiples, es decir, cuál habría sido el sentido estructurador, civilizatorio, o modo de actualizar el dispositivo neotécnico (que es substancia de la modernidad, según el enfoque echeverriano), por ejemplo, bajo la *voluntad de forma* clásica, o lo que es lo mismo: dar cuenta de una modernidad clásica o, en su caso respectivo, de una modernidad romántica, en el sentido en el que el propio Echeverría indagó el proyecto de una modernidad barroca. Lo que implica, por supuesto, dar cuenta al mismo tiempo de la modernidad *de lo* clásico, y de la modernidad *de lo* romántico, bajo el mismo sentido en que BE dio cuenta de la modernidad *de lo* barroco y de la modernidad barroca⁴². Como se ve, BE habría explorado ambas dimensiones de lo barroco, pero no así la de los otros *ethes*.

⁴¹ Al respecto véanse los ensayos: *Cultura y ethos histórico* (1998b, pp. 161-172); *Cultura y vida cotidiana* (pp. 185-192)

⁴² Este no es un mero juego de palabras, de lo que se trata aquí es identificar el modo de proceder de BE al abordar lo que él llamó la modernidad múltiple y el *ethos* histórico. Pensamos que ese modo tiene que ver con considerar *que hay de moderno en lo barroco* y después *que hay de barroco en lo moderno*, en ello estriba la diferencia entre *la modernidad barroca*, en tanto que proyecto (fracasado) civilizatorio, y su continuidad como una mera voluntad de forma, como un carácter, que sólo se efectiviza como una estrategia de sobrevivencia. Una forma similar, debería de ser el modo de proceder al considerar el resto de formas:

En ese sentido, es de llamar la atención, que sobre el *ethos* clásico y el romántico⁴³, BE sólo los aborda en breves, aunque sustantivos párrafos, como dando únicamente los lineamientos fundamentales por los cuales habría que extender ramales y derivas. Con esto, lo que queremos decir es que la figura teórica echeverriana permanece abierta y en espera de ser completada.

F) Cuarto momento: resultados (americanización y blanquitud)

BE se relaciona de manera crítica con la propia CEP de Karl Marx, a tal punto que le señala “asimetrías” (Echeverría, 1998) en su *corpus* teórico, las cuales consistirían en el hecho de que Marx desarrolló la crítica a la forma valor (y por tanto una teoría de ésta), pero no así una teoría sobre el valor de uso o la forma natural en cuento tal (que solo sería considerada por Marx —siguiendo una hipótesis, en realidad de Roman Rosdolsky— en cuanto ésta entrase en el ámbito de las relaciones económicas), siendo pues ésta una de las tareas que podemos ver más desarrollada en todo el proyecto teórico echeverriano (de allí su enorme atención a lo cotidiano, a la vida material, a lo festivo, a los *ethes* o modos de habitar, que son determinaciones de la forma natural). De allí que llame aún más la atención que la figura teórica echeverriana, por lo menos tal y como la conocemos hasta el momento, arribe, por una parte, a una continuación de la crítica sobre la forma valor (tal y como la entiende BE), bajo la determinación del *ethos* realista y su configuración como una americanización de la modernidad y, por otra parte, a una reconsideración de las potencialidades revolucionarias de la forma natural, que resulta sumamente llamativa.

En efecto, como cualquier lector de los textos echeverrianos puede comprobar, nuestro autor no sólo se propuso desarrollar una teoría sobre la forma natural (cuestión que tiene su mejor exposición en VUOS), sino que además intentó desde allí levantar una postura

primero lo que hay de romántico en la modernidad, después lo que hay de moderno en lo romántico; lo mismo: lo que hay de moderno en lo clásico y lo que hay de clásico en lo moderno. La cuestión aquí se complica, cuando consideramos el *ethos* realista, el cual está inmediatamente en una relación de identidad, de complicidad (y no específicamente, pensamos nosotros, de cinismo) con la forma valor (y en realidad, no sólo con ella, sino con la forma del valor que se valoriza).

⁴³ Aunque es cierto que encontramos más sugerencias por parte de Echeverría de lo que él entiende por lo romántico que de aquello que el mismo asume como *lo clásico*. Un ejemplo de ello es su ensayo: *Apuntes sobre el romanticismo y la modernidad* (2009, pp. 61-69). Por lo que queda pendiente desarrollar una teoría en cuanto tal del *ethos* romántico y de todas las implicaciones que de allí puedan desprenderse, muchas de ellas, seguramente contradictorias, si tomamos en cuenta que para BE el *ethos* romántico podía caer en posturas “ultracapitalistas” (2011, p. 155).

política, la cual consiste en determinar *qué es ser* de izquierda hoy (2006, pp. 261-272). Y ello consiste en estar de lado de la forma natural, de lado del valor de uso: pues éste está a la izquierda (1997, pp. 25-38); todo ello en el entendido de que la forma natural es lo que contradice o niega a la forma valor, lo que en un plano más concreto puede, incluso, expresarse como lo anti-capitalista, como lo llamado a superar, negativamente, al modo capitalista de reactualizar lo social.

Así pues, la figura echeverriana discurre a través de todos sus momentos tratando de desarrollar la contradicción, que, desde su visión, sostiene todas las demás contradicciones del mundo moderno: la contradicción entre el valor de uso y el valor (Echeverría, 1998a, p. 7). De este modo, como hemos esbozado a través de estas líneas, la consideración de tal contradicción lleva a BE a postular *la diferencia* (tanto histórica como lógica) entre la modernidad y el capitalismo (e incluso a dejar de lado, por decir lo menos, lo que podría contener de *identidad* entre estos dos polos). Y de allí a plantear la multiplicidad de modernidades que ya hemos comentado. Sin embargo, BE también identifica una multiplicidad al interior de la modernidad capitalista o la modernidad realmente existente, ello en plena sintonía con Fernand Braudel (1985) —e incluso con el propio Marx (1973)— que plantearían la existencia de un capitalismo múltiple.

Y es que, para nuestro autor, la manera en que ésta se configura al modo europeo es distinta a la manera en que se configura bajo el mundo americano. Por el modo europeo de determinar la modernidad capitalista, BE se refiere principalmente, a la modernidad anglosajona, de cuño nor-atlántica que será la triunfante entre las otras formas europeas de modernidad (la mediterránea, la *mitteleuropea*, la católica, etc.) y que se presentará bajo la égida de una ética protestante que es en realidad la forma cristiana (que no católica), de adecuarse a la dinámica del valor, y que asume, de manera contingente un marcador étnico blanco.

Pues bien, esta forma, digamos “clásica” de identificar lo que el capitalismo es, se distingue de su forma americana. Por ella, desde luego que, nuestro autor, no se refiere a toda América, en tanto que masa continental, pues como ya vimos América Latina se distingue por una voluntad de forma barroca, que más bien entorpece el desarrollo de la forma valor (aunque no logra librarse de ella pues termina sucumbiendo a su dominio).

La América que se alude es, por supuesto, la América del Norte, aquella anglosajona que se distingue de su par europeo en que ésta asume otra eticidad que se desprende de la forma protestante, pero que en suelo americano asume su propia especificidad: la puritana⁴⁴. En efecto, esta forma, que bien puede considerarse como “fundamentalista” de la dinámica del valor, como la exacerbación del *ethos* realista, es la especificidad que la modernidad capitalista adquiere una vez que la acumulación y centralización de capitales se *geoestaciona* en la parte norte del Nuevo Mundo (proceso que se inicia desde el siglo XVIII y que se consolida en el corto siglo XX).

O para decirlo brevemente, y en términos que no utilizó jamás BE, la modernidad capitalista europea se distingue de la modernidad capitalista americana en que la segunda es la *posición ultra de la forma valor*. Y es esa modalidad americana del capitalismo, y no más su forma europea, la que se expande de manera efectiva y real por todo el valor de uso planetario, imponiendo una occidentalización en todos sus rincones, que ya no sigue los imperativos de la vieja Europa moderna (protestante y blanca), sino los criterios (tanto estéticos, como éticos) del “estilo americano”.

Así, la especificidad de la forma americana de desarrollar la forma valor encuentra su eticidad en el puritanismo y su forma de expresión (estética) en la *blanquitud*. Ésta última, que no debe de ser confundida, ni reducida, a la blancura —pues es una forma de occidentalización “a la americana”—, que exige de los modernos —tanto del sur como del norte global—, asumir la eticidad realista y una estética adecuadas a la valorización del valor. La *blanquitud* (Echeverría, 2010, pp. 57-86), a diferencia de *la blancura* —que de manera inmediata puede relacionarse con el racismo—, es una forma de sometimiento que recae sobre todos los habitantes de la modernidad capitalista independientemente de sus marcadores más inmediatos como los de etnia, pigmentación, género, etcétera. La *blanquitud*, implica, por lo tanto, una forma de subsunción menos concreta, menos inmediata, y por ello mismo más general, más universal, más abstracta, que recae sobre la totalidad de las mujeres y hombres que habitan la modernidad capitalista.

⁴⁴ Y aquí habría que explicitar, otro diálogo implícito de Echeverría con el historiador Juan Ortega y Medina (1976), que abordó, bajo otros términos, el tema de la especificidad puritana en la formación del capitalismo americano.

Y esto es así, porque la blanquitud de la modernidad capitalista americana, impone a toda la ecúmene la occidentalización a su imagen y semejanza a través de todo un sistema de objetos, es decir, de valores de uso, que han sido completamente subsumidos a la lógica del valor (lo que, de suyo, presupone el sometimiento tanto de la producción como del consumo a través de toda una “industria cultural”). Pues se *trata de valores de uso monstruosos* (Echeverría, 2010, pp. 87-114), que sólo siguen la comparsa del movimiento del valor. BE, coloca como muestra de ello el caso del automóvil (p. 106), “valor de uso”, que ya no puede servir para la revolución, pues está enteramente tirado a favor del valor que se valoriza, de su ética (la puritana) y de su estética (la blanquitud). Así, el famoso *American way o life*, el tan mentado *American dream*, es en realidad el sometimiento formal y real de la forma natural bajo la forma valor.

Sin duda, éste es un punto de arribo sumamente complicado, para quién, como BE, ponga el *ser de izquierda* de lado del valor de uso. Pues, llegados a este punto la pregunta se hace inevitable: ¿Cómo ser de izquierda, es decir, estar de lado del valor de uso, cuando éste, bajo la modernidad capitalista americana, es monstruoso y se encuentra tirado hacia la forma capital? ¿Si la cotidianidad se encuentra sostenida por una vida material que ha colocado en un segundo, y subordinado plano, la satisfacción de las necesidades humanas, para cumplimentar la exigencia tautológica del mero valor que se pone como más valor? ¿Si nuestras actitudes y modos de habitar cotidianamente la modernidad capitalista, más allá de nuestro marcador social (de raza, clase, género...), e independientemente de nuestro lugar de enunciación o condición colonial, están dirigidos y regidos por la blanquitud?

4. A modo de conclusión: hacia el porvenir de la figura teórica echeverriana

El americanismo y la blanquitud que le es inmanente, ponen especificidades tanto para la modernidad en cuanto tal, como para el capitalismo. Esas singularidades, pensamos nosotros, están planteadas en sus lineamientos esenciales en los dos textos principales que conforman este cuarto momento de la figura teórica echeverriana: *Imágenes de la blanquitud* (2010, pp. 57-86) y *La modernidad americana (claves para su comprensión)* (2010, pp. 87-114). Allí lo que queda de manifiesto es que, tanto la modernidad y el capitalismo, en tanto que sustancias diferentes, son transformadas por la singularidad del terreno y las relaciones sociales que se gestan y despliegan en el espacio cultural, político y económico, propiamente,

estadounidense. El capitalismo, y junto con él la modernidad, *no son ya más europeos* (o su centro no está más allí), por lo que desde el enfoque echeverriano ya no es pertinente (si es que alguna vez lo fue), hablar de un eurocentrismo, pues la cuestión se ha desplazado hacia un (por usar una expresión que no se encuentra en BE), “americanocentrismo”⁴⁵. Con lo cual la figura teórica echeverriana, quiere dar cuenta de las modificaciones que la modernidad capitalista sufre en su despliegue concreto y mundial.

Por lo que no se requiere de un gran esfuerzo, para adelantar que dichas transformaciones no se han finiquitado en lo absoluto. Y así como la acumulación y centralización de capitales, a lo largo de su historia, se ha mudado en diversas ocasiones, de un espacio geohistórico determinado a otro, produciendo con ello, sobre sí misma modificaciones (tanto éticas, como estéticas, culturales, etc...), específicas que en su momento le ha dotado de una *identidad singular contingente* (europea, americana...), que lo mismo desecha o transforma (mediante su subsunción formal y real), de acuerdo al imperativo de acrecentar, siempre, el valor que se valoriza. Todo ello, decimos, nos permite afirmar que la modernidad capitalista (en los términos en que BE la ha planteado) se encuentra, justo en estos momentos en los que escribimos, en tránsito de asumir una nueva identidad.

Si en el pasado inmediato, la modernidad capitalista, asumió la identidad de un eurocentrismo, en el presente la de un americanismo, es muy probable que asuma, en un mediano plazo, la identidad de un nuevo orientalismo o “neosinocentrismo”⁴⁶ —que hoy casi nadie juzgaría de impensable—, para colocarla como una fuerte posibilidad, que, si bien, es aún de un pronóstico reservado, ya da claros signos de estar ocurriendo. Con ello, en

⁴⁵ Aunque por supuesto la expresión más adecuada sería la de un “norteamericanocentrismo”, pues con ello podría evitarse en caer en el abuso, imperialista por lo demás, de identificar “América” con lo que es, en realidad, sólo los Estados Unidos de Norte América. Cuestión que el imperialismo norteamericano se ha apropiado a través de todo un lenguaje que le niega la cualidad de americanos al resto de los territorios y culturas que se extiende allende del Río Bravo y hasta la Tierra del fuego. Cuestión ésta, sobre la cual BE no parece reparar.

⁴⁶ Y decimos “neo” (nuevo) sinocentrismo, pues no sería ésta la primera vez que la economía mundial, y todas las dinámicas, que le son inmanentes, se encuentren centradas en lo que hoy llamamos Asia y en específico en lo que hoy llamamos China. Siguiendo este orden de ideas ¿podrá decirse, desde la figura teórica echeverriana, que está en camino de imponerse una modernidad asiática? ¿De ser así que especificidades tendría? ¿Qué formas de habitar (*ethos*) podría poner en movimiento? ¿Qué sucedería con los *ethes* ya desplegados? Y quizás lo más interesante, desde nuestro punto de vista ¿Cómo sería la neotécnica que allí se desplegaría? Preguntas todas ellas que calificamos de interesantes, que ojalá no esperen mucho tiempo para ser abordadas críticamente.

realidad, la dinámica mundial del valor (por lo menos) y la del valor que se valoriza, estaría regresando a su lugar (histórico) de origen, en efecto, re-orientándose (para aludir así a André Gunder Frank). Ello, de ser correcto, no sólo colocaría enormes retos a la figura teórica echeverriana que aquí venimos siguiendo (pues implicaría entre otras cosas revisar a fondo el modo en que se construye desde ella, el concepto de modernidad), sino para la misma CEP de Karl Marx (de la cual esta figura se asume, como hemos intentado dejar de manifiesto, como su continuadora), pues ello implicaría abordar, lo que aquí llamaremos los orígenes orientales (y axiales) de la forma valor y, además, los orígenes orientales de la neotécnica o del proceso de automatización que, a decir, de nuestro marxista latinoamericano, es la substancia de la modernidad. Pero ello deberá ser abordado con detenimiento en otro lugar.

Con esto, queremos dejar apuntado, que la figura teórica echeverriana, aun cuando es un argumento completo, que se abre y continua sobre sí mismo, que es, como hemos insistido, una totalidad argumental, está lejos de haber quedado finiquitada, pues el mismo punto del que parte y al cual arriba, nos mostrará la necesidad de continuarla, conservarla, y lo que juzgamos más importante, de pensarla críticamente.

*Capítulo. II. La Substancia-Marx en la hora de la barbarie: los
múltiples marxismos y la Izquierda en Bolívar Echeverría*

¿Qué hacemos, por lo general, cuando hablamos de “marxismo” últimamente? Lo sentamos en el banquillo de los acusados o lo acostamos sobre la mesa de diagnóstico, lo compadecemos por la gravedad de su estado, sin dejar de juzgarlo y condenarlo por la culpa que le correspondería en las miserias de nuestro tiempo o; todo ello, por supuesto, en plena convicción tanto de nuestra inocencia impoluta como de nuestra salud inmejorable.

Bolívar Echeverría

La vida es una sombra que camina, un pobre actor que en escena se arrebatada y contonea y nunca más se le oye. Es un cuento que cuenta un idiota, lleno de ruido y de furia, que no significa nada.

William Shakespeare

Macbeth, Acto V, Escena V

Por otra parte, pudiéramos tomar venganza de vosotros sin hacer armas ni rebelarnos, con sola nuestra desaparición... se quedaría el mundo como muerto, la soledad os representaría como aniquilada esta Ciudad... quién os libaría de los enemigos ocultos que arruinan el espíritu y la salud, de esos demonios decir, que arrojamamos de vosotros sin recompensa alguna: sólo este medio de dexarlos que os poseyesen era suficiente venganza

Tertuliano, *Libro Apologético*

1.- Introducción

Quien se disponga a leer con seriedad y detenimiento el *Discurso crítico de Marx* (2017) (en adelante sólo DCM), se encontrará, en realidad, a las puertas de los fundamentos de la figura teórica echeverriana, introduciéndose así, a una de las lecturas más sugestivas sobre la CEP de Karl Marx que se ha elaborado en los márgenes latinoamericanos. Como ya hemos apuntado, consideramos que esta es la obra de referencia obligada al momento de intentar

acercarse a todo el trabajo teórico de BE, pues aquí nuestro autor pone los elementos fundamentales que ulteriormente le servirán para realizar su crítica a la civilización burguesa-capitalista desde la dimensión de una cultura-política.

Allí podemos encontrar una de las primeras formulaciones echeverrianas del célebre teorema crítico, que, a decir de su autor, sostiene todas las demás contradicciones del mundo moderno: la contradicción entre el valor de uso y el valor (o lo que es lo mismo, la contradicción entre la forma natural y la forma valor). También hallamos una de las exposiciones más sugerentes sobre lo que sería el esquema general del libro *El capital* visto desde sus tres tomos, siguiendo una dialéctica y crítica de la apariencia y esencia, así como una clasificación del concepto marxiano de *plusvalor* que no se contenta con la mera diferencia entre plusvalor relativo y absoluto, sino que lo reclasifica y profundiza. Una interpretación de las tesis *ad Feuerbach* que intenta emular, e ir más allá, de la interpretación hecha por Ernst Bloch (2004, pp. 295-338), y que según nuestro autor nos permite captar lo propio del materialismo de Marx; igualmente encontramos un ensayo sobre el modo en que, desde la CEP, debería de ser abordada la cuestión de la nación y otro respecto al problema de lo político.

Además de ello, aquí podemos encontrar la especificidad de lo que nuestro autor entendió por la barbarie, el marxismo (y la multiplicidad de éste), la identidad de Izquierda (con mayúscula), conjuntamente con la especificidad o singularidad del marxismo propiamente echeverriano. Es decir, aquí podemos identificar lo que el marxismo echeverriano pone como desarrollo y contribución a la construcción de un marxismo latinoamericano, que nos permite identificarlo y diferenciarlo respecto de otras intervenciones hechas en nuestros márgenes. De allí que, el presente y el próximo capítulo, los dediquemos, respectivamente, a explorar cada uno de estos dos últimos aspectos: por una parte, la especificidad del marxismo (y los marxismos), de acuerdo con BE, y por otra la especificidad de su propio hacer teórico, en tanto que producción discursiva que se autoidentifica como marxista.

Lo cual no es una cuestión meramente de “banderas” o “etiquetas” que según tal o cual circunstancia coyuntural deban —en mayor, o menor medida—, ser reivindicadas. Por el contrario, tiene que ver, según nuestro autor, primero con una posición política, que

además está en relación directa con un modo de conducirse (una ética), y por tanto de estar y enfrentar la modernidad dominada por el capital, la cual consiste con estar a la izquierda o ser de izquierda (en un sentido ontológico fuerte) y, por tanto, pertenecer a una comunidad política; mientras que por el otro lado, tiene que ver también con la identidad que tal comunidad política asumió de manera preponderante en el siglo XX, que fue su escenario por excelencia, no sólo de la barbarie capitalista, sino del marxismo, en toda su multiplicidad y contradicción, al cual nuestro autor, no sin reservas críticas, siempre se adscribió.

Por ello dedicaremos nuestra atención en este capítulo a tratar de captar la manera en la que Echeverría *aprehendió*, en una primera instancia, la identidad de Izquierda en relación con su contraparte la barbarie. Y en un segundo aspecto, lo que nuestro autor entendió no por “el Marxismo” —en mayúsculas y en singular—, sino por “los marxismos” —en minúscula y en plural. Y, por otra parte, el cómo concebía la obra misma de Karl Marx, en tanto que *substancia* que deviene discurso, de la cual esa otra pluralidad, que aquí entendemos como los marxismos, no es otra cosa más que formas que dicha substancia en algún momento asumió: ora de manera contradictoria, ora de manera adecuada, que la usufructuaron o en su caso la desarrollaron. Todo ello explorando la manera echeverriana de entender la situación histórica del siglo XX en la que se movió esta discursividad comunista que tanto se esforzará, en su figura teórica, por desarrollar.

Para intentar esta acometida centraremos nuestra atención en un breve texto (de apenas siete páginas en la versión príncipe), que abre el momento argumental del DCM, texto lacónicamente intitulado allí como *Presentación*⁴⁷ (Echeverría, 1986, pp. 11-17), pero que fue, en realidad, publicado originalmente en 1983, con algunas modificaciones, en el número cinco de la revista *El Buscón*, bajo un título sumamente sugerente: *En la hora de la barbarie*⁴⁸ (Echeverría, 1983, pp. 116-121). Veremos cómo en apenas unas cuantas líneas BE nos ofrece

⁴⁷ Y que los editores de la versión de 2017, decidieron extender a “Presentación a la primera edición” (Echeverría, 2017: 17-25).

⁴⁸ Acá no podemos dejar de señalar la enorme similitud en el título originalmente puesto por Echeverría al texto que vamos a comentar, con aquel otro libro publicado originalmente en 1976 de Jean-Marie Vicent y que en español se tituló *Pensar en Tiempos de Barbarie. La teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt* (Vicent, 2002). Aunque si bien, las coincidencias no sólo van en términos de un rótulo, sino que discurren en el sentido de tratar señalar la importancia de la CEP para la construcción de una Teoría Crítica, hay también marcadas diferencias sobre la manera en que estos dos pensadores, uno del centro y otro de la periferia, entienden la crítica, pero abundar en ello nos llevaría por sendas muy lejanas a lo propuesto en estas líneas.

un fresco de la barbarie que significó el siglo XX ante los ojos de uno de sus coetáneos más atentos. Siglo que es el escenario de la izquierda que se dijo a sí misma marxista, pero también escenario de la contrarrevolución que se presentó bajo la forma del fascismo. Lo que, entre otras cosas, nos obligará a tender los lazos que unen este breve trabajo echeverriano con algunos otros que vendrán algunas décadas después, ello con el ánimo de demostrar la consistencia y continuidad orgánica de la figura teórica echeverriana.

Todo lo cual, nos permitirá sugerir que la construcción del marxismo propiamente echeverriano no se formuló en la mera abstracción, sino que fue elaborado con plena conciencia —como no podía ser de otro modo—, de la *situación histórica* que le da sentido y necesidad. Tal situación tiene sus coordenadas en lo que, visto con cierta “distancia crítica” —con la cual debe observarse cualquier mural—, es la debacle del siglo XX, en “el mural de barbaridades” (Echeverría *dixit*) que su transcurrir significó para el género humano. Tal es el marco, en el que se inscribe el pequeño texto que nos proponemos comentar a continuación.

2.- Invocando a Rosa Luxemburg

Este pequeño escrito, primera pieza inaugural del DCM, inicia con una invocación al ya clásico apotegma de Rosa Luxemburg: *socialismo o barbarie*. Ante el cual, Echeverría apunta que “no sabemos bien” que quería decir exactamente Rosa, la roja, con barbarie, “en el verdadero comienzo de este siglo”. (Echeverría, 2017, p. 17). Recordemos rápidamente, que B.E., tenía en alta estima a Luxemburg, entre otras cosas por haber sido “después de Marx y Engels”, la que supo “definir el carácter total, es decir, unitariamente objetivo y subjetivo de la situación revolucionaria” (Echeverría, 1978, p. 14).

En efecto, fue Luxemburg quien supo discernir correctamente en la encrucijada entre reforma o revolución, que la primera no era (y no es, agregaríamos nosotros), una manera dosificada de llegar a la revolución y que la revolución no era una “aplicación acelerada” de reformas. Sino que ambas —si bien se encontraban, en el nivel de la lucha política inmediata, condicionadas mutuamente—, en realidad, conducían a resultados contrapuestos, pues se trataban de *telos* o proyectos esencialmente diferentes. El primero, era la preservación del modo actual en el que se encuentran organizadas las cosas mediante su “adaptación”; mientras que el segundo, es su completa subversión, en tanto que abolición y superación, o

lo que es lo mismo: su “*negación determinada*” (que es el modo hegeliano de definir lo que es una revolución, según nos le recuerda el propio Echeverría).

Bajo este contexto, la línea que articula la reflexión echeverriana en este pequeño escrito, podría expresarse mediante los siguientes cuestionamientos: ¿Cuál fue la suerte de esta disyuntiva durante el siglo XX? ¿Qué fue de los polos en disputa, es decir, de la reforma y de la revolución? Si la permanencia del estado actual de cosas es inseparable de la idea de reforma (pues a través de ella se perpetua), y el de la subversión de ese estado de cosas es inseparable de la de revolución (pues es su superación), y si ambas se consideran como procesos, *como movimientos en devenir*, deben, necesariamente, pensamos nosotros, desembocar en un resultado respectivamente. En ese sentido, puede afirmarse que el resultado u objetivo final de la revolución es el socialismo, en tanto que, como diría el mismo Echeverría, *encomienda comunista*. Esto es, la instauración de un mundo donde cada cual según sus capacidades y cada cual según sus necesidades, pudiese garantizar su reactualización en cuanto que sujetos vivos a escalas verdaderamente universales con miras a la construcción de un reino de la libertad basado en la soberanía de una asociación de mujeres y hombres libres.

Pero ¿Cuál sería el resultado al que la continuación de la reforma, de la adaptación a lo invivible, que conlleva el empecinamiento y continuidad del actual estado de cosas, nos llevaría? ¿Hacia dónde se decantaría? ¿Hacia una *sociable insociabilidad*, como lo diría Kant, cada vez más aguda? ¿Hacia la cosificación real y absoluta de todas y cada una de las relaciones sociales? ¿Al reino autodestructivo de los propietarios privados? ¿Finalmente, al colapso de todo proyecto humano y de todo lo existente? Aunque es muy fácil, hoy en día, contestar “apocalípticamente” a todas estas cuestiones, lo que destaca aquí es que se trata de una *doble disyuntiva*. Primero de proyectos: reforma o revolución; luego otra, la de los resultados a que cada uno de esos proyectos desemboca: *socialismo o barbarie*.

3.- El “hecho revolucionario” *versus* la catástrofe barbarizadora

Conviene recordar aquí que B.E. veía en la “catástrofe barbarizadora” lo contrapuesto “al hecho revolucionario” (Echeverría, 1997, p. 28-29). Siendo el segundo de ellos el asunto por excelencia de las posiciones ético-políticas que podríamos llamar de Izquierda (1997, p. 34); el cual tendría como objetivo prioritario la impugnación permanente del “estado de cosas”

dominante; “tomando partido por la transformación total o parcial del mismo, es decir, por la construcción o la reconstrucción de la armonía entre una substancia histórica y su forma” (1997, p. 34). De este modo, la necesidad del *ser de izquierda* y por tanto de la revolución, tendría que ver con el hecho de que entre la substancia y esa forma —que le dan consistencia a la realidad histórica— existe una relación de inadecuación: donde la substancia no es la adecuada para la forma o la forma no lo es para la substancia. Examinemos un poco más de cerca esta relación.

3.a. La contradicción *substancia-forma*

La contradicción aquí primero enunciada, sería la que existe entre una substancia y su forma. A partir de ella, por ejemplo, podría decirse que la configuración de ésta, en la antigüedad clásica (que es por excelencia la referencia a la que acude BE), sería la que existe entre una forma humana, bella, del pueblo esteta por excelencia (el “griego”), que ha logrado poner como criterio de lo real “al hombre” (siendo éste la medida de todo), y una substancia que no es la adecuada para lograr el desarrollo ulterior de dicha “forma humanista”, pues esta substancia, estaría basada en el trabajo esclavo y en un bajo desarrollo de fuerzas productivas técnicas y automáticas. Siendo aquí, que la substancia *no permite* desarrollarse a la forma. La substancia es demasiado débil para soportar el desarrollo de una forma que apunta hacia un desarrollo libertario de lo humano.

En contra parte, en la “modernidad capitalista”, tendríamos, por decirlo de algún modo, una substancia “híper desarrollada” (en tanto que desarrollo científico-técnico-automático), que estaría poniendo las bases, concretas y reales, para dejar atrás “el reino de la escasez” (el mismo que hace que la historia de la humanidad sea la historia de la lucha de clases, según veremos más adelante), y transitar a un reino de la abundancia, donde todas y todos, tendrían garantizada su reactualización como sujetos vivos y su ulterior desarrollo en tanto que seres genéricos y seres individuales. Sin embargo, esa substancia robustecida se enfrenta a una *forma* —la de la propiedad privada específicamente burguesa—, que se empeñaría en denegar esa superación de la escasez natural, al imponer una artificial, que perpetua la existencia histórica de la forma capital. Siendo aquí, pues, que *la forma* es la que estrangula y no permite el desarrollo pleno de la substancia.

Así pues, desde el corpus teórico echeverriano, es esta tensión (o contradicción) entre substancia y forma la que justifica la idea misma de revolución y funda, al mismo tiempo, la necesidad ético y práctica de asumirse de Izquierda, la cual consiste, en este nivel argumental, en tomar partida por el hecho revolucionario, que es en última instancia, tomar partido por la resolución, en términos positivos, de la contradicción entre una substancia y su forma.

3.b. Estar a la izquierda

Sin embargo, aquí, en los inicios del DCM, parece que el asunto inicial a dilucidar, es el contrapunteo, el *otro-que-sí-mismo*, de ese tomar partido por la resolución positiva de la contradicción entre substancia y forma, el cual es el de la barbarie. Si estar a favor del “hecho revolucionario” (esto es, por la resolución de la contradicción substancia/forma por la vía de la negación determinada), es lo propio del “estar a la izquierda”, estar en el punto contrario, en su antípoda, es estar, en consecuencia, por la “catástrofe barbarizadora”.

Pues esta encrucijada no permite indefiniciones, ni posiciones de “centro”, ya que su consideración detenida las devela siempre como reformistas —y ya sabemos en qué posición real se encuentran siempre esas “tomas de postura”—. Pero ¿quién en un uso sano de la razón dice estar a favor de la barbarie? Salvo ciertos sectores, muy menores por lo demás, dominados por el desencanto y el decadentismo, que produce el estado actual de cosas, y movidos por una superficial misantropía (como lo es toda ella), podrían quizás decir, sin tapujos, que están a favor de la catástrofe. Salvo estos desorientados, no existe, hasta donde sabemos, ningún movimiento que podamos identificar —como conservadores o de derecha—, que abiertamente y dentro de su programa tengan como objetivo declarado la “catástrofe barbárica”. Y es que, al parecer, todos dicen “actuar” bajo el amparo de las “mejores causas”, por “un bien supremo”, que les impide, según ellos, caer en contradicciones; se presumen, por tanto, como “almas bellas” (Goethe *dixit*).

Aunque, quizás ello puede ser cuestión de mera “apreciación” pues ¿Qué se entiende por barbarie? ¿Será que aquellos que apuestan por conservar el estado actual de cosas, ni siquiera tengan consciente que su actuar, su toma de partido, tiene como resultado tal catástrofe? De allí que sea necesario aclararse qué es ese punto de arribo del *telos barbárico* (que es siempre, en realidad, procapitalista), cuál es la naturaleza de su posible desenlace y la importancia, entonces, no sólo de la existencia de la izquierda, sino de su *activa*

intervención. Ese es el motivo, estamos persuadidos de ello, que mueve estas iniciales reflexiones echeverrianas al inicio de su movimiento argumental en el DCM.

Así pues, el punto histórico en el que habría que situarse, para dilucidar lo que la barbarie es, es el siglo XX. De tal suerte que B.E., se pregunta si es adecuado ese reconocimiento hecho por Rosa Luxemburg (Echeverría, 1986: 11), ¿En verdad, en el siglo XX el sujeto social se encontró ante la disyuntiva de socialismo o barbarie? como si aclararse el sentido de ese siglo fuese al mismo tiempo el aclararse toda la encrucijada entre estos dos proyectos y sus respectivos resultados.

3.c. El cuento de un idiota

Para Bolívar Echeverría, el verdadero inicio del siglo XX, la “Gran Guerra” (1914-1918), podría marcar este derrotero donde la sociedad civil, centrada en Europa aún, tuvo que decidirse si decantarse por un sentido nuevo e inédito para la modernidad capitalista, o hundirse en la barbarie. Según nuestro autor, para alguien “venido de afuera”, sería evidente que “la historia se decidió por la barbarie” (Echeverría, 1986, p.11), que ésta se generalizó y profundizó en los años que corrieron de esa centuria. Y es que,

nunca como en el siglo XX (...) tantas posibilidades de armonía entre los hombres y entre éstos y la naturaleza, fueron convertidas de manera tan sistemática en compulsiones a la desgracia y la destrucción (2017, p. 17).

Ello querría decir, que todas esas posibilidades solo quedaron en potencia, no pudieron pasar al acto, ni mucho menos otorgar sus resultados. Fueron una praxis denegada que sucumbió ante el hecho de que el sujeto social no se decidió por el *telos revolucionario* y optó por el acto barbárico y sus resultados. A tal punto que los habitantes del siglo XX, podrían decir, junto con el Macbeth de Shakespeare, que “todos nuestros ayeres han alumbrado a los locos el camino hacia el polvo de la muerte” (Macbeth, Acto V, escena V).

Dicha así la cosa, podría pensarse todo, erróneamente, como un mero acto “de elegir” (en abstracto), como si se tratase de una oferta encontrada en el “mercado de las elecciones sociales”, y que siguiendo “la preferencia de su naturaleza violenta y autodestructiva” (sic) la “humanidad” (así, también, en abstracto), se decantó por su “autodestrucción”. Nada más alejado del sentido crítico que BE les confiere a sus afirmaciones, pues tal elección barbárica,

como nos lo hará notar, se dio en medio de tensiones y luchas sumamente intrincadas. Como hemos dicho, nada estaba decidido en pleno acto del siglo XX.

De allí que, continua Echeverría, los que vivieron ese siglo —o los que nacimos en él, y no los que lo miran indiferentemente, como si fuese historia muerta—, no han estado dispuestos, quizás por esas mismas luchas libradas, a reconocer el triunfo absoluto y contundente de tal debacle. Sin embargo, esa *falta de resignación* (más cercana, quizás, a un *ethos* romántico), no está exenta de contradicciones. Y es que, los sujetos de esta centuria, criados y disciplinados para el arte de re-significar “lo malo como menos malo a la luz de la posibilidad de lo peor” (Echeverría, 2017, p. 17), acostumbrados, por el imperativo de una “eticidad realista” (práctica-utilitaria), a no reconocer “bajo el término de barbarie” todas las catástrofes, sometimientos, sacrificios, traiciones, sufrimientos, frustraciones, derrotas y complicidades que marcan el retroceso histórico de toda esta época. Estos sujetos buscan afanosamente —amparándose bajo la mascarada del mito del progreso (según señaló W. Benjamin)—, identificar, con “celo fetichista”, esta debacle con la continuidad de la marcha de la humanidad ascendente, como una especie de “trago amargo”, trágico sin duda, pero necesario de transitar en el camino hacia un “mejor mañana”.

Lo cual, mirado críticamente, es un reverendo sinsentido, una incoherencia, una especie de locura. Como si toda la sociedad, y por ello todos las y los sujetos que la componen, se hubiesen vuelto *súbitamente idiotas*, y no pudiesen hilvanar palabras coherentes, lógicas, razonamientos que den cuenta de esta catástrofe, que se les presenta como un “monstruoso absurdo”. Y precisamente esto último, es la pauta para comprender lo que la *barbarie es*, el absurdo, *el sentido del sinsentido*:

Barbarie: una vida social cuyo transcurrir fuera el discurso de un idiota, lleno de ruido y furor y carente de todo sentido. Ausencia de sentido: he ahí la clave de la barbarie. (Echeverría, 2017, p. 17).

Puestas así las cosas, el relato que conforma lo que fue la centuria del siglo XX (revoluciones fallidas, fascismo rojo, negro, guerras mundiales, masacres, golpes de estado, campos de concentración, purgas, genocidios, bombas atómicas, cambio climático...), aparece, en efecto, como una locura en acto, incoherente, como algo que carece de sentido, de intención, de necesidad, en suma, de *telos*. Después de todo, ¿Qué sentido tiene el mero acrecentamiento de la ganancia para obtener más ganancia? ¿No acaso eso es una mera

tautología, una mera reiteración, una repetición *ad nauseam* propia del decir de un loco, de un idiota? ¿Y no es acaso esa procuración sin sentido la que dañó (y sigue dañando), a través de todas sus implicaciones, el devenir de la vida social dentro de esta fatídica época? ¿No acaso es, la vida social puesta de esta manera, para parafrasear una vez más a William Shakespeare, “más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena y después no se le oye más”? (Macbeth, Acto V, escena V) ¿No fue acaso esa *sombra de vida*, la que provocó el pesimismo y la pesadumbre en la famosa Escuela de Frankfurt y junto con ella de gran parte del llamado pensamiento crítico, a tal punto que gran parte de él claudicó y devino posmoderno?

Por ello no es de sorprender que cuando BE define lo que es la barbarie, no lo haga bajo la clásica contraposición “barbarie o civilización”, ni que recurra a las entonaciones etnocéntricas y raciales que también posee el uso del término, sino que la define siguiendo al propio Shakespeare⁴⁹ cuando asume que esa vida dañada, que ha sido reducida a una mera sombra de sí misma, esto es, a una mera potencia que no puede desplegarse conforme a lo que esencial y auténticamente *es*, que para poder sostenerse tiene que reírse de sí misma; que cuando intenta hablar, comunicar, sólo puede balbucear, logrando, apenas, hilvanar “un cuento narrado por un idiota”, eso sí, “con gran aparato”, quizás con gran “pompa y circunstancia” (como lo es todo en la esfera ruidosa de los intercambios mercantiles capitalistas), para, en realidad, nada decir, pues su relato nada significa.

Bastaría pues, una breve comparación de los versos shakesperianos (que hemos citado como epígrafe de este capítulo) y el modo en que BE define lo que es la catástrofe barbárica, para sostener que nuestro marxista ecuatoriano se apoya en el dramaturgo inglés, para definir su idea de barbarie —que toma de Rosa Luxemburg, pero que no está seguro de qué significaba realmente para ella (!)—, como esa carencia de sentido, como un absurdo que se expresa como el discurso o narración de un idiota de una vida social dañada. Pues, como trataremos de sostener más abajo, esa barbarie no es otra cosa más que el resultado de la derrota del *telos* comunista durante el siglo XX, de la frustración del “hecho revolucionario”.

⁴⁹ Aquí quisiera dejar constancia de mi agradecimiento a los camaradas Bruno Guerrero y Emiliano Roldán, por habernos señalado el vínculo entre esta definición de barbarie echeverriana y los versos de William Shakespeare.

Telos revolucionario, que al igual que ciertos héroes del dramaturgo inglés, tuvo una ambición, un deseo, que, al cumplirlo, éste no lo pudo dejar satisfecho. Desde luego que ese deseo cumplido pero insatisfecho, es la revolución de 1917. Punto de inflexión de todo el siglo XX (Losurdo, 2019: 18). Y es que no todo fueron derrotas. Se tocaron fuertemente las puertas de otro modo de ser para el hecho social. Por eso mismo es que, este triunfo de la catástrofe barbárica, no es, pese a todo, absoluto. Ya que, desde el enfoque de BE, hay una fuerza que puede contradecir (en el sentido de oponerle otro discurso) a la narración de ese idiota.

4.-El contra-sentido del sinsentido

¿Es, entonces, el siglo XX, a la Shakespeare, una mera corporización, un hacerse carne, de “un cuento incoherente y violento”? (Macbeth, Acto V, escena V) ¿Un momento, a la Echeverría, que solo es un “mural de barbaridades”, “inmenso y recargado”? (2017, p. 17). Tal vez, contesta Echeverría. Pero si solo nos quedamos con ello, no estaríamos captando la totalidad, es decir, la organicidad del drama acaecido en el milenio que recién termina.

B.E. insiste en que no puede dejarse de lado “una presencia tangencial”, pero al mismo tiempo “determinante”, que evita que ese mural sea absolutamente barbárico al ser precisamente un proyecto de sentido “o mejor, de contra-sentido” (p. 17) ante el sinsentido del cuento del idiota.

4.a. La encomienda comunista

Ese proyecto —que se ha movido durante esa misma historia que dio por triunfadora a la barbarie—, en realidad, ha sido una presencia efectiva que se ha puesto bajo *la forma* de una “encomienda comunista”. Se trata de una “encomienda”, en tanto que proyecto aún por hacerse —heredada del largo siglo XIX—, que el *espíritu revolucionario* le hace a la identidad de Izquierda, y que en un inicio consiste en lograr establecer para el *ser genérico* una permanencia estable sobre esta tierra, “de la que los dioses se habían apartado o esfumado” (y aquí la influencia de Heidegger es explícita por parte de BE, 2017: 21).

Se trata de una “encomienda” en un principio superficial, pues lo que está en cuestión no es la mera distribución equitativa de la riqueza material, su distribución justa, con miras a terminar con la “desigualdad” y la “inequidad”, no se trata pues, solo de “nivelar” a la

sociedad —como puede pensar un Scheidel (2018) o un Piketty (2014)—. Así que en su propio transcurrir esa encomienda deberá radicalizarse hasta llegar al entendimiento de que lo que *está en cuestión* no es sólo un problema distributivo, sino lo que se encuentra sobre la palestra es la continuidad y desarrollo de lo humano mismo, la humanidad en tanto que identidad histórica, en tanto que cualidad, que se encuentra en *situación de peligro*, en riesgo de desaparecer (Echeverría, 2017: 21).

De allí que, de manera autoconsciente (por eso es *espíritu revolucionario*), esa encomienda se asume como revolucionaria y comunista; cuya materialización y cumplimiento la encuentre en esa entidad ético-política “peculiar”, que llamamos la Izquierda (con mayúsculas la coloca B.E.) y que ha encontrado su propio discurso en “el Marxismo” (O quizás, tan sólo en algunas de sus formas).

4.b. La identidad-Izquierda.

La Izquierda es aquí, para B.E., “una cierta comunidad de individuos”, e invocando a la Revolución Francesa, la califica de “una cierta fraternidad” (como lo hace también, Domenech, 2004), “que en algunos momentos se presenta como compacta, a menudo difusa” (Echeverría, 2017, p. 18), que no ha sido solo espectadora de este drama de barbarie, sino que ha vivido en carne propia esa historia, pues ella misma “ha estado allí”: el siglo XX bárbarico ha sido una nave que no acepta pasajeros. De allí que su *estar* no ha sido pasivo, sino un movimiento que ha buscado contra-decir la dinámica hegemónica del valor: “como la negación de otra historia deseada y posible”. Como si se tratase, diríamos nosotros, de una identidad —que al mejor estilo situacionista—, se hubiese batido en medio de dos mundos: uno que la niega, *real y efectivo*; y otro que ella afirma en potencia, que desea, *pero que aún no existe*. Al primero de estos mundos le corresponde el reino de la barbarie, al segundo *sólo* se puede acceder mediante la vía revolucionaria.

Es únicamente este hecho, la presencia de la Izquierda, lo que pone la posibilidad de que, al hablar del siglo XX, éste no aparezca como una época de absoluta barbarie. Pues es la Izquierda, a través de *su proyecto de sentido*, la que dota de significación a la barbarie en cuanto tal. Esto es, no como un mero “unir barbaridad con otra” con el fin de que se “les otorgue un sentido trascendente” como si se tratase de “una categoría de males necesarios en el camino a un bien último” (2017, p. 18), como si fuese un “mal necesario” y por tanto

justificable. Si no como un absurdo, un sin sentido, que se “vuelve un acontecimiento histórico dotado de sentido negativo y por tanto explicable” (p. 18). O lo que es lo mismo, racional, susceptible de ser comprendido y por tanto trascendido o superado a través de su transformación positiva.

Y es que, la barbarie definida como el sentido del sinsentido, como el discurso de un idiota, puede parecer —quizás para algunos—, como una definición demasiado abstracta. Que, sin embargo, cuando la consideramos en sus niveles más concretos, y por lo tanto más inmediatos, muestra su rostro realmente monstruoso. De otro modo ¿Qué es sino barbarie, el que se desaparezca a 43 estudiantes de Ayotzinapa? ¿Qué sentido tiene ese acto? ¿A qué necesidad humana responde? ¿Qué es, sino barbarie, el que en México cada dos horas sea asesinada una persona por violencia ligada al narcotráfico? ¿Tiene eso alguna necesidad, un para qué? ¿Qué es, sino barbarie el que en la franja de Gaza, niñas y niños enfrenten con piedras al aparato tecnológico militar más avanzado de medio oriente, mientras sus hogares son ocupados bajo el férreo yugo de la ocupación más descarada y feroz que se vive en tiempos recientes? ¿A qué *telos* humano, a qué “ley de necesidad” responde esto...? ¿Qué es, sino barbarie, el que miles de seres humanos, familias enteras, abandonen sus lugares de origen para perseguir un supuesto sueño americano (que en realidad es una pesadilla), para exponer sus vidas, sus cuerpos, a la xenofobia, la exclusión, a la prostitución, al esclavismo, a la mano dura del crimen organizado y a la indolencia de la mayoría de los “ciudadanos”? ¿Qué necesidad cumple todo eso, que significación es la que se expresa allí, a qué clase de contenido responde todo eso...? ¿Qué es, sino barbarie, el que las relaciones afectivas, entre las y los seres humanos, se encuentre hoy en una crisis que no puede más esconderse, que se expresa en formas insospechadas de violencia? ¿A qué sentido responden los feminicidios, el machismo y los privilegios de toda clase...? ¿Tiene todo ello un sentido, una necesidad humana, histórica, una “razón de ser”? ¿Qué es sino barbarie, el que se someta a un ciudadano negro hasta que no pueda respirar más? ¿Tiene eso algún sentido?

Quizás podría espetarse, con cierta precipitación, que el sentido de todo ello es la valorización del valor, el imperialismo yanqui-sionista, el mercado salvaje, el narcotráfico, la neurosis, la represión, el racismo, el patriarcado... Y en efecto, así es, pero esos sentidos, definiciones, conceptos, que hacen explicable el hecho (es decir que lo dotan de sentido), son

enunciados y develados por la Izquierda, por su actuar revolucionario, por su pensar crítico-científico y su ética militante.

Es ella la que tiene que dotar sentido, es decir, un contra-sentido, a esa barbarie que acontece de manera cotidiana dentro de la vida social dominada por el capital. Es la Izquierda, la que se esfuerza por dotar de significado, racionalidad a la catástrofe, develar lo que *realmente es*, bajo el entendido de que *no es* —como diría W. Benjamin—, la barbarie lo que va a ocurrir, *sino lo que está ya ocurriendo*. Y no, como bien lo advierte BE, para justificarla, *sino para explicarla*, serenamente, con miras a su superación. O, dicho de otro modo, todo ese sentido, es puesto por una Izquierda, que no quiere, por supuesto, justificar, ni sólo contemplar, sino comprender, y no sólo comprender sino transformar. Pues sólo puede transformarse con sentido definido (en este caso, con un sentido comunista), lo que se *comprehende*.

Ejemplo de este modo de proceder, es la propia CEP que Karl Marx entregó al patrimonio de la Izquierda. Sin duda, es su trabajo crítico y científico (como gustó BE de definirlo), el que devela *el sentido del sinsentido burgués*, es su trabajo de indagación y apropiación de la realidad —que llamamos capitalista—, el que permite que la identifiquemos como tal, desde su fundamento: la producción, explotación y realización de plusvalía, es decir, la subsunción formal y real del trabajo vivo bajo el imperativo del valor que se (auto)valoriza (y no sólo del valor, como veremos más adelante). A partir de esa figura teórica, la barbarie capitalista comienza a “tener sentido”, a ser comprendida, *serenamente*, es decir, sin la paralización, desilusión y desmovilización que genera el miedo ante el terror de su implacable despliegue. Y por lo tanto se amplían los márgenes a través de los cuales puede ser revolucionariamente combatida. En suma, es el trabajo (crítico-revolucionario), de todas y todos los que se oponen al colonialismo, al imperialismo, al patriarcado, a la represión, etc., que le son inmanentes a la lógica del capital, el que nos permite identificar los principios de necesidad a los cuales responde esa barbarie.

Puede desprenderse de todo lo anterior, que es parte *del estar a la Izquierda*, parte de su identidad, el proceder racionalmente, el dotar de sentido y devaluar la necesidad que se encuentra detrás de tanta barbarie, para explicarla, negarla y superarla. Pero también se desprende de lo anterior, que es de derecha(s), y no sólo claudicante, el sostener que no hay

sentido real de las cosas y que todo es un absurdo inexpugnable al cual no se puede acceder bajo ninguna forma de racionalidad, que la razón tiene límites que son infranqueables, que hay opacidades que es mejor no atravesar..., es pues *estar a la derecha* (quizás sin ni siquiera sospecharlo), el sostener posturas irracionales.

O, dicho en otros términos: es a la derecha a la que no le interesa (en tanto que está en contra de su posición de clase), el que se pueda aprehender el principio de necesidad que genera la barbarie capitalista y posibilita su existencia en tanto que época en la que se encuentra inmersa toda la humanidad. Está, pues, en concordancia con su posición (a la derecha), por ejemplo, el que no se pueda darse cuenta de cuál es la naturaleza exacta de la ganancia (es decir el plusvalor y todo lo que ello implica), que le permite reproducirse como la *ruling class* de la modernidad realmente existente. Apuntala, por lo tanto, su posición de clase el que su dinámica permanezca en la opacidad, en el sinsentido; siendo pues, lo único que se pueda decir sobre ella una mar de confusiones, que se parezca, en efecto, a la narración de un idiota, que ora sostenga esto, que ora sostenga aquello. Por el contrario, estaría conforme al sentido de la Izquierda, conforme a su identidad, el develar (más no inventar), esos principios de necesidad que hacen posible la existencia, concreta, de algo así como la explotación, presentarlos y dar cuenta racionalmente de ellos.

Así pues, ¿cuál es exactamente esa identidad de la Izquierda, que aquí se presume como la que dota de sentido al sinsentido barbárico? ¿A qué lógica responde, qué la ordena, es decir qué le da sentido a ella misma?

4.c.- Una cita de Tertuliano: la lógica de la Izquierda y la violencia

Nos ha llamado poderosamente la atención, que, en la versión original de este texto, *En la hora de la barbarie* de 1983, BE colocó a modo de epígrafe, las siguientes palabras del paleocristiano Tertuliano (160 n.e.c-220 n.e.c):

“Por otra parte, pudiéramos tomar venganza de vosotros sin hacer armas ni rebelarnos, con sola nuestra desaparición... se quedaría el mundo como muerto, la soledad os representaría como aniquilada esta Ciudad... quién os libaría de los enemigos ocultos que arruinan el espíritu y la salud, de esos demonios decir, que

arrojamos de vosotros sin recompensa alguna: sólo este medio de dexarlos que os poseyesen era suficiente venganza”⁵⁰ (Echeverría, 1983: 116)

Esta cita, tomada de Libro Apologético⁵¹, ya no aparece en la versión de 1986, titulada “Presentación”, cuestión que no deja de extrañarnos, ya que no quedó rastro alguno sobre las razones que llevaron a nuestro autor a ya no incluirla. Pues, nos parece que estas palabras son sumamente elocuentes para recrear la identidad de la Izquierda que nos quiere plantear BE, aquí al inicio del DCM. Como su nombre lo indica, el libro de Tertuliano, es una defensa de los primeros cristianos, quienes, como se sabe, fueron perseguidos y martirizados por el otrora Imperio Romano (sin duda, la barbarie no es exclusiva de la época del dominio capitalista, aunque en esta última tenga la especificidad de ser mundial y de ser llevada a niveles insospechados).

Fue el propio Engels —ciertamente no el único—, quien colocó las líneas para construir un paralelismo entre el movimiento proletario, portador del *telos* comunista y la historia de lucha y resistencia de los primeros cristianos (Engels, 1974, p. 403), entendidos ambos como dos momentos de la historia del socialismo. De este modo, la cita puesta allí por BE, se nos presenta como un primer esbozo de la identidad de la Izquierda y de la lógica que mueve a ésta.

En efecto, resulta interesante que, en la misma tesitura que Engels, BE pone una correspondencia entre los paleocristianos y la Izquierda en el siglo XX. Ambos movimientos fueron tangenciales y se trató, en ese sentido, de ciertas comunidades políticas, que se enfrentaron a la fuerza negadora de sus proyectos, y al reto de construcción de un estado de cosas distinta a la que imperaba en sus tiempos.

El mundo de Tertuliano es uno que quiere exterminar a los cristianos, no por haber cometido algún crimen en particular, sino por el hecho mismo de ser cristianos, o sea, por querer instaurar el reino de Dios en la tierra. Su mundo es un mundo que los niega. Ante esa situación, los cristianos, por decirlo así, tendrían más que “motivos” suficientes para odiar y detestar a todos los habitantes no-cristianos de su tiempo. Sin embargo, pese a la gran

⁵⁰ El entrecomillado de esta cita es de BE.

⁵¹ La mayor parte de las referencias de este apartado son tomadas textualmente de la cita hecha por Echeverría en su texto de 1983 (y que nosotros hemos puesto como epígrafe de este capítulo), salvo cuando se indique lo contrario.

masacre, “la sangre de los mártires es fecunda semilla” (Ehrman, 2009; Piñero, 2007) y la comunidad de cristianos fue creciendo a tal punto que ellos, como dice la cita, podrían tomar venganza, incluso sin tomar las armas y sin rebelarse. Es decir, sin recurrir a la fuerza o a la violencia descarnada. ¿Qué clase de acto, entonces, es el que podría liberar la venganza de los cristianos oprimidos? La respuesta es realmente sorprendente: *la violencia de su ausencia*. Con el sólo “separarse” de la *civita*, de ya no hacer comunión con el resto de la sociedad, se operaría la venganza de los cristianos.

Y es que, como el mismo Tertuliano apuntó, antes de la presencia cristiana eran muchas “las calamidades y penas que invadían las ciudades del mundo antiguo”. Lo que quizás sea sólo una parábola para recordar que los cristianos venían de las comunidades de trabajadores esclavos, sin ellos no habría simplemente producción de riqueza material, no habría producción de cultura (Hegel *dixit*), y sin ésta la vida en sociedad es del todo imposible.

Pero no es a esa, exactamente, la clase de *ausencia* a la que se refieren las palabras del cartaginense. Si los cristianos desaparecieran, el mundo se quedaría “como muerto, la soledad os representaría como aniquilada esta Ciudad...” y entonces, ¿Quién libraría a la sociedad de “sus enemigos ocultos” que arruinan el cuerpo y la mente de sus habitantes, de esos demonios, dice Tertuliano (en este pasaje que rescata BE), de los cuales los cristianos libran a la sociedad sin pedir, ni recibir, “recompensa alguna”?

Sí, los paleocristianos podrían así operar su venganza, pues sin ellos, no habría nada que impidiera que esos “demonios ocultos” poseyesen a toda la Ciudad (es decir a toda la comunidad). Sin ellos no habrá redención. Sin ellos, que son la Izquierda de su tiempo, el triunfo de la barbarie, del cuento del idiota, sería absoluta.

Pero la venganza no es la lógica que rige a los cristianos (aquí el paralelismo con los de Izquierda de nuestro tiempo), no es ese su principio de comportamiento ordenador. Ellos, efectivamente —como indica el título del capítulo XXXVII donde Tertuliano reflexiona sobre estos puntos —, “podrían vengarse” y no es que no “puedan” hacerlo, o que carezcan de la potencia para tal cosa. Si se lo proponen pueden ser implacables, e incluso aún peor que sus amos romanos; sin embargo, eso no se lo plantean, no es su intención, pues ellos toman

partido “*por no dañar a ninguno*”. Esto es lo que los distingue de los de arriba, es la delgada línea que los separa.

Su *telos*, es acabar con la violencia —de allí el “pon la otra mejilla” y el “amarás a tu prójimo (y enemigo) como a ti mismo”—. La violencia desplegada (o coerción, como apuntaría el maestro Enrique Dussel) por estos paleocristianos —o los sujetos que decidan asumir la identidad de Izquierda y apostar por el hecho revolucionario—, no es cualquier clase de violencia, *no es una violencia en general*. Sino una “violencia pacífica”⁵² (Echeverría, 2006b, p. 80) que tiene que devenir violencia virtuosa (Zizek, 2007), o no será una *violencia revolucionaria*, es decir, de Izquierda; pues es una violencia siempre derivada (Fanon, 2014), no originaria, que responde ante la violencia primaria que siempre viene del opresor, del amo. Y en ese sentido es una legítima autodefensa. Pero no sólo eso.

Desprendemos de lo anterior, que la violencia que despliega la Izquierda es violencia, sí, pero violencia revolucionaria —y no una “violencia desesperada” (Echeverría: 2006b: 60)—, que tiene por lógica, por principio estructurador, *el pretender acabar con todas las demás violencias*. En ese sentido, su finalidad, principios y medios, deben de ser radicalmente distintos. Si Jesús se sacrificó por la humanidad, su sacrificio fue revolucionario, porque en tanto que acto violento (incluso violento hacia sí mismo como lo es todo martirologio), lo que buscaba era acabar con todos los sacrificios: *un sacrificio negador de todos los sacrificios*,

⁵² El tema de la violencia y su relación con la identidad de Izquierda fue visitado por Echeverría en varias ocasiones. Aquí traemos a colación, únicamente, el siguiente pasaje que vincula de manera clara la violencia pacífica y la violencia dialéctica con lo que aquí hemos llamado el *telos de la Izquierda*:

La violencia dialéctica de la política de izquierda es una “violencia pacífica” (valga el aparente oxímoron): no reacciona en los mismos términos en que está hecha la declaración de guerra del Estado moderno contra todo brote de rebeldía. Pero es una violencia que no renuncia a destruir el aparato y los “usos y costumbres” que reproducen la subsunción capitalista y que reprimen, sea en silencio y por las buenas o también escandalosamente y por las malas, la sujetidad política del ser humano (2006, p. 80).

Además, nos dice BE, esta violencia pacífica no debe de ser confundida con la no-violencia de, por ejemplo, un Gandhi, pues ésta acepta los términos de guerra y violencia impuestos por la forma-capital. La izquierda, nos sugiere nuestro autor, debe de estar dispuesta a desplegar una violencia, que debe de ser dialéctica (ayudar a transitar al ente social hacia una nueva forma), y apuntalar a un “momento reconstructivo, de una política liberadora”. Se trata, así pues, de una violencia, como hemos tratado de dejar arriba apuntado, que no “reacciona en los mismos términos” (o formas) que la violencia originaria o capitalista, que no sigue los mismos principios, ni persigue las mismas finalidades (por lo que incluso sus métodos deben de ser distintos, radicalmente, a los de la violencia ejercida por las instituciones emanadas de la forma capital).

una violencia que acabe con todas las violencias: *negar lo que nos niega*. Tal es el principio rector de esta Izquierda, su lógica interna.

Así, *la finalidad* de la violencia revolucionaria, en tanto que medio (y nunca un fin en sí mismo) para la identidad de Izquierda es el *hecho revolucionario*, su mediación, en tanto que “violencia dialéctica” (Echeverría, 2006b, p. 61), es apuntar hacia el momento en que la substancia social debe de transitar hacia otra forma, y en cuanto a su principio, se trata de una violencia pacífica, que termina con todas las ofensas⁵³.

Así pues, puede desprenderse de este pasaje de Tertuliano traído hacia nosotros por Echeverría, *que la lógica de la Izquierda no es la venganza*. No es perpetuar la ofensa para que ésta, en tanto que deuda (Graeber, 2012), quede sin ser reparada, se herede de generación en generación, *ad perpetuam*, por lo siglos de los siglos. No se trata, por tanto, de ser los nuevos amos, sino acabar con todos los amos y con todos los esclavos (es decir, superar las condiciones que posibilitan las relaciones de sometimiento y de dominación); no se trata de tener nuevos privilegios, sino de terminar con todos ellos (volviéndolos, cuando corresponda, derechos efectivos universales); no se trata de que las cadenas cambien de lugar, sino de acabar con todas las cadenas; no se trata de que el miedo cambie de lugar, sino de acabar con el miedo, con las condiciones que lo producen. La venganza, así pues, no es patrimonio de la identidad de Izquierda.

Pero en la cita de Tertuliano, se presenta un punto que es más importante aún para la figura teórica echeverriana, y que conviene resaltar (incluso a riesgo de sonar reiterativos), el cual consiste en que es la *presencia de la izquierda* —o en este caso la de los paleocristianos—, la que evita que los demonios ocultos de la sociedad terminen por devorarla. Es *su presencia*, y no su ausencia, la que evita que ésta se convierta en un “mundo como muerto”. Su presencia, es decir, su identidad activa, es la que *contrarresta* el dominio de la muerte, del sinsentido de la barbarie (capitalista). Es este *contrarrestar* lo que hace de la Izquierda algo socialmente necesario.

⁵³ Con esta pacificación, inherente al principio rector de la violencia revolucionaria, se abre el camino hacia *la reconciliación*, el *verdadero acto revolucionario*, pero abundar de más en ello nos alejaría demasiado de la figura teórica echeverriana.

Así que, si la Izquierda en verdad “quisiera” vengarse, bastaría con que abandonara su Identidad, que cesase, que dejara de moverse, que tirase todas las banderas. Así de simple. Que dejara de ser lo que ella es (aunque ello no necesariamente implicaría la desaparición física de sus miembros, de esos individuos de carne y hueso, que como es también sabido, un día, mientras “fueron jóvenes” abrazaron con ahínco y fervor, propios de la fe religiosa o de cierto *ethos* romántico, la identidad de Izquierda, para posteriormente envejecer —y no de manera cronológica y biológica necesariamente— y abjurar de su otrora devoción).

Bastaría, que dejara de reactualizar los comportamientos, las posturas, las posiciones, los discursos, que le dan sentido a lo que ella es, *para operar la venganza*. Bastaría, pues, con que asumiera como suyo el apotegma liberal de *dejar hacer-dejar pasar*, para que la barbarie capitalista se proclamara completamente vencedora.

4.d. Del lado del valor de uso y de la modernidad alternativa

Y es que no debemos perder de vista que, para BE, el ser de izquierda es ante todo un modo de conducir la vida, es pues, asumir una ética (idea esta que encontramos a lo largo de varios textos echeverrianos), la cual puede definirse como una actitud de resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación, de la pérdida de subjetividad en el individuo y en la comunidad humana, del sometimiento idolátrico a la misma en tanto que se presenta cosificada en el funcionamiento automático del capital, alienada en la “voluntad” del valor que se autovaloriza en medio del mundo de las mercancías capitalistas (2006b, p. 263).

Es esa actitud ética y la coherencia práctica con ella (no exenta, por supuesto, de contradicciones), lo que está en el origen y la base del ser de Izquierda. Ahora bien, para BE, esta ética es “siempre detectable en la toma de partido por el valor de uso” (p. 263), lo que implica que nuestro autor, desprende de la contradicción inmanente en toda mercancía, *una postura política*. La cual consiste, según sus propios términos, “en tomar partido por el mundo de la vida y por la forma natural de la vida humana”. Es eso, y no la venganza o la violencia en sí misma, lo que para nuestro autor “distingue... al ser de izquierda” (p. 263). E incluso matiza aún más: esa toma de partido debe de estar por encima de pretender la “eficacia política” o de un posible aporte positivo en la “conquista del poder político” (p. 263). O, podría decirse, “el valor de uso antes que la toma del poder político”.

Ser de Izquierda, dicho en otro nivel de registro, más concreto, sería para nuestro autor, ir en una dirección distinta a la posición (entre moderados, reaccionarios y radicales) que se configura en la Revolución Francesa, para presentarse como toda posición que afirme la necesidad de mantener un esquema *civilizatorio moderno* real, que libere a éste, del anclaje de la hipoteca capitalista con la cual se ha desarrollado a lo largo de la historia (Echeverría, 2011: 408). O lo que es lo mismo: ser de izquierda, desde la figura teórica echeverriana, es *Ser anticapitalista*.

De esta suerte, según nuestro autor, el ser de izquierda ya no es sólo estar de lado de las causas proletarias, sino estar a favor de la reorganización de la modernidad en un sentido no capitalista: “Ser de izquierda es rescatar la promesa de la modernidad, es apostarle a la modernización y a la universalización de la vida social, económica y técnica” (p. 408). Posición que sólo tiene sentido a partir del concepto mismo de modernidad que Echeverría propone, que se basa en la radical diferencia de ésta —entendida como proyecto civilizatorio que se perfila a superar la situación de escasez—, respecto al capitalismo que la parasita y usufructúa, tan solo para reproducirse a sí mismo (regresaremos sobre este punto en la segunda parte de este trabajo).

Ser de izquierda es estar, por lo tanto, *del lado del valor de uso*, pero en un nivel más concreto de registro, es para BE, el estar a favor de una modernidad múltiple, que abandone el imperativo cósico de la ganancia o del valor que se valoriza, para sustentar una forma más acorde con sus potenciales libertarios. BE, lo dice sin medias tintas: “Ser de izquierda es ser afirmativo de una modernidad” (p. 408).

Y debe ser de esta manera, “afirmativo”, porque negar el estado de cosas que produce el cuento del idiota, no debe de ser una recaída aún mayor en la barbarie (de la cual hablaremos en el siguiente apartado); pero tampoco debe de ser el regreso a condiciones “premodernas”, como un retorno a una supuesta edad de piedra o de “oro”, a cierto embellecido “primitivismo”, a cierto regreso de un “estado de naturaleza”, “a-tecnológico” y ludita (ese retorno no sólo es ingenuo para BE —como para Marx—, sino hasta imposible, “no se puede echar atrás las manecillas del reloj”). Este proyecto afirmativo de modernidad múltiple, que forma parte del patrimonio de la Izquierda, debe plantearse ir más allá de lo que *es* y de lo que *ha sido*. Y esto es posible, porque desde la visión de nuestro marxista

ecuatoriano, la Izquierda está aún por hacerse, “es un fantasma que quiere encarnarse” (p. 409); de allí que nos asegure que el concepto de Izquierda no sólo no ha venido a menos, *sino que se ha radicalizado* (p. 407). Para *ser*, tiene que ir a la raíz de la cosa misma. Lo que, en términos de BE, no es otra cosa más que la contradicción entre el valor de uso y el valor y tomar partido por la *forma natural*.

Valor de uso, *telos* revolucionario, contra-sentido del sinsentido, rebeldía, resistencia, violencia pacificadora, modernidad múltiple... son todos ellos elementos que conforman la identidad de la Izquierda dentro de la figura teórica echeverriana. Identidad que se ha configurado de distintos modos a lo largo de su historia moderna (como jacobina, bolchevique, cristiana, anarquista, feminista, ecologista, etcétera), siendo la marxista la que más dominó dentro del siglo XX (a esa forma que asume la identidad de Izquierda le dedicaremos un apartado más abajo). A partir de ella podemos rastrear su presencia en medio de la vorágine capitalista. Pues, como ya lo hemos apuntado, la Izquierda ha estado allí, ha sido protagonista de esa debacle barbárica, pero no como espectadora, sino como una negatividad activa, que, sin embargo, ha sido derrotada.

Y esta es la idea, pensamos, quizás más difícil de digerir para muchos que lean este texto echeverriano. En el escrito *En la hora de la barbarie*, no encontramos argumentos autocomplacientes, pues si lo que vivimos hoy es el sinsentido en acto (de allí que éstos, los tiempos que corren, sean su momento en *acto, su hora*, que se configura como “la actualidad de la barbarie”), éste es el resultado de nuestra derrota: de la derrota del *telos* revolucionario de la Izquierda durante el siglo XX.

5.- El desierto que crece

Pese a que el triunfo de la barbarie no fue absoluto en la centuria pasada —ello debido a la “presencia tangencial” de la Izquierda—, lo cierto es que sólo ella salió triunfadora, además de que se extendió, se intensificó y se desarrolló. Ese avance, es lo que bien podemos identificar, siguiendo a BE, como una “caída”, no desde el paraíso al “desierto de lo real”, pues ello implicaría entre otras cosas, el que tuviésemos una visión sumamente romántica del “pasado perdido” en tanto que “edad de oro”. Sino que es un *desplome* desde el desierto de lo real, del reino de la “escasez natural”, a un páramo aún más inhóspito y yermo: el reino barbárico —que es el mundo ya dominado por el capital que se autoproduce—, que se

constituye como “el reino de la escasez artificial” que se extiende y profundiza con un espejismo de abundancia y progreso por doquier. Y sin lugar a dudas, que los años que corren dentro de los *novecientos* pueden dar fe de ello: la cosa misma se agravó sobre manera, pues debe tenerse en cuenta, que la barbarie no sólo recae sobre el sujeto social, sino sobre el objeto natural:

caída en la barbarie: una destrucción de seres humanos que se complementa con la destrucción igualmente sistemática de la configuración actual que tiene la naturaleza sobre la Tierra (Echeverría: 2006b: 262).

Sin duda, el resultado de esa centuria es realmente catastrófico, no sólo destrucción de los hombres y mujeres del sujeto social, sino además destrucción del objeto natural, de la naturaleza inorgánica (el calentamiento global es tan sólo una muestra de lo anterior). Así pues, devastación sobre la relación sujeto-naturaleza en cuanto tal. Pero todo ello, no serían más que “datos”, macabras anécdotas, que nos indican la derrota del *telos* revolucionario de la identidad de Izquierda.

5.a. El sentido del siglo XX

Veamos pues, un caso que nos permite sostener y mostrar esta última afirmación y que BE abordó en dos textos distintos, pero complementarios: *En la hora de la barbarie*, trabajo que venimos siguiendo de 1983, y *El sentido del siglo XX*, publicado en 2003 (Echeverría, 2006b: 81-106). Ensayos donde BE se ocupa de la encrucijada socialismo o barbarie, en el terreno pleno de su efectivización: el periodo que se abre con la llamada primer guerra mundial y con el fin de la segunda. Es allí donde de manera más nítida puede apreciarse la debacle barbárica y la derrota de la Izquierda, siendo este periodo el nudo gordiano del siglo XX tal y como lo asume BE.

En efecto, durante esos años el desierto creció: esa es la caída en la barbarie (Echeverría, 2006b: 262). Dos guerras mundiales dan fe de ello. Pero no sólo por el hecho de que estas conflagraciones, sean la violencia más agreste desatada a través de los métodos técnicos más refinados (lo que de por sí, es barbárico), sino por el trasfondo real de estas conflagraciones. El cual ha sido reprimido y mistificado por los historiadores burgueses —y uno que otro renegado y desencantado “ex-militante de izquierda”—, pertenecientes de facto al discurso dominante. De tal suerte, que al mantener soterrado ese trasfondo todo el conflicto

aparezca como un sinsentido que se arroja bajo ciertas mistificaciones que lo quieren presentar como la lucha entre los totalitarismos (tanto “rojos” como “negros”) y la democracia liberal, dentro de la cual la segunda salió como vencedora, para “beneficio” de toda “la civilización occidental”. Pero como ya hemos dicho, la Izquierda estuvo allí. Y es por eso que ese trasfondo puede ser sacado a la luz, puede, pues, explicitarse:

Porque *la Izquierda estuvo allí*⁵⁴ Auschwitz dejó de ser un holocausto casual provocado por un loco; fue el resultado del fracaso de la propia izquierda, el sacrificio excedentario con el que el cuerpo social debía de pagar el triunfo de la contrarrevolución anticomunista en la Europa de la civilización burguesa. (Echeverría, 2017: 18)

Ya hemos insistido, a través de seguir los argumentos de Echeverría, en que es la presencia de la Izquierda, lo único que permite dotar de un contra-sentido al sin sentido de la catástrofe barbárica del siglo XX. Es ella la que permite explicar que las dos guerras mundiales, no son un mero conflicto y choque de intereses nacionales en “aras” unos de la “democracia” y otros en “aras” de los “totalitarismos”, como pensaran Ernst Nolte (1996) y François Furet (1995).

La Izquierda puede otorgar otra explicación del siglo XX porque ella estuvo allí, tales acontecimientos son el producto de su propia actividad y de la derrota de su proyecto. Estuvo allí, asumiendo la identidad de una “encomienda comunista”, que no surge, desde luego, con Marx. Sino que más bien éste es parte y continuador de un proyecto que tiempo atrás ya se formulaba y que hizo carne en esa comunidad política que hoy decimos es la Izquierda. Proyecto que, en realidad, se formula de una necesidad de todo el cuerpo social por superar y trascender lo que fundamenta la *guerra de todos contra todos*, es decir, la escasez material o natural en la que la humanidad se ha visto inmersa y que es lo que le da sentido, tratando de seguir las ideas de nuestro autor, al célebre enunciado de “la historia hasta el día de hoy es la historia de la lucha de clases”.

5.b. La actualidad de la revolución

De este modo, ese proyecto que se formula a través de esta necesidad se presentó bajo la forma de *un fantasma, que ora espectro*, se manifestó con fuerza durante toda esta época que

⁵⁴ El subrayado es nuestro.

llamaremos, junto con BE, la de *la actualidad de la revolución*. Desde la visión de BE, la encomienda comunista, comienza a germinarse desde finales del siglo XVIII (Echeverría, 2006b, p. 111) teniendo su mayor despliegue en el siglo XIX (cronológico); que tuvo su entronque principal en la ventana abierta por la llamada Revolución Francesa en 1789, teniendo su momento más radical, según nuestro autor —pero no solamente él—, con la “conspiración de los iguales” François Babeuf⁵⁵ (Echeverría, 2010: 178; Galván, 1967). No obstante, se configuraría como tal, hasta la revolución de 1848, misma que vio la publicación de *El manifiesto del partido comunista* (Echeverría, 2006b, pp. 107-116), donde ésta adquiriría su plena autoconciencia. Siendo este un año muy importante en la argumentación echeverriana. Pues en debate con Nolte y Furet, nuestro autor latinoamericano, propondrá el año de *El Manifiesto* (1848), como el verdadero momento en que iniciaría *la guerra civil europea*, que en realidad sería (siguiendo a Marx), una *guerra revolucionaria*, esto es, una guerra de clases (Echeverría, 2006b, p. 98).

Esto es así para nuestro autor, ya que la presencia social del proletariado, en su lucha por transformar las condiciones materiales de vida, va descubriendo, “no sin sorprenderse a sí mismo” (p. 111), que en realidad su lucha comunista es demasiado radical, y que sólo podrá lograr esa transformación si en realidad transforma el modo de producción capitalista en su completitud y de manera efectiva, es decir, si logra subvertir la totalidad de la organicidad constitutiva de la sociedad civil burguesa.

De allí que *la revolución comunista* le aparezca al proletario, portador aquí de la identidad de Izquierda, como el modo en que debe dirigir su presencia social y su acción. Sin embargo, no todo él se decantará por aquella, sólo su *ala más radical* optará por este *telos*, mientras que los otros, amilanados por la radicalidad que implica el acto revolucionario, optaran, en el mejor de los casos, por la vía reformista (p. 111).

5.c. Guerra de clases

Así, la historia a partir de 1848, puede tener otro contenido, contarse de otro modo a partir, incluso, de las enunciaciones hechas por Marx (Echeverría, 2006b, p. 100). Según nuestro

⁵⁵ Aquí habría que dejar únicamente apuntado que el momento, este igual o más radical que la conspiración fallida de los iguales, de la triunfante revolución de los esclavos negros jacobinos en Haití (James, 2003), queda fuera completamente de la visión echeverriana.

autor, ese otro modo, sería poner el contenido del desarrollo de esa “guerra de clases”, que, en su plano europeo, puso en cuestión al estado actual de cosas dominado por el capital, amenazándolo con subvertirlo por la vía de la negación determinada.

La historia así, no sería sólo la del absurdo de la devastación barbárica, ni sólo la del desarrollo de una supuesta democracia liberal burguesa (oligárquica, en realidad), —como lo piensa tanto Furet como Nolte—, sino el despliegue y agudizamiento de una guerra civil realmente radical. Que no sería la de dos proyectos de nación para un estado, o la de dos proyectos de estado para una nación (como los historiadores burgueses quieren interpretar la presencia del comunismo o del fascismo), sino la del intento de subversión total y radical, tanto de ese estado, como de esa nación, que implica el *telos* revolucionario de la encomienda comunista.

Así, según lo puntea BE, la comuna de París en 1871, con tan solo tres meses de existencia, sacudiría todo el espectro social europeo, al demostrar por la vía de los hechos, que tal transformación social era posible. La ley de excepción contra los socialistas en Alemania de 1878, no sería otra cosa más que un intento de frenar el avance del *telos* de la encomienda comunista (ibíd.: 98). Siguiendo esa misma línea de pensamiento, podríamos decir nosotros, que 1905, intentaría demostrar que esa misma concreción del fantasma del comunismo también era posible en el “ala oriental” de “la civilización europea”. En su contraparte, tendríamos que el golpe de estado del 18 brumario, sería un intento “muy torpe” de contragolpe revolucionario (que de hecho ya anunciaba lo que vendría después, con “su falange del Orden”) (ibíd.: 99); y que, en parte, la guerra inter-imperialista desatada en 1914, fue otro intento por contener y destruir a la encomienda comunista, por la vía de la exacerbación de los nacionalismos.

De allí, que es del todo un acierto de BE, el asegurar en contra de los historiadores burgueses (al estilo Nolte, apologetas inconfesos del capitalismo, y de posmodernos desilusionados como Furet) que, en realidad, 1917 no es un inicio del siglo XX, sino más bien un punto de arribo. Para estos historiadores, en especial para Furet, nos apunta BE, es importante sostener que el comunismo y el fascismo surgen en la misma época, que son coetáneos, y que por tanto fueron, por decirlo así, cortados por la misma tijera. Para este autor, tanto el comunismo como el fascismo, serían dos interrupciones en el desarrollo de la

democracia liberal, la cual sería la sustancia verdadera de la modernidad occidental. De este modo, el fascismo sería una interrupción conservadora, que intentaría echar atrás las manecillas del reloj “liberal”, mientras que el comunismo sería una interrupción “ultra”, que buscaría acelerar ese mismo mecanismo, al proponer una especie de ultra-universalismo.

De allí que sea importante la intervención de la Izquierda, pues esta puede darle otro contenido a ese relato: el comunismo vino primero, antes que el fascismo (como ya dijimos, por lo menos hace su presencia, autoconsciente, es decir, autodenominándose como comunista en 1848), y el fascismo sólo surgirá posteriormente a 1917. Es decir, el fascismo fue una de las últimas formas, quizás una de las más violentas, que la contrarrevolución capitalista asumió para tratar de frenar el avance y desarrollo del *telos* revolucionario de la encomienda comunista.

Por lo que el sentido real del siglo XX, de acuerdo a la figura teórica echeverriana, se nos devela como un proceso de revolución y al mismo tiempo como uno de contrarrevolución, uno comunista y el otro anti-comunista. De esta suerte, el protagonista real del siglo XX sería la propia Izquierda, la identidad de la encomienda comunista, lo que le otorgaría su tendencia interna a toda esta centuria. O dicho en otros términos: estos años pueden ser vistos como la historia de la revolución en acto, o como le gustaba decir a BE, siguiendo a G. Lukács, como el siglo de la “actualidad de la revolución”.

En suma, con ello hemos conjuntado dos argumentos expuestos por Echeverría, uno de 1983, donde busca poner sobre relieve lo que significa ser de Izquierda (y marxista como veremos en el siguiente apartado) en el momento en que la barbarie ha triunfado, y en el otro, como es que desde esa Izquierda (a la que, sin lugar a dudas, nuestro autor siempre se adscribió), puede dársele sentido a la historia barbárica del siglo XX, para que deje de ser sólo el cuento de un idiota. Pero ello, no sólo como el hecho de resignificar, de dotar de otro sentido una realidad que, “según el cristal con que se le mire”, nos permite hilvanar el relato que nos diga las “cosas que queremos escuchar”. Nada más lejano a los dos intentos aquí desplegados por Echeverría.

Pues de lo que se trata es, en realidad, de encarar crítica y científicamente esa realidad, y develar lo que el discurso del absurdo y de la barbarie quiere mantener mistificado y reprimido por así convenir a sus intereses de que el mundo siga regido por el actual estado

de cosas. El discurso de la clase burguesa, que es el que domina la forma en la que significamos la realidad concreta (como veremos en el capítulo que sigue), se ha empeñado en mantener soterrado el sentido revolucionario del siglo XX; se ha esforzado por ver al comunismo como un mero accidente, como un fenómeno evanescente que ya demostró lo inviable de su figura y de su encarnación (en el “socialismo real”), para afirmar “a renglón seguido”, que la forma capitalista de configurar la realidad, que si bien “no es la más perfecta”, sí es la única posible.

Así, ese soterramiento del siglo de la actualidad de la revolución sólo sirve para apuntalar el dogma de fe de la modernidad capitalista, *que reza que no hay forma social posible sin la presencia dominante del capital*; mismo “dogma” al que nuestro autor ha dedicado, como ya dimos cuenta, gran parte de su figura teórica a combatir.

5.d. Una modernidad socialista

Siguiendo los enunciados teóricos de BE, podemos dar cuenta de que el fascismo, no fue un fenómeno aislado o una excepción en el desarrollo del modo de producción capitalista, sino su consecuencia lógica e inmanente —de allí que “Hitler aparezca como un precursor” (Amery, 2002)—, y que, en ese sentido, es más bien la respuesta violenta contrarrevolucionaria que encontró para combatir y vencer a la encomienda comunista.

Sin embargo, queremos hacer notar que esta interpretación echeverriana, en efecto desmistifica, y por ello mismo, devela a esta centuria en todo su carácter dramático. Pues más allá de si se trata de una centuria larga o corta (lo que de suyo no es menor), lo que queda aquí sobre la mesa, es que ese siglo se debatió por un proyecto alterno de modernidad, que aquí no es barroco, ni romántico, ni clásico, etcétera..., sino, textualmente, puesto por nuestro autor, *como una modernidad socialista*. Que estuvo a las puertas de tomar el poder político (de manera real y no como mera quimera). La comuna de París, la toma del palacio de invierno, la rebelión de los espartaquistas del Berlín de Rosa Luxemburg, la rebelión zapatista en el sur mexicano... darían cuanta, desde la narrativa alterna que nos propone BE, de todo ello.

Así pues, el gran drama consiste, en que el mundo sí estuvo a punto de “cambiar de base”, pero esa encomienda fue derrotada; que el fantasma del comunismo dejó de rondar las

calles de la civilización capitalista, que dejó de ser “el síntoma” de toda una época (2006b: 109). Ante lo cual solo podemos preguntarnos ¿Qué fue de él? ¿sobrevivió, como otros proyectos de modernidad (enunciados por Echeverría), como algún tipo de ethos? ¿Reaparecerá en algún momento del siglo XXI cronológico? Quizás sea aún muy pronto para contestar cabalmente esas preguntas.

Sea como fuere, el que ese fantasma ya no ronde las calles de la civilización capitalista, es, sin duda, el triunfo principal de la barbarie burguesa. Dentro de la cual, a Bolívar Echeverría, y a nosotros mismos nos ha tocado vivir, y desde allí tratar de pensar críticamente (¿y únicamente eso?).

6.- Pagar el triunfo de la contra-revolución

Así, ante la pregunta de qué le sucedió al siglo XX, que nos hizo pasar del momento de la actualidad de la revolución al momento de la actualidad de la barbarie, sin más puede responderse estoicamente: lo que sucedió fue la derrota de la Izquierda, y no de cualquiera izquierda, sino de la Izquierda comunista.

En efecto, es la derrota del proyecto comunista el que nos obligó a “pagar” con la barbarie el triunfo del *telos* cósmico del valor que se valoriza. A ofrecer en sacrificio ante el altar del *Moloch capitalista* todo el potencial de superar la guerra de todos contra todos y fundar un reino de la libertad basado en la libre asociación de mujeres y hombres igualmente libres.

Y ello puede decirse de manera sumamente abstracta, pero, en realidad, lo que significó fue la escalofriante cifra de 11, 500 muertos y heridos *por día* (!) durante tres años y medio que duró la primera guerra mundial, un total aproximado de 31 millones de personas (Perrault, 2016, 59); lo cual es terriblemente superado por los 40 a 70 millones de muertos en la segunda guerra mundial (Santa, s.f.). Más todos los muertos, de los cuales no tenemos las cifras exactas, que fenecieron en los acontecimientos contrarrevolucionarios (en Alemania, Hungría, México...) en medio de estas dos conflagraciones (obviando aquí los millones adicionales que vinieron después). Por lo cual resulta realmente irónico, y hasta “una broma” de muy mal gusto, cuando ciertos “autores de derecha” (Courtois, et al, 1998)

se ponen a contabilizar los miles de muertos que hubo en los regímenes del así llamado, “socialismo real”.

Y no se trata, por supuesto, de minimizar el sufrimiento humano, cosificándolo al reducirlo a una mera “guerra de cifras”, por supuesto que no. En realidad, si se atiende al hecho de que todas esas muertes, tienen su fundamento, como lo expone Bolívar Echeverría, en el hecho de que esos regímenes del socialismo real, en verdad, lo que hicieron fue “interiorizar la violencia contrarrevolucionaria” para poder existir (2006b), la tragedia se amplía aún mucho más. Pues significa que aquello no fue, en realidad, violencia revolucionaria, según expusimos más arriba, sino una violencia burguesa ampliamente interiorizada, es decir, un pago más sobre el precio de la derrota comunista. Así, la expresión del “precio”, o el valor de cambio (no expresado en dinero, sino en vidas humanas), que el sujeto social tuvo que pagar por haber sido derrotada la encomienda comunista, realmente se antoja como algo muy difícil de calcular, de reducir a una mera cifra.

7.- La Substancia-Marx en la barbarie

Ahora bien, llegamos a un punto central de este capítulo: ¿Cuál es la relación específica, según el modo de ver de Echeverría, entre esa Identidad de Izquierda y el marxismo? ¿Qué papel desempeñó explícitamente éste en el marco de todo este drama? ¿Qué, por decirlo así, responsabilidad tiene en el desenlace fatídico de esta “sombra de vida” que es el transcurrir del siglo XX?

7.a. La triada comunismo-izquierda-marxismo

Para BE, el siglo XX aparte de ser un muro de barbaridades, es también el escenario donde tomó concreción una identidad de Izquierda específica que se configuró bajo la triada comunismo-izquierda-marxismo (CIM). Es en esa *identidad tríadica* donde la Izquierda, nos dice nuestro autor en su trabajo de 1983, se juega su posible “renacimiento o su desaparición” (Echeverría, 2017, p. 19).

Como ya se dijo, esto es así para nuestro marxista de origen ecuatoriano, ya que el triunfo de la catástrofe barbárica, pese a su gravedad, no es total. Así que no puede subordinar absolutamente “la negatividad constitutiva de la izquierda” (Lanzmann, 1971, p. 11). Por lo que, “la rebeldía brota por todas partes”, más o menos, nos dice, de “manera radical, poderosa

y duradera” (Echeverría, 2017, p. 19). Sin duda el contemplar el mural de barbaridades, del cual acabamos de dar cuenta, no ensombreció el corazón, ni amilano el ánimo militante de nuestro autor: sin duda, *nuestro* Echeverría no es *su* Furet. Muy por el contrario, nuestro autor, piensa que, pese a la tragedia,

el ser humano se resiste en tanto que fuerza de trabajo mal pagada, en tanto que variedad discriminada por su sexo, su raza o su comportamiento, en tanto que grupo social reprimido en lo político, lo nacional o lo religioso (2017, 19).

Por lo que la crisis en la que se encuentra la identidad de Izquierda, no es por falta de motivos para la rebeldía, ni de falta de esta potencia negativa de la que nos hablan Lanzamann (1971) y Echeverría. Es decir, no es que, esté “integrada completamente al sistema” (como gustará de repetirse mucho en los tiempos en que se escribieron las líneas que comentamos), y por tanto la Izquierda ya no luce más. En contrapelo, BE coloca el problema en otras coordenadas: sobre la composición misma de la triada CIM, es decir, sobre el modo en que esa identidad se constituyó durante el siglo XX, a partir de la herencia recibida desde el siglo XIX. La triada CIM, fue *la figura*, es decir, una estructura concreta que la identidad de Izquierda, en tanto que contra sentido del sinsentido, asumió en la guerra de clases y su derrota frente a la barbarie capitalista, la ha dejado desgastada de manera “irrevocable” (2017, p.19).

Si su desgaste es “irrevocable”, significa que no puede repararse, no puede resarcirse, no puede echarse atrás. Esto es, su figura ha quedado tan dañada, que la única vía de reactualizarla es *superándola en un sentido riguroso*: aboliendo algunas de sus determinaciones, conservando otras, y elevándola a una nueva configuración. No obstante, para ello, primero hay que comprender el proceso que llevó a la Identidad de izquierda a asumir esa figura. De acuerdo a lo expuesto por BE, esa figura trídica sólo pudo adquirir una presencia concreta, en tanto que vigencia histórica reciente, a través de tres autoafirmaciones teórico-prácticas:

- Primera, la afirmación de que la base social de la CIM, existe de facto, y coincide con la “clase obrera industrial”.
- Segunda, que su “modelo” de sociedad alternativa es viable y que este tiene su correlato empírico en la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS).

- Tercera, que su proyecto no es utopista, sino modernizador, en tanto que adecuador de las conquistas productivas innegables del capitalismo a través del desarrollo espontáneo de las fuerzas productivas (Echeverría, 2017, p. 19).

La caducidad de la figura CIM tiene que ver, entonces, con *la caducidad* de estas tres afirmaciones teórico-prácticas. La cual les viene a éstas, del propio desarrollo pujante del capitalismo en los últimos cien años. De acuerdo a BE, son pocas las figuras o estructuras que pueden soportar esa dinámica y sobrevivir, la figura de la Izquierda no fue la excepción. De este modo, una a una estas afirmaciones, desde el punto de vista de nuestro autor, se fue “desvaneciendo en el aire” ante la barbarie capitalista.

En cuanto a la primera, que dice que *la base social de la izquierda está en el proletario industrial*, nuestro autor reconoce que muchas de las rebeldías actuales, son extrañas y hasta hostiles entre sí (p. 19), y aún más frente a la idea de una “clase obrera industrial”. Así, la “clase obrera” ha dejado de ser la portadora del proyecto comunista y de la identidad de Izquierda. Incluso Echeverría va más allá y afirma que “ha perdido también la capacidad de ofrecer un plano homogéneo de acción a los demás sujetos de la rebeldía y de ser así su representante” (2017, p. 20). Hacemos notar aquí, que nuestro autor no afirma que tal clase obrera industrial *no exista más*, o que haya dicho “adiós” para nunca jamás volver, como lo afirmara en su momento André Gorz. Sino que ésta ya no está en el centro de la encomienda comunista. No, es más, para decirlo en términos de la CEP, *su equivalente general* (Goux, 1973).

Con ello BE trata de distanciarse de ciertos enfoques, muy en boga en la época en que escribe, que niegan la presencia histórica de la clase trabajadora, que, aunque reconoce que hay muchos tipos de rebeldía, no logra captar *lo común* que tienen todas ellas (determinación común que debe captarse, aún sobre sus diferencias y sus hostilidades). Eso en común que poseen, es que son *rebeldías proletarias*, o que están en *vías* de proletarizarse. Lo que no se capta aquí, es que *la clase obrera industrial* era un tipo, una especie, de la clase obrera en general, más no su totalidad y no la única forma en la que esta podría haberse presentado. Si bien es cierto que fue la forma preponderante en la Europa que ocupa siempre la atención en BE, también es cierto que no se captó la especificidad de otras formas que ésta podría asumir. Por lo que si la figura CIM feneció a través de la caducidad de esta “afirmación teórico-

práctica”, no fue, según nuestro modo de ver, porque el proletario perdiera su centralidad, sino que más bien perdió una especificidad (la de ser industrial) para generalizarse sobre la totalidad del *ser genérico*. Así pues, si esta “afirmación” caducó, fue porque no pudo captar el desarrollo ulterior de las determinaciones que configuran la presencia efectiva de la clase trabajadora, es decir, del desarrollo ulterior del proletariado mundial.

En cuanto a la segunda afirmación “teórico práctica”, *la URSS como modelo de la sociedad venidera*, el BE de 1983 (el de *En la hora de la barbarie*), afirma que ésta se desgastó, a partir de la existencia del gulag, de la represión democrática y del anquilosamiento social dentro del socialismo real. Pues todo ello, ya no puede ser interpretado (notemos, que ya no puede serlo desde la penúltima década del siglo XX cronológico), “como resultado de una necesidad impuesta desde afuera, por el contorno capitalista”, sino que debe de ser reconocida como la presencia invertida, perversamente metamorfoseada, de las mismas leyes generales del modo capitalista de la reproducción social empeñadas en consolidarse y perseverarse (2017, p. 20).

Notemos pues, que para el autor del DCM, esta segunda “afirmación teórico-práctica” se desgastó, porque para la década de los ochenta del siglo XX cronológico, era ya más que evidente que la URSS no era la objetivización concreta (ni abstracta), de la encomienda comunista. Y no es que aquí BE se haga eco de lo que un poco más adelante, en esa misma época, Francois Furet (1995) se ponga a pregonar —con todo el apoyo de la academia del norte global—, sobre la “ilusión de un pasado” que presuntamente fue siempre el proyecto de la encomienda comunista. Sino que se llega a este convencimiento, del desgaste de esta figura, por la vía de su consideración crítica (cosa que será evidente en los escritos posteriores de nuestro autor), de la experiencia revolucionaria de los años veinte del siglo pasado.

Por lo que, para nosotros, se hace necesario reconocer que la revolución de octubre, en tanto que experiencia histórica, no es un monolito, sino que se compone de momentos, que hay que distinguir y criticar cuidadosamente, sin perder de vista su unidad. Momentos de suma radicalidad que deben de ser reconocidos como tales, y no, como meros “simulacros de época” (Veraza, 2004, p. 281), así como momentos ciertamente reaccionarios y vergonzosos desde el punto de vista de la ética militante de la identidad de Izquierda —como por ejemplo las purgas de la década de los treinta, la represión de los marineros del Kronstadt

la primavera de Praga, etc.—, que, si bien podemos encontrar su explicación racional y comprenderlos, no significa, desde luego, que los justifiquemos en aras de una “necesidad histórica”.

Para el momento en que BE escribe estas reflexiones sobre la crisis de la estructura CIM, la figura de la revolución rusa y su transformación en la URSS se está ya cerrando sobre sí misma, llegando a su desenlace, que ya todos conocemos, en 1989 y su completa desaparición en 1991. Pero ante esa posterior eventualidad, que BE aquí no podría anticipar, nuestro autor es fulminante: porque asegura que en realidad la URSS no es otra cosa más que la presencia metamorfoseada de *las mismas leyes generales del capitalismo*. Es decir, que la URSS fue capitalista y no un “estado obrero deformado” (como afirmó cierta tradición de marxismos). Así pues, la URSS, sólo quedaría, desde la perspectiva de BE, como un contraejemplo, “como lo que no debe ser” (2017, p. 20).

Quizás hoy esa sentencia no le sorprenda a casi nadie, pero tomarla llanamente, pensamos nosotros, sería también un error, pues sería olvidar la diferencia específica de lo que fue la experiencia que dio figura al estado que hoy recordamos como la URSS; figura que puede ser captada, según nuestro modo de ver, incluso desde la estructura teórica echeverriana. Que tiene que ver con que allí existió, de manera contradictoria (conviviendo, en efecto, con formas capitalistas que terminaron por subsumirla), un proyecto que no pudo realmente consolidarse de modernidad múltiple. O dicho más echeverriamente: fue un proyecto de modernidad socialista (!). Por supuesto que aclarar ello a cabalidad nos llevaría por sendas muy lejanas a las aquí propuestas.

La cuarta afirmación teórica-práctica, *el potencial modernizador de las fuerzas productivas*, se ha desgastado y caducado, pues nuestro autor asegura que ya no hay esfuerzo capaz de mantener en pie la creencia de una bondad intrínseca en la técnica (2017: 20), de una supuesta “neutralidad” en los dispositivos técnicos y de los objetos, valores de uso, que surgen de ellos. Tal “bondad” consistiría en la ingenuidad de creer que las fuerzas productivas podrían dejar de presentar sus desastrosos resultados (tanto para los sujetos sociales como para el objeto natural), *si fueran administrados por fuerzas progresistas*. Según esta ingenuidad, bastaría por ejemplo el “control obrero” sobre la producción de automóviles, para que estos dispositivos técnicos de la modernidad capitalista, dejaran de generar los

funestos efectos que caen sobre la psicología de los individuos propietarios privados y sobre el cambio climático. De este modo, lo que en verdad está detrás de este desgaste de la figura CIM, es cierta falencia al momento de considerar críticamente la consistencia, no sólo formal, sino real, de las fuerzas productivas desarrolladas por el capital. De allí que resulte de todo ilusoria, para nuestro autor, la posibilidad de que

un nuevo orden social desplace del lado negativo al lado positivo el mecanismo que regula el sentido del funcionamiento de una misma tecnología, la tecnología moderna. Tecnología ideada para potenciar la explotación de la fuerza de trabajo (2017, p. 20).

Así pues, para nuestro autor la tecnología no puede ser neutral, porque ésta se desarrolló bajo el sentido y la forma propia del capital. Así no sólo cada desarrollo en la tecnología es al mismo tiempo “un documento de barbarie” (para parafrasear a W. Benjamin), en el sentido de que esa tecnología se desarrolla con base en la explotación del trabajo social (en todas sus modalidades: manual, intelectual), sino que es al mismo tiempo, un instrumento para el capital: su finalidad última y principal es consolidar, por la vía directa e indirecta, la producción y realización, no sólo de valor, sino de más valor. *De allí su no neutralidad*. Las fuerzas productivas, por decirlo así, han tomado partido, están de lado del capital. Por ello es que “impone ahora su destructividad desaforada; no puede ya mantenerse en su papel benevolente correctivo realista para los sueños de una historia alternativa” (Echeverría, 2017, p. 20).

Ahora bien, no queremos dejar pasar el hecho de que esta última afirmación, puesta aquí en el momento *de los fundamentos de la figura teórica echeverriana*, que quiere encontrar las razones del desgaste de la figura CIM, contrastará fuertemente con los desarrollos teóricos ulteriores de nuestro autor, al momento de construir su concepto de modernidad. Pues como ya hemos anticipado, *la substancia* de lo que Echeverría nos propone como *la modernidad*, no es otra más que las fuerzas productivas (potenciadas), a tal punto de que lo que constituye a los sujetos que viven en la modernidad no es que sean logocéntricos, individuos, o que sean muy devotos del mito del progreso, sino lo que los hace modernos en cuanto tal, según BE, *es que tengan una confianza (no reflexiva), con los dispositivos técnicos*⁵⁶ (Echeverría, 2009). Así pues, resulta, por lo menos irónico, que esta confianza

⁵⁶ Regresaremos sobre esta “confianza en la técnica” en el capítulo V de la segunda parte de este trabajo.

sobre las fuerzas productivas, el confiar en su carácter neutral, no es por lo menos, sólo el patrimonio de esta identidad de Izquierda, que BE, identifica como agotada, sino que *es una característica del ser moderno*. Lo que por el momento nos llevaría a la siguiente afirmación: esa coincidencia podría señalarnos el hecho de que la identidad CIM es de suyo moderna (y no podría ser de otro modo pensamos nosotros), o que (y esto puede ser en simultaneidad, pues lo uno no excluye lo otro) que tal “confianza” —que toma como aliada de la humanidad a la técnica—, sea parte constitutiva de la modernidad múltiple, que aquí hemos identificado como el proyecto de la modernidad socialista.

Sea como fuere, lo que pone sobre relieve aquí BE, es el hecho de que la identidad de Izquierda durante el siglo XX no soportó ese desgaste y sucumbió ante sus propias afirmaciones y ante sus propias prácticas, al momento de enfrentarse al reino del capital. Es decir, fue derrotada, por el propio peso de su desgaste interno y no únicamente por fuerzas externas a ella misma.

7.b. La triada CIM y el marxismo

Donde más se hace notar este desgaste irrevocable de la figura CIM, sería, de manera especial, en lo que respecta al marxismo (Echeverría, 2017: 20). Si bien la figura CIM, al ser adoptada por la Izquierda le confirió a ésta su efectividad en el siglo XX, lo cierto es que no fue la única posible que ésta pueda haber asumido. Esta es una entonación interesante por parte de BE, que va dirigida, por decirlo así, en contra del “marxismocentrismo”, que de manera inmediata identifica a la izquierda con “el Marxismo”. Lo cual no es del todo cierto. Si bien la Izquierda asumió de manera preponderante —bajo una multiplicidad de sentidos según veremos más abajo—, la identidad del Marxismo, sería un error pensar que aquel fue *la única* forma que ésta puede asumir, y, de hecho, en términos históricos ha asumido.

Ello es más evidente, cuando contemplamos la gran diversidad de discursos e identidades que la rebeldía y el contra-sentido han asumido en las últimas décadas del siglo XX cronológico y en las que corren del presente. Lo que quiere decir, entre otras cosas, que la forma del marxismo, que aquella izquierda dominante asumió en el grueso del siglo pasado, ha dejado de ser la que le confiere su efectividad y la que la identifica. Y es que el marxismo al configurarse como “un cuerpo de saber científico positivo propio de la clase trabajadora” y capaz de sustituir los “saberes burgueses” por unos “saberes proletarios” más

“verdaderos y científicos” que aquellos, se convirtió en una figura “demasiado estrecha e inofensiva” para enfrentar a la barbarie capitalista e incapaz de dar voz y representar la diversidad de todas las rebeldías y contra-sentidos que conforman la identidad de Izquierda. En efecto, el famoso autómatas del que hablaba Walter Benjamin para, metafóricamente, referirse al marxismo, y que según su alegoría ganaba todas las partidas, dejó, en realidad de ganar el juego, y, lo que es más, dejó de ser útil para mantenerse vivo en la partida, pues lo que estaba en la base del autómatas, no era ya un enano impresentable, pero efectivo, como la teología (según el propio Benjamin), sino la de un científicismo, positivista, más parecido a los saberes “burgueses” que decía superar.

Muestra de ello será, en efecto, el llamado Marxismo soviético (Marcuse, 1967), y sus respectivas formas aplicadas en una gran variedad de marxismos, que bajo varios mote se expandieron por el llamado mundo “occidental” —y qué decir de nuestras periferias—. Ante eso ¿Qué fue de Marx, de su obra, de su substancia? ¿Feneció igualmente ante el desgaste de la triada CIM? ¿El agotamiento irrevocable del pretendido Marxismo (así con mayúsculas) científicista, fue al mismo tiempo el agotamiento irrevocable de Marx y su trabajo teórico?

7.c. Una versión ridícula del marxismo

En realidad, el Marxismo *es una versión* que el discurso crítico de Marx asumió durante el siglo XX. Y que a decir de nuestro autor llegó al ridículo con el famoso Diamat estalinista (Echeverría, 2017, p. 21). Que conjuntaría las dos ciencias que conformarían el *corpus* del todo poderoso, omnisapiente y omnipresente Marxismo: por una parte, “el materialismo histórico”, el cual conjuntaría todos “los saberes científicos de Marx” correspondientes a las ciencias sociales (la económica marxista, la historia marxista, la sociología marxista, etcétera, todas estarían allí, subordinadas a la primera, pues es la economía lo que “determina en última instancia todo lo demás”). Por el otro lado, estaría el “materialismo dialéctico”, que conjuntaría la filosofía marxista —producto de “superar a Hegel”, al ponerlo sobre sus propios pies—, siendo el carácter de la dialéctica marxista el no ser “idealista”, sino materialista y por tanto científica. Así el *Diamat*, se constituiría en un científicismo que sería “más científico” que cualquier otro para finalmente trocarse, como diría Sartre, en “un saber que no sabe nada”. Efectivamente, en algo ridículo, en un nuevo “traje del emperador”.

Pero desde la perspectiva de nuestro marxista mexicano-ecuatoriano, el ridículo no se detuvo allí, sino que tuvo “su último intento de adaptación a comienzos de los años sesenta” con una versión del mismo Diamat, que se presentó como un “materialismo histórico” que ahora “descubría un nuevo continente en el mapamundi de la ciencia” (Echeverría, 2017, p. 21). Por supuesto que allí al que se refiere BE es al althusserianismo, lo cual no deja de llamar la atención, tomando en cuenta la eclosión reciente, que, en nuestros márgenes, han tenido los estudios althusserianos (sin duda allí hace falta explicitar los posibles diálogos críticos entre BE y L. Althusser).

7.d. El marxismo y el siglo XIX

Pues bien, ante esos “ridículos”, ante un autómatas científicista que ya no gana ninguna partida, es que los “detractores del Marxismo” hicieron “su agosto”, esto es, se sintieron, irónicamente, como “peces en el agua”. Pues dirigieron sus “golpes críticos” frente a un monolito que, en efecto, al carecer de efectividad y solidez, no podía meter las manos para defenderse.

Tal es el caso de Michael Foucault, que el mismo BE trae a la discusión. Según el pensador francés, “el Marxismo” (con mayúscula), carece de actualidad, porque el científicismo es propio del siglo XIX, es sólo allí que el Marxismo puede moverse, allí está como pez en el agua, “y fuera de él no puede respirar” (Echeverría, 2017, p. 21). Para Foucault —según la lectura que de él hace BE—, el Marxismo y por tanto el pensamiento de Marx en cuanto tal (notemos que el filósofo francés asume una identidad absoluta entre aquél y el fundador de la CEP), sólo alcanza efectividad en el siglo XIX y lo que es más, únicamente es efectivo en ese margen, pues no responde más que a los “alcances estrechos y faltos de radicalidad de esa centuria”. Por lo que para el siglo XX, donde las cosas han cambiado (lo que de suyo es más que una obviedad), el discurso de Marx no tiene nada que decirnos, por ello habría que mandarlo al baúl de las “arqueologías del saber” y sólo contemplarlo como una pieza más en el museo de los discursos inefectivos y derrotados.

En realidad, esos “golpes críticos” que nos recuerda BE, lanzados por la figura de Michael Foucault, no son nada nuevos ni originales por parte del filósofo de *Las palabras y las cosas*, pues han estado presentes en casi todos los “detractores” del marxismo en general y de Marx en particular, sólo variando su forma de presentación. Entre esos señalamientos

se encuentran dos muy persistentes: *el primero* sostiene que la obra de Marx ya no es actual porque es una obra del siglo XIX; *el segundo* es el establecer una identidad absoluta entre Marx y los marxismos. Ambos parten, desde nuestro punto de vista, de dos supuestos que son falsos. El primero de ellos es suponer que la obra de Marx habla del siglo XIX, que es una obra histórica, que trata del desarrollo del capitalismo en uno de sus momentos: el industrial europeo de libre competencia. Y que, por tanto, la obra de Marx ha envejecido, porque el capitalismo ha cambiado (y ha sufrido transformaciones que “ni Marx pudo prever”). Esa primera falacia, parte a su vez de un doble desconocimiento. El primero tiene que ver con ignorar la estructura lógica de la obra de Marx y su cometido: *el cual es presentar las leyes generales del movimiento de la sociedad dominada por el capital*. Por lo que su abordaje no es histórico, sino lógico, es decir, que sus afirmaciones y proposiciones son válidas para todo momento histórico de la humanidad dominado por la forma capitalista de reproducir la sustancia social (y únicamente válido para ese ámbito). Por lo que sí la sociedad en la que nos encontramos ya no es la capitalista, lo que implicaría que las relaciones sociales que le son inmanentes —como la del valor, la mercancía, el dinero, el salario, la explotación de plusvalor, la realización de ganancias, etcétera— *ya no son parte de la realidad efectiva*; y se demostrará crítica y científicamente ese hecho, entonces sí, la obra de Marx habría dejado de ser actual, ya no tendría nada que decirnos, y junto con ella todas las formas de marxismo. Sólo entonces sería legítimo, necesario, y por lo tanto del todo válido, enviar a los marxismos, y a Marx junto con ellos, al baúl de los recuerdos.

Por lo que resulta una terrible ironía (según se le vea), que sea la vigencia del capitalismo mismo y su dominio cada vez más profundo sobre la humanidad, lo que mantiene vivo y actual el discurso de Marx. Al afirmar que Marx se siente “como pez en el agua” en el siglo XIX, Michael Foucault —con todo lo interesante y recuperable que resulta su hacer teórico para la construcción de un pensamiento crítico—, lo que hace, es, en realidad, confesar que no comprendió suficientemente la CEP contenida en *El capital* (ello tal y como lo hará notar el propio BE).

El otro desconocimiento sobre el que se para esta primera falacia, tiene que ver con el hecho de no atender *el significado histórico de lo que llamamos el siglo XIX*. Éste, cuando se le mira críticamente, se nos presenta como un siglo largo, global (Osterhammel, 2015),

que puede ser interpretado, siguiendo algunas líneas tomadas de *la figura teórica* de Bolívar Echeverría, como *el siglo de la encomienda comunista y la actualidad de la revolución*, que iniciaría por lo menos en 1776 (con el inicio del proceso de americanización de la modernidad) y se extendería hasta 1945 con la derrota de la encomienda comunista (a través del estalinismo-fascismo, y la consolidación de EUA como el nuevo hegemón capitalista, dando inicio al verdadero siglo XX histórico).

Empero, el siglo XIX, según nuestro modo de ver, no sólo es eso. Un estudio aún más detenido y crítico de este *siglo histórico largo* —visto ya no solo desde el *trend secular* que permite rastrear el movimiento de la encomienda comunista—, sino visto desde el mismo movimiento del valor (el cual es en realidad un *trend de mayor duración que el anterior*), lo que nos mostraría es al siglo XIX como el momento en que la figura del valor que se autovaloriza, la totalidad de su organicidad, está completa tanto real y formalmente, erigiéndose *el capital* como *un concreto desarrollado* (Marx, 1987). Todo lo cual nos permite hablar de la constitución histórica de la época del capital en cuanto tal, lo que significó una segunda onda de expansión capitalista, tan importante que Marx le llamo a ésta, “el segundo siglo XVI”⁵⁷. Iniciándose así una onda colonialista sin precedentes en la historia humana, que permitió la construcción de ese modo de producción en su diferencia específica: mundializado a una escala realmente planetaria (con la producción de sus propios márgenes y periferias). Que impide que consideremos al siglo XIX como exclusivamente europeo: el capitalismo está ya, para esa centuria, en América, África, Asia, Oceanía, o lo que es lo mismo, en la totalidad de la ecúmene (por lo que es una ingenuidad, el considerar su estela clausurada: pues aún vivimos en ella).

7.d.1. Breve excursión sobre el momento Marx

Es decir, el siglo XIX, no es sin más, el siglo decimonónico, victoriano, europeo, que casi con certeza Foucault —y muchos otros—, aprehendieron en “el colegio”. Sino es el siglo donde *la cosa capital es igual a su concepto*, y el capitalismo se para autónomamente sobre sus propios pies. Es por ello, que sólo en esa centuria es que podía darse cuenta de su

⁵⁷ Hemos intentado abordar la relación entre el primer siglo XVI (el americano), del “segundo siglo XVI” (el capitalista mundializado), desde una perspectiva de historia mundial en nuestro ensayo *Los múltiples siglos XVI. Hacia una historia mundial y crítica del capitalismo y la colonialidad* (González Jiménez, 2017).

naturaleza exacta, de su organicidad enunciada lógicamente en forma de leyes generales de su movimiento, porque la cosa capital está ya sucediendo en su plenitud.

Es en ese momento, donde es posible develar lo que el capitalismo es (y sigue siendo) en términos generales. Es en ese momento, así pues, donde es posible iniciar su “crítica implacable”. Ello, es lo que en este trabajo llamamos *el momento Marx: el inicio de la crítica de la economía política en cuanto tal*. Cuya figura, en sus efectos e implicaciones, aún se deja sentir fuertemente en pleno siglo XXI cronológico. En suma, ese reproche hacia la figura de Marx y los marxismos, esconde, en realidad, un doble desconocimiento: por una parte, de lo que es la CEP, en tanto núcleo teórico de la obra de Marx, y por otra, la del sentido histórico real del segundo siglo XVI del capitalismo.

7.e. La *substancia-Marx* y los Marxismos

La segunda de las falacias, lanzadas en forma de “objeciones demoledoras” en contra del discurso crítico de Marx, que aquí nos trae a colación la argumentación de Echeverría, es la que pone una identidad absoluta entre Marx y los marxismos.

Al igual que en el caso de la identidad absoluta entre la modernidad y el capitalismo (que será abordada más adelante), BE se esforzará aquí, por demostrar la diferencia entre Marx y los marxismos. En efecto, según nuestro autor, la diferencia que existiría entre éste y aquellos, es la misma que existiría entre una substancia y sus formas múltiples, es decir la diferencia entre la substancia y los modos bajo los que aquella se presenta, o las formas a través de los cuales aquella se reactualiza, no sin contradicciones. En efecto, como si se tratara de un *hilemorfismo* de cuño aristotélico (Arteta, 1993), de una relación entre una materia y su forma, BE propone considerar a Marx como una substancia y a los marxismos como las formas que aquella sustancia podría asumir.

La actividad y el discurso de Marx son *como una substancia* (la substancia-Marx) que adquiere diferentes formas según la situación en que es involucrada para fundamentar diferentes marxismos, esto es, diferentes garantías teóricas (científicas) de proyectos prácticos (empíricos), histórico concretos, de actividad política que se pretende anticapitalista. Aparte del nombre “Marx” —disputado por su prestigio legendario—, estos diferentes proyectos pueden llegar a no tener más en común que algunos retazos de teoremas,

extraídos siempre de un sector muy limitado de la extensa obra de Marx; o incluso menos: unas cuantas fórmulas “marxistas” dotadas de un carácter puramente emblemático (Echeverría, 2017, p. 21-22).

De este modo, nosotros tratando de extender la propuesta echeverriana de una *substancia-Marx*, podríamos decir, que ésta, a su vez se compone de dos elementos: una *substancia-subjetiva* y otra una *substancia-objetiva*. De tal suerte que cuando uno se dispone a acercarse a la *substancia-Marx*, se puede hacer a través de dos vías, que son siempre complementarias y necesarias, pues la una sin la otra siempre asegura un acceso incompleto.

La primera de ellas, como lo apunta BE, estaría conformada por la actividad revolucionaria de Marx y su experiencia vivencial misma, la cual puede ser recogida a través de su biografía, lo que de suyo *no es una cuestión neutral*, pues como hemos dado cuenta en otra parte (González, 2018a), la biografía de Marx ha sido reconstruida desde los más diversos espectros de la teoría social y desde los más diversos espectros de la identidad de Izquierda (he incluso desde la derecha). Lo que nos entrega a un Marx múltiple: que ora es puesto como un liberal radical (Attalli, 2007), ora como un anarquista (Rubel, 2012), ora como un comunista ejemplar (Mehring, 1976), que como un padre de familia (Kapp, 1979), o como un compañero de vida (Gabriel, 2011), etcétera. Sea como fuere, lo cierto es que la *substancia-Marx*, vista desde su *aspecto subjetivo*, se compone del Marx concreto, de carne y hueso, que tejió relaciones sociales concretas, cotidianas, y que, en ese sentido, su experiencia vivencial, como es natural, se encuentra circunscrita a la época que le tocó vivir. En esa línea de ideas, por supuesto que Marx es un hombre del siglo XIX (Sperber, 2013), pero, aunque muchos de sus biógrafos lo ignoren, el peso de ese siglo es, como ya apuntamos más arriba, realmente trascendental. De allí, que incluso el propio BE, reconozca que Marx “como todo individuo humano”, es múltiple, diverso, equívoco; por lo que encontramos a un Marx, militante, periodista, filósofo, historiador, economista, internacionalista, enemigo político furibundo, amigo entrañable, comunista convencido, socrático, aristotélico,

hegeliano, crítico de Hegel, espinosita, cartesiano.... Y, sin embargo, todos ellos, en esa multiplicidad, son la unidad Marx, *la substancia-Marx-subjetiva*⁵⁸.

El otro aspecto que compone la substancia-Marx, según nuestro modo de ver, es el objetivo, al cual se puede acceder a través de sus escritos, que son su verdadero legado, su objetivación concreta, en un soporte material (el lenguaje), único lugar donde en verdad se puede encontrar al Marx que habla y piensa. La cantidad ingente de documentos que dejó por escrito (artículos, cartas, borradores, etcétera) supera por mucho aquellos que publicó en vida, a tal punto que, como es sabido, la publicación de sus obras completas, aunque ya muy avanzada, continua hasta el día de hoy (Musto, 2011). Esos escritos pues, también son Marx, *la substancia-Marx-objetiva*.

Así pues, esta doble substancia, nos sugiere BE, dependiendo de “la situación” adquiere o asume distintas formas o proyectos. Esas diferentes formas, como ya hemos adelantado, son los diversos “marxismos” (con minúsculas y con un subrayado plural). Por lo que desde la figura teórica echeverriana, según vemos, es imposible sostener la existencia de algo así como “el Marxismo” (con mayúsculas y en subrayado singular), pues de acuerdo con lo dicho hasta aquí, no podría existir algo así como “el Marxismo”, entendido como un conglomerado de teorías sistemáticas, todas ellas perfectamente ordenadas, con plena consistencia, omnisapientes y omniexplicativas, incluso, cuando existan marxismos que así se reivindicuen (el Diamat, es el ejemplo por excelencia). Sostener eso, es presentar una caricatura de lo que los marxismos han sido en realidad. Por el contrario, las formas múltiples que son los marxismos, nos permitirán observar, al mismo tiempo, la gran diversidad que siempre ha sido la lucha contra el capital, además de que, según lo apunta BE, esa diversidad o multiplicidad de los marxismos vendría de la misma multiplicidad y diversidad del propio Marx, de la que ya hemos dado cuenta. Así,

es múltiple, porque hay varios sujetos homónimos llamados Marx, varios esbozos divergentes de forma que la substancia Marx [el subrayado es nuestro] tiene por sí misma y que coexisten conflictivamente tratando de ser cada uno de ellos el que tiene la clave y representa la verdad de los otros (2017: 22).

⁵⁸ Por lo que, según nuestro modo de ver y bajo ciertos contextos, el intentar contraponer a un Marx, p.e., espinosista contra un Marx hegeliano, se vuelve algo pueril, sino se tiene presente en todo momento su unidad inseparable, en tanto que *substancia-Marx*.

Por consiguiente, la coexistencia entre esa substancia-Marx y las distintas formas-marxismo, no sería pasiva, ni mucho menos armoniosa. Todo lo contrario, se trataría de relaciones en tensión, contradictorias, no sólo en el sentido de que las distintas formas-marxismo se repelen entre sí —pues como si se tratará de relaciones entre propietarios privados, pareciera que se encuentran en una competencia descarnada por demostrar ante las demás, que únicamente una de ellas es la que “posee” la verdadera y más fiel exegesis de la “sagrada palabra” de “San Marx” (¡como si se pudiese ejercer una propiedad privada sobre el discurso más radical en contra de ella!). Sino que esa tensión se extiende a la relación misma entre esas formas y esa substancia, pues ni aquella, ni aquellas, son neutrales en sí mismas. Ambas están cargadas de sentido, y por ello esos sentidos pueden estar contrapuestos. Es decir, a partir de esta distinción que nos presenta BE, es posible, incluso colocar algunos criterios para calibrar la presencia de esas formas y su relación con la substancia-Marx.

De este modo, podría identificarse que hay determinadas formas-marxismo que podrían desarrollar el sentido y contenido de la substancia-Marx, presentándose fructíferos desarrollos teóricos, críticos y militantes. Pero, por otra parte, habría quizás, algunas formas, que no desarrollarían a la substancia-Marx, y sólo se reducirían a lograr excelentes hermenéuticas, rigurosas glosas, haciendo de la substancia-Marx una escolástica⁵⁹.

Y, por último, podrían estar aquellas formas, que no desarrollan la substancia-Marx, que no sólo la anquilosan, sino que la hacen, incluso, retroceder. Se trataría de formas nocivas, contrarrevolucionarias, que deberían ser identificadas y combatidas teórica y críticamente (de las cuales el propio BE da cuenta, como veremos un poco más abajo). Pues bien, ante esa enorme diversidad, que son los marxismos, se vuelve pertinente preguntarle a supuestos “refutadores”, como Michael Foucault, ¿contra qué forma exactamente de marxismo creen estar discutiendo? Pues podría suceder que sea a una “forma-marxismo” en específico, a la que creen estar derribando, mientras que la *substancia-Marx*, queda, en realidad, incólume.

⁵⁹ Que se dice a veces fácil (e incluso de manera peyorativa), pero cuando se considera seriamente, vemos que hacer una buena escolástica no es nada sencillo, pues requiere gran rigurosidad y paciencia al momento de acercarse a la substancia-Marx-objetiva, cuestión que, hasta donde sabemos, muy pocas formas-marxismo han logrado.

No queremos dejar de destacar, que la proposición echeverriana que nos parece aquí es la más interesante (y que debe de ser retomada largamente en otro lugar), tiene que ver con la idea de que, dependiendo de la situación, es que la *substancia-Marx* asume determinada forma. Así, la forma estalinista, leninista, trotskista, consejista, marxista-libertaria, maoísta-leninista, austromarxista, de la *Whertkritk*, althusseriana, estructuralista, posestructuralista, marxista-existencialista, freudomarxista, occidental, oriental, del marxismo crítico, autonomista, luxemburguista, del marxismo analítico, del *open marxist*, situacionista, neomarxista, posmarxista, del eurocomunismo, del marxismo-hegeliano... etcétera, todas ellas, *formas múltiples en tensión con la substancia-Marx*, que se reclaman todas y cada una de ellas, marxistas, *respondieron a tal o cual situación en específico*.

Por lo que no sería abusar demasiado de los argumentos, al sostener que el conocimiento concreto de la situación concreta, nos podría ayudar a entender la forma concreta del marxismo que la *substancia-Marx* habría asumido dentro de esa misma situación concreta. Con ello como se ve, las breves líneas de BE en su texto de 1983, nos dan para fijar criterios al momento de acercarnos a los marxismos, y a la propia sustancia-Marx *en la hora de la barbarie*.

7.f. La contradicción entre el marxismo dominante y el marxismo marginal

A partir de estos enunciados el propio Echeverría propone su clasificación sobre, lo que aquí hemos llamado, las *formas-marxismo*. Desde su óptica podemos identificar, por una parte, *la forma del marxismo dominante*, que congela y reduce *la sustancia-Marx* a una sola de sus dimensiones, privándola de todo conflicto y diversidad. Por otra parte, puede identificarse, por decirlo en estos términos, *la forma de un marxismo marginal o heterodoxo*, que asume creativamente la búsqueda

inacabada de unificación que conecta entre sí a los distintos esbozos espontáneos de identidad que hay en el propio Marx; de una adopción de los lineamientos fundamentales de su proyecto revolucionario en la medida en que éste, por su universalidad concreta y por su originalidad, puede ser perfeccionado críticamente con el fin de armonizar el discurso de aquella rebeldía múltiple frente a la historia capitalista, que de otra manera permanecería balbuceante y contradictoria. (2017, p. 22).

Así pues, puede decirse desde estas líneas de BE, que es esta tensión entre estos dos marxismos, lo que estaría como trasfondo de la célebre “crisis del marxismo” (Colletti, et al,

1980) —muy en boga dentro de los círculos marxistas en la década de los setenta y ochenta del siglo pasado cronológico—. Esa crisis estaría jaloneándose por decantarse por el marxismo dominante o por el marxismo marginal. Conflicto que no sólo es el de una mera discursividad contra otra, sino de una tensión política, signada por el hecho de que el *marxismo dominante* se alía con el poder constituido, con el poder estatal, “donde convergen los intereses” (Echeverría, 2017, p. 22), tanto del llamado socialismo real, con los intereses del capitalismo realmente dominante, subordinándose a ellos, convirtiéndose así en su vocero. Mientras, que, por su lado, el marxismo marginal, quiere jalar hacia

el abigarrado campo de la rebeldía contemporánea, a discutir dentro de él sin límites, reservas ni concesiones, todos sus contenidos y su estructura misma como discurso, todas sus formas de presencia como movimiento práctico. (2017, p. 23)

Por supuesto que es a este último tipo de marxismo —que ha sido un estorbo para el marxismo dominante—, al que BE quiere adscribirse, pues piensa que es en el marco de éste, que la encomienda comunista puede lograr su discurso histórico concreto y dotarlo de una “efectividad radical” (2017, p. 23).

Por lo que la encomienda comunista, el *telos* revolucionario, del que dimos cuenta más arriba, se ha hecho presente en muchos de estos marxismos marginales, representados por “ciertos nombres claves”, como Rosa Luxemburg, Herman Goerter, Karl Kosik, Rudi Dutschke, Karl Korsch, Wilhelm Reich, Ernst Bloch, Georg Lukács (lo que una vez más nos permite ver el tipo de *forma-marxismo* que Echeverría se dedicó a cultivar a lo largo de toda su figura teórica).

8. Posibilidades de renacimiento de la substancia-Marx

Recordemos una vez más, junto con BE, que en la historia que venimos siguiendo, que se presenta como el cuento de un idiota (Echeverría, 2017, p. 17), todas las líneas revolucionarias “preferenciales” han sido derrotadas, y a la luz de la distancia que nos da el colocarnos al final de la segunda década del siglo XXI, podemos decir que todas las formas de marxismo se han vuelto marginales, a despecho, de desaparecer, quizás, para siempre. Así que, el único marxismo que podría renacer, es el de *la tradición heterodoxa marginal* (2017, p. 23).

Las bases, para ese renacimiento y renovación, BE las identifica, desde la década de los ochenta, en la continuidad que existe entre un joven Marx (de los Manuscritos del 44), y el Marx “maduro” de *El capital* (con lo cual queda de manifiesto aún más la animadversión que nuestro autor profería contra la figura de Althusser). Esa continuidad estaría dada por dos aspectos. *El primero* tiene que ver con la necesidad de producir un discurso capaz de llevar acabo la encomienda comunista, que sea capaz de contrarrestar la existencia de una vida dañada que está al servicio —(quizás) sin saberlo y sin proponérselo—, del “mantenimiento del poder del capital y su congreso de Estados nacionales”, que se efectiviza al amparo de un discurso positivista dominante y cotidiano, que es, en realidad, “apologético del sistema” (2017, p. 23). Se trata pues,

del descubrimiento de que el discurso del comunismo sólo puede ser tal si es estructuralmente crítico, es decir, si vive de la muerte del discurso del poder [el subrayado es nuestro], de minarlo sistemáticamente; si su decir resulta de una estrategia de contradecir. (p.23).

Lo que puede permitir la renovación del marxismo en su forma marginal y heterodoxa es *el discurso crítico* (sobre el que regresaremos detenidamente en el siguiente capítulo). El cual, destacamos aquí, BE identifica en su descubrimiento en el joven Marx. Lo que no deja de ser interesante, porque hasta donde sabemos, no existe un trabajo por parte de nuestro marxista, que se haya dedicado a comentar pormenorizadamente los *Manuscritos del 44*⁶⁰, aun cuando su presencia se deja sentir a lo largo de los puntos claves de su figura teórica. Resultan pues, del todo insostenibles aquellas afirmaciones que aseguran un supuesto alejamiento de BE respecto al joven Marx (Oliva, 2013), pues ya vemos que aquí, es el propio autor de *La modernidad de lo barroco*, el que coloca el descubrimiento del discurso crítico en la obra de París del muy joven Karl Marx.

El *segundo aspecto*, que posibilitaría el renacimiento de la *substancia-Marx*, bajo la égida del marxismo marginal y heterodoxo, es la consecuencia lógica de la puesta en movimiento del discurso crítico, el cual se presentaría como resultado en la obra de *El capital*. Ello será lo que BE, presentará bajo la forma del *teorema crítico* central de toda la crítica de la economía política: *la contradicción entre el valor y el valor de uso*. Siendo pues, que aquí,

⁶⁰ Más tarde, podremos identificar, que BE retrotrae el descubrimiento o inicio del discurso crítico a la figura de Sócrates, con lo cual propone, incluso una genealogía del mismo (Echeverría, 2011, p. 94).

al final de *En la hora de la barbarie*, podemos encontrar uno de las primeras formulaciones de este “teorema” sin el cual la totalidad de la figura teórica echeverriana carecería de sentido.

Esta *primera enunciación*, sostiene la idea de que todos los problemas y conflictos de la sociedad civil contemporánea tienen como fundamento la contradicción entre *dos formas de existencia del proceso de reproducción social*: una social natural, “trans-histórica”, determinante, ligada al valor de uso. Y la otra, “históricamente superpuesta a la primera” (Echeverría, 2017, p. 24), *parasitaria*, pero dominante, ligada a la forma valor, al valor que se convierte en capital.

Si uno lee, desprevenido estas últimas líneas, puede quizás pensar que se encuentra ante un argumento maximalista, pues la pretensión que BE le atribuye a este “teorema” es realmente apabullante. Por una parte, de él, como hemos visto, *depende el resurgimiento de una forma de marxismo marginal* para reactualizar la *substancia-Marx*, en tiempos de la actualidad de la barbarie. Pero no sólo eso; como ya hemos esbozado a largas pinceladas, también de ese teorema depende *el ser de Izquierda* y la identidad que esta puede asumir. Como se ve, la ponderación que BE le otorga a esta *contradicción* no es menor, y merecerá la mayor de todas nuestras atenciones. Por lo pronto, en el siguiente capítulo, dirigiremos nuestra atención al modo en que, nuestro autor, formulará su propuesta de la *substancia-Marx* como un *discurso crítico*.

9.- A modo de conclusión: hacia el *discurso crítico de Marx*

Como hemos dejado constancia, *En la hora de la barbarie*, texto de 1983, se convirtió en el punto de partida de la obra más importante de BE, *El discurso crítico de Marx* de 1985, que reunió los ensayos y trabajos claves de la lectura echeverriana sobre la crítica de la economía política de Marx. Con esto queda claro, pensamos nosotros, que el acceso al discurso crítico pasa por aclarar la debacle barbárica que hace necesaria la presencia de una renovada identidad de izquierda. Que no puede ser tal, si antes no ajusta cuentas con su identidad comunista y marxista, sin dejar, por ello, de ser ni marxista ni comunista. Lo que implica, como hemos visto, el asumir la existencia de una multiplicidad de *formas-marxismo*, así como una pluralidad de identidades de izquierda que, sin embargo, tienen todas algo en común: su rebeldía y resistencia en contra de la forma capital de reproducir lo social.

En suma, puede decirse, desde la visión de totalidad que nos permite la consideración de *la figura teórica* de Echeverría aquí propuesta, que *El discurso crítico de Marx*, a través de seguir el movimiento de la contradicción entre el valor de uso y el valor, es la obra que prefigura la intención, justo en las postrimeras del siglo XX, de reactualizar una forma de *izquierda comunista*, que tenga el propósito de destruir *el discurso dominante*, base de la ideología burguesa. Sólo a partir de captar el movimiento de aquella contradicción, podría quizás decirnos Bolívar Echeverría, es que podemos empezar a colocarnos en condiciones de dejar atrás nuestros tiempos, que aún resuenan bajo la hora de la barbarie.

*Capítulo III.- La especificidad del discurso crítico de Bolívar
Echeverría*

La verdad del discurso marxista —como la de todo discurso concreto— está en su poder real, en su capacidad para “volverse mundo” (Marx), para acompañar funcionalmente a la revolución comunista en sus triunfos y su realización.

Bolívar Echeverría

Los empiristas ingleses al igual que Leibniz llamaron ensayos a sus escritos filosóficos, porque la violencia de la realidad recién abierta con la que tropezó su pensamiento les forzaba siempre a la osadía del intento.

Theodor W. Adorno

1.- Introducción: la definición del discurso crítico según Bolívar Echeverría

Si en el capítulo anterior, tratamos de mostrar, lo que desde la visión de la figura teórica echeverriana podría entenderse como especificidad, objeto, y necesidad histórica del pensamiento y obra de Karl Marx en relación con la identidad de Izquierda —lo cual como vimos no está exento de nudos teóricos problemáticos—, lo que sigue ahora es la presentación —ya adelantada en muchos de sus aspectos en los apartados anteriores—, de la especificidad, objeto y necesidad del discurso teórico propiamente echeverriano.

Su propuesta teórica que la distingue de otras formas de *hacer y pensar* el marxismo —por lo menos dentro del ámbito de los márgenes latinoamericanos—, es puesta aquí bajo dos aspectos que buscaremos destacar. Por una parte, el modo en que BE inserta el llamado giro lingüístico dentro de la CEP —desarrollándola y configurándola como un *discurso crítico*—, y, por otra parte, cómo es que, desde ese plano, BE plantea la contradicción entre el valor de uso y el valor como el teorema crítico de Marx y la clave para descifrar lo moderno capitalista, constituyendo de este modo los fundamentos teóricos de su figura teórica. De allí que en este capítulo sigamos detenida y críticamente, el avance de su argumentación en lo

que es el segundo trabajo en cuanto tal⁶¹ del DCM, titulado *Definición del discurso crítico*, y que se presenta como su primer capítulo.

2.- El lugar de enunciación del discurso echeverriano

Destacan de entrada, las coordenadas latinoamericanas que le dan sentido a la intervención echeverriana en este primer capítulo *Definición del discurso crítico* (Echeverría, 2017, pp. 57-74). Pues, aunque es cierto que BE fue un gran admirador y seguidor de la cultura filosófica y política europea (en especial de la teutona), y que varios años de su formación teórica y política los paso en el viejo continente, también es cierto que tuvo siempre una marcada preocupación por los asuntos de los márgenes latinoamericanos, la cual es claramente rastreable a través de todos los momentos de su figura teórica⁶². Preocupación que, por supuesto, tiene una dimensión de una militancia directa, de la cual aún no se desahogan públicamente todos sus vericuetos y detalles⁶³. No obstante, queremos destacar aquí, que en el inicio de la exposición que permite captar la especificidad de su hacer teórico, BE, haya decidido problematizar la producción de lo que él llamó el discurso propiamente comunista, *dentro de los márgenes latinoamericanos*:

En situaciones históricas como las de América Latina en la primera mitad del siglo XX, la combinación de dos procesos revolucionarios de distinto orden, el liberal y el comunista, determina en el plano propiamente discursivo de la existencia social la presencia de un fenómeno paradójico que podría ser descrito así: el discurso liberal restaurador, proveniente de la burguesía europea posrevolucionaria o conservadora, es asumido por la intelectualidad representante de la clase proletaria como discurso básico o de partida en su intento de formular un discurso comunista concreto (Echeverría, 2017, p. 57).

En efecto, puede desprenderse de la cita anterior que son estos márgenes y no otros, el *locus* (o para decirlo en términos que BE nunca utilizó), *el lugar de enunciación*, de su

⁶¹ El primero, como hemos visto, es el que originalmente fue titulado como “*En la hora de la barbarie*”, y que en el DCM aparece lacónicamente como “Presentación”.

⁶² Preocupación, especialmente desahogada en toda su propuesta sobre *la modernidad barroca* (Echeverría, 1998b), el *ethos* barroco, etcétera. Sin duda, quién pretenda encontrar a un BE propiamente dedicado a los estudios latinoamericanos, lo podrá hallar dentro de esos escritos, que conforman lo que aquí hemos llamado el momento de los ramales de la figura teórica echeverriana (véase nuestro capítulo I).

⁶³ Al respecto, uno de sus biógrafos, se aventura y lanza algunas hipótesis —no demostradas aun suficientemente— de una posible relación entre BE y el comandante Ernesto Che Guevara (Barreda, 2011). Relación que de demostrarse suficientemente le daría una entonación sumamente radical (en un plano no exclusivamente teórico), a todo el derrotero vivencial de Echeverría. Sin embargo, esas demostraciones (o en su caso refutaciones), aún siguen esperando sus investigaciones respectivas.

teoría sobre el discurso crítico. Así vemos que nuestro autor identifica una *situación* histórica en América Latina que corresponde a una época tan cercana a nosotros, como la primera mitad del siglo XX (Echeverría, 2017, p. 57), en la que se bate la combinación de dos procesos, que califica de revolucionarios, aunque de distinto orden. Por un parte el proceso *liberal-conservador*⁶⁴ y por otra parte *el proceso comunista*. Ambos procesos determinan lo que nuestro autor identifica como *el plano propiamente discursivo de la existencia social* (p.57). Con lo cual comienza a vislumbrarse el carácter específico de la enunciación echeverriana.

3.- El plano discursivo de la existencia social

Para BE la realidad no sólo se compone de la dimensión profana de la mera materialidad, ni de sus soportes poiéticos y praxeológicos (Dussel, 1984) de las dimensiones productivas y consuntivas en cuanto tales, sino que esa misma realidad, siempre social, tiene también una dimensión, que posee, al igual que las anteriores, el estatuto mismo de lo real, que se conformaría por un plano discursivo: *lo social existe como discurso*, como un ordenamiento en el lenguaje.

Así pues, siguiendo a BE, en América Latina, en la primera mitad del siglo XX, esa existencia social discursiva se presenta como un fenómeno paradójico —contradictorio, diríamos nosotros—, pues es, al mismo tiempo, la combinación de un “discurso liberal-restaurador” que proviene de una burguesía posrevolucionaria conservadora, que es adoptado por la intelectualidad que se asume como representante del proletario. Es decir, que *los comunistas latinoamericanos*, al momento de querer enunciar “comunístamente al mundo” que han decidido transformar y no únicamente interpretar, usan el discurso, el ordenamiento del lenguaje, de los liberales-conservadores. De allí que se produzca una combinación “paradójica” en la existencia discursiva de lo social latinoamericano⁶⁵.

⁶⁴ Resulta llamativo, para los tiempos que actualmente corren en México, que aquí BE reconozca una especie de identidad entre el discurso liberal y el discurso conservador. Identidad que ciertas tradiciones, muy en boga actualmente, pero perennes en su presencia, sobre todo en la historiografía política latinoamericana, estarían dispuestos a negar. Pues se ha querido ver una separación absoluta entre estas dos posiciones que, ciertamente, se disputaron el control de la mayoría de los proyectos nacionales latinoamericanos una vez consolidados los procesos formales de independencia. Sin embargo, aquí vemos que, para Echeverría, el discurso liberal convive, por lo menos simbióticamente, con el conservador.

⁶⁵ Existencia, ésta paradójica, que no es exclusiva de la forma latinoamericana de enunciar un discurso comunista, ni exclusivo de la primera mitad del siglo XX. Ya el propio Marx, en la segunda década del siglo

BE llama la atención sobre el hecho de que “los investigadores de izquierda de la realidad social latinoamericana” (Echeverría, 2017, p. 57) no reparan en esta existencia paradójica. En que, por decirlo de alguna manera, no ven “nada malo” en que militantes o personas que se asumen de izquierda usen o asuman como propios las categorías, las palabras, las metodologías, los teoremas, *del discurso dominante* —en este caso como lo identifica BE—, del discurso de la sociología positiva.

Quizás este “no reparar” o “no caer en cuenta” de esta contradicción, se pueda escudar o intentar justificar, en una supuesta postura “anti-dogmática”, que pretenda ser flexible ante la “enorme diversidad” discursiva bajo la cual se presenta, en realidad, el discurso hegemónico, bajo la égida de que “todas las opiniones son válidas”. Pero tal actitud, como hace notar aquí BE, no toma en cuenta que tales discursos fueron levantados y articulados para contrarrestar el discurso comunista, crítico, revolucionario, es decir, que *no son neutrales*, ni inocentes, que son formas en las que se presenta una postura que no es la comunista. Así pues, no reparar en esa contradicción, es una especie de enajenación u olvido que consiste en perder de vista que

la sociología [ejemplo aquí de lo que sería una forma particular que reviste el discurso dominante] inspirada en la filosofía científica o ‘positiva’ —esto es, constructiva, respetuosa de lo dado, aquiescente con el orden establecido, unificadora de los espíritus— fue puesta en pie para combatir las doctrinas comunistas, continuadoras de la filosofía crítica o “negativa” —esto es, “destructiva” cuestionante frente a la empería, impugnadora del poder, deslindadora de los intereses históricos. (Echeverría, 2017, pp. 57-58).

De este modo, el combinar, por ejemplo, enunciados provenientes del materialismo histórico (tal y como lo entiende Echeverría, según vimos en el capítulo anterior), con enunciados de la sociología positiva, coloca en desventaja al primero respecto al segundo. La razón de esa desventaja, es que el segundo forma parte del discurso dominante, el cual

XIX, hacía notar cómo, el proletario europeo al querer criticar a la sociedad civil moderna, a falta de un discurso propio y radical, usaba y asumía como propio, el discurso de los economistas políticos ingleses, sobre todo el discurso formulado por el más avanzado de todos ellos: David Ricardo (Marx, 1976). De allí que se produjeran, también en suelo europeo, tales fenómenos “paradójicos” de la existencia social discursiva, a tal punto que surgieron los llamados “ricardianos de izquierda”, mismos que siempre fueron repelidos y negados por el propio economista inglés (Guerrero, 1997, p. 143). Y que en el plano de su efectividad política mostraron, en la mayoría de los casos, magros resultados, pues al usar el discurso de David Ricardo, en vez de estar destruyendo el mundo burgués, terminaban, sin proponérselo, haciendo apología del mismo.

coincide, de hecho, con *el sentido común*, mientras que el primero se mueve en condiciones de debilidad por lo cual puede ser fácilmente vencido y subsumido.

Sin embargo, BE, piensa que esa existencia de la realidad discursiva latinoamericana ha comenzado a cambiar a partir de la segunda mitad del siglo veinte. Cambio motivado por la intervención de un “marxismo reflexivo” que se cuestiona a sí mismo sobre su metodología, es decir sobre su modo de proceder, pero además sobre la especificidad de su teoría, en tanto que teoría revolucionaria. Es en este punto donde la intervención de Echeverría se vuelve más nítida en su propia especificidad teórica. Esto es, en el intento de dar cuenta de lo que él considera es la especificidad del pensamiento de Marx (que es un materialismo dialéctico que se despliega, a su vez como un materialismo histórico en cuanto a su propio objeto, según vimos en el capítulo anterior). BE, en realidad, está construyendo la especificidad del marxismo que él mismo nos presenta y que, sin lugar a dudas, podríamos calificar como el “marxismo de Bolívar Echeverría”, mismo que pensamos es uno de sus aportes más sustantivos.

3.1. La mediación de la crítica

Entonces, lo que dota al discurso comunista de *su modo particular*, es decir, de su especificidad a partir de la cual podrá adquirir, no sólo su identidad respecto al discurso dominante, sino además su propia *autonomía*, desde donde poder efectivizar la negatividad respecto al estado actual de cosas que le es inmanente, no es otra más que *la crítica*.

B.E. identifica dentro del *discurso por excelencia negativo* —que es el de Marx—, la existencia de ambos discursos, tanto del dominante, como del comunista. El dominante, bajo la forma del discurso económico clásico burgués, y el discurso débil bajo la forma del “comunismo científico”⁶⁶, el cual está en posesión de su propia identidad. Ambos discursos,

⁶⁶ Recordemos que Engels, escribió un famoso libelo titulado *Del socialismo utópico al socialismo científico* ([1880] 1986), donde según algunos de sus lectores se colocaban las bases para la construcción de un marxismo cientificista, de corte positivista, que sería la base sobre la cual se levantaría tiempo después el *Diamat* de urdimbre estalinista. Sin embargo, pensamos que las intenciones de Engels, eran, por supuesto, completamente otras. Pues al igual que Echeverría, el camarada más entrañable del Moro, buscaba enunciar la especificidad del discurso revolucionario, con el fin de que pudiese sostenerse sobre sus propios pies, tener autonomía, y desde allí combatir la ideología capitalista. Así que reconocer el discurso crítico, de izquierda, como un *comunismo científico*, es, pensamos nosotros, una breve reivindicación, por parte de Echeverría, de la presencia engelsiana en la producción de dicha especificidad; anotación que no está de más ahora que conmemoramos el doble centenario del nacimiento del compañero de armas de Karl Marx.

formas distintas de organizar el lenguaje, de enunciar lo que *es*, están allí. En efecto, pero el modo en que éstos se relacionan *no es* la de una aquiescente armonía, o una fingida neutralidad, sino la de una *contradicción en movimiento*, que se debate en una permanente lucha, que hace de su unidad un plano de existencia de la misma lucha de clases que le da sentido y consistencia. Su unidad, por lo tanto, no es inmediata ni absoluta, sino que está medida por algo que los une y al mismo tiempo los separa. Esa mediación es la crítica. Es ésta la que le permite al discurso débil el enfrentar, y no sólo “convivir”, con el discurso dominante, con la clara intención de lograr, no su refutación, sino su total aniquilación. Pues el discurso que se pretenda crítico, *sólo podrá vivir de la muerte del discurso dominante* (Echeverría *dixit*). Por su puesto que en estas afirmaciones hay profundos ecos del joven Marx, sobre todo de su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pero ahondar en ello nos llevaría lejos de los objetivos de este capítulo.

4.- El efecto de la actualidad de la revolución.

Para nuestro autor la CEP de Marx no es un fin en sí mismo. Es decir, Marx no pretende producir un discurso más económico o una teoría económica (*Wirtschaftstheorie*)—por más científico que ésta fuera—, ni pretende desarrollar “científicamente” lo que los economistas burgueses se negaron (o no pudieron) hacer. Lo que implica que Marx, entre otras cosas, nunca se planteó la construcción de algo así como una “economía marxista”, o algo aún más peregrino como “una economía crítica”. En todo caso, esos intentos, de existir (en el sentido de desarrollar los enunciados de la economía política clásica más allá de donde sus hacedores originarios estuvieron dispuestos y capacitados para hacerla llegar), se encuentran subordinados a un proyecto mayor, que no sólo los contiene, sino que además les dota de su consistencia crítica.

Tal proyecto mayor lo identifica aquí B.E. como *el proyecto del comunismo científico*, del cual la CEP sería tan sólo su parte inicial (Echeverría, 2017: 58). Es el proyecto del *comunismo científico* el que es revolucionario en relación con la sociedad civil capitalista ante la cual se opone. El carácter negativo, es decir, revolucionario, con el cual se relaciona “el proyecto teórico del comunismo científico” con la sociedad civil burguesa le impone una doble exigencia: por una parte, la de afirmarse como un proyecto científico y, al mismo tiempo, el afirmarse como un proyecto crítico. Ello le obligará a afirmarse, a su vez, en un

doble plano: en el de la teoría científica en cuanto tal y en el de la revolución (política) comunista en cuanto tal.

Esto es así, pues para nuestro autor, el comunismo científico no es otro que el momento de *la actualidad de la revolución*, ello en una clara alusión a Georgy Lukács (2005, p. 32), que dado su calado radical trastoca “los niveles más” profundos de la sociedad (Echeverría, 2017, p. 59), lo que de hecho la distingue de otras formas de revolución. Ese nivel profundo, que es trastocado por el proyecto del comunismo científico es ese *donde la realidad social se configura como tal*. Allí donde lo social se separa, se ordena y se distingue respecto a lo mero natural o lo mero material: es decir, allí mismo *donde se produce en tanto que forma o modo singular* de reproducir lo social.

Esto BE lo expresa bajo las categorías griegas de lo cósmico y lo caótico. La realidad social, que es lo cósmico, que conforma un orden de cosas, un estado actual de cosas, es tocado por la actualidad de la revolución comunista, precisamente en ese proceso donde se separa y se configura respecto a lo material, lo caótico, carente de sentido humano, que es lo natural en sí. Con ello nuestro autor quiere dar cuenta de la *especificidad radical* de la revolución que el proyecto comunista pone: el trastocamiento del proceso mismo de configuración de la realidad social. Tal es, nos dice, el “efecto de la actualidad de la revolución” (p. 57).

Este efecto se experimenta, como ya dijimos, tanto en el *plano práctico-político* (del cual dimos ya cuenta en el primer capítulo de este trabajo), como en el *plano teórico-crítico*. En este último, se experimenta como un cuestionamiento sobre las pretensiones de que una enunciación sea verdadera o de producir un saber verdadero. Tales posibilidades deben de ser superadas, es decir, deben ser realizadas. Que no sólo sean potencia (posibilidad), o en su caso mera pretensión o apetencia de verdad, y devengan verdad, saber efectivo de lo real. Esa exigencia debe realizarse no sólo en el plano espiritual (o idealista), sino en el plano *profano-sensible* (Chatelet, 2008). Es decir, “en términos materialistas” (Echeverría, 2017, p. 59). Y ello, nos atrevemos a sugerir nosotros, no es el resultado de un prurito meramente teórico, de una “*hybris logocentrica*”, que ambiciona el conocimiento de todo y “el poder” sobre la verdad (sic). Sino que es, en todo caso, un imperativo puesto por el calado radical de revolución que pone en marcha la encomienda comunista.

Para BE, tal superación de las posibilidades de verdad de un discurso, están sintetizadas en las *tesis ad Feuerbach*. Superación, que se da a través de la formulación de un materialismo dialéctico que traspasa “las exageraciones” del idealismo metafísico y “las insuficiencias” de un materialismo positivista. Así, las posibilidades de verdad que puede haber en una forma de enunciar lo que es, no se colocarían en el plano gnoseológico de tal discurso, sino en *el plano de lo social-natural*, es decir, en el plano de la producción práctica de la realidad de lo social en cuanto tal. Ello entendido como la re-ordenación de lo social más allá de lo natural, como una trasnaturalización⁶⁷ que sólo puede ser el resultado de la acción práctica de los “sujetos socialmente determinados” (Marx, 1971). Es decir, el criterio de verdad, es la revolución misma. Es por ello que Echeverría sostiene que el principal plano en el que discurso comunista se afirma como una *teoría científica*, es en el de una teoría de la revolución, “que participa en la revolución” y es por tanto una teoría sobre la revolución misma (Echeverría, 2017, p. 59).

Ahora bien, para BE, sólo el discurso que siga el movimiento real de esa revolución es el que puede ser un discurso crítico. El discurso comunista lo es, en tanto que sigue el movimiento de la práctica revolucionaria de la clase proletaria, la cual es la clase “propiamente anticapitalista” (2017, p. 59). ¿De dónde le deviene a esta clase la determinación anticapitalista? es algo que aquí BE no nos explica aún. En todo caso esta última afirmación, pensamos nosotros, sirve más para sostener el talante militante de izquierda de quien la enuncia y no para apuntalar una demostración lógica.

5.- La insuficiencia del discurso comunista

Sea como fuere, para BE, el movimiento real de esa actualidad de la revolución, es decir, el movimiento de la clase proletaria, se ha construido lenta y tortuosamente, estando aún lejos de quedar finiquitado. Es en ese mismo devenir, que el movimiento proletario “ha probado y desechado distintos esbozos” de conformación de su identidad y de su discurso⁶⁸ (Echeverría, 2017: 60). Es en ese “probar” distintas formas discursivas e identidades, que se configura el

⁶⁷ Sobre este concepto, de trasnaturalización, véase la *Digresión 1*, de *Definición de la cultura* (2001).

⁶⁸ Lo que quiere decir, por supuesto, que el marxismo no ha sido siempre el representante de ese mismo movimiento (y de hecho es complicado sostener que hoy en día lo sigue siendo, cuestión que exigiría por lo demás las más entronadas discusiones), y que es en ese carácter de ser la objetivación y articulación de su discurso donde se juega, pensamos nosotros, la pertinencia o no del discurso marxista.

carácter paradójico de la existencia discursiva de lo social que venimos siguiendo. Es ese “tanteo”, el que pone la necesidad de la intervención histórica de Karl Marx en la historia de ese movimiento.

De acuerdo con BE, es el carácter paradójico (además de ambiguo), de la identidad del discurso comunista (que lo mismo toma elementos del discurso dominante que aquellos producidos por su propio movimiento), el que pone una *insuficiencia* en su despliegue. Ésta sería la carencia de una identidad autónoma frente al ordenamiento de cosas dominante, que hace que su “impulso se desvíe”, ora hacia lo inofensivo e inesencial, que se pone como reformista (en evidente alusión a Rosa Luxemburg), ora se desvíe hacia lo irrealizable y autodestructivo bajo la forma de lo utópico⁶⁹ (Echeverría, 2017: 60).

Ante ello, la intervención de Marx estaría por el esfuerzo de superar esa insuficiencia, construyendo un *contrapoder discursivo* (que aquí BE homologa con la idea de “partido”⁷⁰), con el cual el movimiento proletario lograra su independencia organizativa y programática, lo que de suyo tiene que ver con la práctica política y no con la reflexión teórica. Pero aquella, no podrá alcanzarse, sostiene BE, sin la segunda, de allí que se requiera una *revolución en la teoría*, una revolución en el plano específico de la lucha ideológica o, lo que es lo mismo para nuestro autor, en el plano discursivo de la realidad social⁷¹. Por lo que el desarrollo de

⁶⁹ ¿A quién está aludiendo exactamente aquí BE? Es algo que no nos queda del todo claro. Podrían ser ciertas tradiciones, quizás anarquistas o voluntaristas (que también ya fueron criticadas por R. Luxemburg), o a ciertas tendencias “impacientes” de la izquierda ya criticadas fulminantemente por Wolfgang Harich (1988). Sin embargo, aquí nos asalta la duda ¿Cuál será la posición de Echeverría respecto a la utopía? ¿Apostará por un cientificismo anti-utopista, como el del *Diamat*? ¿O reelaborará la noción de utopía, como lo hiciera ya Ernst Bloch? Ese punto sólo podrá dirimirse una vez que se revisen, a fondo, los ensayos contenidos en *Valor de uso y utopía*, pero también en la forma en que BE intentó revitalizar el proyecto utópico con el mesianismo de estirpe benjaminiana. No obstante, ello debe ser tema de otra investigación.

⁷⁰ Que, en plena alusión al leninismo clásico, aquí BE, homologa ese contrapoder discursivo con la idea de la construcción de un partido proletario. Que el discurso crítico, en la apropiación plena de su identidad, se constituya como un contrapoder efectivo del proletario en contra del discurso ideológico dominante, nos da algunas coordenadas del contexto teórico en el que BE escribe sus intervenciones. Como es fácil recordar, en la década de los setenta, una de las discusiones con mayor presencia dentro del pensamiento marxista fue el de la ideología y el del campo de la teoría como otra dimensión efectiva de la lucha de clases, teniendo como uno de sus principales protagonistas a Louis Althusser. Pensamos que estos ensayos que ahora comentamos, son al mismo tiempo, el modo echeverriano de intervenir en ese debate, cuestión que requeriría sus propias explicaciones y demostraciones, cuestión que por lo demás escapa a las intenciones y capacidades de quien aquí escribe.

⁷¹ Hacemos notar, pues, como es que, para BE (por lo menos en el marco del DCM), el plano discursivo de la realidad social coincide o es el mismo que el plano ideológico, por lo que la lucha revolucionaria, y la revolución misma tiene que darse en él. Con ello apuntalamos la afirmación, puesta en la nota anterior, de que con estos trabajos BE se inserta en aquella clásica discusión marxista.

un saber científico, es decir de un modo científico de enunciar lo *que es*, se presenta como decisivo:

De ahí el segundo aspecto de la autoafirmación teórica comunista-marxista —y, al mismo tiempo, la definición de su tarea teórica—: realizarse como teoría revolucionaria quiere decir realizar la revolución también como revolución en el terreno específico del discurso teórico. Y primeramente como revolución en el discurso que versa sobre la realidad económico-social (política) puesto que en toda la era mercantil el conjunto del discurso teórico gira —abierta o embozadamente— en torno a él⁷² (2017, pp. 60-61).

Superar, pues, la insuficiencia de la identidad del discurso comunista, sólo será posible, como veremos, si la praxis revolucionaria interviene también en el ámbito del ordenamiento y conformación de la discursividad, entendida ésta, por lo menos, como la dimensión teórica de la propia praxis revolucionaria. Y es que, aunque parezca, quizás, tautológico, lo que se pone aquí es el hecho de que la conformación de los discursos, en su plano teórico, es también un plano concreto de la lucha política, un plano también de la lucha de clases, y no sólo uno donde “se discuten cosas abstractas”, “ideas del siglo XIX”, como podrían lucubrar algunos incautos. La *revolución-en-la-teoría*, es puesta aquí como un momento —parcial, es cierto—, pero necesario de ser ganado para el proyecto de la encomienda comunista.

6.- El secreto del dominio ideológico de la clase dominante

¿Cómo y por qué las ideas de la clase dominante capitalista son las que dominan? ¿Cómo configuran éstas el modo en que se enuncia y significa el mundo? Asunto éste que ocupó a gran parte de los marxistas durante la década de los sesenta del siglo pasado⁷³. Discusión ante la cual BE no se quedó al margen, y como hemos venido sugiriendo intervino vigorosamente, a tal punto que en el juego de esa discusión Echeverría enuncia la identidad de lo que será su forma específica de marxismo. Así que ensaya una respuesta a esta pregunta, aquí, en el corazón mismo del DCM:

⁷² Aquí resaltamos, que aún no se ha dado cuenta, por parte del discurso echeverriano, del *por qué* la realidad económico-social, o sea, la realidad política (según sugiere BE), se ha configurado en torno al discurso económico y del *por qué*, entonces, la crítica tiene que dirigirse sobre él.

⁷³ Véase el texto clásico de Goran Therbon (1979), que, aunque no compartimos la totalidad de sus afirmaciones, es un buen resumen de la discusión marxista de aquellos años. Y para una antología de los textos clásicos sobre el tema puede consultarse la obra de Kurt Lenk (1982), que extrañamente no incluye ningún texto de Louis Althusser.

Las ideas de la clase dominante capitalista no sólo son dominantes porque son expuestas e impuestas con medios de difusión de un alcance y una eficacia inmensamente mayores que los de los gestos y las palabras con que protestan las clases sometidas. Sin duda los mensajes que hacen apología del orden social establecido se vuelcan de manera abrumadora sobre todos los individuos sociales; pero no es esta brutal insistencia la que sustenta el carácter dominante de las ideas dominantes. La lucha ideológica no consiste simplemente en un enfrentamiento entre dos cuerpos de doctrina que se disputen el derecho a asentarse sobre la “conciencia social” y a ocuparla, y en el que uno, el de la burguesía, se imponga y acalle al otro debido tan sólo a una supremacía física en el acceso a los aparatos de comunicación (Echeverría, 2017, pp. 61-62).

Por lo tanto, las ideas de la clase capitalista o burguesa, no son las dominantes porque éstas sean puestas a través de los medios masivos de comunicación, ni porque (o no sólo), por el hecho de que a su vez sean estos mismos capitalistas los dueños monopólicos de un aparato ideológico de Estado —como gusta de sostener la escuela althusseriana, misma que aquí es, desde nuestra visión, aludida, aunque sin ser citada, como es costumbre en el estilo ensayístico de Echeverría⁷⁴—, cuestión que encierra, decimos nosotros, cierto fetiche sobre estas *fuerzas productivas generales*⁷⁵, a las cuales se le atribuye de manera absoluta la producción de la ideología propia de los esclavos modernos.

⁷⁴ De hecho, llama la atención, que en los ensayos echeverrianos son muy escasas las citas a pie de página con referencias bibliográficas que indiquen de manera explícita con quienes está estableciendo nuestro autor diálogos críticos. Tal pareciera que para BE era “más importante lo que se dice que quién lo dice”. Quizás, esa idea esté en plena consonancia con la máxima de que las ideas le pertenecen a la humanidad y no a tal o cual propietario privado que reclama la exclusividad sobre tal o cual enunciado. Sea como fuere, lo cierto es que esa ausencia de citas no evita que se puedan identificar, en virtud de las temáticas abordadas, los interlocutores no explicitados en la construcción de la figura teórica echeverriana, tarea ésta que le corresponde a la cada vez más grande legión de exegetas que se reivindicaban alumnos echeverrianos.

⁷⁵ Este fetiche sobre los medios masivos de comunicación, consistiría, en parte, en la representación de atribuirle cierta neutralidad a estas fuerzas productivas generales. Neutralidad que consistiría en asumir ilusoriamente, que esos mismos medios masivos de comunicación bajo el control de unas “buenas manos” (sean estas las de un “control obrero” o cualquier otra forma a la que esta ilusión recurra), dejarían de ser instrumentos al servicio de los de “arriba y a la derecha”, y serían puestos al servicio de un “despertar” de la conciencia verdadera (de clase), proveniente desde abajo, de lo subalterno, etc. Así, este fetiche supone que la fuente del poder ideológico recae exclusivamente sobre la cosa técnica y no repara en la estructura social de la misma (tanto material como semiótica) de los medios de comunicación. Fetiche que se impone con cierta singularidad en el caso de las hoy llamadas “benditas redes sociales”, que si bien las mismas pueden presentar ciertos potenciales emancipadores (mismos que sólo podrían quedar medianamente claros en su respectiva naturaleza después de un abordaje crítico), vemos que éstos rápidamente se colocan en posición de sometimiento, o de mera comparsa, de los intereses ideológicos de la clase dominante. Como ejemplo podría traerse aquí a la memoria las funestas consecuencias de la llamada “primavera árabe” de 2011, que tuvieron como “protagonista” las “redes” sociales como *Twitter*, y que fueron aplaudidas por ciertos “intelectuales” (Zizek), por cierto, de la *mass media*, como años en los que “soñamos peligrosamente”. ¡Que lastima que fueron sueños hechos de discursividad dominante, que resultaron sólo peligrosos para ciertos regímenes que ya no encajaron en los intereses inmediatos de ciertas elites internacionales! Y ello no solo porque una rápida recapitulación de su proceder (tanto técnico, como material), las develan como el producto de cúpulas militares, empresariales,

No obstante, ni en la enunciación echeverriana, ni en la forma en que aquí la recuperamos, hay un desprecio o minusvalía, en el hecho, empíricamente verificable, por lo demás, de que la clase capitalista ejerce ese poder monopólico sobre el principal medio de difusión ideológica: *la mass-media*. Después de todo, tal y como afirmó el expresidente de Ecuador Rafael Correa, “la libertad de prensa es la libertad del dueño de la imprenta”, es decir (y para ponerlo en términos críticos), la libertad del capitalista. Empero, ese dominio monopólico, no logra fundamentarse por sí mismo. Éste no es la explicación, sino que a su vez debe de ser explicado. Lo que permite el dominio de las ideas de la clase capitalista no es, así pues, el mero control sobre los medios de comunicación (aunque en efecto es un medio muy eficaz para ese dominio). En todo caso, parece sugerirnos BE, aquél es consecuencia, resultado de algo más profundo, que sucede en un nivel aún más esencial.

Las ideas del mundo burgués son las dominantes, porque el modo en que configuran y ordenan el lenguaje, es decir, el sistema de significados y significantes con el que nos apropiamos de lo real, *coincide* con el mundo de la inmediatez, con el mundo de las representaciones, con el plano de lo *práctico-utilitario* (Kosik, 1967: 25), o del llamado sentido común. Mismo plano que coincide y es ocupado hegemónicamente por las relaciones mercantiles, marcadas y regidas por el valor que se valoriza. Esa triple coincidencia (entre las ideas burguesas/sentido-común/valor-que-se-valoriza), *es el secreto de su dominio*.

En efecto, según nuestro modo de ver (que intenta seguir los enunciados echeverrianos), la razón por la que un discurso como el de los “locutores” o “presentadores” (difícilmente se les puede llamar periodistas) de las cadenas de información monopólicas a nivel mundial (CNN, FOX, RT, BBC, DW, etcétera), o de las de nivel local (Televisa, Claro, Grupo Clarín, etcétera), tiene tanto éxito en imponerse como el que configura el sentido común, no es sólo porque se controla la base técnica concreta a partir de la cual se difunde

financieras, y de grupos de poder al servicio de ciertos sectores de la valorización mundial del valor, sino porque el modo en que están puestas, esto es, estructuradas, de suyo favorecen a las representaciones (propias de la sociedad del espectáculo), al individualismo (inmanente de todos los propietarios privados), a la “mera opinión” (carente de concepto, reflexión y por tanto de verdadera crítica), la suplantación del espacio político concreto por uno abstracto, que privilegia la superficialidad, el linchamiento, los juicios sumarios, la humillación pública, el voyerismo, el exhibicionismo, e impiden la construcción de lazos sociales y comunitarios reales. Todo ello con independencia de si esas “redes” están o no manejadas por el monopolio de la clase burguesa. Su configuración es de suyo burguesa, por lo que una verdadera revolución en esos medios, solo podría darse si al mismo tiempo se revolucionan en sus fundamentos, es decir en la forma en que se producen (y no sólo en su uso/consumo) esas fuerzas productivas generales *del capital* (subrayamos el genitivo: *del capital*).

masivamente su mensaje. Sino porque ese mensaje coincide con la forma, inmediata-cotidiana, en la que los modernos tenemos interiorizada la producción y el consumo de las formas semióticas. Es tan penetrante y sugestivo su mensaje *porque* los sujetos modernos en automático (“no lo sabemos, pero lo hacemos”) desciframos, consumimos e interiorizamos, la esfera semiótica que ellos lanzan de manera masiva y a escala industrial.

Ello sucede, para expresarlo en los términos exactos usados por BE, porque el dominio de las ideas burguesas puede fácilmente demostrar con el lenguaje común (o de época) la identidad entre las relaciones individuales (después de todo en la sociedad civil todos se autorepresentan como “individuos”) y las relaciones humanas en general con “las relaciones mercantiles” (Echeverría, 2017, p. 62). Es decir, las ideas capitalistas son tan sugestivas porque usan el lenguaje del intercambio mercantil, o lo que es lo mismo: usa, (re)produce, consume, intercambia y distribuye, *el lenguaje producido por el valor*.

Con lo cual, incluso, podemos ir un poco más lejos y sostener —tratando de extender lo apuntado aquí por BE—, que no es que, en realidad, las ideas capitalistas “usen” el lenguaje de las mercancías o del valor, como si éste fuera un mero valor de uso para éstas, sino que ellas mismas, las ideas capitalistas están constitutivamente conformadas por ese lenguaje, de allí su fácil coincidencia y su poder hegemónico. Todo pareciera indicar que más que usar el lenguaje de las mercancías y del valor, las ideas de la clase capitalista son un medio para la realización de aquellas, un medio para la realización del valor (pero profundizar en ello no obligaría a adelantar conclusiones que aún no han sido demostradas).

Según BE, todo ello es posible, porque el propio lenguaje (el que se produce y consume en la sociedad civil) es un producto de la burguesía (y ésta, agregaríamos nosotros, no es otra cosa más que una personera del movimiento autonomizado del valor), y “por tanto, igual que en la realidad, también en el lenguaje las relaciones del intercambio valorizador han sido convertidas en la base de todas las demás” (2017, p. 62).

De allí que la verdadera lucha ideológica —que es siempre la lucha por el dominio y la hegemonía ideológica—, ocurre, en una primera instancia, “en la esfera profunda del lenguaje de la vida real” (p. 62). Por la “*esfera profunda*”, BE, se refiere a ese nivel ontológico, donde se producen y consumen las ideas, los significantes y los significados, es decir allí donde se (re)producen y consumen las palabras y por tanto la conciencia y las ideas.

Así pues, dar cuenta racionalmente, es decir, en contrapelo de los fetiches, de las causas reales de aquél dominio, implica explicitar que es lo que le sucede a esa esfera profunda, que no es otra más que la de la reproducción de significantes, que se configura bajo el dominio de las ideas burguesas.

7.- Lo que ocurre en la “esfera profunda”

Serán pues, para nuestro autor, dos hechos, que suceden en esa “esfera profunda” los que serían el fundamento (nosotros decimos, parafraseando a Marx, “el secreto”), del carácter dominante de las ideas capitalistas. Éstos, tienen que ver con una dualidad entre dos procesos comunicativos, que conformarían, según nuestro modo de ver, una unidad contradictoria. El primero de ellos sería el de un “código comunicativo general, que imprime a toda la producción/consumo de significaciones” (Echeverría, 2017, p. 62) —de allí la propuesta principal echeverriana de *producir es significar*, sobre la que regresaremos más adelante—, el cual tendría un correlato directo con la forma natural o con el valor de uso. El segundo de ellos, sería “un dispositivo normador o subcodificador” que se yuxtapone o parasita al código comunicativo general”, imprimiéndole un sentido apologético con respecto a las condiciones capitalistas de realizar lo social, lo que nos permitiría afirmar que este tiene un correlato con lo que Marx llama la forma social valor⁷⁶.

Es a partir de este punto, que podemos observar dos de las fuentes principales que BE usa para construir los fundamentos de su figura teórica. El primero de ellos, salta a la vista, se trata de la proposición marxiana del concepto de producción en general, expuesto por Marx en los primeros apartados de la célebre *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*⁷⁷. Allí encontramos que toda producción es socialmente determinada, y que lo social sólo se efectiviza a través de la unidad diferenciada de producción-consumo-distribución-intercambio⁷⁸ (Marx, 1982), siendo la producción el proceso a través del cual los sujetos sociales se apropian de su realidad (tanto *material-natural*, como la *social-espiritual*), volviéndola parte de su patrimonio, esto es, de su inmanencia, de su naturaleza

⁷⁶ Ya desde aquí vemos, como es que BE comienza construir el modo en que asumirá la contradicción entre el valor y el valor de uso desde una “revisión crítica” del llamado giro lingüístico.

⁷⁷ En adelante sólo *Introducción de 1857*.

⁷⁸ Para una exposición más detallada de esta argumentación marxiana, véase el capítulo dos de la sección B de este trabajo, donde hemos abordado el concepto de producción en general en tanto que forma comunidad de reproducir la existencia social.

orgánica, o para decirlo en términos del Marx de 1844, parte de su *esencia genérica*. De allí que podamos sostener, parafraseando al Marx de 1857, que *toda producción es apropiación*. Además, identificamos en la argumentación echeverriana, el modo praxiológico en que Marx presenta el proceso de trabajo, como actividad dirigida a fines, que pone, en tanto que resultado suyo, valores de uso y que se encuentra en el capítulo V de *El Capital* (Marx, 2001, pp. 215-240).

Pues bien, sostenemos que lo que a continuación sigue, es el intento echeverriano de tratar de desarrollar aquella unidad diferenciada (puesta por un proceso social de trabajo) que constituye el concepto de *producción en general*, a través de sintetizarlo con un enfoque semiótico, espoleado, en parte, por el cuestionamiento que el giro lingüístico hiciera al discurso marxista en general, y por otra, a partir del reconocimiento crítico sobre los aportes que los estudios semióticos pueden dotar a la teoría crítica para su ulterior desarrollo.

Es necesario resaltar que cuando afirmamos que BE busca llevar más allá de sí mismas las proposiciones de la CEP marxiana a través de sintetizarlas con un enfoque semiótico, no queremos decir que ese enfoque semiótico sea el que comúnmente se asocia con el llamado “giro lingüístico” (Rorty, 2009). Nuestro autor, como es su costumbre actúa con prudencia y ojo crítico al momento de “incorporar”, para decirlo de alguna forma, la dimensión semiótica a la CEP. Y ponemos “incorporar” en entrecomillado, porque quizás lo que BE hiciera sería explicitar (o activar) algo que de suyo ya se encontraba en la discursividad marxiana misma. Es cierto, que en el *corpus* de la CEP pueden encontrarse sendas reflexiones sobre el lenguaje, los signos y la producción de significados, que no son meras enunciaciones tangenciales, sino que formarían parte de un programa a desarrollar; así que tal dimensión no es del todo ajena a la CEP en cuanto tal⁷⁹.

Recordemos, tal y como lo hemos hecho un poco más arriba, que es el mismo Echeverría el que advierte de los peligros de integrar acríticamente los enunciados de un discurso dominante con los del discurso crítico. ¡Y vaya que sí en la época en que BE

⁷⁹ Como muestra de ello puede citarse el compilado *Cuadernos de Semiología* preparado por la otrora editorial Rodolfo Alonso Editor, que reúne los pasajes tanto de Marx como de Engels (1973) sobre el lenguaje, que si se les ve de conjunto, más allá de lo fragmentario de los mismos, puede entreverse que la cuestión del signo, el habla, el lenguaje, es una constante en la construcción categorial de la CEP, y qué decir del corazón teórico de la misma: la teoría del valor de Marx, que sin un enfoque semiótico adecuado no logra captarse en su total especificidad.

reflexiona sobre el discurso en Marx, lo que domina es el llamado giro lingüístico! Siendo este uno de los “caballitos de batalla” preferido de las cargadas posmodernas sobre la teoría crítica. Lo que obliga a BE, pensamos, a actuar con suma cautela. Nos es, pues, aquí el “giro lingüístico en singular” con el que se intenta desarrollar la CEP, es decir, no se trata aquí de aquel que se dijo continuador del famoso Circulo de Viena, que reclamó para sí la “paternidad” de Ludwig Wittgenstein y que lanzaba llamados soterrados hacia una filosofía del lenguaje (Gadamer, Barthes, Heidegger). O desde enfoques sociologizantes, a reconocer el lenguaje como ente con “agencia estructurante” (Habermas). Es decir, no se trataría, tampoco, del “*linguistic turn*”, posestructuralista de Michel Foucault o Jacques Derrida, o del discurso “metahistórico” de un Hayden White, o un Paul Veyne que llevó a la “historia cultural” de un Roger Chartier o un Michel de Certeau (Martínez, 2016: 11-29). O de “la historia en migajas” de François Dosse (1998), tampoco sería el giro lingüístico de la antropología simbólica-posestructuralista (y anti-marxista) de los seguidores de Clifford Geertz (1999). En efecto, se trataría, como ya lo identificó, en parte, Oliva (2012, p. 39) un alejamiento del giro lingüístico sajón y un “silencio” respecto a Pierce o Quine⁸⁰. En cambio, se trataría de un regreso al estructuralismo de Ferdinand de Saussure (como daremos cuenta más abajo), para continuar con Roman Jakobson y, del círculo lingüístico de Copenhague, con Louis Hjelmslev. Además de que Echeverría, así como el propio Saussure (y junto con ellos Rossi Landi⁸¹), prefieran, aunque por distintas razones, más el término de semiología sobre el de lingüística. O para decirlo más directamente, sus trabajos estarán dirigidos a la construcción de una semiología y no al de una lingüística en cuanto tal. Así que podemos

⁸⁰ Carlos Oliva asegura que ese “silencio” por parte de BE se extiende incluso a la figura de Wittgenstein (Oliva, 2012, p. 39). Quizás ello sea cierto para el caso específico del DCM, pero no para el resto de la figura teórica echeverriana, pues es de llamar la atención que nuestro autor reconozca en la figura de Wittgenstein (junto a la de Heidegger), como ese punto donde la filosofía en el siglo XX alcanza “su gran cumbre” (Echeverría, 2011a, p. 90), amén de que según nuestro autor, el pensador vienés sería uno de los escasos filósofos que realmente harían filosofía, en el sentido de ser “creadores de propuestas filosóficas” (p. 90) y no un mero repetidor escolástico o un mero hermeneuta de determinada tradición filosófica. Este elogio o reconocimiento no puede pasar desapercibido para cualquier lector de BE y por supuesto para ningún lector del filósofo austriaco interesado en tender puentes entre el discurso de Marx y el discurso filosófico de Ludwig Wittgenstein.

⁸¹ Y dada la cercanía, en sus enfoques teóricos, se extraña que, en este nivel del desarrollo de la figura teórica de BE, no se mencione de manera explícita la obra de Ferruccio Rossi Landi, autor de *El lenguaje como trabajo y como mercado* (1970). Aunque como veremos en otro trabajo su influencia puede identificarse sobre todo en el ensayo echeverriano *Valor de uso, ontología y semiótica* (1998)

decir con mayor propiedad que lo que hará Echeverría, será sintetizar un giro semiótico (y ya no lingüístico) con la CEP de Karl Marx.

Ahora bien, apuntamos de manera rápida, que esa intención, de desarrollar el pensamiento de Marx desde un enfoque semiótico, no data exclusivamente de estos escritos que componen el DCM, sino que los podemos encontrar ya en escritos más tempranos de BE, ejemplo de ello es su breve ensayo *¿Qué significa la palabra Revolución?* Publicado originalmente en 1971, allí encontramos una interesante problematización sobre el verdadero significado de la palabra revolución y un llamado a luchar por su verdadero contenido, así como apuntes respecto al hecho de que existen quienes sólo consumen las palabras y otros que las producen (Echeverría, 2011, pp. 371-377). Lo cual ya anuncia, desde nuestra visión, la sentencia de *producir es significar*, pero además nos permite asegurar, aún con más fuerza, que esta discusión sobre el intento de desarrollar la CEP explicitando su dimensión semiótica se imbrica en una discusión sobre la ideología⁸² y la lucha de clases que ella implica.

7.1.- Producción en general y código general

Así pues, desde estos dos horizontes, es que, según nuestro modo de ver⁸³, BE, construye su definición de lo que él piensa es la *definición del discurso crítico* y que para nosotros es al mismo tiempo la definición y especificidad del discurso marxista echeverriano en cuanto tal.

⁸² Misma discusión en la que F. Rossi Landi se embarcó de manera completamente explícita y también desde un intento de desarrollar la teoría del valor de Marx desde una dimensión semiótica, llegando incluso a resultados muy parecidos a los que llega BE (destaca su enfoque sobre el dinero lingüístico), aunque sin poner el acento en la contradicción valor de uso-valor como sí lo hiciera Echeverría. Véase su trabajo *Ideología* (1980), e *Ideologías de la relatividad lingüística* (1974). Por todo ello, se echa en falta un trabajo que contraponga ambos trabajos teóricos con la figura teórica echeverriana.

⁸³ Esto es desde luego una mera abstracción de nuestra parte, la cual sumimos con plena conciencia del riesgo reduccionista que de suyo implica. En ese mismo tenor, por ejemplo, Carlos Oliva, identifica en la construcción categorial de la forma natural en BE, cinco fuentes o presupuestos. La primera de ellas sería como es natural Marx (y el enunciado de una doble racionalidad entre el valor y el valor de uso); la segunda signada por Aristóteles, desde donde se asumiría a la reproducción como un artificio histórico y social; la tercera estaría marcada por la presencia de Immanuel Kant a través de la proposición del autoafirmarse con respecto a lo otro (natural), lo que constituiría el ser libre de esa autoproducción; la cuarta, la de asumir que en esa autoproducción se juega también la condición de un ser semiótico, que se pone en el acto cotidiano y simple de significación (lo que aludiría, desde nuestra visión, a Fernand Braudel y la cotidianidad que implica la vida material); y quinta lo que haría referencia al giro lingüístico que hemos ya referenciado (Oliva, 2013: 33-36). Sin duda asumimos que tales presupuestos se encuentran en la construcción de la figura teórica echeverriana vista desde sus fundamentos. Sin embargo ¿por qué sólo cinco? ¿O dos como hemos elegido nosotros? De otro modo ¿Dónde queda Unamuno, Luxemburg, Benjamin, Sartre, Heidegger, Mumford, Lefebvre, Brecht, Bloch, Levi Strauss, Octavio Paz, Marcuse..., por solo mencionar algunos autores de los cuales su huella es innegable en la producción categorial de BE? Desde luego que explicitar todas esas influencias en la construcción de la figura teórica echeverriana sería un trabajo de muy largo aliento, por lo que sólo nos resta, por el momento, recurrir a

Según ya dijimos, lo que hace, o posibilita, que la clase burguesa ponga sus ideas (su ideología) como las dominantes es algo que acontece en la “esfera profunda” de la existencia semiótica de lo social, *justo allí donde se producen y se consumen las palabras*, los significados, las ideas, es decir, justo en la dimensión de la “reproducción social y su significación” (Echeverría, 2017: 63). Es allí, donde nuestro autor identifica *dos hechos*, que son específicos, “únicos” para los casos concretos donde la clase burguesa defiende hegemonícamente su interés (pp. 62, 68).

El primero de ellos tiene que ver con la conformación de un criterio de validez conformado por un subcódigo que subordina a un código general de comunicación, lo cual tiene que ver directamente con una dimensión plenamente discursiva. El segundo, tiene que ver con un plano no-discursivo que responde al contorno, o contexto, significativo no discursivo. Ambos hechos son lo que ampara el éxito del dominio de las ideas de clase burguesa, dentro de la lucha de clases ideológica-discursiva del capitalismo. Es decir, que lo que aquí apunta BE, es sólo válido dentro del marco de esa época, que no es otra más que la del dominio formal y real del capital. Veamos cómo es que nuestro autor realiza cada una de las demostraciones que le permiten sostener la validez de ambos hechos. El primero de ellos, el que sucede en el plano discursivo de las significaciones, es la síntesis de los que aquí hemos venido señalando como la integración del giro semiótico a la CEP. En efecto, lo que hace aquí BE es integrar lógicamente el concepto de *producción en general* —de urdimbre marxista—, con el de un código general, el cual se desprende de la manera en que se configura, por una parte, el signo lingüístico (acuñado por F. Saussure, y desarrollado por el círculo lingüístico de Copenhague y por el de Praga), y, por otra, la unidad *producción/consumo* propuesta por el concepto de producción en general propia de la CEP.

7.2.- La unidad significante/significado-producción/consumo

En efecto, ello puede quedar de manifiesto si observamos la manera en que BE construye lógicamente su esquema sobre *reproducción social y significación* (Echeverría, 2017: 63). No es difícil identificar que tal esquema que parte del desdoblamiento de la unidad

la abstracción y asumir sus costos reduccionistas, de allí que nosotros solo hayamos elegido dos presupuestos o fuentes para este trabajo, que son las que con mayor vigor resaltan en los textos que venimos trabajando.

producción/consumo, en realidad se desprende del desdoblamiento de la unidad significante/significado que conforma al *signo lingüístico* de Saussure (véase la figura III.1).

Si seguimos el enunciado semiótico, sabemos que el signo es la unidad de un concepto y una imagen acústica, el cual es principio esencial de todo sistema lingüístico. Esta unidad también puede ser expresada en términos de *significado/significante*; donde el significado (o concepto) es el contenido o sustancia de lo que se comunica, y el significante (o imagen acústica) es la representación sensorial (y psíquica) de lo que se expresa. En ese sentido se trata de una unidad de forma y expresión (Saussure, 1982, pp. 99-104)⁸⁴. La unidad significado/significante no está dada de una vez y para todas, ya que el significante respecto a un significado puede elegirse y cambiarse (1982, p.104), el signo es arbitrario (idea ésta muy cara para el desarrollo ulterior de la figura teoría echeverriana), es decir, es mutable (pp.112-117). Pero no por los individuos, sino por una comunidad lingüística, o lo que es lo mismo, existe un desplazamiento (o evolución) en la unidad del significado y el significante (p. 113), que es socialmente determinada⁸⁵. Sin embargo, al mismo tiempo, el signo es inmutable, permanece, presenta una continuidad lineal y temporal, una fijeza en la unidad del significado y el significante (pp. 109-111), que depende más de la tradición y la transmisión entre generaciones que de la injerencia de los individuos. De allí que el signo tenga una dimensión sincrónica y otra diacrónica (o como le gustará expresar más adelante a BE una dimensión histórica y otra transhistórica).

⁸⁴ Al respecto véase el esquema del signo lingüístico que aparece en el célebre curso de F. Saussure (1982, p. 103).

⁸⁵ Decimos que esta es una idea muy importante para BE, pues como se verá un poco más abajo, es en la producción y consumo de signos que se construye un sistema lingüístico, pero también es uno de los ámbitos donde de manera más clara puede identificarse el carácter de negatividad o de libertad que le es consustancial a la praxis productiva que nuestro autor coloca en la unidad producción/consumo, pues allí no se limita a la praxis humana a meras “relaciones naturales con las cosas”. Después de todo, tal y como lo afirma el propio Saussure

La lengua, por el contrario, no está limitada en nada en la relación de sus medios, porque no vemos qué podría impedir asociar una idea cualquiera con una secuencia cualquiera de sonidos (1982: 114).

Si bien tal afirmación no puede tomarse de manera absoluta (pues podría decirse que hay ciertas frecuencias de sonido que el “oído natural” humano no puede captar de manera inmediata), lo cierto es que nos coloca en la posibilidad de captar las potencialidades libertarias que el producir semiótico pone como acto praxiológico de trasnaturalización, es decir, de acto libre que empuja al ser genérico más allá de lo mero natural. De allí que Saussure, diga que la lengua es la única institución pura (p. 15). Sobre ese punto habremos de regresar más adelante.

Pues bien, pensamos que el signo lingüístico, planteado en los términos en que lo hemos hecho, es el punto de partida, no explicitado por BE, del esquema *Reproducción social y significación*⁸⁶(figura III.1). Éste sintetizado con la unidad producción/consumo expuesta en la *Introducción de 1857*, le permite a Echeverría proponer una nueva unidad, la de la producción en general y la de un código general o de un proceso de significación. De este modo, como ya resulta más que evidente en este punto de nuestra argumentación, lo que construye BE es *la unidad del proceso de producción con la de un proceso de significación*.

En efecto, si integramos el concepto de signo lingüístico con la unidad producción/consumo (figura III.1), queda puesto sobre relieve, que existe un claro correlato entre el momento fundante de la producción en cuanto tal, y de la conformación de un contenido, o substancia, también material, que pone el significado. Así la reproducción, que como señala BE es un proceso de reproducción gregario⁸⁷, o socialmente determinado (para decirlo en términos de Marx), y que es, desde su visión, un proceso de producción/consumo tanto inmediato como mediato, no sólo pondría “objetos intermedios o de naturaleza... transformada” (Echeverría, 2017: 63) —en proceso de devenir de productos del trabajo a bienes de consumo—, sino que esa misma realización o proceso productivo que pone la

⁸⁶ Oliva (2013) ubica el origen de esos esquemas en los trabajos, como es evidente, de Marx, y por otra parte de Roman Jakobson, e incluso apunta que el “artículo donde Jakobson realiza los esquemas que Echeverría retomará y utilizará como base de su esquema sobre la circulación semiótica” se encuentran en “*Closing Statement: Linguistics an Poetics*” (Jakobson, 1960), pero nosotros después de una revisión (que arroja como impropio la afirmación de Oliva, tanto por la forma como por el contenido de los esquemas de Jakobson a los que hace alusión), pensamos que el origen de esos esquemas, en todo caso, se encuentran en el propio Saussure bajo la proposición del signo lingüístico. Pues no solo coinciden en su forma circular (como se hace evidente al integrar el esquema del signo lingüístico al de los de Echeverría tal y como lo hemos hecho, cfr. Figura III.1), sino en la unidad entre producción/consumo, significado/significante (amén de que como ya lo hicimos notar, en el esquema de F. Saussure, los términos significado/significante se encuentran invertidos — es decir, el significado se encuentra en la parte superior y el significante en la inferior dentro de la circunferencia—, lo cual nos parece para fines prácticos un detalle, por lo demás, menor). Sin embargo, no descartamos, ni por un segundo, la importancia de Jakobson en la elaboración de este y otros esquemas de Echeverría, aunque desde luego no debemos hacer caso omiso al hecho de que el único lingüista que es citado en este trabajo echeverriano que aquí revisamos es Louis Hjelmslev (Echeverría, 2017: 67), y ninguno de los otros dos que aquí aludidos.

⁸⁷ Nos parece importante que BE se refiera al mismo como “reproducción” y no solo como producción a secas. Pues reproducción alude, por una parte, al hecho de que es un proceso que no se detiene y que en ese sentido es de una fluidez necesaria, en tanto que acto mismo de la capacidad o fuerza transformadora del trabajo humano, es decir, inquietud negativa de una actividad teleológica dirigida a fines. Pero, también, lo que nos señala, es una necesaria reiteración, que no es una mera tautología, pues la reproducción es una producción que sigue a otra producción y ésta a otra y a otra y así acto seguido; ello es así porque lo que se pone en juego en esa aparente reiteración es la actualización y reactualización de la sustancia social viva, contenido y fundamento material del trabajo vivo. El cual requiere para mantenerse como tal, y poder realizarse como sustancia vital (es decir, transnatural), la reactualización, reiterada, de su condición de sustancia viva.

realidad material, tendría, en simultaneidad, una dimensión dentro de la cual el mismo sería una producción/consumo, directa e indirecta, *de significaciones*.

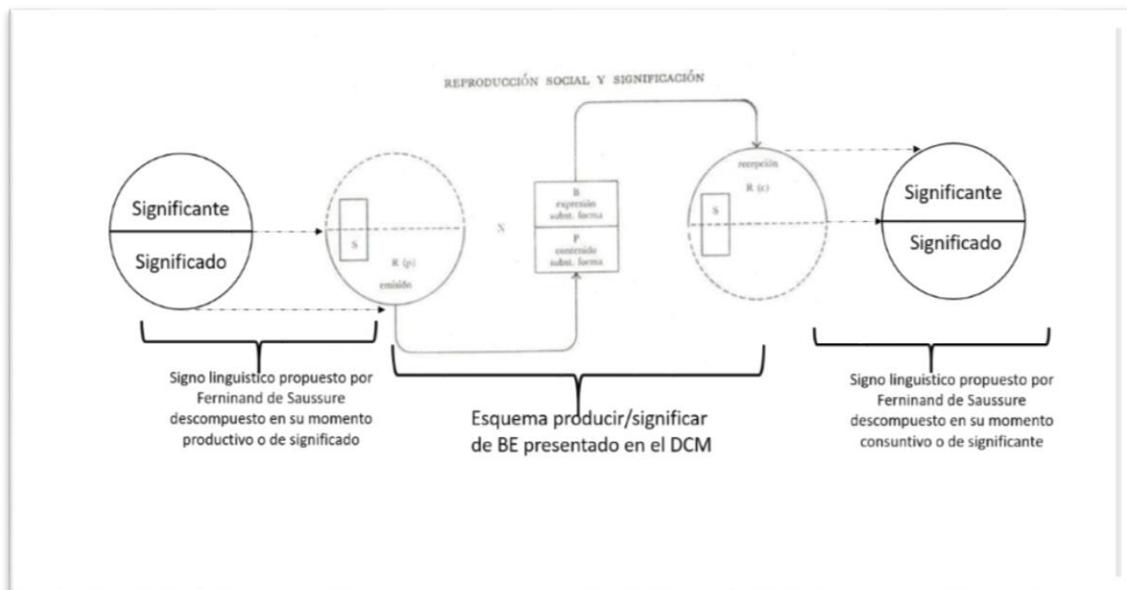


Fig. III.1. Integración del signo lingüístico de Saussure a la unidad producción/consumo de Echeverría (fuente: elaboración propia a partir del esquema de “reproducción social y significación” de BE)

Es decir, no sólo habría una producción en general, sino además una producción de significados en general. Y cuando decimos “en general”, tratando de seguir lo apuntado por BE, se estaría haciendo referencia al hecho de que se trata de una enunciación tan abstracta, y por ello universal, que podría aplicarse a toda forma de reproducción o realización social (de allí que sea transhistórica o sincrónica), donde la unidad producción/significación sería una determinación esencial. De tal suerte, que el ser genérico, no sólo pondría substancias o contenidos materiales transformados, que deberán de ser consumidos o interiorizados, sino que al mismo tiempo pondría significados, conceptos, ideas, que deberán de ser expresados, recibidos o interpretados.

El correlato, entre la unidad que compone el signo lingüístico y la unidad producción/consumo no sólo queda de manifiesto por el lado de la producción o del significado, sino también por el lado del consumo y del significante. Lo que implicaría una doble unidad, por una parte, la del significado/producción y por otro, la de significante/consumo. Lo que equivaldría a decir que los significados, en tanto que contenidos, se producen, se emiten, se codifican, socialmente (lo cual es plenamente

consecuente con los enunciados de F. Saussure), y que los significantes se consumen, reciben, decodifican, se expresan, también de forma social. Todo lo cual, también puede ser expresado con la idea de que *todo valor de uso*, puesto por un proceso de producción (¿y cuál no lo es?), aparte de ser una cosa útil que satisface necesidades, es también un objeto semiótico, que también es portador de un mensaje social, es decir de un signo. O dicho en términos del propio BE:

Por esta razón todo objeto propiamente instrumental o práctico es siempre una cosa significativa o dotada de sentido: una producción de materia substancializada (estrato natural) por una forma (estrato social) que la determina (circunscribe, recorta) de manera biplanar, con un aspecto de significado o contenido y con otro de significante o expresión, dentro de esa tensión autorreproductiva y comunicativa (Echeverría, 2017, p. 64).

O lo que sería lo mismo, el proceso de producción es un proceso de reproducción material, de materia transformada, pero también es un ciclo comunicativo, que pone en movimiento una dimensión semiótica, *donde queda de manifiesto que producir es significar*. Con lo que llegamos, según nuestro cometido, con la forma singular de la figura teórica echeverriana considerada desde su momento fundamental. Es decir, que el marxismo elaborado, por BE, se distinguirá de otros, por lo menos dentro de nuestros márgenes latinoamericanos, por haber levantado el resto de su producción teórica y categorial desde esta doble unidad producción/signo.

7.3.- Un subcódigo particular

Sin embargo, ello por sí mismo, dado que está expresado en términos sumamente abstractos no puede dar cuenta por completo del secreto del dominio hegemónico de las ideas de la clase burguesa. Como ya lo mencionamos la unidad producción-significación, es tan general, es decir abstracta, y por tanto universal, *que puede ser tomada como común a todas las formas sociales bajo las cuales se configure la reactualización del sujeto social*. Por lo que la argumentación de BE, no se detiene ni por un segundo en esta singularidad de su figura teórica. Sino que avanza.

En efecto, el mismo autor, nos dice que el modo propiamente capitalista del proceso social de reproducción no es del todo idéntico a este proceso general de producir y significar, y que “sólo *coincide* de manera contradictoria con las determinaciones estructurales o básicas

del mismo”⁸⁸ (Echeverría, 2017, p. 64). Es decir, sólo habría una coincidencia estructural y una divergencia accesoria, no básica. O expresado en otros términos, habría una coincidencia esencial y una divergencia no esencial. Esa *coincidencia esencial*, pensamos nosotros, tiene que ver con que el modo propiamente capitalista del proceso social, es también un proceso de producción material y un proceso de significación. La *diferencia no esencial* es que ambos procesos pertenecientes al modo burgués de reproducir lo social, *no son* los modos de reproducción en general que hemos descrito más arriba.

El proceso de trabajo capitalista, nos dice BE siguiendo al Marx del capítulo V de *El capital*, “es la unidad contradictoria del proceso de trabajo (T) con el proceso de valorización del valor (Vv)” (p. 65). Es precisamente ese proceso de valorización, y no el proceso de trabajo en general, el que ha subordinado la autoreproducción del sujeto social a un “sistema de necesidades que es *heterogéneo*”⁸⁹ respecto del suyo propio”. Ese sistema heterogéneo, es decir, diferente al sistema de necesidades y capacidades del proceso general de producción/significación, según la visión de Echeverría, es aquel que se determina en la dinámica “autorreproductiva y acumulativa del capital”⁹⁰ o “del sujeto automático por sustitución”⁹¹ (p. 65). De esta forma, el sujeto social, no se realiza como sujeto vivo, sino que

⁸⁸ El subrayado de la palabra “coincide” es nuestro. Pues queremos comenzar a llamar la atención sobre la manera en que BE, expresara la relación de contradicción entre estos procesos de producción y significación en general con los específicos del modo de producción capitalista. Como veremos más adelante lo que queremos poner de relieve es que, aunque se exprese como contradicción, el tratamiento que aquí se le da es el de una oposición o el de un enfrentamiento. Pero habremos de regresar sobre este particular de manera extendida en capítulos posteriores.

⁸⁹ El subrayado sobre la palabra “heterogéneo” es nuestra. Pues queremos llamar la atención aquí, una vez más (y las veces que así lo consideremos necesario), sobre el tratamiento echeverriano que asume la contradicción entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización. Aquí la idea de “heterogéneo” alude, como es evidente, a la idea de “diferencia”, así lo que BE nos quiere poner sobre la mesa es que ambos procesos, el de trabajo y el de la valorización *son diferentes*, lo que implica, que no son *iguales* o que no habría una posible identidad entre los mismos. Sugerimos no perder de vista estos señalamientos, que quizás ahora no parezcan tener sentido para nuestros posibles lectores, pero que les aseguramos retomaremos más adelante.

⁹⁰ De ser esto así, lo que veríamos en este subcódigo que vamos siguiendo, sería el movimiento del plusvalor, el cual, sin embargo, no vemos que esté representado en ningún esquema propuesto por BE. Allí sólo vemos el movimiento del valor, que se conforma y se realiza como valor, pero no el del plusvalor. Al respecto véase la revisión que hace de los esquemas Carlos Oliva (2013, pp. 105-128), el cual tampoco parece reparar en la ausencia *del valor que se valoriza*.

⁹¹ En efecto, uno de los rasgos distintivos del proceso de valorización, según BE, es el que en este el sujeto social es “sustituido”, por un sujeto automático, autonomizado, y por lo tanto enajenado, que sería el capital mismo. Así pues: el capital como sujeto automático. Lo que implica que él tiene sus propios procesos, sus propias determinaciones, al margen de las del sujeto realmente social.

se pone como sujeto explotado “tanto en lo físico como en lo específicamente humano” (p. 65).

Con ello, el proceso de producción, y por tanto los objetos que resultan del mismo, se escinden, teniendo un doble estrato social. Así, la objetividad que resulta de la producción en general ya no sólo se expresa como bienes producidos o como la unidad de una producción y un consumo (es decir, como un valor de uso), sino que adquieren otra objetividad, “*derivada de la primera*”⁹², que actúa sobre ella y que la configura o refuncionaliza” (p. 65). Esa otra objetividad, nos dice BE, no es otra más que la de la “objetividad abstracta o social por *valorización*”⁹³. De allí, según su línea argumental, es que los objetos (que son bienes producidos) se vuelven mercancías⁹⁴, objetos suprasensoriales, propios de la reproducción de la comunidad, pero también propios de la realización del valor, y, por tanto, “objetos místicos y celestiales” (p. 65).

7.4.- Un criterio de verdad para el capital.

Ahora bien, hasta aquí de lo que ha dado cuenta BE, es de la modificación que acontece, bajo el dominio de la forma valor, sobre el proceso de producción en general, modificación que también recae sobre el proceso de comunicación o semiótico que también venimos siguiendo. Así, lo que es una refuncionalización del proceso praxiológico del trabajo, también es una refuncionalización del proceso semiótico de la conformación de significados y significantes.

⁹² El subrayado es nuestro. *Derivada*, implicaría que la primera objetividad, la de la producción en general (y la de la significación general) son las que ponen, es decir de ellas deviene, el sistema heterogéneo que las subsume bajo el modo de producción capitalista. ¿Cómo se lleva a cabo ese proceso? ¿Qué es lo que le ocurre a tal objetividad primera, que de ella deriva la segunda? Cuestiones que por el momento BE deja sin abordar.

⁹³ Subrayado nuestro. *Valorización*, conviene no perderlo de vista, es una categoría que trata de dar cuenta de la determinación que presenta el hecho de que *del valor “brota” más valor*, y no sólo el movimiento del mero valor. Es decir, *valorización* no es igual al mero movimiento de la mercancía o a la mera “realización de valor” (esto es, la metamorfosis del valor de mercancía a dinero y de dinero a mercancía). Y sin embargo, a renglón seguido, Echeverría dice que se trata de la objetividad de los valores “que se expresan como valores de cambio o precios ($\$/V$)”; desde luego que el movimiento de la valorización se expresa en términos de valores de cambio y de precios, pero no sólo se expresa de esa manera, pues la valorización tiene su propio modo, específico de expresión, y ese es el de la ganancia, que tiene su propio entramado de significaciones, como el *ganar-ganar*, el *money call money*, etcétera, formas de significar que parten de la forma semiótica mercantil pero que de ninguna manera se reducen a ella, y mucho menos se presentan de manera plena y en cuanto tal, en ella.

⁹⁴ Volvemos a insistir: que se pongan los objetos como mercancías, los hace, en efecto, portadores de valor, pero no necesariamente portadores de un más de valor o de plusvalor. Diremos que todo plusvalor presupone la forma mercantil, pero no toda forma mercantil, presupone la determinación del plusvalor, la cual es, dicho sea de paso, *lo propiamente capitalista*.

Es decir, la producción se pone como una producción de objetos para el capital y la significación como una emisión de signos para el capital.

Véase, entonces, que sobre la producción en general recae una producción en específico, particular (la de la valorización), y sobre el código general una codificación, también en particular, en específico que BE llama una subcodificación (la del valor, según el esquema echeverriano⁹⁵), la cual pone *una significación singular*, que naturaliza la unidad contradictoria entre el proceso de trabajo y el proceso de realización del valor. El cual es, según nuestro autor un mensaje absurdo, carente de sentido, según la naturaleza misma del proceso de trabajo, pero completamente necesario para el modo capitalista de organizar la realidad. Es un mensaje “que afirma la identidad entre autoproducción del sujeto comunitario y autovalorización del valor”. Lo cual pone un criterio de lo que es “significar con verdad”, es decir, un criterio con qué juzgar de verdaderas o no las enunciaciones sobre lo que es la realidad (p. 67). Ese criterio implica significar con adecuación respecto de la configuración capitalista, es decir, conforme al modo burgués de dar sentido al proceso de reproducción de lo social, esto es, el criterio de verdad de la realidad capitalista es el propio capital.

Con ello, el sentido originario, tanto del proceso de producción como del proceso de significación en general, se vuelve indirecto, misterioso y se pone como un jeroglífico (p. 67), como algo ininteligible para los sujetos, mujeres y hombre que habitan la sociedad dominada por el capital, es decir, “como el cuento de un idiota”. De esta manera, todo lo que se significa dentro de la época del dominio del capital, apoya y apuntala el dominio burgués:

⁹⁵ Al respecto véase el la Figura II.2 del DCM (Echeverría, 2017: 66), esquema donde podemos ver las determinaciones del signo lingüístico (de contenido y expresión), más los desarrollos puestos por Hejlslev de forma y substancia, sincretizados con las determinaciones de la forma mercantil, la de ser valor (V) y la de ser valor de cambio (\$), las cuales son tomadas del párrafo primero del capítulo I de *El capital* de Marx. Empero, nótese, que esas determinaciones son las del valor, nosotros diríamos incluso, del valor simple, o forma mercantil simple, más no las de la valorización, que en cuanto tal, va más allá de lo simple, pues niega tal condición, poniéndose como algo más complejo, aunque ciertamente, en apariencia, tautológico, como valor que pone más valor. Esa determinación que es la de la valorización no la observamos en el esquema puesto por Echeverría, aun cuando él la coloca exteriormente en su esquema con la simbología (Vv), pero no como una determinación semiótica del objeto en cuestión. De tal suerte que lo que aquí se expone, a juicio nuestro, no es cómo el código de la significación capitalista subordina al código general (propio de la unidad producción/significación que BE nos expuso más arriba), sino la manera en que la *forma valor simple* se impone como la forma general de significar. Es decir, como es que el lenguaje se configura como el lenguaje de las mercancías, lo cual no es, desde luego, cosa menor, pero no es, según nuestro modo de ver, *la significación propiamente capitalista*.

toda significación producida/consumida dentro del modo capitalista de reproducción conlleva necesariamente un estrato dependiente pero dominante que sirve de ella para “repetir” una vez más la intención de ese “mensaje” procapitalista difuso y omnipresente (p. 67).

En suma, para BE, se trata de

Una subcodificación o normación restrictiva, *montada*⁹⁶ sobre el código general y confundida con él, instituye por tanto esa identificación apologética entre la modalidad capitalista del proceso de trabajo y la estructura del mismo (p. 67).

Que sólo resulta algo positivo para la clase capitalista, pues coincide el mensaje de este subcodigo plenamente con sus intereses de clase. He allí develado *el secreto de su dominio* y la razón por la cual —si persiste el mismo estado de cosas—, en la lucha de clases ideológica inevitablemente el bando burgués tendrá que ganar. Pues cada vez que intentamos criticarlo con su propio sistema de significaciones, es decir, con su lenguaje, sin proponérselo terminamos haciendo su propia apología. De allí que muchos discursos que se quieren así mismos contestatarios y radicales le son, en realidad, funcionales a la lógica del capital

8.- Luchar en un plano inclinado

Intentar luchar en contra de esta forma de subcodificación normativa, donde todas las formas dominantes de significación y producción son aliadas del *imperio del capital*, nos recuerda al argumento principal de la trilogía del film *Los Juegos del Hambre* (2012), dirigida por Gary Ross. Lo que vemos allí, son mujeres y hombres jóvenes provenientes de los sectores más marginados —derrotados en una pasada rebelión—, que están obligados a ofrecer tributos al hegemon a través de matarse entre sí, en un supuesto juego que asegura que sólo existirá “un vencedor”. Los participantes así, se enrolan en una competencia —que bien es una muy buena metáfora de la necropolítica, aspecto determinante del capitalismo neoliberal—, en la que, en realidad, ganen o pierdan están condenados a la derrota. Y eso es así, puesto que “juegan” en un terreno donde todas las reglas y condiciones están de antemano escogidas y pensadas para que ellos pierdan. Solo el desgarramiento, el sacrificio, el esfuerzo

⁹⁶ El subrayado es nuestro. La expresión, *montada*, alude a una yuxtaposición, a un “amontonamiento”, del subcódigo sobre el código general, lo que implica una exteriorización de aquel respecto al general, y por tanto una relación no inmanente del segundo respecto al primero. ¿Pero no nos había dicho BE, que el segundo derivaba del primero? ¿O eso sólo aplica para el caso del proceso de producción en general y no para el proceso semiótico? ¿Si deriva del primero cómo es posible que se encuentre tan sólo montado?

sobre “humano”, puede, más o menos acercar a nuestros protagonistas a algo parecido a una victoria, pírrica en realidad. Así la protagonista Katiniss Everdeen, logra al final del primer film, siguiendo las reglas impuestas, “ganar” el juego. Pero nos enteramos, en la segunda parte de la entrega, *Los juegos del hambre. En llamas* (2013), de que, en realidad, no ganó. Y que los hacedores de las reglas las cambian a su antojo, y por lo tanto una vez más debe acudir al matadero a asesinar a sus semejantes. No es hasta que una especie de conspiración tras bambalinas comienza a contradecir las reglas, es decir a desobedecer las normas impuestas del juego que, en efecto, se abren las posibilidades de un triunfo real. Sólo entonces empieza la posibilidad de revolución. En la última parte, *Los juegos del hambre. Sinsajo* (2014, 2015), ciertamente los resultados de la rebelión no son realmente los que cabría de esperar dentro de una revolución comunista. Sin embargo, lo que destacamos es que mientras se sigan las reglas de la codificación dominante, ganar es tan sólo una mera ilusión.

Nosotros pensamos, que algo similar ocurre con la lucha en contra de la ideología domínate, que se configura gracias a la imposición de una discursividad cósmica que coincide con el sentido común, pero sobre todo con el despliegue de la forma del valor que se valoriza, de la cual BE ha intentado darnos cuenta racionalmente. En efecto, recordemos, que, según nuestro autor, ese dominio se sostiene en dos hechos. *El primero* es que, la semiósfera o mundo de significantes y significados que componen la sociedad burguesa, ello es, el mundo de las palabras, las ideas, el lenguaje, tienen de suyo un sentido apologético elemental respecto de la reproducción capitalista. O para decirlo llanamente, el lenguaje, según este orden de ideas, *está capital-normado*. Pero no únicamente eso, pues no solo la semiósfera está conformada por el imperio del capital, es decir no sólo la ordenación del lenguaje, y los criterios de verdad son capitalistas, sino que también, y este es el segundo hecho, los contornos o contextos no discursivos (técnicos e institucionales) están puestos para perpetuar el modo de producción capitalista (Echeverría, 2017: 68). Bajo esas condiciones es claro que nos encontramos dentro de los *juegos del hambre del capital*. Solo que muy pocos se reconocen como jugadores, aunque lo son en realidad.

Así pues, es por la acción y articulación de estos dos hechos, que la lucha de clases en la esfera de la producción y consumo de significaciones es “una lucha que tiene lugar en condiciones normales, es decir, como enfrentamiento y forcejeo directo (duelístico) sobre el

mismo terreno, se encuentra ya decidida de antemano” (Echeverría, 2017, p. 68). Y la cosa es aún más angustiante desde la perspectiva echeverriana, porque aun cuando el discurso burgués y su modo de significar el mundo, en un supuesto caso, se propusiera perder, es decir, ser el vencido y no el vencedor ante una forma proletaria de significar, no podría hacerlo. Pues, “el terreno de lucha es el de una cuesta sumamente inclinada en su favor” (p. 68). Luchar en un plano inclinado —donde nosotros nos encontramos en el ángulo inferior y la clase dominante en el superior—, son las condiciones de lucha *normales* (esa y no otra es la “normalidad”), que hacen que el discurso burgués *deba vencer en todos los casos* (incluso en aquellos, en los que trabajosamente, lo hemos hecho “perder”). *Cada una de nuestras victorias se convierte en una ganancia para el capital, cada ganancia del capital es siempre una derrota para nosotros.* Y esto es así, porque, no lo olvidemos, existe un criterio de verdad. Porque hay, nos dice BE, “una como verdad” que está siempre de su lado: “el sentido objetivo de los hechos del mundo capitalista —que se entrega en los datos sensoriales que son, como se sabe, ‘a prueba de toda duda’— y su propio sentido ‘subjetivo burgués’ son uno solo, tiene por tanto que coincidir” (p. 68).

Mientras que, por otro lado, el “significar revolucionario”, el del proletariado, lucha con el instrumental, es decir, con los significados y significantes, propios del modo burgués de producir y significar. De allí que su mensaje no sólo sea siempre marginal, sino además que sea sistemáticamente reprimido, puesto como morboso, absurdo, apareciendo sus esfuerzos emancipatorios como débiles y subordinados, presentándose ante el sentido común, como meras declaraciones y acciones ilusorias, irrealistas, utópicas. O, incluso peor aún, como completamente funcionales e inofensivos a la forma capital.

El reto al que se enfrenta cualquier *sujetidad* que se proponga enfrentar revolucionariamente este doble dominio del capital es enorme. Pues no debe de olvidarse que tal dominio es, por una parte, discursivo, y por el otro, es no-discursivo, sino material, que tiene que ver con las instituciones técnicas y culturales que tal dominio produce. Para enfrentar ambas, la *sujetidad* revolucionaria, deberá desplegar diferentes estrategias, anudadas a través y por medio de la crítica, a riesgo de caer en ciertas ilusiones que vuelvan dócil o autodestructiva su praxis revolucionaria.

9.- Las ilusiones de la lucha

Son *dos ilusiones* las que se presentan, según la definición que hace BE del discurso crítico y de la encomienda comunista, cuando los que se asumen revolucionarios intentan enfrentar a la doble hegemonía (tanto material como semiótica) que ejerce el modo de producción capitalista sobre la reproducción social. Se trata de ilusiones porque son los deseos de esa subjetividad revolucionaria proyectados o reflectados sobre las posibilidades reales que se encuentran en las condiciones generales que usufructúa y somete la reproducción capitalista.

La primera de ellas, tiene que ver con las pretensiones de que el discurso comunista se constituya como “un discurso positivo, similar u homogéneo respecto del discurso burgués, aunque alternativo frente a él y con mayor capacidad de verdad” (Echeverría, 2017, p. 71). Esta ilusión es, en realidad, un deseo imposible que pretende repetir la figura histórica concreta que ha adoptado la científicidad durante el imperio del capital (en especial durante el siglo XIX). Desde nuestra visión, el tipo de marxismo, al que alude aquí implícitamente Echeverría, que pretende llevar aquí esta “ilusión científicista”, es por una parte el *Diamat* estalinista y por otra el althusserianismo, que exagera esas pretensiones al suponer que el trabajo de Marx es el único verdaderamente científico, al fundar una nueva ciencia, al tener una visión proletaria y al ser el gran descubridor “del continente historia” (Althusser, 1977, pp. 7-9).

La segunda de estas ilusiones (muy relacionada con la primera), es la que proyecta su deseo denegado sobre la idea de que el discurso comunista puede ser científico al margen o de manera independiente al discurso científico burgués y que puede lograr, antes de la revolución comunista total, todo un sistema de saber exclusivamente comunista, derivado a partir de la experiencia de la clase obrera (Echeverría, p. 73).

Y una tercera ilusión que se encuentra en esta parte de la argumentación de BE, pero no de manera explícita, tendría que ver con el hecho de que el discurso comunista podría existir al margen de la sociedad burguesa, en “un afuera” —quizás geográfica o meramente social— de las relaciones propiamente capitalistas o burguesas, que mantendría cierta pureza inmaculada de las “sujetidades” revolucionarias, algo así como “estar fuera del sistema”.

Tales ilusiones, o deseos reprimidos reflejados sobre las posibilidades reales de subvertir la realidad capitalista, son refutadas desde el discurso crítico de Bolívar Echeverría de la siguiente manera:

Por principio, el discurso comunista *no existe afuera* de las relaciones sociales burguesas, sino que sólo tiene “el carácter de un discurso crítico en tanto que existe y se desarrolla dentro de la lucha ideológica de clases propia de la época culminante del modo histórico capitalista de la reproducción social” (p. 70). Es decir, el discurso comunista sólo es crítico, en tanto que es *inmanente* al propio desarrollo de la dinámica social cuando ésta se encuentra normada por el valor que se valoriza. Pero no existe dentro de estas relaciones cósicas de manera pasiva, sino a través de una actitud polémica, de enfrentamiento constante con el doble dominio ideológico de la clase burguesa, es decir, sólo existe *negativamente*.

Por ello es que el dominio discursivo capitalista no puede ser combatido de manera inmediata, sino a través de una mediación. No puede ser combatido ingenuamente, sino de manera-crítica, lo que significa que no puede ser combatido utilizando los mismos signos, con las mismas unidades *significado/significante*, esto es, con el mismo lenguaje del discurso dominante. Por ello la discursividad crítica tiene que penetrar en la esfera profunda donde se producen esos mismos contenidos e imágenes acústicas para deconstruirlas, atravesarlas para destruir su producción categorial. De allí que la crítica recae sobre las categorías (Marx, *dixit*), pues éstas lo que expresan son los modos de pensar, producir, consumir, circular y distribuir los significantes capitalistas. De esta forma —y en un claro parafraseo al joven Marx—, Echeverría, asegura que el “discurso crítico no parte de una necesidad de refutación directa, de rectificación o perfeccionamiento del discurso burgués, sino, por el contrario, de una necesidad de abolirlo y superarlo radicalmente” (Echeverría, 2017, p. 70). De allí que el discurso crítico *únicamente puede vivir de la muerte del discurso dominante* (y no de tratar de demostrar cuál de los dos es “más” verdadero).

Estas ilusiones también se combaten, teniendo presente que el dominio capitalista no sólo es discursivo, por lo que la crítica a la existencia semiótica de la realidad no es nunca suficiente. Pues la lucha contra el segundo hecho que posibilita el dominio del capital que se *autoreproduce*, “no puede ser llevada a cabo por el discurso comunista en cuanto discurso” (p. 70). Esto es, no bastará con cambiar los significantes, la mera expresión de los contenidos,

si no se cambia, al mismo tiempo, lo que pone, *lo que produce a los contenidos mismos*. Y ello no puede realizarse sólo discursivamente, ni, según vimos, individualmente. De allí que la encomienda comunista, aparte de devenir discursividad crítica, deberá devenir praxis concreta, esto es, *praxis revolucionaria*. Esa praxis deberá cuestionar por la vía de los hechos, no sólo el discurso dominante, sino el contexto que lo posibilita, no solo los significados sino las condiciones mismas del terreno de lucha. Deberá pues, poner en cuestión la existencia del *plano inclinado* mismo.

Y ello no es mera consigna, no es quimera “utopizante”, sino posibilidad material y por tanto utopía concreta (Bloch *dixit*). En efecto, para BE, la actividad revolucionaria es posible, pues ella se constituye en torno a las posibilidades reales de una *nueva forma comunitaria*⁹⁷, que contradictoriamente se encuentran ya presente en el seno del propio mundo capitalista (Echeverría, 2017, p. 70). Esa *nueva forma comunidad* (que BE identifica con las organizaciones obreras y el contrapoder revolucionario⁹⁸), se identifica con el significar propiamente revolucionario, nosotros diríamos, es su *contenido* y su *lugar* desde donde se producen sus significantes. El *significar revolucionario* acontece en “la realización *básica* o *estructural* del proceso social⁹⁹ de reproducción, que se halla subsumida y explotada

⁹⁷ Lo que implicaría, también, evitar las ilusiones de tipo románticas, que nos impelen al regreso a un tipo, siempre idealizado, de comunidad arcaica que se representa como un paraíso perdido, que sólo melancolía y suspiros puede despertar en las sujetidades revolucionarias. No se trata de remontar sobre la caída hacia un estado “pre-pecado capital”; pues ese remontar es parte del plano inclinado que la lucha ideológica impone como su terreno de lucha. Lo cual, por supuesto, no exime que, del estudio crítico de esas comunidades arcaicas o tradicionales realmente existentes, que sea capaz de identificar sus límites y alcances para apuntalar el proyecto de la encomienda comunista, puedan aprovecharse elementos sumamente valiosos para contrarrestar el poder del capital. Amén, de que es parte de la ética de izquierda el estar de lado de su lucha en contra del exterminio impuesto por la forma valor.

⁹⁸ Aquí sería muy interesante explicitar cuales son esos movimientos obreros y “contrapoder revolucionario”, que BE está viendo al momento de redactar estos trabajos en los finales de los setenta del siglo pasado e inicios de los ochenta. Además, con la idea de “contrapoder” ¿será que BE está parafraseando positivamente a Michael Foucault?

⁹⁹ Hemos subrayado aquí “básica” o “estructural”, porque según nuestro modo de leer las afirmaciones echeverrianas, este nivel básico o estructural sería algo así como el *locus* donde acontece la significación revolucionaria. La objeción que encontramos a esta afirmación (y que habremos de desarrollar en parte en el capítulo IV de este trabajo a juego de la no identidad entre capitalismo y modernidad), tiene que ver con que ese nivel “básico” o “estructural”, que según hemos expuesto en estas líneas correspondería a la producción en general y al código general, son una abstracción. Las mismas no tienen ni pueden tener concreción por sí mismas. Lo cual es consecuente con muchas de las afirmaciones echeverriana sobre la inexistencia del discurso comunista al margen de las relaciones burguesas. Así que poner las posibilidades reales de la revolución comunista en un *locus* que sólo existe como enunciación teórica nos parece una inconsistencia que habrá que solventar más adelante.

por la realización del proceso sobrepuesto o proceso de acumulación del capital” (p. 72), es decir, allí donde se producen los valores de uso.

Lo anterior, desde nuestro modo de ver, es consistente con lo que BE nos afirma respecto a que *no habría que esperar* (en tanto que esperanza ingenua) a que el comunismo triunfara, en tanto que revolución total, pues no sólo las condiciones para ella, en tanto que mera potencia, o meras formas larvarias se encuentran de suyo en el seno de la sociedad burguesa (como si nuestro autor asumiera la “clásica” cantaleta de las leyes de la dialéctica que enuncian acriticamente, “la unidad de los contrarios” y la “inevitabilidad” de los “saltos” cualitativos), sino que BE va más allá, afirmando que tales condiciones no están sólo en potencia sino ya en acto:

Las relaciones comunistas de reproducción social se hallan ya formalmente presentes en la reproducción social capitalista, es decir, en el interior de las relaciones propiamente capitalistas que constituyen al sujeto social (p. 73).

Así pues, ese acto ya de las relaciones comunistas, aunque en acto, es sólo formal, pues se entiende que les hace falta aún *su contenido* para devenir reales efectivamente (en sentido hegeliano). Existen ya, pero su presencia es subordinada y reprimida, meramente tangencial. De allí que su manifestación se delinee como una figura negativa (p. 73). Que vive sobre “las fallas o puntos de fracaso” del orden capitalista. Lo que de nuevo nos lleva a la proposición de que la única manera de que las relaciones comunistas prevalezcan es a través de que las capitalistas caigan. El fracaso del capitalismo es el triunfo de la encomienda comunista. La continuidad de uno es la negación de la otra. Para el autor del DCM, la cosa misma es clara: se sigue tratando de comunismo o barbarie.

Y esto es así, porque desde nuestro modo de ver, BE, se cuida mucho de no caer en el equívoco de que estas relaciones sociales ya comunistas existen en un mundo aparte del capitalista. Pues éstas no

implican la creación de un mundo absolutamente desvinculado del que existe como mundo capitalista, sino otro esencialmente diferente de él pero que se esboza a partir de sus imposibilidades (ibídem).

Así que las relaciones comunistas ya existen, y dicho desde aquí, desde el DCM publicado en 1986, habitan la modernidad capitalista de manera formal y negativa, en relación polémica

y crítica con el reino de la cosa capital¹⁰⁰. Viviendo de sus errores e imposibilidades, expresándose a través de un discurso que encuentra en el trabajo de Karl Marx, su figura más acabada y más radical.

10.- A modo de conclusión: hacia el marxismo echeverriano

Hemos intentado en todo este recorrido mostrar lo que a nuestro juicio es *la especificidad del marxismo presentado por BE*. Si, por ejemplo, para Jean Paul Sartre el trabajo teórico de Marx es una *razón dialéctica* (2004), para Adolfo Sánchez Vázquez es una *filosofía de la praxis* (2003), para Enrique Dussel *una producción teórica-categorial* (2007), para Bolívar Echeverría *es un discurso crítico*. Pero al igual que en todos los casos anteriores, aparte de enriquecer sustantivamente el pensamiento crítico, esos marxistas al intentar definir lo que para ellos era la especificidad del pensamiento de Marx, lo que hicieron, al mismo tiempo, fue definir la *especificidad propia de su pensamiento y de su hacer teórico*. Lo que de suyo es sumamente valioso, porque, entre otras cosas, lo que nos permite es fijar ciertos criterios para evaluar sus aportes y así poder apropiarnoslos de manera crítica y sustantiva.

Para el caso que aquí nos ocupa, el de Echeverría, su especificidad consiste en sintetizar los enunciados de la CEP correspondientes a su teoría de la producción en general (incluida la del proceso de trabajo) —expuesta en los *Grundrisse*, en específico en la *Introducción de 1857*, y en *EL capital*, particularmente en su capítulo V—, con lo que aquí hemos llamado el giro semiótico producto de los aportes de F. Saussure y del círculo de Copenhague. Esta singularidad estará presente en toda la figura teórica echeverriana, nuestro autor nunca se aleja de ella, sino que la desarrolla. De este modo, lo que quisimos dejar de manifiesto aquí es que la formulación de la especificidad del marxismo de Echeverría se efectúa en el momento de los fundamentos de toda su *figura teórica*, lo que significa que el

¹⁰⁰ Sería sumamente interesante, indagar más sobre estas líneas echeverrianas ¿Qué implicaciones, modificaciones, acontecen dentro de las relaciones comunistas cuando estas se despliegan subordinadamente? ¿Qué implicaciones tiene sobre esas relaciones comunistas cuando éstas son reprimidas? ¿Repercute ello directamente sobre el significar comunista? ¿No acaso esto sería una especie de contradicción con los desarrollos ulteriores de la figura teórica echeverriana, del tipo de los *ethe históricos*? ¿Puede acaso habitarse la modernidad capitalista, planteada en los términos de propio Echeverría, comunistamente, en el sentido aquí expuesto de que las *relaciones comunistas* ya se efectivizan formalmente? ¿Puede vivirse dentro del capitalismo, que es lo invivible por definición, a través de una ética comunista ya realizada? Como podrá comprobarse, BE desecho explícitamente, la posibilidad de algo así como un *ethos comunista o revolucionario*. Pero indagar en todas las implicaciones de ello, nos llevaría por caminos distintos a los propuestos en este trabajo.

resto de ella es una codificación a partir de aquel. Esto es: el resto del *hacer teórico* de Echeverría es un continuar, una especie de desplegar, todas las consecuencias teóricas del modo en que él cultivó el marxismo y la crítica de la economía política de Karl Marx.

Segunda parte. Modernidad, capitalismo y eurocentrismo

Es uno de los prejuicios fundamentales de la lógica de hasta el presente y del pensamiento habitual, como si la contradicción no fuese una determinación tan esencial e inmanente como la identidad; más aún si se tratase de un orden de prioridades y hubiese que conservar ambas determinaciones por separado, habría que considerar a la contradicción como lo más profundo y esencial. Pues frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple e inmediato, del ser inanimado; mientras que la contradicción es la raíz de todo movimiento y condición vital; sólo en la medida en que lleva una contradicción en su interior, lo que la lleva se mueve, tiene impulso y actividad [...] Por lo tanto, ese algo está vivo sólo en la medida en que contiene la contradicción en su interior, siendo esa fuerza la de aprehender y resistir a la contradicción en su interior.

G.W. Hegel, *Ciencia de la lógica*.

También descubrimos con un estudio más atento que los dos polos de una contraposición, como positivo y negativo, son tan inseparables el uno del otro como contrapuestos el uno al otro, y que a pesar de toda su contraposición se interpretan el uno al otro.

Friedrich Engels, *Antidürring*

*Capítulo IV.- Notas críticas a las 15 tesis sobre modernidad y
capitalismo*

Mientras haya una separación entre lo real y lo potencial, es necesario actuar sobre lo real y modificarlo hasta conformarlo con la razón.

Herbert Marcuse, *Razón y revolución*.

[...] la realidad capitalista cumple, según Marx, una función histórica positiva; al hacerlo, sin embargo, invierte esta tendencia [...] expropia y esclaviza a la mayoría de los propietarios privados y da a unos cuantos de ellos la ilusión de poder y libertad mientras convierte a la acumulación del valor en un “sujeto” voraz, destructivo e incontrolable.

Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*.

El camino metodológico es un descenso de la identidad a sus diferencias.

Enrique Dussel

0.- Presentación

Lo que sigue es un comentario a cada una de los argumentos de *Modernidad y Capitalismo (15 tesis)*¹⁰¹, según lo publicó su autor dentro de su libro *Las ilusiones de la modernidad* (Echeverría, 1997, pp. 133-197). Lo que hemos realizado es leer, con la mayor atención que nos ha sido posible, cada una de sus proposiciones, intentando señalar argumentos claves (o filósofemas, como les llama su autor) contenidos en cada una de ellas.

¹⁰¹ En adelante sólo apuntaremos *15 tesis*.

De esta suerte, pensamos, cada una de estas *15 tesis* está compuesta por uno o más de estos argumentos claves, por lo que nos hemos servido de explicitarlos a través de un doble corchete [[]] que figura a modo de subtítulo de cada una de nuestras anotaciones. Lo que hemos hecho a continuación es comentar el contenido correspondiente a cada uno de esos filósofemas, lo que nos ha obligado a analizar o a descomponer cada una de estas tesis, separándolas dentro de estas ideas claves, tratando en la medida de lo posible, de no transgredir su unidad.

Asimismo, cada uno de nuestros comentarios está precedido por la nomenclatura “Nota 1.”, “Nota 1.1”, “Nota 1.2”, “Nota 2.”, “Nota 2.1” ... etcétera, según corresponda para cada caso: el primer número será siempre el correspondiente al orden de las *Tesis* de BE (según la versión definitiva de 1997), y el número posterior al punto, comentarios derivados o subordinados a la idea clave que hemos identificado.

Por otra parte, hemos prescindido aquí, por razones de espacio, de reproducir el texto original de cada una las quince tesis que comentamos, conservando únicamente el número y título original consignado por su autor. Sin embargo, hemos transcrito el texto completo (con las acotaciones hechas por nosotros), colocándolo en un cuadro donde se le pone en comparación con las distintas versiones que de estas tesis existen (véase el Anexo 1. *Las diversas versiones de las tesis echeverrianas sobre modernidad y capitalismo*), con el fin de tener una primera idea aproximada del proceso genético que llevó a nuestro marxista ecuatoriano a la elaboración de estas proposiciones.

Es por ello que *todas las citas* hechas aquí son del texto definitivo de las *15 tesis*, salvo cuando indiquemos lo contrario. Por lo que una posible forma de leer estas notas es primero ir al texto original colocado en nuestro *Anexo 1*, y allí mismo seguir la acotación (colocada en doble corchete y en negritas), para ubicar el pasaje exacto que cada una de estas notas comenta.

Por último, habría que hacer notar que las *15 tesis* representan la materia principal del *núcleo* correspondiente a la *figura teórica echeverriana*, según lo hemos planteado en el primer capítulo del presente trabajo. Este núcleo desde el cual se derivarán diversos ramales, fue publicado, en una primera versión, “como material de discusión interna” dentro de un seminario, en el que nuestro autor participó en la Facultad de Economía de la UNAM en

1987. Posteriormente, fue dado a la imprenta para el número 58 de la revista *Cuadernos Políticos* (misma que codirigió BE) en el invierno de 1989. Finalmente, una versión corregida fue incluida en el vol. XIV, No. 4 de *Review* revista perteneciente al Fernand Braudel Center de New York, institución en la que Echeverría realizó estancias de investigación. Como se ve, estas tesis fueron trabajadas y re-trabajadas por BE en más de una ocasión (cfr. Anexo 1); por lo que su contenido es uno de los más meditados de toda la figura teórica echeverriana, de allí pensamos nosotros, que exijan para ser leídas un esfuerzo similar o por lo menos aproximado.

0.1.- Presentación de las tesis

Así pues, iniciaremos nuestro comentario, como es natural, por el principio. Como se verá no todas las versiones de las *Tesis sobre modernidad y capitalismo* (véase el Anexo 1) contaron con una especie de prefacio o presentación donde el autor ponía de manifiesto a sus lectores sus intenciones argumentales. La versión definitiva de 1997, contiene un excursus inicial (sin titulado), que en sí mismo puede ser considerado como el primer filosofema del trabajo que glosamos. Así que un comentario al mismo es nuestro punto de partida.

[[Amos del mundo: aceptación de la modernidad]]

Nota 0.1.1

“El siglo XIX, el siglo moderno por antonomasia”, será una idea que podemos encontrar con cierta frecuencia dentro de la *figura teórica echeverriana*. Como se ve en este inicio de las tesis, de lo que se trata en aquella centuria, no es del capitalismo sino de lo moderno y de cómo los “hombres” (y mujeres) de aquellos tiempos se relacionaban con lo que llamaremos de forma muy recurrente, *el reto de la modernidad*. Esos sujetos decimonónicos, nos dice BE, se piensan (¿se sienten?) dueños de la situación: *amos del mundo*. Existe en ellos la certeza (¿el optimismo?) de que pueden hacer lo que quieran con la modernidad: denegarla, reprimirla, modificarla, aceptarla... como si esta fuese una cosa, una mera materia dispuesta a su voluntad, como un mero instrumento, carente de una finalidad inmanente, como si se tratase, en suma, de un mero dispositivo (técnico) a su servicio.

Se trata pues, de hombres (¿blancos? ¿europeos? ¿sólo varones? eso no nos lo dice BE), que tienen confianza, certeza (y quizás por eso son modernos y no “posmodernos), en “la marcha indetenible de lo moderno”. Aun cuando nos dice, que esa marcha todavía no

alcanza *la medida planetaria* (es decir, la modernidad no ha devenido aún mundo). Por eso sabemos que en esta presentación nos habla de la modernidad y no del capitalismo (para nosotros: el modo de producción capitalista); pues, si revisamos rápidamente la medida del modo burgués de reproducir lo social en el siglo XIX, vemos que éste ha conquistado, por lo menos formalmente, al *valor de uso planetario* desde el siglo XVI histórico, y en el siglo XIX ha conquistado ya, realmente, la *medida planetaria* centrándose la acumulación de capital, momentáneamente, en suelo nor-atlántico-europeo, para desde allí expandirse en una segunda ola, por todo el ecúmene. No en vano Marx ha llamado al XIX (el moderno por excelencia según BE), el *segundo siglo XVI del modo de producción burgués*. De allí que podríamos llamarle nosotros al siglo XIX *el siglo capitalista por antonomasia* (antes que moderno), siendo los hombres y mujeres que viven en él, ya *inconfundiblemente burgueses*¹⁰²(y no únicamente modernos).

Fuese como fuera, lo cierto es que BE apunta que esa confianza de los “hombres modernos”, es meramente formal, pues lo viejo y tradicional se impone con la fuerza de lo natural. Lo nuevo (¿o moderno?) aún no es aceptado del todo, se le rechaza en preferencia de lo tradicional. Es decir, lo moderno —sea lo que eso sea por el momento—, aún no se sostiene sobre sus propios pies.

[[La modernidad como destino: de amos a esclavos]]

Nota 0.1.2.

Pero ese no es el caso de nuestros días (los nuestros, los de la segunda década del siglo XXI; los de BE, los últimos suspiros del siglo XX cronológico), en éstos nos dice BE se prefiere lo nuevo a lo viejo sin discusión alguna. Pues lo moderno ya no es algo exterior, sino consustancial a nosotros. La modernidad ya no es *terra ignota*, a diferencia de los “hombres” y mujeres del siglo XIX, nosotros hemos nacido demasiado tarde para admirarnos de ella: todos somos ahora modernos, ya sea que lo neguemos o lo afirmemos (de hecho, ¿qué rasgo más moderno que renegar de ella?). La modernidad es un hecho consumado, que nos precede. Si los hombres y mujeres del siglo XIX aparecían como amos de la modernidad (con la

¹⁰² Por supuesto esto dicho no en el sentido de *propietarios privados de medios de producción y de capital*. sino en el sentido de *propietarios privados* (aunque sea de su mero pellejo) que participan de un modo u otro (comprando o vendiendo la mercancía fuerza de trabajo o mercancías de cualquiera otra clase) de las relaciones sociales que conforman a la sociedad civil burguesa.

perspectiva de poder hacer lo que “quisieran” con ella), para nosotros es más bien una fatalidad, un destino que no depende más de nuestra voluntad: hemos pasado de amos a esclavos ¿Cuántas veces en la historia de lo humano esa relación (¿maldita?) ha cambiado de lugar? ¿Cuántas veces más, fatídicas para unos, terrible para todos, los papeles de esa relación se han de invertir?

Sin embargo, lo que hay que destacar aquí, es que para BE la modernidad, sin lugar a dudas, es el marco en el que se desenvuelven nuestras vidas, es el ámbito de lo cotidiano, de lo inmediato, que se configura como innegablemente moderno.

[[La ingenuidad moderna: el inacabamiento del proyecto]]

Nota 0.1.3

En clara alusión a Jürgen Habermas (1989): "Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto." Desde su discurso titulado *La modernidad un proyecto inacabado*, Habermas (1989, p. 9) se convirtió en uno de los interlocutores más emblemáticos que le hizo, por decirlo así, frente a los detractores de la modernidad (Lyotard, Deleuze, “los nuevos filósofos”, etc.). En efecto, en este exponente “tardío” de la llamada *Escuela de Frankfurt*, podemos encontrar a un defensor de la modernidad y de su proyecto. Y quizás esto pueda incomodar a ciertas voces muy en boga últimamente, pero nosotros identificamos en *Echeverría*, igualmente, a un defensor de la modernidad (lo que de hecho quedará más que de manifiesto en las tesis que habremos de revisar más abajo). Pero este defensor, ubicado en los márgenes, no es mera calca y copia de lo hecho por el filósofo teutón, no es, por decirlo de algún modo, un sucursalero más. Tampoco es un “pensador” ávido por diferenciarse con tesis “originales” que le amparen un lugar en los panteones (cada vez más rebuscados) de la academia. Sino que su defensa de la modernidad parte y se conforma desde la crítica de la economía política de Karl Marx¹⁰³. Por ello es que no puede ser continuador de Habermas.

La célebre proposición de que la modernidad es un proyecto inacabado, BE la identifica no sólo con un discurso filosófico, que sólo habita en el ámbito de las reflexiones discursivas, sino que es, más bien, el correlato de cómo la modernidad —confundida y

¹⁰³ Al respecto véase toda la primera parte de este trabajo.

traslapada con el capitalismo (según veremos más abajo)—, se ha convertido en el medio de la aplicación de políticas económicas muy concretas que conllevan implicaciones para una gran mayoría de los pueblos del mundo (sobre todo de aquel llamado tercermundista), y que van en el sentido de la ausencia o no de un desarrollo económico. La supuesta incompletud de la modernidad, es un modo de presentarse de la idea de una falta de desarrollo económico.

De este modo, la modernidad queda confundida o traslapada, no sólo con lo bueno (categoría ética, de una filosofía política), sino que además queda confundida con el desarrollo económico y éste, a su vez traslapado con el movimiento del capital. Así, si hay *bien(estar)*, es porque hay modernidad, si hay modernidad es porque hay desarrollo económico y si hay desarrollo económico es porque hay capital (en sus más variadas formas: como inversión extranjera directa, como empresa trasnacional, como creación de riqueza, empleos, etc.). Y viceversa, el *mal(estar)* en una sociedad, se debe a la ausencia de modernidad (porque no se es lo suficientemente moderno), y si esto es así, no hay desarrollo económico, y por lo tanto no hay capital. Así pues, la solución en contra del mal (pobreza, miseria, etc.) es más modernidad. Lo que aparece primero como un discurso filosófico, es en realidad un enmascaramiento para operar determinadas políticas económicas de los Estados Nacionales (primero desarrollistas, neoliberales después) que se pone para BE como una ingenuidad. Ingenuidad que de continuarse se convierte en una versión perversa de cinismo (como en el caso de la era neoliberal que está, eso esperamos, por fenecer). De allí que el modo a través del cual BE opera su defensa de la modernidad sea, como veremos, algo distinto —y por ello original—, al intento de defensa que se operó en el viejo continente a través de la letra de Habermas, pues esa “defensa”, para bien o para mal, quedaba atrapada en el dogma que confunde la modernidad con el capitalismo (regresaremos sobre este aspecto en varias ocasiones).

[[El sentido de lo moderno ha cambiado (modernidad subordinada/asimilada a la revolución)]]

Nota 0.1.4.

Para BE, los 120 años (un poco más) que nos separan del siglo XIX cronológico, no han transformado la “meta de la vida social”, esta sigue siendo perfeccionarse a través del ser cada vez más modernos. Sin embargo, el modo en que la idea de modernidad se activa o enciende dentro de la vida social sí que ha cambiado. Y como si ahora Echeverría parafrasease a

Marshall Berman (1988, 2002), nos dice que la modernidad se ha transformado *a través de la aventura* que ha tenido que pasar.

Aventura, que en sus inicios la ha subordinado a la palabra “revolución”. Lo que de suyo nos hace pensar que en estas *15 tesis* quizás hizo falta una sobre *modernidad y revolución*, que podría reconstruir la aventura de la modernidad dentro, por lo menos, de la centuria de los ochocientos. Pues, nos dice nuestro autor, revolución y modernidad son aquí confundidas, solapadas y puestas como una misma cosa, como una identidad. Como veremos a lo largo de estas notas, un objetivo de su argumentación es tratar de *diferenciar* lo que *la modernidad es*, de sus diversos traslapes y yuxtaposiciones, de aquellas dimensiones que hacen que lo específico de la modernidad no se capte, al quedar identificadas con aquella.

En efecto, la defensa de la modernidad emprendida por BE, será también una lucha por su diferencia, por diferenciarla del desarrollismo, de la revolución, del socialismo real, de la utopía (como veremos más abajo), y de su némesis mayor, el capitalismo. Lo cual no significa, desde luego que no tengan *relación*, sólo que esa relación es siempre para nuestro autor, contingente, transitoria, histórica, y no consustancial, permanente, u ontológica.

[[La modernidad y la tentación de la Utopía]]

Nota 0.1.5

Como si se estuviese aludiendo a Ernst Bloch (2004), Echeverría sostiene que *el espíritu de la utopía no nace con la modernidad* (tal y como más adelante nos dirá que el capitalismo tampoco nace con aquella). Así que como en el caso de la revolución, que no debe de ser confundida con la modernidad (pues sería confundir a ésta con los primeros pasos en su aventura decimonónica), la utopía tampoco puede ser tomada como una identidad válida para lo moderno. Aun cuando la utopía alcanza en la modernidad su perfección, consistencia terrenal y su *figura independiente* (lo que de suyo también nos hace echar en falta una tesis sobre modernidad y utopía, de la cual las *15 tesis* carecen).

La *tentación de cambiar el mundo* (que tanto la revolución como la utopía traen consigo mismas), se introdujo primero en la dimensión política y ante el agotamiento de ésta (amen de la revolución francesa), se fue a refugiar a la dimensión de lo económico. Y allí, nos sugiere BE, se topó con la modernidad, en específico con *la figura técnica de la modernización* (de la que hablaremos más detenidamente en los dos siguientes capítulos). La

utopía y su tentación de cambiar la vida encuentra en esa figura técnica moderna (dentro de lo económico) la oportunidad de “quitarle al ‘no’ que está implícito en la palabra utopía y entenderlo como un ‘aún no’ prometedor”. Es decir, la utopía en su refugio económico, en su contacto con el fundamento técnico de la modernidad devino *principio esperanza* (Ernst Bloch *dixit*).

Por su parte la modernidad al entrar en contacto con la utopía, se dotó de sentido o de dirección, devino *un proyecto civilizatorio emancipador* que —como BE detallará más adelante— promete introducir a la humanidad en su primer episodio de una historia verdaderamente humana, basada en un *principio abundancia*, que deje atrás y de una vez y para todas, la historia inhumana signada por la escasez. No obstante, como ya dijimos, la utopía no debe de ser confundida con la modernidad. La modernidad no es un proyecto utópico, pues no se trata de un *noch nicht*; sino de una realidad fáctica, que se encuentra ya en acto, aun cuando no esté del todo realizado, ni finiquitado¹⁰⁴.

Sólo faltaría mencionar aquí, que el fracaso del “espíritu de la utopía”, es para BE, lo que signa la barbarie del siglo XX que ya hemos revisado, además del desencanto posmoderno que tanto embargó a la intelectualidad finisecular de los novecientos, y que hoy todavía se siente fuertemente su presencia, aunque ahora lo hace bajo otros motes.

[[Rechazo y aceptación de la figura técnica de la modernidad]]

Nota 0.1.6.

Lo que puede llevar a la aceptación o rechazo del proyecto de la modernidad —puesto aquí como *modernización* por BE—, es el uso y apropiación de su figura técnica. De la capacidad que tiene ésta de transformar la relación *producción-circulación-consumo*. Así, su aceptación puede suceder por una vía de derecha, “gattopardista”, que la use para que todo cambie para que todo siga igual.

O bien, su rechazo, por la misma vía, que apele a la conservación de una esencia humana metafísica (¿aludiendo aquí a Heidegger?), el cual es un “descarrío” que, nos advierte BE, *debe ser condenado y desandado*. Pero, esa misma aceptación o rechazo de la

¹⁰⁴ Sin embargo, y pese a estas advertencias de nuestro autor, el concepto de modernidad en general, tal y como será planteado dentro de la figura teórica echeverriana, no podrá escapar de ciertos rasgos utópicos (regresaremos sobre este punto en nuestras conclusiones generales).

modernidad y su figura técnica, también puede hacerse por la vía de la izquierda. Y eso es posible, porque ambas —derecha e izquierda— han experimentado la historia como regida por el progreso técnico.

[[Utopía técnica, izquierda, socialismo]]

Nota 0.1.7.

Pese a todo, existe una diferencia entre la vía de aceptación/rechazo de la modernidad abierta por la izquierda y por la de la derecha. *La izquierda* es forjadora de una cultura política que ha contrapuesto a la lógica tecnicista de la derecha modernizante lo político basado en un humanismo que busca la justicia social. Es por ello, que sólo la izquierda puede darle sentido a lo moderno como realización de una utopía técnica. Lo cual es el proyecto del socialismo que ha fracasado en el siglo XX. El socialismo en tanto que “realización de la utopía-político social” es profundamente moderno (regresaremos sobre este punto en nuestro comentario a la tesis 15).

No obstante, nosotros, de modo invariablemente personal, preferimos interpretar este pasaje como un llamado al hecho de que únicamente la izquierda es capaz, no sólo de darle sentido o interpretar a la modernidad, conforme a su figura técnica, sino que es la única interesada en darle cause efectivo al potencial real que el proyecto de la modernidad, según veremos, posee, en los términos en que BE lo ha planteado, para la realización de la encomienda comunista. Si una vez realizado ese proyecto —a través de un reencuentro entre lo moderno y la revolución—, los hombres y las mujeres de aquel tiempo posible (y por venir) deciden llamar aquello moderno o no, es una cuestión que sólo será anecdótica.

[[Situación límite de la modernización capitalista]]

Nota 0.1.8.

Ya casi al final de esta presentación a sus *15 tesis*, BE nos advierte de una crisis, que no es propiamente la crisis de la modernidad en cuanto tal, aunque la implica, sino que es la crisis de la *modernización capitalista*. La cual está en una situación límite. O persiste en su configuración modernizante de afirmar la vida social al mismo tiempo en que la somete y deforma para llevarla así hasta su colapso. O renuncia a ella y deja que la sociedad misma se hunda aún más en la barbarie. Como se ve, ambos caminos son catastróficos para el sujeto social, pues se trata de una encrucijada *colapso o barbarie*.

Como se ve, se trata de un doble camino sin salida real. Así de inviable e irracional es el capitalismo moderno desde la óptica de la *figura teórica echeverriana*. Ninguno de los caminos por transitar bajo su impronta puede llevarnos a la liberación. De allí que BE considere como una tarea urgente de estas *15 tesis*, desmarcar lo que hay de moderno en el capital y lo que hay de capital en la modernidad. Su trabajo en estas tesis irá encaminado a tratar de demostrar que *no existe una identidad* entre el capitalismo y la modernidad. Que lo que media entre estos dos entes es una *radical diferencia*. Que la coincidencia entre modernidad y capitalismo es exterior, contingente, in-orgánica, una mera yuxtaposición. Que entre capitalismo y modernidad lo que guarda es la relación entre un ente que poco o nada tiene que ver con un huésped, maligno, que lo parasita y usufructúa. Si logra o no este cometido a cabalidad, es algo que no evaluaremos en estas notas, en cambio lo que intentaremos problematizar es el modo, la vía a través de la cual intenta demostrar aquella diferencia.

[[El telos de las 15 tesis]]

Nota 0.1.9.

Por lo anterior, sostenemos que *una de las proposiciones rectoras*, y su *telos mismo*, de todas estas tesis es que no hay identidad entre modernidad y capitalismo. Lo cual asume formas distintas de presentación dentro del trabajo de Echeverría. Por una parte, este *telos de las tesis* se presenta como una teoría de las posibilidades de una modernidad diferente a la que se ha impuesto hasta el momento; esto es, una teoría de las modernidades múltiples o alternativas al capitalismo; se trata, pues, de modernidades distintas, diferentes al capital (de tal suerte que la crisis del capitalismo no sea, necesariamente, la crisis de la modernidad en cuanto tal).

Por otra parte, es, pensamos nosotros, también una propuesta teórica de un desarrollo histórico mundial acicalada por demostrar que modernidad y capitalismo no surgen en tándem, sino que se trata de estelas históricas distintas (que en algún momento se interceptan). Al mismo tiempo, se trata de un desarrollo y continuación de una teoría de las fuerzas productivas desde la CEP de Karl Marx, que se convierte en algo esencial para sostener el concepto de modernidad echeverriano al postular que el fundamento de la modernidad se encuentra en su *figura técnica*.

Ahora bien, consideramos esencial no perder de vista que la arquitectura de este *telos de las 15 tesis*, se sostiene sobre la CEP según la ha interpretado BE¹⁰⁵. De tal suerte que la diferencia entre la modernidad y el capitalismo, como ya hemos adelantado desde el inicio de este trabajo, es un registro más concreto de la contradicción entre el valor y el valor de uso (según la interpreta el propio BE), que se completa con el reconocimiento, tomado principalmente de Karl Korsch¹⁰⁶ (2004), de la distinción entre lo histórico (“como configuración o forma de presencia actual”) y lo transhistórico (como “esencia o forma de presencia permanente, en el que su necesidad de estar presente se da de manera pura”). De allí que, como ya se apuntó¹⁰⁷, BE se distancia, una vez más, de la famosa tesis habermasiana de la *modernidad en tanto que proyecto inacabado*, pues para él, la modernidad sería un *conjunto de posibilidades* que sólo han sido actualizadas desde la perspectiva y el sentido exclusivo del capitalismo; por lo que queda la ventana de oportunidad de actualizarla desde una perspectiva y sentido *no-capitalista*.

Tesis 1: La clave económica de la modernidad

[[Primera definición de modernidad]]

Nota 1.1

La tesis uno avanza en su primer filosofema en definir qué es la modernidad. Si bien, como veremos en el siguiente capítulo, BE dedicará todo un escrito en tratar de presentar un *concepto de modernidad* en cuanto tal, aquí se avanza en sus elementos esenciales. Así pues, partiendo de lo ya adelantado en la *presentación* de estas tesis, hemos visto que la modernidad no es una utopía (aunque sí contienen una utopía técnica, según argumentaremos más adelante), no es tampoco una revolución (aunque, como veremos más adelante, está en íntima relación con la *revolución de la encomienda comunista*), ni tampoco es un proyecto que haya que completar o finiquitar (en un distanciamiento respecto a Habermas). Es decir, BE ha procedido hasta aquí por la *via negationis*, haciendo eco de Spinoza (y del Marx de la *Introducción de 1857*), *determinatio est negatio*.

¹⁰⁵ Véase el capítulo 1 y 2 de este trabajo.

¹⁰⁶ Aunque es cierto que aquí también es aludido de manera explícita el gran Leibniz, y de manera implícita una vez más Ernst Bloch, con la idea de un “estado perenne de inacabamiento”, clave para la construcción teórica de su *principio esperanza*.

¹⁰⁷ Véase la Nota 0.1.3, de este mismo apartado.

Pero ahora, aquí, a las puertas de sus *15 tesis* elige la vía positiva (aunque sea brevemente, pues recordemos que el objetivo es demostrar *la diferencia* de la modernidad respecto al capitalismo), y nos habla de determinaciones que sí son la modernidad. Así pues, cuando la *figura teórica echeverriana* nombra a la modernidad, de lo que se trata es de un *carácter peculiar* —un modo de *ser*—, que recae sobre una *forma histórica* de totalización civilizatoria de la vida humana. Es decir, de un modo en específico, y por tanto singular, de *dotar de sentido al hecho civilizatorio*. La modernidad es un proyecto-civilización, en tanto que una *transnaturalización* del sujeto social respecto a lo *natural-primigenio* (Echeverría, 2001 p. 147); pero se trata de una civilización inédita, nueva, que se estructura de un modo (*forma*) diferente a todas las demás civilizaciones de las cuales podemos encontrar registro, porque su comportamiento se rige por un *nuevo principio estructurador*.

Una especie de conjunción de *carácter, forma, totalización, civilización, proyecto*, eso es la modernidad para BE. Un modo de *ser* histórico de civilización. Ahora bien, a reserva de que profundicemos más adelante sobre este orden de ideas, aquí lo que hay que poner sobre relieve es que la modernidad es una forma de civilización, sí, pero no sólo eso, es además *una totalidad*. La modernidad para BE alcanza el estatuto de una *unidad orgánica* (como veremos ese estatuto le es negado al capitalismo).

[[Primera definición de capitalismo]]

Nota 1.2

Ahora es momento de revisar la primera definición o noción de capitalismo que podemos encontrar en estas tesis. *El capitalismo* es también una forma, que recae sobre un contenido: en este caso el contenido sobre el que recae la definición de capitalismo, según BE, es la *reproducción de la vida económica del ser humano*. De acuerdo con el modo en que BE lee la CEP marxiana, podemos decir que este contenido es *transhistórico*, esto es, se trata de una “esencia permanente” que es común a todos los sujetos sociales independientemente de su determinación, o forma específica. Por lo que el capitalismo, en tanto que forma, es aquí, tan sólo una (de una multiplicidad posible) de dotar de sentido al conjunto de relaciones que conforman el contenido de la reproducción económica del ser humano.

Así pues, desde este primer nivel de la argumentación echeverriana, el capitalismo es *tan sólo una forma económica*¹⁰⁸, que actualiza un contenido económico, de allí que nuestro autor, nos diga que el capitalismo “está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos”, cuestión que en efecto reactualizan y dotan de sentido las formas económicas. No obstante, según vemos nosotros —e incluso dejando de lado por el momento la cuestión sobre qué es lo económico—, no basta con decir que el capitalismo es una forma económica. Pues sin dejar de ser ello del todo correcto (dentro de ciertos límites), no se dice aún nada específico acerca del capitalismo. Pues éste queda diluido con una plétora de formas económicas, que imbrican el movimiento de sus respectivas realidades económicas y modos distintos de reactualizar su contenido (de allí por ejemplo que Marx hablase de *formas económicas*, con un acento especial en el plural).

Pensamos que esta primera definición, precisamente por ser quizás eso, la primera, no logra dar cuenta de la especificidad que el capitalismo, en tanto que forma (¿y contenido?), tiene y que la distingue de las demás. Para decirlo de manera breve: la forma capital es un modo de producción, no basado en la producción de cosas útiles, valores de uso, etc. (como lo podría ser en el caso de las formas económicas en general) sino que está basado en otra cosa (y en ese sentido puede decirse, sin exagerar por un solo momento, que es una forma económica muy singular, porque es una forma *anti-económica*), pues se trata de un modo fundado en la explotación de un plustrabajo, un trabajo excedente (y no un trabajo necesario ¿hay algo más antieconómico que eso?), que reviste la forma, primero del valor, y luego del plusvalor o del valor que se autonomiza colocándose como a sí mismo. Pero lo que además de ello le otorga su especificidad histórica a la *forma capital*, según Marx, es que esa producción de más valor se hace sobre la base de la explotación del trabajo vivo.

Sea como fuere, parece ser que en todo caso la intención de BE, más que dar cuenta exacta del capitalismo en tanto que *forma (anti)económica*, lo que busca es iniciar su punteo de *las diferencias* que existen, según su modo de ver, entre el capitalismo y la modernidad. Así, de entrada, lo que puede verse es que la modernidad es una *forma civilizatoria*, mientras

¹⁰⁸ Por su parte, es interesante mencionarlo, Enrique Dussel (2014), sostiene que el capitalismo es el *sistema económico de la modernidad*, mientras que para Echeverría es, como hemos visto, *su forma económica*. Amén de las diferencias que existen entre ambos enfoques puestos por estos dos importantes filósofos latinoamericanos, nosotros observamos una coincidencia en este punto, pues para ambos, ya sea un sistema o una forma, el sujeto de la relación no es el capitalismo, sino la modernidad.

que, para nuestro autor, el capitalismo es una *forma económica*. Ahora bien, desde nuestra perspectiva quizás la pregunta interesante sería indagar sobre la identidad y la diferencia que puede haber entre una forma civilizatoria y otra económica.

[[Primera relación Modernidad/capitalismo]]

Nota 1.3

Como ya se dijo, la “idea fuerte” dentro de la *figura teórica echeverriana* es sostener que hay diferencia entre la modernidad y el capitalismo, pero ello *no implica* que no exista relación entre estas dos identidades (la naturaleza de esa relación será el punto a problematizar). La relación dice BE, entre estos dos entes es aquella que existe entre una *totalidad* —“completa e independiente”— y una *parte de ella* (dependiente). Lo que se puede decir desde este nivel argumental es que la modernidad, como ya adelantamos, es una totalidad en acto, como un *work in progress* de *totalización*. Mientras que el capitalismo es para BE tan sólo una parte dependiente (¡!) de esa misma totalidad. Es decir, el capitalismo está en una relación de subordinación con respecto a la modernidad. Lo cual puede ser dicho en los siguientes términos: hay algo en esa totalidad que hace que el capitalismo sea dependiente de la misma (como veremos más adelante, ese algo, no es otra cosa más que la *figura técnica de la modernidad*). O dicho en los términos puestos hasta aquí, una *forma económica* es dependiente de una *forma civilizatoria*. Tal es la primera relación entre éstos dos, según las *15 tesis*.

No obstante, de que el capitalismo *no es totalidad*, según BE, sino tan sólo una parte, ésta se encuentra en condiciones de imponerle un *sesgo* al proceso de totalización de la modernidad. Es decir, entre esa totalidad y *su parte* hay una relación de enajenación: la parte se vuelve en su contra, en tanto que *algo suyo* y puesto por ella misma. Según vemos nosotros, toda enajenación es la relación autonomizada entre un sujeto y su producto, el cual se fetichiza, *se extraña* y se vuelve en contra de lo que la ha fundado, puesto o determinado. Se trata, pues, de una *inversión* en los términos de la relación *sujeto-objeto*. Pero si lo que acabamos de apuntar es correcto, ello implicaría que entre el capitalismo y la modernidad no sólo hay una diferencia, ni una mera relación de exterioridad entre una parte y una totalidad (lo cual es un despropósito, porque entre la parte y el todo no puede haber una relación meramente exterior o mecánica, sino siempre una relación de interioridad y de organicidad),

sino que además hay una *identidad*. Si la modernidad es la totalidad y el capitalismo una parte de ella que se ha alineado y se encuentra en capacidad de imponerle un *sesgo*, es *porque* el capitalismo es un producto, es decir, un *objeto exteriorizado por la modernidad*. Es más, si la modernidad es la totalidad y el capitalismo es una parte de la misma, ello implica que el capitalismo es la modernidad puesta como distinta de sí misma.

Todo lo cual nos lleva a la afirmación (que no puede encontrarse por ninguna parte dentro de la argumentación echeverriana), de que capitalismo y modernidad son también una unidad, una *identidad inseparable*, en la que sólo cabe la relación *de diferencia* entre lo uno y lo múltiple (todo ello considerado, como se ve, desde un plano lógico, que es, pensamos nosotros, el mismo en el que esta tesis inicial se está moviendo). Desde luego que puesto el asunto sobre esa tesitura nos alejamos, aparentemente en demasía, del *telos* rector de estas tesis, que quieren mostrarnos justamente lo contrario, que hay *diferencia*. Sin embargo, no adelantemos vísperas, sólo apuntemos que estamos apenas en las alboradas de la argumentación echeverriana de sus *15 tesis*. Veamos cómo es que se puede lidiar con la idea de una *identidad* entre modernidad y capitalismo, que siguiendo los propios argumentos echeverrianos, empieza aquí a dibujárenos.

[[Predominio de la dimensión económica de la vida: la escasez]]

Nota 1.4

Ahora bien, llegamos a otra idea fuerte dentro de la figura teórica echeverriana: *la de la escasez*. Para BE, la vida social humana, hasta el día de hoy es el *predominio de la dimensión económica de la vida*, sobre cualquier otra (la lúdica, la estética, la ética, la jurídica, la erótica, la política, etcétera). Es por ello que, dentro de la gran multiplicidad de *formas* socialmente producidas, de modos, no sólo de presencia, sino de principios normadores o estructuradores de sentido, las *formas económicas* han sido las dominantes (de allí que se habla de *modos de producción*). Y eso es así, pues, según Echeverría, existe una *situación originaria o natural de escasez* (regresaremos ampliamente sobre este punto más abajo y en el siguiente capítulo).

De allí que el capitalismo, en tanto que *forma económica* sea un modo “particular” de dotar de sentido a la dimensión económica de la vida. Para nuestro autor, la proposición de una situación de escasez y de la historia humana que desde allí se deriva, es “la última gran afirmación de una especie de materialismo histórico” (aun cuando, hasta donde

sabemos, el concepto de escasez no lo encontramos, en cuanto tal, dentro de la CEP marxiana). Así pues, es la escasez la que determina que la dimensión económica de la vida sea la dominante en la vida social y ese mismo dominio el que hace que los sujetos privilegien las formas económicas, sobre cualquier otra, en su reproducción social.

Una última observación a este respecto: si bien nos parece correcta la enunciación de una historia humana basada en la escasez —porque completa y desarrolla la CEP—, resulta interesante sostener que no todas las formas sociales han respondido a ella económicamente —como sugiere, por ejemplo, Naredo (2019)—, es decir, a través del trabajo necesario —que no “productivo” como sostiene BE—, pues han existido otras formas de darle respuesta a ésta: sacrificio, sublimaciones religiosas, festivas, guerra, genocidio, control de población, etc. Hay escasez, pero la respuesta no ha sido siempre economicista. No obstante, abundar sobre el particular es tema de otra investigación.

[[La facultad transnatural del ser humano]]

Nota. 1.5

Pero la escasez no es destino. Aun cuando ha signado toda su historia hasta el momento, no es para BE la condición definitiva del *ser* de la humanidad. Pues es una facultad distintiva de éste, el dotar de sentido y forma a la realidad que lo sitúa y determina. Si la naturaleza tiene una forma o cualidad inapropiada, hostil, para el *ser de la humanidad*, éste puede dotar a la naturaleza de un segundo sentido, de una segunda forma. Por eso es que la escasez, situación primigenia de su relación con la naturaleza, puede ser superada. Esta facultad de ir más allá de la primera naturaleza (o sea, de transitar hacia una “realidad metafísica”, política), de colocarse en condiciones de trascender la escasez, es lo que BE llama lo *transnatural*. Lo transnatural, es para nuestro autor —independientemente de su especificidad—, la “singularidad natural de lo humano” (2001, p. 147), es ese acto de libertad a partir del cual se da el “salto cualitativo de lo animal a lo humano” (p. 148).

[[Excurso: trabajo productivo, la pieza central]]

Nota 1.6.

Ahora bien, tal y como BE lo repite aquí en sus *15 tesis*, argumentándolo de modo más detenido en su *Definición de la cultura* (2001), ese acto de negatividad o libertad de separarse o trascender lo meramente animal no se da en lo abstracto, sino siguiendo determinados

códigos o leyes que hacen que esa misma “facultad transnatural” del *ser de la humanidad* tenga que tomar como fundamento de su movimiento al *trabajo productivo*. Así, de acuerdo a nuestro autor, el *trabajo productivo* se coloca como la “*pieza central de todos los proyectos de existencia humana*”. Lo cual es consistente con la afirmación hecha por BE, de que toda respuesta a la escasez es económica.

Pero además de ello, nos parece pertinente no olvidar que *el trabajo productivo*, de acuerdo a la CEP de Karl Marx, se encuentra compuesto por un *trabajo necesario* y un *trabajo excedente*. Que dentro de las condiciones de escasez se privilegie la ejecución del primero como condición del segundo, es una determinación general de formas sociales de producción *no-capitalistas*; mientras que la ejecución prioritaria del segundo sobre el primero, es una de las *especificidades* de las formas sociales fundadas sobre el valor que se valoriza, lo que trastoca el concepto mismo de *trabajo productivo*, y siguiendo la pauta de BE puesta aquí, también modifica o trastoca la “facultad de transnaturalización”.

Además, habría que agregar que el cumplimiento del trabajo necesario, en tanto que inmediato, ineluctable (y por ello mismo *necesario*), se convierte, desde nuestra visión, en la verdadera pieza que norma el proceso de singularización (o separación de la naturaleza) en las formas ancestrales de producir. Pues, si no se cumple con lo necesario, en tanto que bienes, valores de uso, producidos por el trabajo necesario, ninguna forma social puede devenir o subsistir como tal. Pues sin esos “bienes necesarios” no hay nada que pueda mediar entre lo humano y la naturaleza, nada con que “defenderse” ante la hostilidad de lo “Otro” (para ocupar términos usados por BE). Desde luego que, como ya se apuntó, el trabajo necesario es trabajo productivo, *más no todo trabajo productivo es necesario*. Y la diferencia, como se verá un poco más adelante, no es menor.

Que un comportamiento *transnaturalizador*, tome como clave de su ejecución al trabajo necesario, hace que ese transitar de lo meramente animal a lo propiamente “humano”, este atado a la necesidad (incluso si esa misma necesidad se humaniza), siendo una transnaturalización incompleta, marcada por la escasez. Así pues, pensamos nosotros, que superar la escasez (idea ésta muy presente dentro de estas tesis), sólo será posible si al mismo tiempo esta transnaturalización de la que nos habla BE, lleva esta “facultad” a tomar por

“pieza clave” algo distinto al trabajo necesario, si este, en tanto que trabajo productivo, deja de ser la condición de su propia ejecución.

Lo que no implica, desde luego, que deje de cumplirse su ejecución, pues según hemos dicho, ninguna forma social puede efectivizarse como tal, sin su cumplimiento. Más bien, de lo que se trata aquí es de transnaturalizar al trabajo necesario, y por ende al trabajo productivo; lo que implica al mismo tiempo su pleno cumplimiento. Esto es, sólo puede irse más allá de lo necesario, satisfaciendo y cumpliendo con la necesidad. El fundamento del *hacer libre del ser social* es el cumplimiento de su necesidad.

[[Condición transhistórica de la escasez]]

Nota 1. 7

Lo *primero* que nos llama la atención aquí, es que BE sostenga, de manera tan diáfana, que la *escasez relativa* es una *condición transhistórica* “de los bienes requeridos”. Como apuntamos ya¹⁰⁹, la distinción entre lo histórico y lo transhistórico, es una de las claves para descodificar el contenido de estas tesis. Según lo apuntado por su autor, *lo histórico*, nos señala “un modo de presencia actual”, y por tanto sólo transitorio, que no es consustancial al ente en cuestión, sino sólo un momento en su desarrollo, algo que no es una determinación esencial. Mientras que lo *transhistórico* nos indica “una esencia o forma permanente”, que sí es consustancial al ente en cuestión y por tanto una determinación esencial (ontológica), que le acompaña en todos sus momentos. Ello implica que no puede trascenderse, porque ello mismo es lo que trasciende, lo que se mueve, lo que transita de un nivel al otro. Así pues, bajo este orden de ideas, ¿Cómo es posible trascender o superar la escasez si esta es una condición transhistórica? (cuestión que como se verá no es menor, pues el proyecto civilizatorio moderno es la promesa de trascender esa escasez, según veremos en reiteradas ocasiones más abajo).

Lo *segundo* que nos ha llamado la atención, es que se trata, como puede verse, de una *escasez relativa* atribuida aquí a los “bienes requeridos”, es decir, necesarios (precisamente aquellos, que, según hemos apuntado, son el resultado del trabajo necesario y con los cuales se cumple o cubre la necesidad). Si estos serán —en cuanto a su esencia o forma permanente,

¹⁰⁹ Véase la Nota 0.1.9.

siempre escasos ¿Cómo podrán cubrir y por tanto trascender la necesidad? ¿Cómo podrían enfrentar la hostilidad de la naturaleza con éxito? ¿Cómo podrían convertirse en mediación o vehículo para la transnaturalización humana?

Ahora bien, llama en *tercer lugar* nuestra atención —que pese a esta “escasez transhistórica” (es decir, esencial, permanente...), que convierte a los productos del trabajo necesario en inadecuados para enfrenar la “hostilidad de la naturaleza” y que, por tanto, pone en *condiciones de debilidad al propio trabajo productivo*—, que Echeverría nos señale que ningún trabajo productivo registrado, ni siquiera el de los “gastos improductivos” (que nos señala la presencia de Bataille/Mauss en las *15 tesis*), ha logrado trascender esa debilidad impuesta por la escasez relativa; que ningún trabajo productivo ha podido “concebirse” como una mera exigencia de la mera sobrevivencia (o, según nuestro modo de ver, ninguno ha podido ser concebido más allá de ser un trabajo necesario). Pese a todo, nuestro autor, coloca una excepción: esa forma de concebir el trabajo productivo en su debilidad (es decir, estacionado en el trabajo necesario), se transformó con la “Revolución Industrial”.

Es muy claro que BE se está refiriendo aquí a la que llaman la “revolución industrial clásica” aquella que se inicia a mediados del siglo XVIII y se consolida en el siglo XIX n.e.c., teniendo su epicentro en el imperio de la Gran Bretaña. Justo aquella que logra, lo que Marx llamó la subsunción real del trabajo al capital, y que no es otra más que una revolución industrial propiamente capitalista. Siendo así, ¿Tenemos que la situación de escasez relativa sí se puede trascender? si es así, entonces *no es*, según los propios términos de Echeverría, algo *transhistórico*, y si es de ese modo ¿Es el capitalismo el que logra esa superación o la modernidad?

[[La vía privilegiada hacia una teoría crítica de la modernidad (la identidad modernidad/capitalismo denegada)]]

Nota. 1.8

La modernidad como totalidad, el capitalismo como parte, la facultad transnatural, la escasez relativa transhistórica, todos ellos son, en realidad, siguiendo a BE, elementos preliminares para acceder a una *teoría crítica de la modernidad*. La vía “privilegiada” de acceso para la “comprensión de la modernidad”, no es otra más que la *teoría crítica del capitalismo*. Llegar, entonces, a la captación de lo que es la modernidad, sólo es posible si se atraviesa, por

completo, la teoría crítica del capitalismo. ¿Podría decirse que la comprensión de lo que es el capitalismo es el acceso para la comprensión de lo que es la modernidad? De ser así, no es una sorpresa para nadie que lea estas tesis el hecho de que para BE la *teoría crítica del capitalismo* no es otra más que la CEP de Marx, bajo los términos en que el propio Echeverría la comprendió: como una crítica a la civilización burguesa moderna como parte de la efectivización de un discurso propiamente comunista (Echeverría, 2017, p. 288-289).

Ahora bien, para BE, lo anterior tiene que estar plenamente justificado. No se trata, desde su visión, de un mero empecinamiento por parte de un marxista declarado de querer convertir el trabajo de Marx —como si fuese una mera herramienta o instrumento—, que se obstina en hacerlo funcional (trastocando su estructura y cometido original) para lograr sus objetivos teóricos. Para él, la teoría crítica del capitalismo de Marx, es la “vía privilegiada” por dos razones, que nos dice, se complementan la una a la otra:

de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo (Echeverría, 1997, p. 139.)

Veamos cada una de estas razones, por separado. La primera sostiene, *que la realidad histórica capitalista es típicamente moderna*, y sugiere que ninguna de las que tenemos registradas lo es tan claramente como aquella. De lo cual puede coaligarse que toda realidad capitalista es moderna, lo cual es consistente con la idea ya expuesta, de que la *modernidad es una totalidad* y el capitalismo una parte de aquella. Si el todo es modernidad la parte, necesariamente, es moderna.

Ahora veamos la segunda razón expuesta por BE. Ésta nos sugiere, que no se sigue la oración *inversa a la primera*. Es decir, toda realidad capitalista es moderna, pero no toda *realidad moderna es capitalista* (lo cual sería una relación inversa). Pero nuestro autor lo que nos dice es que *ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo*. Esta afirmación nos parece sumamente problemática. Ya que no es una afirmación inversa a la primera y, en segundo lugar, puede llevar a enunciaciones equívocas. Veamos primero este segundo aspecto. Según nos dice Echeverría, *ningún contenido característico de la vida moderna*, es decir, ninguna de sus determinaciones específicas o singulares (de las cuales nos hablará en las siguientes dos tesis), es tan esencial

para “*definirla como el capitalismo*”. Lo que querría decir, según nuestro modo de ver, que la modernidad no está lo suficientemente desarrollada como para que *su esencia* esté en un grado de plenitud, al punto que pueda ser captada y definida *como el capitalismo*, es decir, que no puede —por esa falta de madurez o desarrollo en su esencia—, construirse una teoría crítica sobre la modernidad, como sí se ha hecho ya sobre el capitalismo.

Esto es, que cualquier intento por definir qué es la modernidad habría llegado demasiado temprano, que Minerva no podría empezar su vuelo, ya que la noche madura de lo moderno aún no habría acaecido. Lo cual, de ser correcto, sería un despropósito para las propias intenciones de estas tesis —y de otro escrito de BE, *¿Qué es la modernidad?* (2009)—, que intentan como su principal objetivo ofrecer tal teoría crítica sobre la modernidad a través de la presentación de su concepto.

Ahora bien, otro modo de interpretar este mismo pasaje¹¹⁰ de la tesis 1, es el sostener que ninguna *determinación característica de la modernidad puede definirse esencialmente como capitalista*. Lo cual nos lleva directamente con el *telos* estructurador de estas tesis: demostrar la diferencia entre el capitalismo y la modernidad. O lo que es lo mismo, para la figura teórica echeverriana, *denegar la identidad entre modernidad y capitalismo*. Lo que de suyo coloca nudos teóricos sumamente problemáticos.

Primero. Al sostener que la vía de acceso para una teoría crítica de la modernidad es la comprensión del capitalismo, coloca pues a ésta como una mediación para aquella. Pero, lo problemático allí es que se pone *a la parte*, a lo dependiente, a lo parcial (al capitalismo según esta tesis), como la clave para la totalidad, lo independiente y lo completo ¿No se supone que la modernidad al ser la totalidad (aun en *work in progress*), es lo más desarrollado, lo más concreto y por lo tanto debería de tener la clave de la parte? (recuérdese esa sentencia, muy en boga en los materialismos históricos que gusta BE citar, que la clave del “mono está en el hombre”, es decir que la parte se explica por el todo). Pero aquí no es así. En la figura teórica echeverriana los términos están invertidos, el mono es la clave del

¹¹⁰ El cual lo encontramos repetido, bajo los mismos términos, en cada una de las versiones preparatorias para estas tesis (así que no podría aducirse algún lapsus), al respecto véase el Anexo 1. Desde luego que siempre está la enorme posibilidad de nuestra “incomprensión” de la letra y sentido de las afirmaciones echeverrianas.

hombre... Es decir ¿no se supone que la modernidad, en tanto que totalidad, tendría que ser la *vía privilegiada* para descifrar lo que el capitalismo es, en tanto que parte, y no al revés?

Segundo. Esa inversión tiene que mantenerse aquí, según nuestro modo de ver, porque se quiere sustentar *que el capitalismo es moderno, pero la modernidad no es capitalista*. O sea, la parte contiene a lo general, pero lo general no contiene a la parte (¿?). Según observamos, este nudo problemático, no es otra cosa más que *una denegación de la identidad* (y no sólo una relación) que existe entre el capitalismo y la modernidad. Es cierto que hay una diferencia entre estos dos entes —misma que BE expondrá a lo largo de estos filosofemas—, pero cuando se trata de asumir *la identidad* que puede haber entre estos dos aspectos de la realidad efectiva, BE parece no reparar lo suficientemente sobre ella. No obstante, hacemos la observación de que sostener el caso opuesto, *el de sostener a ultranza, la identidad entre la modernidad y el capitalismo* (asegurando que son de manera absoluta una y la misma cosa), tampoco es una forma adecuada de aprehender el asunto mismo. A juicio nuestro, proceder dialécticamente sobre este asunto, es, en efecto, demostrar que hay una diferencia entre lo uno y lo otro, pero es también demostrar que existe una identidad entre lo uno y lo otro que sí mismo; se trata, por lo tanto, de dar cuenta de la unidad de la diferencia.

Tercero. BE quiere mostrar la diferencia entre la modernidad y el capitalismo, porque, en tanto que marxista crítico y revolucionario, piensa que el capitalismo debe de ser abolido y desechado como la forma o modo de determinar la reproducción social (cuestión que compartimos plenamente). Pero, al mismo tiempo, piensa que el futuro de la modernidad tiene que ser moderno, pero ya no capitalista. El punto es, dicho en nuestros términos, el siguiente: si el capitalismo es consustancial a la modernidad, un futuro post-capitalista y moderno se antoja imposible, pero si el capitalismo no es consustancial a la modernidad, entonces un futuro post-capitalista no tendría por qué ser un futuro post-moderno.

[[Despertar de la inteligencia: pensar la diferencia]]

Nota 1.9

Sea como fuere, para nuestro filósofo mexicano, el acceso a la modernidad a través de la mediación de la *teoría crítica del capitalismo*, otorga una perspectiva, que aparte de ser “la

mejor”, es capaz de despertar a la *inteligencia*, se entiende, de izquierda, que reclama como apremiante su comprensión, antes que su defunción o su vencimiento (como algo “post”).

Desde luego, que aquí nos volvemos a topar con la vocación militante de izquierda de Echeverría (que se capta con mayor fuerza desde el DCM). Así, esta visión sobre la modernidad desde el capitalismo, debería despertar a la militancia (a la cual, pensamos nosotros, se dirige BE, si bien, lo hace desde la academia), del sueño posmoderno de la razón. El llamado es simple: *desechar el capitalismo no debe ser desechar la modernidad*. No debe, como dice el folclor mexicano, “tirarse el agua sucia con todo y bandeja”. Así pues, de lo que se trata es de *distinguir* el agua sucia del recipiente que la contiene. Sin embargo, ya hemos apuntado el riesgo que conlleva sostener una diferencia absoluta (que es olvidar la identidad).

Finalmente, hacer esa distinción (después de todo la palabra crítica alude a la capacidad de “distinguir”), es apremiante, porque, nos impele Echeverría, “la modernización de la economía” tiene efectos contraproducentes, “atolladeros” devastadores, que hacen del “Hombre” un ser “puramente destructivo” consigo mismo y con la Naturaleza (aquí se asoma una preocupación ecologista en estas tesis).

[[Relación externa/mecánica entre la modernidad y el capitalismo]]

Nota. 1.10

Como ya dijimos, aunque BE busca sostener la diferencia entre la modernidad y el capitalismo, no niega, por supuesto, ni por un sólo momento que exista una relación entre estos dos entes (pero “relación” no es “identidad”). Aquí tenemos otra aproximación al modo en que esa relación es planteada.

Primero, la historia de la modernidad, nos dice, es imprevisible, intrincada, con caminos múltiples, y, se entiende, avanza en paralelo con la historia del capitalismo. Sin embargo, no se trataría de un paralelo en cuanto tal, en el sentido de dos líneas que van juntas pero que no se encuentran nunca. Sino que más bien se trata de líneas convergentes, es decir, de líneas que tienen puntos de origen distinto, pero que en algún punto de su camino se han de encontrar, para interceptarse en algunos de sus puntos, para después continuar cada una por su propio camino (aunque en el caso del capitalismo, se trataría de la destrucción de su línea

y que ésta no continuase más). Decimos pues, que la relación que nos plantea aquí BE es exterior¹¹¹, porque —como se verá a lo largo de las demás tesis y en el capítulo siguiente—, las líneas que conformarían al capitalismo y a la modernidad nacen en puntos distintos (uno en el siglo XVI y el otro alrededor del siglo XI), y aunque ambos son europeos su punto de partida no es el mismo: no tienen una conexión inicial, el uno es exterior al otro (el punto de partida de la modernidad es no-capitalista y el del capitalismo es no-moderno).

Y además decimos que la relación que nos plantea aquí BE es mecánica, en los términos en que un Hegel piensa este tipo de relación, en el sentido de que ninguno de los términos para ser necesita del otro, el uno no deviene del otro, como la relación que existe entre un tornillo y una tuerca, el mismo tornillo puede ser ensamblado en otra ranura y seguir siendo el mismo tornillo y la tuerca la misma tuerca si es ensamblada o traspasada por otro dispositivo. Su relación es pues aquí meramente superficial, contingente, accidental (de allí que la modernidad pueda, según la propuesta echeverriana, continuar su camino sin el dispositivo capital).

Ahora bien, pese a ser líneas con puntos de origen distintos, nos dice BE, la modernidad “*ha tejido*” un diálogo decisivo con el proceso “oscuro” de gestación y consolidación del modo de producción capitalista. Una vez más la relación puesta aquí por BE, nos parece, es exterior, “el tejido” o la urdimbre, no es otra cosa más que la intersección de varios hilos, distintos, diferentes entre sí, que pueden y deben distinguirse, aun cuando sus intersecciones generen complicados e intrincados nudos gordianos, éstos pueden desatarse, romperse, para que cada hilo recupere su andadura y su propia identidad ¿No es acaso ésta, una forma, metafórica por lo demás, de describir la propuesta echeverriana de un concepto de modernidad, como algo “radicalmente” distinto del capitalismo?

[[Tres constantes del capitalismo integradas a la modernidad]]

Nota. 1.11.

Pero una vez que estas dos historias se han interceptado, tres constantes en la historia del capitalismo (que debe de distinguirse de la historia de la modernidad), se transfieren a la

¹¹¹ Es de llamar la atención, que esa relación de exteriorización entre la modernidad y el capitalismo, no se encuentra presente en la primera versión de estas tesis. De hecho, ese primer esbozo parte, irónicamente, de la identidad entre modernidad y capitalismo (véase nuestra Nota Ibis del Anexo 1).

modernidad. Allí, serán trabajadas e integradas, nos dice BE, con lo cual, pensamos nosotros, se sigue sosteniendo la relación de exterioridad que ya hemos mencionado. Ahora bien, según leemos nosotros esas tres constantes, pueden ser expresadas de la siguiente manera:

- a) la reproducción en escala ampliada de una escasez relativa artificial
- b) avance totalitario de la subsunción real
- c) corrimiento de una renta de la tierra a una renta tecnológica

El inciso *a)* hace referencia al modo en que el capitalismo, perpetua la situación de escasez relativa, —que vimos aquí, es para nuestro autor *transhistórica*—, la vuelve pues artificial, es decir, innecesaria pero inducida, que sólo es mantenida para justificar la presencia histórica del capitalismo. El inciso *b)* hace referencia a la constante subsunción (interiorización y sometimiento) real del funcionamiento y contenido de las fuerzas productivas técnicas bajo el imperativo del capital. Mientras que el inciso *c)* alude a una de las propuestas teóricas más sugerentes de la *figura teórica echeverriana*, la puesta en movimiento de una renta tecnológica, que se presenta como una plusvalía extraordinaria, y que es apropiada por aquellos capitalistas detentores del desarrollo tecnológico de vanguardia.

Así pues, en su entrecruzamiento, la historia del capitalismo le transfiere a la historia de la modernidad (como si esta no tuviese de origen ninguno de los elementos enunciados), la escasez relativa artificial, la subsunción real técnica, y el monopolio tecnológico en forma de renta. Elementos que, según este enfoque son puestos por el capital y que la modernidad debe trabajar e interiorizar, como si éste fuese el sujeto y aquella el objeto de la relación.

Tesis 2: Fundamento, esencia y figura de la modernidad.

[[Dos niveles de presencia real: acto y potencia]]

Nota 2.1.

En una clara alusión a la teoría de la praxis —de urdimbre aristotélica, de acuerdo a Adolfo Sánchez Vázquez (2003)— expuesta en el *capítulo V* de *El capital de Marx* (2001, pp. 215-240), BE, nos habla de dos niveles de presencia real (fenomenología ontológica) de la modernidad: el nivel potencial, o el de una “modernidad en potencia”; y el nivel en acto, o el de una “modernidad efectiva”.

Una vez más BE, nos apela a poner diferencias, y apunta en dirección de que ambos niveles no deben de ser confundidos. Aunque pone la salvedad de que hay un “obstáculo epistemológico” de que la modernidad potencial sea aniquilada por el nivel de la modernidad en acto o efectiva. Sin embargo, de nueva cuenta, se le impone a BE la unidad o identidad de estos dos niveles de presencia de la modernidad, pues el segundo no sería otra cosa más que la realización del primer nivel. Es decir, la modernidad en acto es la realización de la modernidad en potencia (son pues, como ya hemos insistido, la unidad de una diferencia). Lo que significaría, si se decide seguir el argumento en todas sus consecuencias, que la actividad misma de la modernidad en potencia, ha colocado, como resultado de su propio proceder, a la modernidad en acto, es decir, la modernidad efectiva (que no es otra más que la capitalista, según veremos más abajo). No sería otra cosa más que el resultado, el producto objetivado de la modernidad en potencia, con lo cual la identidad modernidad/capitalismo se nos presenta de nuevo. Sin embargo, como comentaremos enseguida, el modo de proceder de Echeverría es otro.

[[Primer nivel: la modernidad en suspenso]]

Nota 2.2.

Así pues, desde este primer nivel, la modernidad puede ser vista como una “forma ideal de totalización de la vida humana” (¿cómo un tipo ideal a la Weber?). Es decir, sólo es una totalidad desde este nivel. El cual tiene el detalle de que es una mera abstracción, a la cual sólo se llega “aislando” teóricamente a esta modernidad en potencia, de sus formas concretas, que le dan “existencia empírica”. O lo que sería lo mismo, *la modernidad en potencia es una mera abstracción teórica*. Así, si se le considera desde allí, esta aparece como una esencia, que se encuentra “en suspenso”, como una esencia aún no definida. Como una *substancia en pos de su forma*. Donde incluso pareciera sugerirnos BE, se daría una “dialéctica”, donde ora sería la forma la que elige a esta sustancia (¿sería este el caso del capitalismo?), ora, la sustancia elige a la forma. Momentos, sugeridos por el propio BE, que luego juzga de imposibles, pues según su juicio estos momentos se darían simultáneamente. De este modo, para poder considerar a la modernidad desde este nivel, hay que tomarla como una abstracción, como una sustancia que carece de forma, y por lo tanto como “indecisa”, “polimorfa”, o lo que es lo mismo, como “una pura potencia”.

Ahora bien, quizás un señalamiento crítico hacia *el discurso teórico* con el que BE quiere debatir aquí (el posmoderno, *denegador* de la “potencia moderna”), es que han diluido la modernidad en potencia, esa misma abstracción que nos permite captarla como una “totalidad pura”, confundiéndola absolutamente con la forma capital. De allí que para estos discursos no hay mayor diferencia, *más que la semántica*, entre modernidad y capitalismo. Por lo que una superación del capitalismo es también una superación de la modernidad. Transitar fuera del capitalismo es transitar fuera de la modernidad. Como ya hemos apuntado, y regresaremos sobre ello en más de una ocasión, para BE operar ese reduccionismo, de la substancia modernidad a la forma capital, es un “dogma”, que tanto la izquierda como la derecha profesan con harta devoción. Recordemos una vez más: contra este dogma están dirigidas estas tesis.

[[Segundo nivel: la modernidad efectiva]]

Nota 2.3.

Si el nivel anterior es ideal, abstracto y puro, este segundo, de la modernidad efectiva o en acto, es histórico, concreto y plural. Con él, la modernidad deja su carácter impreciso, su estado de suspensión, y asume una pluralidad de proyectos históricos que actualizan su sustancia, así su configuración histórica asume “formas particulares sumamente variadas”. Es pues, esta relación, entre estos dos niveles, lo que da la pauta para pensar las “modernidades múltiples” desde la figura teórica echeverriana.

[[El fundamento de la modernidad]]

Nota. 2.4.

El fundamento de la modernidad se encuentra “en un cambio tecnológico”. Es éste lo que la sostiene (no sólo conceptualmente, sino históricamente como veremos en el siguiente capítulo). Según BE, es este cambio lo que afecta radicalmente a las “múltiples civilizaciones materiales del ser humano”. Con lo cual queda claro, por una parte, que este fundamento está construido conceptualmente hablando desde lo que llamará posteriormente “la clave económica de la modernidad”, la escasez, que pone en relieve el desarrollo de las fuerzas técnicas (con lo cual nuestro autor quiere seguir a Benjamin, a Heidegger, pero de manera especial, a Marx). Además de ello, resulta más que evidente la influencia aquí de la escuela

de los *Annales* bajo su veta más braudeliana al asumir la idea de “civilización material” como el objeto sobre el cual recae el cambio tecnológico.

Este cambio técnico lo ubica nuestro autor, históricamente en la Edad Media europea, después en el siglo XVI y finalmente en el siglo XVIII-XIX con la revolución industrial (clásica). Incluso, le coloca un ritmo: primero “lentamente”, luego “aceleradamente” y finalmente “explosivamente”. Son estas afirmaciones las que permiten prefigurar la existencia de una posible postura eurocéntrica en BE (regresaremos sobre este aspecto con más detalle en los dos capítulos siguientes) ¿Será acaso que este cambio tecnológico sea sólo patrimonio europeo? De ser así, podría pensarse, de *prima facie*, que BE recurre aquí a un excepcionalísimo europeo, pues le atribuye a la Europa occidental “un orden de medida superior”, de dar y recibir formas o determinaciones “desconocidas durante milenios de historia”.

Es decir, que en Europa se están dando “buenas nuevas”, la pregunta aquí sería ¿nueva dentro de los milenios de historia exclusivamente europea occidental? De ser así podría ser tomada como correcta la afirmación de BE, pues, en efecto, tales novedades no se habían dado en suelo europeo occidental; si tomamos en cuenta los milenios en que Europa fue una zona rezagada, es decir, una provincia con respecto a oriente (Chakrabarty, 2008). Pero dentro de lo que llamamos oriente (para los siglos que menciona Echeverría), esas no son novedades, o al menos no del todo. Si lo que permite ese cambio tecnológico que trastoca toda la civilización material no se origina en Europa sino en otra parte, ¿cuál sería la especificidad de Europa, y antes bien, de la modernidad según los propios términos de BE?

Sea como fuere, resulta evidente en este momento argumental echeverriano, que si las *fuerzas productivas* (puestas aquí como un “cambio inédito tecnológico”), son tan relevantes para su argumentación, lo son porque *resuelven el problema de la escasez entre lo humano y lo natural*. Impulsan, robustecen y dan sentido a la “facultad transnatural” de la que ya hemos hablando, pues permite que “lo humano” reclame su “jerarquía prometida” (¿por quién?) de amo y señor de lo natural. Es decir, este cambio tecnológico cambia la relación amo-esclavo (mas no la supera).

[[Mutación en la forma natural]]

Nota. 2.5.

Este cambio tecnológico modifica la civilización material, porque el cambio que opera sobre este produce una “mutación en la estructura misma de la “forma natural”, terreno de la vida cotidiana, en que se acomete el proceso de reproducción social (tesis ésta fundamental del desarrollo sobre el valor de uso que opera nuestro autor, cfr. VUOS), “sustrato civilizatorio elemental”. El modo en que ese cambio se efectúa, tiene que ver con reafirmar una “sospecha”: que la “maldición” de la escasez es posible de ser superada (entraremos en detalle sobre este aspecto en el capítulo siguiente); que la relación con “lo otro” (la naturaleza), puede configurarse bajo un modelo diferente: el de eros. Ello lo ve BE, como algo que ya sucede en los albores “lentos” de la modernidad en el siglo XVI cuando “se inventa América” (en alusión directa a O’Gorman).

[[El reto de la modernidad]]

Nota. 2.6.

De acuerdo con este pasaje de la tesis dos, la esencia de la modernidad consiste, en propiedad, *de un reto* conformado históricamente, que le es lanzado a las diferentes formas sociales. Reto que sólo ella, la modernidad, estuvo en condiciones de percibir, reconocer y provocar (sin duda, todo ello pone a la modernidad como el sujeto verdadero de todo este proceso). Dicho reto consiste en elegir, para ella misma y la civilización (nótese que es la modernidad la que “elige” y, además, es la que se presenta como algo diferente a la civilización misma), un cauce histórico radicalmente diferente que substituya la escasez como situación originaria de la existencia humana sobre la tierra, por una situación de abundancia.

Ello es posible de lograr porque la modernidad cuenta como *fundamento* una “efectividad técnica” que permitiría ese trance. Así, el fundamento de la modernidad pone ante la civilización europea (y no ante la civilización en general) ese reto.

[[Un excepcionalismo europeo para el reto de la modernidad]]

Nota. 2.7.

Queremos señalar en este punto, un posible *excepcionalismo europeo*¹¹² dentro del concepto de modernidad planteado por BE. Según el cual este “reto”, es “un momento crucial en la historia de la civilización occidental europea”; reto que “*sólo*” a esa historia europea le tocó “provocar” y que “*sólo* ella estuvo en condiciones de percibir y reconocer prácticamente” (o sea, el sujeto ya no es únicamente la modernidad, sino ahora es Europa, o, ¿será que son una y la misma cosa? ¿Hay una especie de identidad entre modernidad y Europa en la figura teórica echeverriana?). Se trataría de un excepcionalismo, pues, como se puede desprender fácilmente de la lectura de este pasaje, el “*sólo*” que pone aquí BE excluye la posibilidad de que ese reto haya sido provocado, identificado y enfrentado en otra historia que no sea la europea occidental.

Este *excepcionalismo*, para ser aceptado o refutado, tendría que darse cuenta de la naturaleza de esas condiciones excepcionales, únicas y singulares que llevaron a la llamada “Europa occidental” a ser la única historia en recibir y hacerle frente al reto de la modernidad (y, por tanto, se entiende, la única historia moderna en cuanto tal). Como veremos en el siguiente capítulo tal excepcionalidad, al momento de contrastarla histórica, e incluso,

¹¹² Llamamos *excepcionalismo europeo* aquella postura teórica, que como apunta Robert B. Marks (2007, pp. 18-19), “cree que los europeos occidentales, y sólo ellos, habían descifrado el secreto”, en este caso, de la modernidad. Desde luego que la discusión es sumamente intrincada, porque no todos los detentores de este *excepcionalismo* tienen la misma concepción de lo que es la modernidad y la modernización, sin embargo, todos coinciden en el carácter único, excluyente, y por tanto excepcional de la “civilización europea occidental”. Dicho sea de paso, Marks, considera que Karl Marx es partícipe de este *excepcionalismo* (para lo cual se apoya, únicamente, en un pasaje hartamente conocido del *Manifiesto del partido comunista*), como veremos de forma muy breve en el último capítulo de este trabajo, Marx es plenamente consciente, y dio cuenta de ello en múltiples pasajes, de los orígenes chinos, árabes, asiáticos de lo que BE llama aquí, la *figura técnica* de la modernidad. Con lo cual la idea de un *excepcionalismo marxiano* no es sostenible. Cuestión aparte sería discutir sobre la idea de dar cuenta sobre lo que son *diferencias específicas* y lo que son *excepcionalismos*. Anotamos rápidamente, que las primeras antes que dar cuenta de una exclusión y de algo enteramente novísimo, da cuenta de una configuración singular, que responde a un modo o forma específica de ordenamiento de un ente en cuestión. A Karl Marx, le interesó, sobre manera, dar cuenta de esas *diferencias específicas*, que, como él mismo apuntó, permiten comprender los momentos históricos. Por otra parte, los excepcionalismos, que implican una especie de principio de exclusión (*sólo este ente y ninguno otro de los demás*), abstraen las procedencias, los diversos devenires, ignoran que hay raíces diversas, complejas e intrincadas, que ponen en movimiento la cualidad novísima que quieren resaltar, le apuestan más al espontaneísmo (justificado de muchas maneras, como determinaciones geográficas o culturales), a la singularidad abstracta, que no reconoce determinaciones, ni deudas de ningún tipo.

lógicamente, desde nuestra visión, no es sostenible (aun cuando éste es atenuado y matizado por BE en su tesis 12, según veremos más abajo).

[[Modernidades múltiples en el occidente europeo: las fuerzas productivas en rebeldía]]

Nota 2.8

En este pasaje se presenta una clave más para pensar las modernidades múltiples (que es uno de los objetivos argumentales de estas tesis y uno de los lugares de su *figura teórica* que más interés despierta), las cuales, en tanto que configuraciones históricas efectivas de la modernidad (o posibles de la misma, añadiríamos nosotros), aparecen como el despliegue de las distintas formaciones que el occidente europeo (¿y sólo éste?) puede inventarse a sí mismo, al momento en que éste se enfrenta al reto abierto por el fundamento de la modernidad, el cual opera como una “novedad absoluta” (lo que implica que no hay otra más que ella, no existe una de otro orden que se le iguale, eso es lo que nos quiere decir el término de “novedad absoluta”), que opera en el nivel más elemental de la propia estructura *civilizatoria del occidente europeo* (con todo lo general, abstracto y ambiguo que esa expresión entraña). Así pues, todas esas formas distintas de responder al reto de la modernidad pondrían, entonces, *distintas (múltiples) modernidades* para la época moderna (europea, como se ha insistido hasta ahora).

Las cuales no agotan la esencia de la modernidad (pero tampoco, diríamos nosotros, la realizan a cabalidad), ni tampoco agotan posibles formas que ese *fundamento-esencia* de la modernidad pudiese asumir. De este modo, las muchas modernidades siguen constituyéndose; pues cada una de ellas es un intento más de responder al reto (técnico) de la modernidad. Además, no debe perderse de vista, que aquí esas modernidades múltiples, son elevadas al nivel *de figuras*, que gozan de la vitalidad de lo concreto.

Con todo lo cual BE, nos da una clave para poder formularnos una idea, muy vaga por lo demás, de lo que podría ser una *forma o figura*, adecuada para esa *esencia-fundamento* (técnico) que es la modernidad (en potencia), la cual consiste en ser una *forma o figura*, que apunte al “revolucionamiento de las fuerzas productivas” (¿acaso el capitalismo sería esa forma adecuada?). Pero, además, esa figura o forma, tendría que responder o ser adecuada a una “rebelión” (según sus términos) de las fuerzas productivas. Esto es, la forma de modernidad múltiple adecuada a la modernidad en cuanto tal, una que solventara la

contradicción entre forma y contenido, tendría que ser aquella que apunte *la rebelión* de las fuerzas productivas (¿Cuál de aquellas modernidades múltiples que, someramente nos esboza BE, cumple con ese requisito? ¿La barroca?).

No obstante, lo que juzgamos aún de mayor interés, es dar cuenta de la naturaleza de esa “rebelión de las fuerzas productivas”. ¿En qué consistiría ésta? ¿Se trataría de un regreso a un estado pre-máquina, como lo imagina en su utopía Samuel Butler? ¿Se trataría de una automatización máxima que sustituirá por completo al trabajo vivo en el proceso material de reproducción social? O, ¿se trataría de la tan temida, esperada por otros, inteligencia artificial que asumiría una especie de autoconciencia sobre su integración mecánica (lo que para algunos desprevenidos es tema de la ciencia ficción y no de la teoría crítica), para inaugurar la era de lo posthumano? O, ¿Sería únicamente la reducción del tiempo de trabajo necesario, más no su desaparición, a una cantidad infinitesimal del tiempo humano que pusiera en tela de juicio la continuación de la dinámica de la valorización? Si el proyecto de la modernidad, como ha insistido Echeverría, no es una utopía (ingenua), ni una mera quimera, sino un proyecto concreto que ya está sucediendo, abordar las implicaciones de estas preguntas, pensamos nosotros, se convierte en algo esencial.

[[La modernidad efectiva del capitalismo industrial]]

Nota 2.9

De acuerdo con este pasaje, de todas las “formas de modernidad del occidente europeo”¹¹³, la que de manera más amplia ha desplegado las potencialidades de la *modernidad pura*, es la modernidad del “capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo”, es ésta y no otra la modernidad realmente existente, la modernidad efectiva.

De estas afirmaciones observamos lo siguiente: no se trata de una modernidad capitalista europea en general, sino únicamente de una de corte noreuropeo, con lo cual la perspectiva de la modernidad en BE se estrecha aún más —o si se quiere se especifica o determina aún más—, pues ya no se trata de una modernidad europea general, pura, sino acotada a su dimensión norte (e incluso quizás debería decir nor-atlántica-anglosajona-protestante-calvinista; cuestión que, en parte, quedará de manifiesto en tesis posteriores), con

¹¹³ Con ello se ve que, para BE, así como la modernidad es múltiple, también lo es la propia Europa.

lo cual quedan fuera de ésta, otras formas europeas posibles (como la mediterránea, la árabe-española, la eslava, la lusitana, etcétera).

Sea como fuere, desde el punto de vista de Echeverría, tal modernidad efectiva, prevalece desde el siglo XVI continuando hasta nuestros días. Esta modernidad capitalista noreuropea se “conforma” en torno al hecho —este también “radical”, según nos dice—, de la subordinación del proceso de producción/consumo al capital. Esta modernidad sería al mismo tiempo una “forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil”. De tal suerte que —sin que nos lo diga nuestro autor—, allí se ponen en movimiento dos tipos de particularidades o especificidades, ambas “novedosas”. Por una parte, la esencia-fundamento de la modernidad y por otra la forma-radical del capitalismo. Una pone el reto de que la abundancia sea la forma básica de existencia de lo humano. El otro pone, como forma peculiar suya, una enorme capacidad de acumular esa riqueza, aun cuando sea bajo su forma fetiche de la mercancía y el dinero. Si ésta no es una identidad, y no sólo una coincidencia, entre modernidad y capitalismo, entonces, ¿qué es?

[[Adenda crítico-metodológica. La mirada a contrapelo]]

Nota. 2.10

A modo de ir cerrando la argumentación de esta tesis, BE, coloca una adenda de tipo metodológica, que reivindica —como es usual en nuestro autor—, el carácter crítico del discurso revolucionario, en tanto que un ordenamiento en el lenguaje que puede dar cuenta de la vida contemporánea, el cual debe de ser capaz de atravesar las características de la modernidad realmente existente y descubrir su esencia.

Lo que implica, por un lado, que *la vía privilegiada* para acceder a lo que la modernidad es, no es otra que la teoría crítica del capitalismo (véase la nota 1.8), que no sería, a su vez, otra cosa que la consideración crítica de la modernidad efectiva (cuestión que nuestro autor ya adelantaba desde la presentación a estas tesis). Por lo que la crítica a la modernidad realmente existente, efectiva, es la clave para “descubrir su esencia” (la modernidad pura o ideal). Lo cual entraña una dificultad de cuño metodológico que BE no explicita: la vía de acceso de la esencia, es aquí la forma (y aquí entendida, también, como modo de presentarse, de aparecer). Así pues, de lo que se trata es de desplegar un “dispositivo de destrucción teórica” (cosa que estas tesis intentan desplegar) que “deconstruya” la

configuración capitalista que ha asumido la modernidad en cuanto tal. Ello tiene impedimentos y apariencias que el discurso crítico deberá de sortear.

En un claro uso de las metáforas benjaminianas, BE, advierte de no perderse en el “lomo de la continuidad histórica” de la forma capitalista, que, cual, si fuera un animal con pelambre, se muestra terso, con una “línea impecable al tacto y a la vista”. Pero todo ello es mera apariencia, pseudoconcreción (diría Karel Kosik), pues oculta cicatrices, miembros mutilados, heridas sangrantes... que sólo serán vistas si se pasa la mano a contrapelo (tal y como W. Benjamin sugería debería de ser la mirada del historiador).

Sólo desde esa perspectiva, piensa nuestro marxista de origen ecuatoriano, puede perderséle el respeto a lo fáctico y combatir el dogma que, según su modo de ver, sostiene que la capitalista es la única realidad posible. Con lo cual esta adenda de cuyo metodológico se vincula con el principio esperanza que articula, en parte, estas tesis: *mostrar que lo que es, no tiene más derecho a ser, y que lo que no fue aún puede ser.*

Eso que *no fue* es lo que BE ha querido plantearnos en esta tesis: el potencial emancipatorio *realizado*, conforme a su auténtica naturaleza, del fundamento-esencia de la modernidad que cuenta con un *potencial técnico* que finiquite la situación de escasez que, según su enfoque, ha marcado la historia de lo humano hasta el día de hoy. Ese principio esperanza (Bloch) es lo que permite postular las posibilidades de *un proyecto alternativo* de modernidad, que sea más adecuado a las posibilidades afirmativas de la vida (mismas que pasan por fomentar la “rebeldía de las fuerzas productivas”). Pues éstas no sólo no han sucedido, sino que no se han agotado aún. De allí que BE se reúse a asumir una postura “posmoderna” o “metamoderna” o, incluso, “transmoderna”; pues para él la figura de la modernidad *no se ha agotado*, ni ha sucedido aún en su forma más auténtica y plena¹¹⁴.

De esta suerte, para BE, la modernidad no sería un proyecto inconcluso (se insiste una vez más) sino que se trata de un proyecto que *aún no ha sucedido en cuanto tal*. Pues sólo versiones de ella misma, inauténticas, pero no ella en cuanto tal (en tanto que una

¹¹⁴ Según se puede ver aquí, esta postura coincide con la de algunos defensores de la encomienda comunista que sostienen que el llamado “socialismo real”, no es, ni de cerca, la forma plena de lo que, en potencia, podría ser el comunismo. Éste, pese a los grandes esfuerzos y tragedias sucedidas durante el siglo XX, no ha acontecido aún.

identidad pura), es lo que podemos encontrar a través de los diversos registros (todos europeos¹¹⁵) que podemos encontrar de ella.

[[Principio esperanza y utopía concreta]]

Nota. 2.11

Con todo lo apuntado hasta este momento, podría señalársele a BE, un dejo de utopismo, en el que la esencia de la modernidad está aún por realizarse en un no-lugar. Pero nada más alejado de las intenciones echeverrianas (véase la Nota 0.1.7). Para nuestro autor, la modernidad *es*, y lo es en tanto que *figura*. Una figura que se levanta sobre un fundamento que “no es indiferente a la historia”, aun cuando esa misma historia sea la de “las formas capitalistas”.

Esta figura tiene la capacidad de hacerse y rehacerse, incluso cuando la forma capitalista se ha vuelto su impronta y su huella sea “irreversible” (profunda, decisiva y definitiva, pero no permanente), ello no implica que la figura de la modernidad sea reductible a la forma capitalista.

De allí que su identidad entre la modernidad y el capitalismo, no pueda darse por sentada o definitiva (notemos rápidamente que aquí BE reconoce que existe una identidad entre modernidad y capitalismo, pero la manera en que la enuncia y la trata es siempre de manera externa y mecánica, y no orgánica y dialéctica, como quedará de manifiesto con mayor nitidez en las subsiguientes tesis). Por lo cual, de lo que se trata aquí, en estas tesis, una vez más enfatizado, es “averiguar” (¿indagar?) “en qué medida la utopía [concreta] de una modernidad post [no] capitalista es todavía realizable”.

Tesis 3: Marx y la modernidad

[Ir más allá de la CEP]

Nota. 3.1.

Esta tesis, naturalmente, no puede ser ninguna sorpresa para nadie, tal y como hemos venido insistiendo la figura teórica echeverriana en su momento nuclear, quiere ser una continuación

¹¹⁵ Salvo aquellos que BE describirá en sus trabajos sobre el americanismo y el barroquismo en América. Pero esas consideraciones salen fuera del momento de la figura teórica echeverriana que estamos estudiando.

y desarrollo de la CEP de Marx más allá de la CEP. Ese ir “más allá” es del todo palpable aquí. Nuestro filósofo piensa que el cometido principal de estas tesis, demostrar que es posible una modernidad no-capitalista, puede efectuarse desde la obra teórica de Karl Marx, que él califica como *un discurso crítico*. Por eso ya desde la primera de las tesis, nos ha dicho que la entrada privilegiada para comprender lo que la modernidad es, es la teoría crítica del capitalismo y esta no es otra más que la marxiana CEP. Es a partir de ésta que se pueden “trazar puentes conceptuales” hacia la problematización de la modernidad. Es pues objetivo de esta tesis dar cuenta de éstos mismos.

[[Primer puente: la contradicción entre el proceso de producción y el proceso de valorización]]

Nota. 3.2

Una vez más vemos que BE recurre al contenido principal del *capítulo V* del tomo primero de *El capital* —uno de los lugares más visitados, junto con el capítulo uno de la misma obra, por parte de BE para apuntalar sus afirmaciones en múltiples órdenes de su figura teórica—, para explicitar su primer puente teórico. En efecto, la caracterización de la sociedad civil burguesa (y por tanto moderna para Marx) como una unidad contradictoria entre un proceso de trabajo (que en ese nivel de abstracción puede decirse es idéntico al proceso de producción) y un proceso de valorización (que no sólo es formación de valor sino de más valor) es el modo en que Marx plantea la discusión sobre la especificidad del proceso de producción del capital.

[[Segundo puente: la subsunción formal y real]]

Nota. 3.3

De acuerdo a BE, la relación que guardan estos dos niveles de la vida económica moderna, es la que existe entre este proceso formal (de valor) y este proceso real (de transformación de la naturaleza), la cual es de una subsunción del segundo bajo el primero. Esta afirmación la sostiene BE apoyándose en las categorías de *subsunción formal y real* del trabajo bajo el capital acuñadas por Marx en las secciones tercera y cuarta de *El capital*, y explicitadas aún más en el célebre *Capítulo sexto inédito*. No obstante, el punto sobre el cual queremos llamar la atención aquí es el hecho de que, si se observa, sin mucho esfuerzo por lo demás, notaremos que la relación que existe entre este *proceso formal* y este *proceso real* es la misma que existe

entre la modernidad (pura o ideal) y el capitalismo (en tanto que forma o parte dependiente de la modernidad).

Es decir, existe un claro correlato entre el proceso formal y el capitalismo, por una parte, y entre el proceso real y la modernidad, a tal punto que lo que media entre éstos es una relación de sometimiento o de subsunción. Por lo que puede decirse, sin torcer los argumentos en lo absoluto, que la relación entre modernidad y capitalismo (tal y como la ha colocado BE en las tesis 1 y 2 de esta versión final de sus tesis) es, en realidad, otro orden de registro de la misma relación (contradictoria) entre el proceso formal (de valor) y el proceso real (de transformación o producción de la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica), lo que en realidad es lo mismo que sostener (si se desea mantenerse dentro de los límites de la figura teórica echeverriana), que todo esto es un orden diferente de registro del *teorema crítico* de la contradicción entre el valor de uso y el valor, o bien, la contradicción entre la forma natural y la forma valor. Con ello debería de quedar de manifiesto que el modo en que BE piensa la relación entre modernidad y capitalismo es la misma bajo la que piensa la relación entre el valor de uso y el valor. De hecho, la segunda se deriva de la primera.

[[Tercer puente: circulación mercantil simple y circulación mercantil capitalista]]

Nota. 3.4

El tercer puente teórico tiene que ver con la descripción y diferencia (incluso dice BE, “complementariedad”, pero no dice “identidad” o “unidad de la diferencia”), entre la circulación mercantil simple (M-D-M) y su forma desarrollada mercantil capitalista (D-M-D’). Para BE, se trata, en ambos casos de *figuras*, es decir, estructuraciones e incluso de “*épocas*”. En cuya comprensión histórica se juega la posibilidad de aprehender una época en que lo capitalista se presenta como la única garantía de lo mercantil y una época en lo que lo mercantil sirve, únicamente, como una mera apariencia de lo capitalista.

Se sigue de ello, que la primera de las épocas sería aquello signado como M-D-M; y la segunda lo signado por D-M-D’. Dos épocas distintas, que sin embargo nos dice BE, sin mediar mayores demostraciones (o argumentaciones lógicas), se trata en realidad de “un solo proceso” que sin embargo tiene “dos sentidos contrapuestos”. Uno de los cuales (M-D-M), va en dirección de la expansión y consolidación de la estructura mercantil (o incluso podríamos decir, de la expansión del mercado, o de la forma valor), y en ese sentido es tan

solo un instrumento que impone como ordenamiento “fundamental y exclusivo de la riqueza social” a la forma mercantil (es decir, la imposición formal del valor o para decirlo, en otros términos, la subsunción formal de la circulación y la distribución bajo la forma valor), la cual avanza “a expensas” de las formas naturales y tradicionales de ordenamiento (o sea, a expensas del valor de uso).

El otro sentido (D-M-D’), va en la dirección de expandir la forma capitalista del comportamiento económico; en ese sentido la “estructura mercantil” es tan solo un instrumento al servicio de la expansión de lo capitalista (lo cual quizás podría ser expresado en términos de una subsunción formal de la circulación y la distribución bajo la forma capital o bajo la forma del valor que se valoriza).

No obstante, uno de los puntos que nos parece más problemático de este tercer puente teórico, es el salto que BE propone entre D-M-D’, en tanto que una forma mercantil capitalista y la cualidad “de modo dominante de producción” pues esa cualidad no se encuentra expresada ni desplegada tan sólo en D-M-D’, forma ésta simple o general del capital, que necesita ser desplegada o desarrollada en D-M...P...M-D’, donde (...P...) señala, como se sabe, el acto en el cual el capital encerrado en la circulación no puede desarrollarse plenamente, por lo cual tiene que salir (ad extra) de aquella, para poder producir sus propias condiciones, no solo de circulación, sino de producción en cuanto tal. Amén, de que la puesta en movimiento del capital, allende de la mera circulación, supone como *conditio sine qua non*, la presencia igualmente desarrollada de la *mercancía fuerza de trabajo*. Es decir, la condición para que el capital no quede encerrado en el ámbito circulatorio, es la existencia ya, en su pleno, de la clase del proletariado.

De este modo queda de manifiesto que aquello que llamamos capitalismo no solo es una relación mercantil, ni sólo una relación dineraria, sino una relación de producción, y a su vez, no cualquier relación de producción, sino una basada en la explotación, en específico, de la explotación de la fuerza de trabajo. En todo caso ambos procesos dan cuenta, por una parte, del avance de la forma valor, y por el otro, del avance de la forma capital. De allí, pensamos nosotros, haría falta en estas tesis, una que abordara en específico, la relación entre modernidad y la explotación de *plustrabajo* a la clase proletaria.

[[Cuarto puente: fetiche y cosificación de las relaciones sociales de distribución]]

Nota 3.5

El cuarto puente, parte del reconocimiento de que los conceptos de fetichismo y cosificación de la CEP, son “categorías críticas de la civilización moderna en general”. Y aquí una vez más se le presenta a BE la identidad entre modernidad y capitalismo, porque, o el fetichismo y la cosificación son categorías críticas del capitalismo, que dan cuenta de la especificidad enajenada de sus relaciones sociales, o son categorías de “la modernidad en general”, con lo cual una modernidad emancipada y libertaria no sería posible pues ella, bajo la forma que fuere, implicaría las relaciones fetiches y cosificantes.

Sea como fuere, según Echeverría, ambas construcciones categoriales sirven para derivar la contraposición entre la circulación mercantil simple y la circulación mercantil capitalista, y como cada una de ellas produce, entonces, formas de cosificación y enajenación diferentes. De entrada, M-D-M no se “mete” con la fuerza de trabajo y es exterior a la producción misma. Mientras que la circulación mercantil capitalista sí afecta a la fuerza de trabajo, y es, se entiende, “interior a la producción” (con lo cual se asumiría, sin explicitarlo, que ya no se está hablando sólo de D-M-D’, sino de D-M...P..M’-D’, es decir, del proceso en que el dinero compra la mercancía fuerza de trabajo y la mercancía medios de producción y se encuentra en trance de devenir, ya no solo dinero, sino capital al consumir productivamente la mercancía fuerza de trabajo).

Lo que nos llama más la atención aquí, es que BE caracteriza a la circulación mercantil simple como un proceso histórico, donde la sociedad pierde soberanía, es decir, su capacidad de “auto-constituirse” y socializar individuos a favor del azar que representa la forma mercantil. Sin duda este proceso de pérdida de autonomía social del sujeto verdadero sucede dentro de la dinámica del desarrollo de la forma valor, pero nos parece que éste, por lo menos en Marx, es prioritariamente una argumentación lógica y no una histórica. Con lo cual BE convierte una argumentación de tipo formal en una argumentación de tipo histórica señalando que se trata de un “proceso histórico”. Con ello, por supuesto, no estamos diciendo que tal forma de proceder sea incorrecta o que no pueda coaligarse de las afirmaciones puestas por la CEP, sino que echamos en falta las mediaciones a través de las cuales tal migración teórica —de un nivel meramente lógico a uno histórico concreto—, puede

efectivizarse. Lo cual, por lo demás no está exento de polémica, pues ya se recordará que fue el mismo Engels el que planteo que M-D-M, podría ser considerado como un “modo de producción mercantil simple”, con lo cual se abre la discusión de si tal afirmación tiene su correlato histórico (y por tanto su pertinencia teórica). Por su puesto que aquí BE no eleva al estatuto de modo de producción a la circulación simple, pero sí, como se ve, la trata de “época histórica” y de “proceso histórico”. En todo caso sería algo sumamente benéfico para la figura teórica echeverriana el de avanzar en la dirección de colocar las demostraciones y argumentaciones de tipo históricas que sostuvieran la existencia de tal proceso y de tal época.

Por lo demás, lo que BE, quiere dejar de relieve en este cuarto puente, tiene que ver con el fetiche que la circulación mercantil simple produce sobre el sujeto social, el cual consiste en la cosificación de sus relaciones sociales y la pérdida de soberanía sobre su proceso de reproducción social, todo lo cual se pone como un sujeto que carece de independencia y que carece de comunidad¹¹⁶. Se trataría pues, de la puesta en movimiento de una mera “sociabilidad abstracta”. No obstante, esta cosificación debe distinguirse de la que pone la circulación mercantil propiamente capitalista. La cual consiste en la interferencia de la sociabilización abstracta propia de la forma mercantil por un dispositivo, que no es otro más que la relación trabajo-capital. Ese “dispositivo” que se encubre bajo la forma de un intercambio equivalencial, en realidad es una relación de explotación, que sucede *ad extra de la circulación* y de sus determinaciones (como el “juego” de la oferta y la demanda), y que, sin embargo, estas terminan por subordinarse a su dinámica (por lo que podemos hablar también de una subsunción formal de la circulación mercantil bajo el capital).

[[Quinto puente: “la producción por la producción”]]

[Nota 3.6]

Si bien, BE ha establecido desde la tesis uno, con “la clave económica de la modernidad”, que las distintas formas sociales le hacen frente a la escasez a través de cultivar el trabajo productivo (tesis que puede ponerse en cuestión a través de distinguir que el trabajo necesario no es igual al trabajo productivo), fomentando de este modo una especie de productivismo (el cual, de hecho, y en contrapelo de las afirmaciones echeverrianas, no se encuentra en otras formas sociales), o economicismo bajo el cual se rige lo social, el productivismo que se

¹¹⁶ Este proceso de pérdida de autonomía será retomado por nuestro autor en la tesis 9.

genera al interior de la voluntad de forma capitalista tiene una especificidad que lo distingue de otros.

Así, pensamos nosotros, la teoría crítica del capitalismo de Marx, permitiría distinguir el productivismo capitalista de los demás. Esa diferencia específica consistiría en una mera tautología (en una especie de absurdo), en el que la producción se pondría para la producción misma. De este modo la producción capitalista dirige el plusbajo que bajo su férula se presenta siempre como plusvalor, hacia la producción misma (bajo la figura fetiche de una “reversión” o aumento de capital), siendo esta tautología, este absurdo —en el que la producción hace un soliloquio—, la condición a través de la cual ésta puede afirmarse como capitalista. Ningún otro tipo de productivismo, del cual se pueda tener registro, cae en esta tautología, de allí que, en otros modos de producción, el excedente se destruye improductivamente (como en la construcción de una pirámide, etcétera).

[[Sexto puente: la ley general de acumulación capitalista]]

Nota 3.7.

Este puente teórico está basado en el argumento principal de la sección séptima del tomo primero de *El capital*. El cual consiste en el enunciamiento de la *ley general de acumulación capitalista*, que da cuenta del movimiento del modo de producción burgués (y por lo tanto moderno, según Marx), donde reproduce sus propias relaciones sociales, a través de modificar, en un primer momento, la ley de apropiación que trastoca y pone como condición de la propiedad el poseer trabajo ajeno. Con ello la relación entre el trabajo vivo y el capital se vuelve inevitable, la acumulación de capital tiene que reactualizar una y otra vez las condiciones para que se perpetúe la relación entre los poseedores del capital y los poseedores de la mercancía fuerza de trabajo.

Ello a su vez estimula el desarrollo de la composición orgánica de capital, la cual aumenta, en términos relativos, en su componente de capital constante, lo que supone un mayor desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, a través de una creciente automatización del proceso de trabajo, lo que genera un ejército industrial de reserva. De acuerdo con Marx, todo ello produce un doble resultado: el cual consiste en que el capitalismo produce por una parte un mayor desarrollo de la riqueza concreta (con lo que se estaría cumpliendo el reto de la modernidad, según lo plantea BE, de poner como principio

de la existencia social humana la abundancia), y por el otro la producción de una creciente miseria (con lo cual se estaría traicionando el *telos* originario de la modernidad pura), amén de que simultáneamente, el tiempo de trabajo socialmente necesario, es decir el valor, tiende a descender a merced de la ley de productividad (lo que de hecho conecta esta última sección del tomo primero con la sección tercera del tomo tercero de *El capital*).

Así pues, a través de esta ley general de acumulación, lo que podríamos decir de acuerdo a nuestra visión, es cómo dentro de la dinámica capitalista, se cumple y al mismo tiempo se traiciona el proyecto de la modernidad, justo en los mismos términos bajo los cuales lo ha planteado Echeverría. La modernidad con el capitalismo “encuentra” una forma que le permite sobrevivir efectivizando su potencial técnico, pero al mismo tiempo ese encuentro es una victoria pírrica, porque esa potenciación de la figura técnica moderna, se hace bajo los imperativos de la cosa capital y su ley de acumulación. Con ello el *telos* de la modernidad se pervierte y se pone como su contrario: como un modo de perpetuar la escasez artificial propiamente capitalista (regresaremos sobre este punto en el siguiente capítulo).

[[Séptimo puente: el desarrollo de las fuerzas productivas]]

[Nota 3.8]

Este séptimo puente teórico estaría dado por la “localización” de la causa primera por medio de la cual el capitalismo empuja el desarrollo de las fuerzas productivas, o el desarrollo de la composición orgánica de capital: la promesa de obtener con ello, no sólo una ganancia, sino una ganancia extraordinaria. Lo cual de hecho (abstrayendo aquí un posible debate sobre la existencia de esa “ganancia extraordinaria”), le permite a BE, acuñar el término de “renta tecnológica”, misma que podría ser “reclamada” por aquellos capitales de vanguardia que posean (y no necesariamente que hayan desarrollado), fuerzas productivas automáticas. De esta suerte, estaríamos frente a un *rentismo tecnológico*.

[Nota 3.8.1]

Es de llamar la atención que esta tesis dedicada a *Marx y la modernidad* se limite únicamente a poner siete puentes teóricos, erigidos desde diversos lugares teóricos de la CEP, que buscan “problematizar” la cuestión de la modernidad. No se trata esta tesis de afirmar que la diferencia entre modernidad y capitalismo, tal y como la plantea BE, se encuentra en Marx (tal y como ha sugerido uno de los discípulos, autoproclamado, de Bolívar Echeverría), tal

afirmación es extraña al modo de proceder de BE. Lo cual no obsta a que esa distinción BE la intente derivar de los enunciados marxianos, o al menos bajo la forma en que él los asume y desarrolla. De hecho, si la cuestión es meramente semántica, veremos que Marx utiliza indistintamente y como si fuesen sinónimos los vocablos: capitalista, moderno, burgués, sociedad civil, sociedad civil moderna, sociedad civil burguesa, modo de producción burgués, modo de producción moderno, etcétera (y que, dicho sea de paso, nunca utiliza el término *capitalismo*), por lo que para Marx esa diferencia no sería pertinente. Pero ahondar en ello nos llevaría por otras sendas que superarían por mucho las de esta nota.

Tesis 4: Los rasgos característicos de la vida moderna

[[5 fenómenos de la vida moderna]]

Nota 4.1.

El objetivo de esta tesis, según podemos leer en este pasaje inicial, es presentar cinco formas de manifestarse del proyecto de la *modernidad efectiva*, es decir, cinco fenómenos de la modernidad capitalista, pues es éste y no otro, el “proyecto de modernidad que prevalece”. Pero, inmediatamente después, nuestro autor nos dice que la presentación de estas formas de manifestación de la modernidad capitalista le sirven para dar cuenta, al mismo tiempo, del reconocimiento de la vida moderna como tal (o modernidad pura, en general, etc.). Lo que significa que la forma, en tanto modo de manifestación, es la vía de acceso aquí a la esencia. Es decir, el modo en que se manifiesta la modernidad capitalista nos permite reconocer lo que es la vida *moderna en cuanto tal*, es decir, en cuanto proyecto civilizatorio lanzado desde su esencia y fundamento técnico.

Que la forma de manifestación de la modernidad capitalista nos entregue la esencia y fundamento de la modernidad pura o ideal, nos habla una vez más de su identidad y no sólo de su diferencia. Sin embargo, parecería que BE, afirma que lo que devela la presencia de ese fundamento-esencia de lo moderno, es la ambivalencia (¿y por qué no contradicción?) de esas mismas formas de manifestación. Lo cual es un argumento adelantado, que en la versión final de estas tesis BE aún no ha expuesto, pues el tema de las ambivalencias de la modernidad capitalista es algo que ocupa a la tesis 5¹¹⁷. Sea como fuere, es sólo a partir de la

¹¹⁷ Mientras que si observamos el cuadro comparativo que hemos elaborado (cfr. Anexo 1) se notará que el contenido de la tesis 5 de la versión final, “el capitalismo y la ambivalencia de lo moderno”, en realidad

exposición de esas ambivalencias, que la modernidad dominante cree “superadas”, que surgen “las marcas” que permiten reconocer la vida dentro de la modernidad en cuanto tal. Con lo que surge el enorme reto de distinguir esas “marcas” pertenecientes a la modernidad en cuanto tal, de los “fenómenos” de la vida moderna capitalista. O lo que es lo mismo, distinguir lo moderno de lo propiamente capitalista y viceversa. Como se verá a través de nuestras notas, esa distinción, que se nos presenta como una “delgada línea roja”, no siempre es tarea sencilla, y muy a menudo amenaza con desaparecer dentro de los argumentos echeverrianos.

[[Primer fenómeno: el humanismo]]

Nota 4.2.

Echeverría, quiere desmarcarse de las nociones al uso de lo que sería el humanismo (y que fue uno de los blancos favoritos de los otrora célebres giros culturales o posmodernos), según el cual se postularía un antropocentrismo que coloca al *ser genérico* como centro de la creación y constructor de un cosmos aparte del mundo natural. Por el contrario, la noción de humanismo que encontramos en la figura teórica echeverriana, no quiere separarse de “lo Otro” (lo natural, o la naturaleza exterior, inorgánica), sino que quiere ponerse como fundamento de la misma, como sujeto de aquella y ésta como objeto de aquél.

Esta visión del humanismo de BE se sostiene, según nuestro modo de ver, a través de tres ideas eje. *La primera*, la noción de escasez, tan cara para su producción teórica, que coloca al *ser genérico en una relación de dependencia respecto a lo natural* (de allí lo divino-numinoso); *la segunda idea*, es la puesta en operación de una técnica racional que logra superar los límites de la técnica mágica que sólo busca “ganarse” los favores de lo natural y no su “sometimiento y control” como sí lo hará la primera. Y *la tercera idea*, es lo “transnatural” que coloca al *ser genérico* como el verdadero sujeto de la relación (idea rectora del concepto de cultura que sostiene BE, según ya lo hemos apuntado).

preceden en la versión tercera de las tesis, a la exposición sobre “los rasgos característicos de la vida moderna”; es decir, que en esa versión previa la exposición de las “ambivalencias” precede a los “fenómenos de la vida moderna”, lo cual pensamos, dicho sea de paso, debería de ser el ordenamiento lógico en que debería de exponerse esos argumentos. Ignoramos las razones por las cuales BE decidió invertir el orden de su exposición.

Así pues, su propuesta de humanismo es, desde nuestra visión, ese proceso a través del cual los sujetos verdaderos logran superar, a través de una técnica racional y profana, la situación de escasez al lograr “enseñorearse” respecto a lo natural, y según se desprende de este pasaje, el humanismo puesto como un proyecto civilizatorio que supera la escasez. En ese sentido, el humanismo aquí nos devela su identidad con la modernidad¹¹⁸.

Por último, pensamos que, este primer fenómeno de la vida dentro de la modernidad del capitalismo, en efecto, nos permite distinguir, según lo planteado por Echeverría, la “vida moderna en cuanto tal”, pues estaría presentándose allí el triunfo de lo humano respecto a lo natural, la derrota de la situación de escasez y la puesta de la abundancia como punto de partida de lo humano.

[[Segundo fenómeno: el racionalismo]]

Nota 4.3.

Aquí no nos ha sido posible discernir, a través de la ambivalencia de este fenómeno de la vida moderna efectiva, lo propio de la vida moderna en cuanto tal. Y es que, por una parte, la “reducción” de lo humano a la “facultad racionante”, nos alude más a la “caricatura” que ciertos opositores a lo moderno y al proyecto de la ilustración presentan como una reducción absurda a lo que ellos denuncian como un “logocentrismo”, que confunde, por otra parte, lo específicamente humano con una “reducción” a un atributo de aquél. De tal suerte que afirmar, que lo específicamente humano, su carácter transnatural, es decir, a partir de lo cual nos permite captar su carácter de naturaleza singular en distinción con la naturaleza general, no es captar su “reducción” sino su especificidad. Afirmer que lo que distingue a lo humano, de lo otro en general (lo natural), es la razón, no es una reducción, sino el punto de partida, para incluso despejar ese aspecto que tanto le interesa a BE de lo transnatural.

Si lo humano se encuentra en ese “trance” de distinguirse de lo mero natural hacia lo propiamente humano, se deben de tener criterios de distinción y diferenciación. Así pues, la pregunta pertinente, nos parece, podría ser ¿Es la razón, el logos, una determinación de la

¹¹⁸ Aunque quizás, faltaría aún más especificar, más allá del antropocentrismo, el modo en el que se configura el humanismo bajo la férula del capitalismo, quizás al modo en que en su momento lo hiciera el maestro Aníbal Ponce (1976).

vida propiamente moderna? ¿Una modernidad alterna, no capitalista, debería recuperar como suya, un concepto fino y serio de razón, esto es, del logos?

[[Tercer fenómeno: el progresismo]]

Nota 4.4.

Si la historicidad, determinación inmanente a toda forma de vida social, se presenta bajo la modernidad dominante como un progresismo, cuya identificación crítica es señalada por Walter Benjamin como “el mito del progreso”, y que tiene como correlato la configuración de un “consumismo” que tendría como aprehensión el poder atrapar el presente, ¿cómo pues, puede aprehenderse la temporalidad, en tanto que configuración específica de la modernidad pura o en cuanto tal? Y, por último, ¿cómo podría configurarse la temporalidad dentro de una modernidad alterna, no capitalista?

[[Cuarto fenómeno: el *urbanicismo*]]

Nota 4.5.

Los dos fenómenos anteriores se objetivizan espacialmente en la ciudad. Puede decirse, como desprendimiento de la lectura de esta tesis, que ambos fenómenos (el racionalismo y el progresismo), bajo la configuración de la modernidad capitalista, se absolutizan o, nosotros diríamos, se enajenan y se ponen como un *citadinismo*, cuyo carácter enajenado consiste en que han quebrado la dialéctica entre lo rural y lo urbano. Es decir, no sólo la separación de lo rural y lo urbano en tanto que proyección espacial de la división social y técnica del trabajo, sino el sometimiento de lo primero bajo lo segundo. Además de que es calificado aquí por BE, como un *citadinismo*, en virtud de que no se trata del espacio urbano de la *polis* griega o de la *civita* romana, que conservarían, por lo menos en términos formales, su carácter político y comunitario. Sino que se trata de espacios urbanos amoldados a la dinámica asocial de individuos propietarios privados y al exclusivo movimiento del valor que se valoriza. Pues bien, todo ello es una especificidad de la modernidad capitalista y no, insistimos, de la modernidad en cuanto tal.

No obstante, apunta Echeverría, esa modernidad capitalista hace “gravitar” la “actividad social específicamente moderna” (y no sólo la de la modernidad capitalista, sino la de la modernidad ideal), en el plano geográfico (lo que quiere decir que este pasaje es sumamente valioso para el cometido principal de las tesis), pues lo que se pone aquí de relieve

son las determinaciones de lo específicamente moderno y no, según aquí se afirma, de lo moderno capitalista. Así pues, la industrialización del trabajo productivo, el de la “potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil”, “el de la puesta en crisis y refuncionalización de las culturas tradicionales” y la “estatalización nacionalista de la actividad política”, serían cualidades de lo *moderno en cuanto tal* (¡!) que son puestas en el espacio por la modernidad capitalista. Esto es, un proyecto alternativo de modernidad, según lo puesto por nuestro autor, no podría prescindir de estas determinaciones (¡!).

Más allá de las implicaciones que ello tiene para las relaciones propiamente capitalistas, aquí nos gustaría destacar, que, según lo dicho por BE, el mercado y el Estado, por solo retomar dos ejemplos, serían consustanciales o propios de *lo moderno* independientemente de su configuración formal capitalista. Lo que implicaría que tanto la forma valor (o sea el mercado) y la forma estado (es decir la sociedad civil separada del interés general o común), serían determinaciones que acompañarían a toda forma de modernidad independientemente de la forma que reactualice su sustancia-fundamento. Ante eso, nos preguntamos ¿Qué clase de modernidad alternativa a la modernidad realmente existente puede ser aquella que conserve en su seno a la forma valor? (recordemos, a reserva de regresar sobre este punto más abajo, que la lógica inmanente a la forma valor no sólo se mueve como una circulación mercantil simple, sino que el mismo desarrollo lógico de la procesualidad M-D-M, lleva al desarrollo de D-M-D —que implica a su vez el desarrollo de lo financiero y de las funciones del dinero—, lo cual ineluctablemente, termina por desplegarse como D-M-D’... y de allí todas las implicaciones, que ya conocemos, que nos llevan a la lógica del modo de producción capitalista de reproducir lo social).

Pero no sólo eso; si se pensara, en un hipotético caso, de que M-D-M, a través de quién sabe qué medidas, podría mantenerse bajo el control de los “sujetos sociales” a fin de que la forma valor no se enajenara y se autonomizara, logrando que su ulterior desarrollo no desembocara en la forma capital —cuestión que en términos lógicos no tendría sustento alguno—, aun dentro de ese supuesto, ello no resolvería la condición de desconexión social entre los individuos que llevan a cabo la relación social M-D-M; no resolvería la pérdida de soberanía de los sujetos vivos sobre la reproducción de su propia sociabilidad. Todo lo cual

no podría resolverse manteniendo la forma valor, puesto que resolver esa desconexión, sería precisamente superar las condiciones que hacen necesaria la presencia de M-D-M.

Por lo tanto, pensamos que una modernidad que tenga como parte de su “actividad social específica”, la “potenciación comercial y financiera mercantil”, como sostiene BE, difícilmente podría ponerse como una modernidad alternativa a la capitalista, o en caso de serlo, no podría ser esa configuración de la modernidad que se presentara como la forma emancipadora en la que el “reino de la libertad” quedase plenamente constituido. Cuestión que solo podría afirmarse, pensamos nosotros, a riesgo de confundir lo general con lo específico. Por lo que no deja de llamarnos poderosamente la atención el hecho de que BE dejara como un rasgo de lo específicamente moderno a la forma valor y a la forma autonomizada de ésta que es “la potenciación financiera”, tal y como se deja entrever en esta versión definitiva de la tesis 4 sobre modernidad y capitalismo.

[[Quinto fenómeno: el individualismo]]

Nota. 4.6.

Como se ve, BE, reconoce al individualismo como “una tendencia del proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como miembros funcionalizables del género humano”, como una determinación “transhistórica” (según los términos de su propia figura teórica). Es decir, una tendencia propia, común, a todo el género humano y no una propiedad exclusiva de lo moderno capitalista. Siendo, en cambio, lo específico de la modernidad efectiva, el de llevar ese proceso de individuación, por la vía de privilegiar la constitución de la identidad individual sobre la constitución de una identidad comunitaria o general. Por lo que, dentro de la modernidad efectiva o capitalista, estaríamos hablando de una oposición entre lo individual (particular) y lo común (general). No obstante, BE, sin explicitar esto último, se detiene a detallarnos en que consiste la mediación a través de la cual se efectiviza la individualidad en el capitalismo, es decir, a través de un privilegio: su existencia en tanto que propietarios privados.

Pero no la de propietarios privados en general, sino la de propietarios privados regidos por la forma valor por excelencia, es decir, la mercancía. Con lo cual nos queda claro que BE, nos da cuenta del individuo específicamente capitalista y por tanto específicamente burgués (esto, independientemente de si es propietario de capital o tan sólo propietario

privado de su propio pellejo), que se liga con el artificio de la nación. Sin embargo, nos queda en el aire la cuestión de cómo se configura el individuo, es decir, como se produce su identidad en el plano de lo propiamente moderno y no bajo su configuración capitalista.

[[Sexto fenómeno: el relativismo cultural]]

Nota 4.7.

Tan cercanos al individualismo moderno capitalista, el relativismo cultural y la ética nihilista, dan cuenta de su configuración bajo la modernidad existente. Pero no queda del todo claro, cómo es que su ambivalencia da cuenta de las huellas de la vida moderna en cuanto tal. ¿Qué hay a través de sus tensiones que nos puedan develar algo de lo moderno en general?

[[Séptimo fenómeno: el economicismo]]

Nota 4.8.

De acuerdo con BE, el economicismo tiene su consistencia en la personificación de los individuos como burgueses y, por tanto, como propietarios privados. Es pues el correlato del individualismo que se pone bajo esos mismos términos y, como se ha visto más arriba, éstos no son otros más que los términos del capitalismo en cuanto tal o los de la modernidad prevaleciente o efectiva. Por consiguiente, puede afirmarse que el economicismo es consustancial a lo moderno capitalista y no a otro tipo de modernidad. Y esto último, lo afirmamos nosotros, al hacer notar que ese economicismo se configura como el dominio sobre lo político bajo la férula de lo económico (lo cual es, desde nuestro modo de ver un rasgo específico de *lo capitalista*, pues no hay registros de otras formaciones sociales donde lo económico domine sobre lo político).

Lo que este fenómeno pone sobre la mesa es, en efecto, una ambivalencia, en la cual sí es posible reconocer una “marca” de la vida moderna en cuanto tal; la cual consiste en que el economicismo se sostiene sobre las posibilidades reales de igualdad que el fundamento- esencia de la modernidad coloca, en tanto que emancipación del individuo respecto a lo general o a la comunidad. Sin embargo, ese mismo potencial se ve traicionado por la forma en que se configura —a través de la ley del valor basada en el trabajo y la “violación” (sic) de ésta por la forma capital—, todo lo cual decanta en el economicismo del cual aquí BE da cuenta.

Tesis 5: El capitalismo y la ambivalencia de lo moderno

[[La modernidad capitalista, elogiada y detractada]]

Nota 5.1.

Para BE, es la modernidad capitalista y no la *modernidad en cuanto tal* (aquella que él llama la modernidad en potencia, general o ideal), la que es ambivalente en sí misma. ¿Pero qué significa esto? Pensamos, que ello tiene que ver con que la modernidad efectiva es una contradicción, pues es lo uno y lo otro (es capitalista y moderna), es una unidad de la diferencia que es inseparable, que se pone en movimiento negándose y afirmándose al mismo tiempo (cumple y traiciona al mismo tiempo el reto moderno). De allí que sea nuestro propio autor el que reconozca este hecho de modo implícito, cuando sostiene que lo que se elogia y/o defenestra en la modernidad capitalista, no es otra cosa más, que la propia modernidad capitalista. Pues no se trata desde luego de meros puntos de vista, de posiciones *naif* donde según el “cristal con que se mira” la modernidad efectiva resulta hermosa o terrible. Sino que se trata, por el contrario, de que la modernidad capitalista es las dos cosas al mismo tiempo, de allí que sea, como afirma BE, *ambivalente*. Con lo que una vez más, nos hemos topado con la identidad entre modernidad y capitalismo.

¿En qué consiste pues esa ambivalencia? Justo a contestar esa pregunta está dirigida esta tesis 5 y la respuesta es adelantada desde su primer párrafo: en que, por una parte, la modernidad capitalista es el intento *más radical* —en su “versión europea”—, de interiorizar el fundamento-esencia de la modernidad. Es decir, según nuestro modo de ver, en que esa modernidad efectiva, en tanto que ha interiorizado (¿subsumido?), la *figura técnica* de lo moderno, ella misma *es una modernidad*, no es pues, cosa distinta de aquella (cuestión que como hemos visto nuestro autor no está dispuesto a asumir en toda su plenitud). Pero, al mismo tiempo que lo anterior, es una organización de la vida económica, que niega ese mismo fundamento-esencia de la modernidad, es, por lo tanto, capitalismo (y en ese sentido sí que sería algo distinto de la modernidad). Así pues, aunque suene “paradójico”, en realidad, se trata de una contradicción: la modernidad efectiva es modernidad en cuanto tal, y al mismo tiempo es capitalismo.

Y aquí nos asalta la siguiente interrogante: ¿Por qué en la figura teórica echeverriana puede reconocerse este carácter contradictorio en la modernidad efectiva, mismo carácter que

aquí es expresado bajo la idea, imprecisa según nuestro modo de ver, de “ambivalencia”, y no puede reconocerse lo mismo para la modernidad en cuanto tal? Claro, pues si se hiciera ese mismo reconocimiento para la modernidad, se reconocería que ésta es al mismo tiempo modernidad en cuanto tal, y al mismo tiempo contiene y coloca la determinación capitalista, con lo cual por supuesto, todo intento por separar aquella de la segunda sería del todo fútil. Pero si la modernidad en cuanto tal es pura modernidad, sin otra determinación más que aquella *pureza* (una modernidad simple), no nos quedaría más remedio que asumir que se trata de una mera abstracción que tendría solo validez en el ámbito teórico discursivo (o en ámbitos propiamente utópicos, que como hemos visto nuestro autor rechaza).

Pero si asumimos, como lo hace BE, que la modernidad es un proyecto civilizatorio histórico, no nos queda más que hacernos la pregunta ¿Cómo es posible que exista un proyecto histórico que en cuanto tal no sea contradictorio? Sin contradicción en su seno, ¿de dónde deviene su movimiento, y por tanto su propio desarrollo, y su propia transformación? Sin contradicción en su seno ¿de dónde deviene lo uno y lo múltiple? Es decir, ¿de dónde podrían devenir versiones, alternas, diversas, múltiples de ella misma?

[[La ley general de acumulación del capital]]

Nota 5.2.

La modernidad capitalista es, pues, moderna y capitalista al mismo tiempo (lo que de suyo suena a una mera tautología, que sin embargo deja de serlo una vez que se atienden las mediaciones expuestas en nuestra nota anterior). Y su carácter de capitalista consiste, en la relación negativa con lo moderno que hay en ella: en negar el fundamento-esencia de la modernidad (la tendencia a superar la escasez como fundamento de lo humano). De tal suerte que el modo en que lo económico se configura bajo la forma capital es lo que Marx llama *la ley general de acumulación capitalista*. Es decir, el movimiento, en tanto que principio de necesidad que rige la producción de capital a través de capital (lo que, de hecho, conceptualmente hablando, es la acumulación: producir capital por medio de capital).

Como ya lo hicimos notar un poco más arriba, ese movimiento para Marx, tiene, pues, un doble resultado: por una parte, produce riqueza (al desarrollar la composición orgánica de capital y por lo tanto la capacidad productiva de toda la sociedad) y por otra parte produce miseria (al producir un enorme ejército industrial de reserva, donde con mayor crudeza se

presenta la miseria propiamente capitalista). Es este doble resultado, esta doble valencia (dos maneras distintas, pero complementarias e inseparables de “calibrar” el movimiento del capital), el que le sirve a BE para mostrar el carácter ambivalente de la modernidad cuando se reactualiza bajo la forma capital.

[[La escasez artificial]]

Nota. 5.3.

A través de este doble resultado, propio de la “ambivalencia” de la ley general de acumulación capitalista, el capital en cuanto tal, reproduce las propias condiciones que perpetúan su existencia social: la escasez artificial. Ésta, concepto de cuño plenamente echeverriano, a diferencia de la escasez absoluta (que indica una relación de dependencia de lo humano respecto a lo natural), es la relación de dependencia de lo social respecto al capital, que éste mismo produce y reproduce en su propio movimiento. Es lo que lo hace “socialmente necesario”, lo que de suyo es del todo contradictorio. Pues el capitalismo, perpetua la escasez justo en el momento en que se cuenta con las posibilidades de superarla (a merced de la presencia efectiva del fundamento-esencia de la modernidad en su *figura técnica*).

[[La relación modernidad-capitalismo-Europa]]

Nota 5.4

Adicionalmente a esas anotaciones sobre la “escasez artificial” este pasaje contiene otra reflexión sobre la triple relación *modernidad-capitalismo-Europa*, que aparece con mayor nitidez en su versión primitiva (la cual es la tesis 3 de la tercera versión de las tesis¹¹⁹). En efecto, como hemos visto, desprendido de la ley general de acumulación capitalista, puede enunciarse el carácter dual, ambivalente (nosotros decimos: contradictorio) de la economía capitalista. La cual debería de servir de instrumento, de mera mediación para la civilización europea en su aventura de enfrentar y dominar el reto de la modernidad (con lo que tendríamos, según los enunciados echeverrianos, por lo menos tres sujetos diferentes aquí: la civilización europea, la modernidad y la economía capitalista). Esto es, el capital debió de ser un mero vasallo al servicio de la modernidad. Pero en vez de eso, el instrumento se enajena (¿el esclavo se rebela?), la mediación se pone como un fin, y sólo hace que la

¹¹⁹ Véase el Anexo 1 de este trabajo.

civilización europea sea “una burla de sí misma”; como si la civilización europea fuese una víctima más de la forma capital (no sería, como podría representarse en un afán euro-fóbico, que el capitalismo fue colonizado por Europa y por eso es “tan destructivo”).

Con ello incluso, puede decirse, si se quiere, que hay una defensa mínima de la civilización europea por parte de BE (quien, no hace falta decirlo, es un gran admirador de ella). Ésta fue embaucada y burlada por el capital: le prometió la superación de la escasez y lo que le dio fue la escasez relativa, le prometió la libertad, y lo único que le dio fue la libertad de mercado. Le prometió una época de abundancia y lo que le dio fue la época del dominio del gran capital. De este modo, la modernidad, junto con Europa y su civilización, se nos presenta como una víctima absoluta.

[[El teorema crítico en las tesis]]

Nota 5.5.

De acuerdo con este pasaje que comentamos, la ambivalencia de la modernidad capitalista es, en realidad, la expresión de la unidad contradictoria del proceso de valorización del valor y el proceso concreto de producción. Una vez más encontramos aquí el “teorema crítico de Marx” que la da sentido y consistencia a toda la figura teórica echeverriana. Es este teorema, de acuerdo con BE, el que permite comprender la ambivalencia de la modernidad capitalista. Tal y como hemos insistido en varios momentos de este trabajo, la contradicción entre la modernidad y el capitalismo, es otro orden de registro entre la contradicción del valor de uso y el valor.

[[El dominio del capital sobre la modernidad en cuanto tal]]

Nota 5.6.

Es siguiendo los enunciados y derivaciones conceptuales del *teorema crítico* (es decir, de la contradicción entre la forma valor y la forma natural según la ha planteado BE), que puede darse cuenta del modo en que la modernidad efectiva se constituye, en tanto que dominio de la voluntad de forma del capital, sobre el fundamento-esencia de la modernidad. El cual puede ser expuesto a través de dos fases o momentos.

El primero de ellos —apuntado explícitamente en este pasaje que comentamos—, consiste en que la forma capital se pone como una mediación necesaria, mediación que a

merced de las determinaciones que le imprime a la producción, circulación y consumo, se presenta como la vía más viable para el desarrollo y constitución de una riqueza propiamente moderna, es decir, para ponerse, ya no como una mera potencia o promesa, sino para ponerse como una “realidad efectiva”. Entonces el capital se presenta como la vía más efectiva para la realización de la riqueza propiamente moderna, en eso consiste su carácter de “mediación necesaria”. Esto es, el capitalismo se presenta, en inicio para la modernidad, como un mero instrumento, una cosa útil, como algo carente de finalidad inmanente, que solamente respondería al *telos*, exterior para él, de la modernidad.

Empero, tal mediación, comenzará a autonomizarse, a enajenarse, y de ser un medio pasará a ser un fin en sí mismo. Ese proceso de *autonomización* o enajenación de la forma capital es lo que nosotros, tratando de seguir a BE, llamaríamos el segundo momento o fase del dominio del capital sobre el fundamento-esencia de la modernidad. Tal segunda fase, se iniciaría cuando esta mediación cancela o deja “fuera de cauce” otras posibilidades o modos de dar sentido a la efectivización de la riqueza moderna e impone su modo o forma como la única posible¹²⁰.

Con ello, se iniciaría, según nuestro modo de ver, un tercer momento. En el cual, la forma capital, en tanto que “donación de forma” hace de su “necesidad una imposición y de su servicio una opresión”: el siervo se ha convertido en amo (la relación de poder sólo cambió de lugar, mas no se resolvió). Lo que en un inicio era una mediación ahora es un fin en sí mismo. El núcleo de esta tercera fase es que la mediación capitalista, ahora autonomizada, implica una negación (y subsunción, tanto formal como real, agregaríamos nosotros), de la substancia de la modernidad que “se ha dejado determinar” por la forma capital (¿habrá, acaso, algún grado de complicidad en esto?). Es decir, el capital niega y subsume el fundamento-esencia de la modernidad capitalista, es decir niega su capacidad técnica de superar las condiciones de escasez e impone, como ya se dio cuenta más arriba, una escasez artificial que perpetua su “necesidad histórica”.

¹²⁰ Lo que, de suyo, pone retos muy interesantes a la investigación: se vuelve necesario dilucidar como es que esa cancelación de otros modos o formas de darle cauce al proceso de la modernidad en cuanto tal por parte del capital, se lleva a cabo tanto lógicamente como históricamente. Esto es, una reconstrucción de como la forma capital reprimió y canceló otras formas de modernidad.

Por supuesto que, nos dice BE, la sustancia modernidad despliega una resistencia sobre el dominio del capital, pero esa negación es débil, ya que no logra configurar una “superación dialéctica” (o sea una negación de la negación) a las contradicciones a las que la forma capital la conduce. Según apunta BE, el fundamento-esencia de la modernidad apenas alcanza, a través de figuras falsas y malamente construidas (de las cuales sería, también, muy interesante dar cuenta), neutralizarse y conservarse para preservarse en una medida cada vez más precaria e intrincada. Es decir, la modernidad en cuanto tal “sobrevive” en una situación de permanente peligro.

[[La forma natural o la modernidad en cuanto tal subordinada a la valorización]]

Nota 5.7.

Sin embargo, no todo está perdido, siendo consecuente con el principio esperanza (que es, a consideración nuestra, uno de los pilares conceptuales de la teoría de la modernidad echeverriana), esta tesis no deja de reconocer que el proceso de trabajo concreto —que es el único que puede poner valores de uso—, ha generado, bajo la mediación capitalista, “nuevos principios cualitativos” que ponen una *complementación* mayor entre la fuerza (viva) de trabajo y los medios de producción (¿Podemos asumir esa mayor complementación como el desarrollo de las fuerzas productivas, no en general, sino específicamente las regidas por un principio de automatización y por tanto modernas?).

Estos nuevos “acoplamientos” dentro del proceso de producción concreto despiertan la dimensión lúdica y gratuita que se encuentra en el núcleo del fundamento-esencia de la modernidad (regresaremos sobre este punto en el siguiente capítulo). Despiertan pues, no sólo potenciales técnicos, meramente productivos, sino una dimensión lúdica, como diría Herbert Marcuse (1969), de un “hacer libre”, que sólo es posible, pensamos nosotros, si la forma capital desarrolla (sin haberlas inventado en cuanto tal), las fuerzas productivas automáticas. Esto es, si automatiza el proceso de trabajo y reduce, mas no desaparece, a una cantidad infinitesimal el tiempo de trabajo socialmente necesario.

No obstante, para BE, la contradicción fuerte, es decir la principal del dominio de la forma capital sobre la modernidad en cuanto tal, se configura cuando esta “nueva complementación” de la forma natural, se subordina a otra “complementación” que deviene del proceso de valorización. Es decir, la forma capital no sólo “complementa” a la

modernidad despertando el carácter lúdico de su figura técnica, sino que, además, la “complementa” con su compulsión por la producción, no sólo de valor, sino de más valor, esto es, con la “valorización”.

Lo que le permite a BE, dar cuenta de cómo la forma capital domina por la *vía de la producción* a la modernidad en cuanto tal. En efecto, la primera de las complementaciones no se pone en marcha, sino es para cumplir la consecución de la segunda. Una vez más, como se ve aquí, la contradicción entre la modernidad en general y la modernidad efectiva, es la que se deriva, según el enfoque de nuestro autor, de la contradicción *entre el valor de uso y el valor*. Con ello lo que es válido para una lo es también para la otra: es decir, en la contradicción entre el valor de uso y el valor, el último impone su prioridad de cumplimiento sobre la del primero; o lo que es lo mismo, primero se cumplen o efectivizan, socialmente hablando, las necesidades de la forma valor y después las de la forma natural. Lo mismo aplica para la contradicción entre la modernidad capitalista y la modernidad en cuanto tal: primero se cumplen o efectivizan las necesidades de la forma capital y después las de la modernidad en cuanto tal.

Pero esta manera de decir que una tiene prioridad sobre la otra, solo es un modo de hablar, de expresar lo que acontece, porque como veremos en la siguiente nota, aun cuando la dinámica de la modernidad en cuanto tal se cumple, su cumplimiento, sea “antes o después”, implica siempre que, al mismo tiempo, sean el cumplimiento de las necesidades y procesos, siempre, de la forma capital. Es decir, el dominio es total.

[[La modernidad en cuanto tal rodeada por el lado del consumo y de la producción]]

Nota. 5.8

Tal y como apunta esta misma tesis, que explica, según hemos dado cuenta, no sólo la ambivalencia de la modernidad capitalista, sino de las razones de su dominio sobre la modernidad pura. Según esto, la modernidad en cuanto tal está sitiada, intrincada, por las relaciones capitalistas que la subordinan y la rodean por todos los lados de la reproducción social. Por el lado de la producción se le impone una “complementación” que hace que su objetivo de superar la escasez se encuentre subsumido a la producción y realización de plusvalor. Por el lado del consumo sucede algo análogo. Lo cual no está, como es de suponer, exento de contradicciones. Por un lado, el consumo se ve integrado por “nuevos principios”

de disfrute (nuevos valores de uso), que hace que el proceso mismo de trabajo-técnico y el proceso de interiorización-consumo se “unifiquen” a través de nuevas correspondencias.

Con ello, pensamos nosotros, el consumo de la modernidad en cuanto tal, bajo la férula de la forma capital, se acerca a reunificar la unidad producción/consumo, que en las sociedades dominadas por la escasez sufre una escisión que la pone en una situación de constante peligro y posibilidad permanente de crisis; con lo cual, la forma capital acerca a la modernidad en cuanto tal a realizar su *telos* de superación de la escasez como condición *sine qua non* de lo humano y lo social. Empero, por otra parte, la forma capital únicamente permite el acceder a ese consumo, si tal se efectiviza bajo la impronta del consumo productivo (recordemos que es el capital el que imprime el criterio, en el capitalismo moderno, de lo que es considerado como productivo o no). Es decir, solo es consumo en la forma capital aquello que transforma el plusvalor en pluscapital, o para decirlo en otros términos, sólo es consumo aquello que realice ganancias. Y esto es así, porque la forma mercancía, forma por excelencia mediadora del consumo bajo las condiciones burguesas, no sólo es la unidad contradictoria entre un valor de uso y un valor de cambio que expresa una sustancia de valor, sino que es también portadora de un plus de valor.

Así pues, pensamos, que el verdadero “principio capitalista de satisfacción de las necesidades” que en este pasaje se alude, es que cada consumo dentro del modo de producción capitalista, debe ser al mismo tiempo la realización del plustrabajo en tanto que plusvalor, como un beneficio o ganancia para el capital que reproduce y perpetua su forma social como la dominante. Con ello, el cerco sobre la modernidad en cuanto tal está completado: dominada por la vía de la producción y dominada por la vía del consumo. Así la reproducción social se presenta como algo hostil, que rechaza a la modernidad pura.

[[Derrota en la victoria]]

Nota 5.9

De esta suerte, todo el proceso de reproducción social se relaciona contradictoriamente con la modernidad en potencia; por una parte, cumple sus expectativas potenciales, y por otra las traiciona al ponerlas al servicio del capital. Lo cual es una derrota en la victoria. Victoria porque con el modo de producción capitalista, la modernidad logra (sobre)vivir como

proyecto civilizatorio (dado que este desarrolla su fundamento-esencia), pero al mismo tiempo es una derrota terrible, porque no sólo traiciona ese proyecto, sino que lo deforma.

Tesis 6: Las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo

[[Lo múltiple y lo alterno]]

Nota 6.1

Esta tesis es una de las que atienden directamente a uno de los objetivos centrales de estas proposiciones: demostrar la posibilidad de una modernidad múltiple y, además, alterna. *Múltiple*, porque desde el punto de vista de BE, la modernidad en cuanto tal, ha asumido “distintos modelos”, distintas formas, que han “competido” por reactualizar la sustancia-fundamento de la modernidad, incluso antes del establecimiento del modo capitalista de reproducir lo social. Por lo que esa multiplicidad sería ante-capitalista, o “antediluviana” (para parafrasear a Marx), es decir, no le pertenece a su historia ni a su movimiento. Pero no sólo son “ante” o “pre” capitalistas, sino simultáneas a éste, pues justo “ahora”, asegura BE, compiten por reactualizar la sustancia de la modernidad. De allí que también puedan ser formas alternativas, pues se trataría de una *vía diferente, distinta*, y por eso mismo “alterna” a la modernidad realmente existente, que es, como sabemos, la modernidad dominada bajo la voluntad de la forma capital. *Alterna*, porque debería de implicar, no sólo un “agrietar” —a lo Holloway (2011)— el capitalismo, no sólo descarrilar la locomotora —a lo Benjamin—, *sino desviarse*, crear “vías alternas” a las trazadas por el capital (lo que, desde luego, llevado hasta sus últimas consecuencias, implica, cierta “continuidad” que impide una tabula rasa, o cualquier lucubración de “rupturas absolutas”), o lo que sería lo mismo, trazar formas no-capitalistas de modernidad, esto es, formas *divergentes*. De allí su cualidad, insistimos, no solo de modernidades múltiples, sino de modernidades alternas.

No obstante, es importante no perder de vista, que de esta determinación de multiplicidad también participa la modernidad capitalista, teniendo ella misma modelos múltiples (que no alternativos) de presencia. De esta forma tendríamos una multiplicidad de modos o formas de modernidad y, simultáneamente, varias posibilidades de presencia de capitalismo. Así pues, modernidades múltiples y capitalismo múltiple.

[El plano sincrónico de esa multiplicidad]

Nota 6.2.

Leída esta tesis desde su tercera versión (véase el cuadro comparativo de nuestro Anexo 1), resulta aún más claro que lo que aquí se pone sobre relieve son las “fuentes” a través de las cuales se diversifica la realidad del capitalismo. Se colocan pues, criterios para reconocer su variada “presencia como vehículo de concretización de la modernidad”. Tales criterios son puestos aquí —en la versión definitiva de esta tesis seis— a través de dos planos, el sincrónico y el diacrónico.

En el *plano sincrónico*, se menciona su amplitud, intensidad y su tipo diferencial. Si se miran con detenimiento estos enunciados, es sencillo reconocer allí su inmediato correlato con los conceptos marxianos de *subsunción formal* y *subsunción real del trabajo bajo el capital* que, a decir del propio Echeverría (2005: 9-13), son elementos que permitirían recrear la historia del desarrollo del modo de producción capitalista (por lo que no deja de extrañar que aquí coloque su correlato en el “eje sincrónico”). Así, la “amplitud” está en correlato con la *subsunción formal*, ya que tiene que ver con la “extensión relativa” de la intervención, en este caso sólo formal, por el sector sometido a la reproducción del capital. De este modo, la subsunción formal es *extensiva*, de tal suerte que en conjunto con la forma capital puede coexistir otros modos de producción e incluso dominar sobre aquel, conformando modos de producción híbridos, que en términos capitalistas no son puros, pues conviven allí determinaciones no-capitalistas, tradicionales, antediluvianas, etcétera. Lo que da una variedad de capitalismo, una multiplicidad que se distinguiría por el grado de “calidad”, nosotros diríamos “grado de pureza”, de las relaciones capitalistas.

Por su parte, el criterio de “densidad” tiene su correlato con la subsunción real, pues estos ya no tienen que ver con la extensión sino con la “intensidad relativa” con la que la forma capital, no solo penetra, sino subsume, interioriza, fagocita la reproducción social de la riqueza en su plano real. Con este criterio, se da cuenta del modo en el que el capitalismo modifica la totalidad de la economía, tanto en su dimensión circulacionista como en su dimensión productiva y consuntiva.

De allí que el criterio “redondeado” de diferenciación o multiplicidad del capitalismo, dependerá de si este es sólo formal o real: si es formal o extensivo, se genera una multiplicidad de capitalismos, si es real o intensivo, el capitalismo se homogeniza, subsumiendo su propia multiplicidad. Aunado a este binomio (formal-real o extensivo-intensivo), BE, agrega el criterio *diferencial*, el cual alude a la dimensión espacial, en la que lo formal y lo real se despliegan. La cual tiene que ver con la “ubicación relativa”, con *el lugar en el espacio*, de una economía capitalista (ya sea formal o real), lo que da por resultado la proyección espacial de centros y periferias, con lo cual se coloca un criterio de la multiplicidad capitalista que resulta sumamente interesante: pues no es lo mismo un capitalismo periférico que uno central, con lo que se asomaría, sin que nuestro autor lo explicita, el carácter colonial y dependiente de las relaciones sociales capitalistas en su diferencia y subordinación, con las relaciones capitalistas centrales y dominadoras.

[[El plano diacrónico de esa multiplicidad]]

Nota 6.3.

En este eje, las causas de la diversificación de la realidad del capitalismo son puestas sobre dos núcleos gravitacionales: la propiedad de los recursos naturales y la propiedad del “secreto tecnológico”. Ambos son, de acuerdo con Echeverría, una distorsión monopólica de la esfera mercantil, que, si se le ve con más detenimiento, son los correlatos, a su vez, de dos ideas que BE ha seguido muy de cerca: la renta de la tierra y la renta tecnológica.

Ambas formas de renta generan una multiplicidad de capitalismos, incluso independientemente, nos dice nuestro autor, si se trata de un capitalismo periférico o de centro, o si se trata de un capitalismo tan sólo formal o real. Desde la visión de BE, la tensión provocada por el jaloneo entre la renta de la tierra y la renta tecnológica ha marcado la historia del capitalismo durante los últimos 100 años, conflicto que parece dirimirse a favor de ésta última. Con lo cual, podría inferirse, que el capitalismo se pone como múltiple, pues habría un capitalismo que se decantaría por una renta de la tierra (aquí, por ejemplo, los capitalismos basados en un “neextractivismo”) o capitalismos basados en una renta tecnológica, por ejemplo, el capitalismo del Silicon Valley, de la revolución industrial 4.0, de plataformas, etcétera.

Tesis 7: El cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista

[Vivir la forma objetiva de la modernidad bajo la dominación del capitalismo]

Nota 7.1.

Esta tesis en su totalidad, puede ser tomada como una argumentación de tránsito, como un argumento bisagra —según lo explicara en otro lado nuestro autor (Echeverría, 1994)—, pues cierra un argumento, al tiempo que abre otro. Hasta el momento, la mayor parte de las afirmaciones se han dirigido a clarificar los que es —para tratar de decirlo en términos echeverrianos—, *la voluntad de forma capitalista*, y como ésta tiene una multiplicidad de presencias que deben distinguirse respecto a lo moderno. Asomándose hasta el momento tan sólo algunos *indicios*, a lo Ginzburg (1999, p. 176), de lo que podría ser una modernidad múltiple y alternativa. Ahora, en cambio, entramos al entramado de cómo vivir bajo la forma objetiva del mundo moderno cuando éste está dominado por el capital. Lo cual tiene implicaciones teóricas que intentaremos explicitar en esta nota.

Primero, la forma del mundo moderno es, para BE, objetiva, pues como hemos insistido no se trata para nuestro autor de una mera quimera o de una utopía, sino de algo exterior, que tiene la legalidad de lo existente, que está allí afuera en el mundo. Por lo que todos los que “aceptan” vivir en referencia a ella, es decir *los modernos*, deben de asumir esa objetividad. De allí, pues, su condición de modernos. Esto es: *se es moderno porque se acepta vivir en “referencia a esa objetividad”* (la cual será determinada con más precisión en el ensayo *Un concepto de modernidad*, que comentamos en el capítulo siguiente).

Segundo, esa forma objetiva de lo moderno, se encuentra dominada por la presencia de la “realidad capitalismo”, del hecho capitalista en cuanto tal (del cual las tesis anteriores han intentado dar cuenta). Así pues, se trata de *una realidad diferenciada*; por una parte, la forma objetiva de la modernidad y por la otra el hecho capitalista. De modo que los modernos viven, en realidad, en medio de dos mundos (¡!). Uno objetivo, real, pero sometido, otro formal pero dominante. Una vez más, la diferencia que tanto busca demostrar Echeverría la encontramos aquí con gran nitidez.

Tercero, este doble hecho, es “un conflicto” (nosotros preferimos el término contradicción), que es “permanente” (¿bajo qué términos y en qué escala?). Los términos de

este conflicto, como hemos venido insistiendo son los del teorema crítico de la contradicción entre el valor de uso y el valor. Cuestión que aquí queda de manifiesto sin lugar a dudas, pues ese “conflicto permanente es el de la dinámica de la forma social-natural de la vida social (puesta aquí bajo la figura de la modernidad) y la dinámica de la reproducción de su riqueza como valorización del valor”. Enunciado que, lo podemos decir ahora, abre problemáticas teóricas e históricas sumamente interesantes.

Quizás la primera de ellas que podemos mencionar, sea la que alude a la identidad, clarísima por lo demás aquí, entre la “forma social-natural” y la modernidad en cuanto tal, o el fundamento-esencia de la modernidad. Decimos que ello es problemático, porque si esa identidad es efectiva se tiene que dirimir cómo y bajo qué mediaciones, tanto históricas como lógicas, la *forma social natural deviene modernidad*, es decir cómo es que aquella deviene la sustancia modernidad, esto es, la posibilidad técnica, a través de las fuerzas productivas, de superar la situación originaria —según los propios términos echeverrianos—, de escasez en la que se ha desenvuelto el hecho humano en toda su historia. Es decir, en qué momento, la forma natural deviene *sustancia moderna*.

Lo cual es aún más interesante, si traemos a cuento aquí, la afirmación echeverriana de que la forma social natural es *transhistórica* o expresado en términos de Marx, *común a toda forma social*, independientemente de su determinación histórica, o lo que sería lo mismo, que la forma social natural es una determinación esencial, común, de lo humano en cuanto tal.

Lo que, entonces, aunado con lo dicho hasta aquí, implicaría qué, si existe esta identidad entre la forma natural y lo moderno, que esta tesis 7 pone de relieve, se supondría a su vez que cada forma social, en tanto que forma social natural, es de suyo moderna. Esto es, que todas viven bajo la forma objetiva de lo moderno, lo que nos llevaría a la idea de que toda forma social tendría su propia modernidad, con lo cual el concepto de modernidad se nos desdibujaría, perdiéndose su especificidad en esta “generalidad transhistórica”. Desde luego que esto último, pensamos nosotros, está fuera de las intenciones de nuestro autor, ya que su trabajo se encuentra dirigido a tratar de darle consistencia histórica, y no sólo lógica, a su concepto de modernidad, de tal suerte que estas tesis están dirigidas a ese cometido, en especial el ensayo *Un concepto de modernidad* (Echeverría, 2009).

Acá solo llamamos la atención sobre los riesgos teóricos que vemos en la afirmación de una identidad absoluta entre la forma natural y la modernidad; afirmación que, si se desea mantener, deberá de ser relativizada, de tal suerte que pueda enunciarse que toda modernidad es una forma social natural, pero que no se sigue lo contrario, es decir, que toda forma social natural es moderna. Así se pondría claramente de manifiesto, que hay formas naturales que no son modernas (y, es más, que no podrían serlo, por más que sus estudiosos piensen que basta con ser no-capitalista para oponer un proyecto de modernidad alternativa). En todo caso, pensamos, la cuestión depende de que no se pierda de vista la especificidad de lo moderno dentro de la figura teórica echeverriana, es decir, *la capacidad técnica expresada en determinadas fuerzas productivas que pongan la posibilidad concreta de superar la situación de escasez*. Como veremos más adelante, este criterio no es siempre mantenido por nuestro autor.

Por otra parte, la segunda identidad señalada para este “conflicto permanente” —la del valor que se valoriza con el hecho capitalista—, por supuesto que no puede ni debe sorprender a nadie siempre y cuando no se caiga en el error, muy común por lo demás, de *confundir la forma valor con la forma capital*, pues gran parte del trabajo teórico de Marx, está dirigido a demostrar el hecho de que el valor que se autovaloriza (y no sólo el valor), cuando se encuentra plenamente desarrollado, es una determinación específica del concepto de capital (pues el capital es valor, pero no todo valor es capital, es decir, no todo valor se autovaloriza). Es más, según nuestro modo de ver, el *valor que se autovaloriza* es la forma más exacta, de definir, conceptualmente hablando, lo que el capital es¹²¹.

De allí que lancemos la pregunta ¿Es la modernidad una determinación esencial de la forma social natural? La respuesta es del todo negativa. No, no lo es, la modernidad es al mismo tiempo una forma histórica, específica. Con lo cual queremos decir, que lo moderno es un grado de desarrollo (histórico) de la propia forma natural. Cuestión aparte es, pensamos, si ese grado de desarrollo que pone a lo moderno, tiene el potencial para formar parte, en cuanto determinación esencial (según lo diría Marx) de la forma natural. Es decir, que una

¹²¹ Definición que no debe perder de vista, que, si el capital se *auto pone*, es decir, *se auto-valoriza*, es porque ha subsumido al trabajo vivo. Es este hecho, y no otro, el que le permite autonomizarse y presentarse como el sujeto de la relación. Así pues, cuando se dice valor que se autovaloriza para definir lo que el capital es, se está aludiendo al hecho fundante de la explotación capitalista sobre el trabajo vivo.

vez conquistada la determinación de lo moderno, ésta pasase a formar parte, en tanto que organicidad constitutiva de la misma, de la forma natural. Ante lo cual, la forma natural ahora sí, podría ser reconocida, de suyo, como una forma social natural moderna¹²². Aspecto hacia el cual, según nuestro modo de ver, apuntan los enunciados de BE, respecto a la idea de una modernidad como totalidad, pero ello es aún un horizonte por alcanzar y no el mundo objetivo desde el cual se parte. Es decir, la modernidad para nuestro autor, es ya una realidad objetiva, pero no es aún una modernidad plena, y esto es así, porque sobre ella ha caído el dominio de la forma capital, que al mismo tiempo que le permite sobrevivir como proyecto moderno, la traiciona y la niega tanto en su autenticidad (respecto a lo que ella misma es conforme a su concepto), como respecto a su totalidad (es decir, respecto a su pleno desarrollo y realización de su finalidad).

Sea como fuere, en estos enunciados que ahora comentamos, se establece esa identidad (entre forma natural y modernidad), que es llevada a un “conflicto”, *con carácter de permanente*, que, además, siempre tiene el mismo desenlace: “una y otra vez” la forma natural-modernidad “debe sacrificarse a la segunda”, a la forma valor que se autovaloriza, es decir, debe ofrecerse como cordero al sacrificio ante el dios capital. Si este desenlace trágico es correcto, parece decirnos BE, entonces los modernos, aquellos que deciden vivir en referencia a la sustancia modernidad, deben de asumir ese desenlace, que consiste en reconocer que la “realidad capitalismo” (como fue definida en la tesis 6), es en la “existencia practica” la condición necesaria, la mediación, para la existencia objetiva de todas las cosas, incluida la modernidad misma, lo que abre el camino hacia la identidad (y no sólo la diferencia), entre modernidad y capitalismo (camino que como hemos apuntado, BE quiere desandar).

Todo lo cual, tiene como condición, nos parece a nosotros, el que los modernos asumieran que, si optan por referenciarse (o posicionarse) respecto a la modernidad, ello solo es posible si antes, en tanto que mediación de todas las cosas, se referencian primero respecto

¹²² Lo que además nos llevaría, pensamos nosotros, a la discusión sobre la idea de una *autonomización del valor de uso o la forma natural* que en su momento el marxismo de Antonio Negri (1979) sugirió bajo la idea de la “autovalorización obrera”. La autonomización de la forma valor (que no es otra más que el capital), podría ser contrarrestada por las fuerzas productivas automáticas interiorizadas por el valor de uso. Así, la modernidad podría ser un valor de uso autonomizado. Por su puesto, ello implica una discusión que nos llevaría cada vez más lejos de la *figura teórica echeverriana*.

al capital. Lo que supondría que ser modernos en la modernidad capitalista, por tautológico que pueda sonar, implica, al mismo tiempo, ser capitalista (o burgués). Por supuesto ello no en el sentido exclusivo y restringido de propietario privado de medios de producción, acá el término “capitalista y/o burgués” debe tomarse en un sentido más amplio y general¹²³.

Con lo cual una vez más la identidad (y no solo la diferencia) entre modernidad y capitalismo se nos vuelve a presentar dentro de la modernidad efectiva: ser moderno, dentro de ella, es ser, al mismo tiempo, capitalista o burgués según se mire. Por supuesto que tal identidad, pensamos nosotros, no pasa del todo desapercibida por parte de BE. De allí que los sujetos que viven esa tensión contradictoria que desemboca en esta identidad, deban “desarrollar un *ethos o comportamiento espontáneo*”, que es una suerte de estrategia que les permita, a nivel de la vida cotidiana, “armonizar” (nosotros diríamos, incluso, hasta “naturalizar”) el vivir dentro del capitalismo siendo modernos, e incluso, siendo capitalista para vivir lo moderno. Es decir, estos *ethe*, de los cuales hablaremos inmediatamente, serían, a juicio nuestro, el modo que los modernos despliegan para referenciarse respecto a la modernidad, pero también y como condición de lo primero, referenciarse respecto a lo capitalista.

[[Cuatro estrategias de sobrevivencia]]

Nota 7.2

Se trata, pues, de cuatro estrategias, o comportamientos, o conducciones de vida (para parafrasear a Max Weber), que posibilitan el vivir como modernos dentro de la modernidad

¹²³ Sobre este aspecto podría tomarse como referencia lo apuntado por Felipe Martínez Marzoa (2018, p. 11), respecto al hecho de que en Marx podemos encontrar dos usos de la palabra “burgués” o “burguesía”, una en alemán y la otra en francés, ambas referenciadas al hecho capitalista. Así, Marx entendería por *Bourgeoisie* a los propietarios privado perteneciente a la clase de los poseedores de capital (tanto en su forma dineraria, potencial, como en su forma de medios de producción, etcétera), siendo esta voz la que coincidiría con la mayoría de las representaciones que los marxismos se hicieron de, por decirlo de alguna manera, sus “enemigos naturales” de clase. Por el otro lado, Marx usa la voz en alemán *Bürgertum*, para designar al sujeto que participa de la sociedad civil (y no del *Volk*), en tanto que ciudadano, es decir, en tanto que sujeto individual propietario privado de sí mismo. Es decir, esta segunda acepción, aludiría, según nuestro modo de ver, a la identidad que todo habitante de la modernidad capitalista tiene que asumir al referenciarse, tanto en relación con lo moderno, como en relación con lo capitalista. Ello querría decir, que más allá de la posición de clase (que siempre está en relación con la propiedad y producción de la riqueza), todos los sujetos modernos serían burgueses en este segundo sentido de la palabra usada por Marx. Así, el primer término, tiene un uso restringido, ante el cual sólo estarían referenciados, de manera real, los propietarios del “gran dinero”, los cuales serían los personeros del valor autonomizado conocidos como *capitalistas*. Mientras que el segundo término, tiene un sentido y uso más amplio, más general y por tanto más simple, en el que todas y todos los que habitamos, lo que aquí BE llama, la “realidad capitalismo” o la modernidad efectiva, lo sepamos o no, estamos referenciados.

realmente efectiva, a saber: *ethos romántico*, *ethos clásico*, *ethos realista* y *ethos barroco*. Con lo cual, según nuestro modo de ver, quedan puestos sobre relieve *nueve aspectos* de la teoría del *ethos histórico* de la modernidad capitalista (propuesta ésta que, como hemos hecho notar desde el inicio del presente trabajo, es uno de los lugares más visitados de toda la figura teórica echeverriana).

Primero, el enunciado que se hace aquí de estos cuatro *ethe* es sumamente abstracta, general, al grado que solo se considera a cada uno de éstos en su *tipo ideal* (una vez más, aludiendo a Max Weber), solo enunciados en sus elementos fundamentales, en un estado de pureza, al punto de que cada uno no contiene nada más que las determinaciones de su propia identidad.

Segundo, el modo de identificar estos “caracteres”, modos de habitar o *modos de conducción de vida*, no es como en el caso de Max Weber y su *Sociología de las religiones* (2012), algo tomado de “las éticas económicas de las religiones universales”, sino de las formas estéticas, en tanto que voluntades de forma, que se presentan en las alboradas de la era capitalista moderna.

Tercero, en tanto que “conducciones de vida” estas se presentan y configuran desde la vida cotidiana, como “usos y costumbres”, es decir, desde lo tradicional y al mismo tiempo espontaneo, que tiene su *locus* en el ámbito donde preponderantemente se efectivizan los valores de uso o la vida material, según lo propuso Fernand Braudel (1985), y que, desde el punto de vista de la CEP, es el consumo. Ello permite suponer, que se efectivizan, preponderantemente, en el ámbito de la vida interior (Bataille *dixit*), de lo íntimo-inmediato, perteneciente a la dimensión propia del individuo (propietario privado), habitante por excelencia de la modernidad capitalista, antes de que se efectivicen en el ámbito de lo general o público. Y que, además, se efectivizan prioritariamente, en el ámbito del consumo y no en el de la producción (aunque el *ethos barroco*, puede ser entendido como disruptivo en este último sentido, según veremos más abajo).

Cuarto, aunque su enunciamiento es aquí sumamente abstracto y por lo tanto en su estado de máxima pureza o generalidad, ello no quiere decir, como quedará de manifiesto más abajo, que su desenvolvimiento concreto, de cada una de estas “estrategias de

sobrevivencia” dentro de la modernidad efectiva, suceda con igual “grado de pureza”, pues, en realidad, cada uno de estos *ethe* se yuxtaponen, se metamorfosean y “contaminan” metabólicamente los unos a los otros. El punto estriba, pues, en cuál de los cuatro prima sobre todos los demás.

Quinto, habría que subrayar que se tratan de *ethe* que le pertenecen a la modernidad capitalista, y no a la modernidad en general, por lo que es necesario subrayar su *genitivo objetivo*: son *ethe*, cada uno de ellos de lo moderno capitalista (lo que nos obligará a poner de relieve un poco más abajo la relación de cada uno de ellos con un proyecto de modernidad múltiple que al ser vencido y subsumido por la modernidad realmente existente sólo sobrevive a modo de una “conducción de vida” dentro de la modernidad capitalista).

Sexto, en tanto que *ethe de lo moderno capitalista*, lo que ponen como resultado de su propia configuración y movimiento es el naturalizar, el tomar por dado, como una mera positividad (Lukács, 1970), el hecho capitalista; así la “realidad capitalismo” es el punto de partida y llegada de toda su identidad (por lo que, desde la visión echeverriana, algo así como un “*ethos revolucionario*” o un “*ethos comunista*”, sería, en este punto de su argumento, un sinsentido, una *contradictio in adiecto*). Es decir, ninguno de estos modos de conducir la vida, se propone en realidad, el superar las condiciones materiales y sociales producidas por la forma capital, sino únicamente desplegar estrategias que permitan sobrevivir y habitar en medio de las relaciones capitalistas, y no negarlas o superarlas. Sólo permiten, pues, “vivir lo invivable”. Ser habitantes, tan sólo “ciudadanos”, de lo que el propio Echeverría, denomino “una civilización cínica” (Echeverría, 1997, p. 40).

Séptimo, en tanto que *conducciones de vida* que naturalizan el hecho capitalista, son también, *interiorización de lo capitalista*, consumo de su forma. Esto significa, según nuestro modo de ver, la consecución del hecho cosificante y enajenante (Echeverría, 1997, p. 104), que recae sobre la vida dentro de la modernidad capitalista. Esta interiorización de lo capitalista, hace que la *sujetividad* del sujeto, es decir, su propia actividad, se ponga al servicio del valor que se valoriza (incluso cuando piensa que lo está combatiendo, sólo lo está afirmando, como lo es en el caso del *ethos romántico*, según se verá más abajo). Pero no sólo ello, pues como si se tratará de un acto de paroxismo enajenante, al interiorizar la forma

capital —lo que implica que se le consume—, ésta amenaza con volverse parte constitutiva, con pretensiones de permeancia, dentro de las identidades de los sujetos modernos.

Octavo, como haremos notar, cada uno de los *ethe* está referenciado a partir de uno de los polos en disputa que conforman el teorema crítico de la modernidad capitalista: la contradicción entre el valor de uso y el valor. Cada uno de ellos, a partir de la conformación de su “carácter”, tomará partido o tratará de distanciarse de cada uno de estos polos en disputa.

Noveno, ello implicaría, en relación directa con el punto precedente, que será el valor de uso y el valor, en suma, *la forma valor*, y no solo su determinación estética, la que done la configuración de su identidad en tanto que carácter o modo de vivir como modernos dentro de lo capitalista.

[[Ethos realista, la militancia a favor del capital]]

Nota 7.3.

Como ya se apuntó, cada uno de los *ethe* de la modernidad capitalista, tienen como rasgo común el naturalizar, mediante su interiorización, la *realidad capitalismo*, a través de desplegar comportamientos, o modos de vida, que hacen posible vivir lo invivible. El primero de esos comportamientos, tomado de las formas estéticas de la modernidad efectiva, es el realista. Pero este carácter realista hacia la vida cotidiana está dado por la toma de partido hacia la *forma valor* en su configuración propiamente capitalista. Una “conducción de vida” que busca estar a la par y en consonancia con la dinámica de la ganancia, que no es otra más que la realización del valor, de allí su talante “militante”, que BE le señala.

Esa dinámica, se sostiene sobre una serie de mitos —que en otro momento habrá de exponer pormenorizadamente—, que, como cualquier otra, lo que buscan es justificar y darle sentido a la civilización burguesa. Mitos, pensamos nosotros, que quedan englobados en lo que BE entendió por una “civilización cínica” (Echeverría, 1997, p. 40), que además es decadente, porque toma por bueno lo que en realidad es un mal. Esos mitos, como el de la competencia, el “emprendedurismo”, el individualismo, “el ascenso social”..., calan hondo en la conciencia que se configura bajo esta voluntad de forma realista, pues llega al convencimiento de que la sociedad dominada por la forma capital no sólo es la única posible,

sino la mejor de todas, que se encuentra conforme a la “naturaleza competitiva” del ser humano, que la consecución de todos los imperativos que la dinámica del valor impone es la única vía para lograr, no solo el beneficio personal e individual, sino incluso, y como derivado de lo primero, el beneficio del resto de la sociedad (¡!). Sostenido, sin saberlo, fuertemente sobre la metáfora de las abejas de Mandeville (1982), se llega al convencimiento de que, en efecto, los vicios privados pueden devenir virtudes públicas. De allí, una vez más, el talante militante que Echeverría le abroga a este *ethos*.

Así, lo que esta forma de carácter busca al naturalizar la presencia del capital en el mundo de lo social, es poner en consonancia, en una supuesta armonía, una subjetividad con lo que puede llamarse el “espíritu de la vida económica” (Sombart, 1979) de la época del capital. Con ello se pone un sujeto que de buen agrado renuncia, como diría el propio BE, a su *sujetidad*, a su soberanía sobre su propia acción social, a cambio de la “realización” de sus ambiciones o intereses atomizados, que no son, en realidad, más que la proyección individual del *telos cósmico* del propio valor-capital.

Tal forma de organizar la vida tiene, dentro de la figura teórica echeverriana, su momento de máximo paroxismo en la modernidad americana (que no es otra, más que el desarrollo ulterior de la civilización cínica), donde el triunfo de la forma valor-capital, sobre la forma natural alcanza su pleno desarrollo. En suma, este *ethos histórico* da cuenta de la ética, más adecuada, para la mentalidad que exige el propio “espíritu del capital”. Con lo cual la interlocución con el trabajo de Max Weber, se hace del todo inevitable¹²⁴. En efecto, podría existir un paralelo entre lo que Weber (2014) identificó como la ética intramundana del protestantismo calvinista, y el modo en que aquí BE entiende el *ethos realista* en relación con la mentalidad propiamente capitalista¹²⁵. Aunque dicho paralelismo solo es posible si se

¹²⁴ Quién ha llamado, muy tempranamente, la atención sobre la relación Echeverría-Weber, es José Guadalupe Gandarilla, en su ensayo *Tres notas sobre “el espíritu del capitalismo” en Weber, para pensar América Latina* (2003, pp. 225-245). Relación que este autor ubica, precisamente, en el modo en que Echeverría ensambla su propuesta teórica del *ethos realista*.

¹²⁵ Tal paralelismo, desde luego que no está exento de nudos teóricos, que en su momento habría que dilucidar con cuidado. Por ejemplo, una posible diferencia entre BE y Max Weber, está en lo que desde sus respectivos horizontes teóricos puede entenderse por “mentalidad capitalista” e incluso, por lo que es, conceptualmente, el capitalismo. Pero todo ello deberá ser tema de otro trabajo.

construye la mirada sólo al *ethos realista*, pues para BE, hay otras formas de habitar la modernidad capitalista, que no se reducen sólo a su carácter realista.

[[*Ethos romántico*. Otra forma de naturalizar al capital]]

Nota 7.4

Según nuestro modo de ver, puede decirse que este *ethos* es el anverso del anterior, aun cuando los propios sujetos que lo despliegan se representen lo contrario. En efecto, este comportamiento de vida elige “militar” por el polo del valor de uso, por afirmar la forma natural. Pero no se trata, cuestión que parece ignorar este *ethos*, de una forma natural en general, de un valor de uso prístino, inmaculado, sino del valor de uso que ya le pertenece, como algo constitutivo de la misma, a la forma mercantil capitalista. Ya no es un valor de uso solamente, que es para el ser de la humanidad, sino un valor de uso para el ser del capital. Así, mientras que los sujetos que participan de este modo de habitar la modernidad efectiva, creen estar colocándose, cándidamente, en el espectro contrario, en las antípodas de la valorización, en realidad, lo que están haciendo es afirmar y naturalizar las relaciones sociales de producción que le son inherentes.

Mientras que su pretendida “pureza de militantes”, no les permite captar la especificidad de la contradicción en la que ellos mismos se encuentran inmersos (incluso en tanto que portadores y ejecutores de la misma), no caen en la cuenta de que su presunta “radicalidad” no es otra cosa que la cara de una misma moneda. Se trata, pues, de un mero simulacro, como el del perro que persigue su propia cola y que cuando la alcanza se imagina estar en posesión de la revolución misma, cuando, en realidad, sólo se atrapa a sí mismo en la complicidad que le permite habitar el mundo capitalista que tanto dice odiar y detestar. Así, este *ethos romántico*, presenta el simulacro, la pantomima y el ridículo en el que gran parte de los que se dicen progresistas se encuentran en tanto que mera estrategia de supervivencia. *Pantomima*, porque este carácter vive de los gestos, del mero expresar, sentir y alardear de su “militancia”, que sólo regodea un frágil narcisismo, que como tal, vive esclavo del embelesamiento de su propia imagen (¿qué otra cosa es sino la compulsión por la llamada *selfie*?). De allí el portar, en el viejo canon, la bandera, después la playera con la estrella roja, hoy la foto del perfil en “redes sociales”, el *hashtag* en favor de las mejores causas, etcétera... Y es que, dentro de la modernidad efectiva, lo personal es espectáculo antes

que ser “político”. *Ridículo*, porque de esta manera romántica de vivir dentro del capitalismo a través de una mascarada de “progresista”, de “radical” (cuando en realidad se es ‘ultra’, puritano, extremista, dogmático, sin rozar siquiera la raíz de los problemas), se vuelve, en realidad, en una forma dócil, domesticada y completamente funcional para el estado actual de cosas. Después de todo, declararse en rebeldía también vende (Heath y Potter, 2004), pues no hay rabia, ni dignidad, ni indignación que no caiga bajo el influjo de la forma mercantil.

De allí la necesidad, ésta sí verdaderamente militante, de este *ethos*, de pretender, inclusive, diríamos nosotros, compulsivamente, reducir todo lo que considera capitalista a la forma natural. Y eso dicho en términos más profanos puede ser puesto bajo la idea de que si “el mundo estuviese bajo nuestro orden” (el “nuestro”, el de “abajo y a la “izquierda”) automáticamente sería mejor. Esta pretendida reductibilidad de lo capitalista a lo no capitalista, guarda la misma ingenuidad que ya Echeverría criticó sobre las figuras desgastadas de la identidad de izquierda en el siglo XX, que ponían su fe en el supuesto carácter de suyo emancipador de las fuerzas productivas¹²⁶. Aquí se repite la misma equivocación, las fuerzas productivas no son neutrales, *lo no-capitalista tampoco lo es*. Lo que en el primer caso fue un “error” teórico que arribó, como vimos, a una derrota política de la izquierda, aquí es un acto de complicidad, un acto acomodaticio para seguir viviendo dentro de los horizontes de la modernidad efectiva sin subvertirlos realmente. Se trata de vivir de la idea de la revolución sin hacer la revolución, una inversión, donde la militancia por la militancia, se ha convertido en un medio de vida, en un “oficio más” dentro de la división social de las actividades dentro del capitalismo.

[El *ethos* clásico, la indiferencia ante la contradicción]

Nota 7.5

Ya hemos apuntado que los *ethe* históricos de la modernidad capitalista no sólo son formas, en tanto que estrategias de sobrevivencia, de hacer habitable el capitalismo, sino también formas de interiorizarlo. Y por ello entendemos aquí, tratando de seguir lo expuesto por Echeverría en esta tesis, el doble proceso en el cual, por una parte, el capitalismo subsume, y por lo tanto interioriza las *sujetidades* de las y los sujetos modernos, pero, además, es también el proceso en el que los y las sujetos de la modernidad capitalista “hacen suyo” (al

¹²⁶ Véase el capítulo dos de este trabajo.

consumirlo e interiorizarlo) el modo de producción capitalista. Y lo hacen suyo a través de muchas vías, dos de las cuales ya fueron mostradas en los incisos anteriores, toca pues ahora abordar una que es la *indiferencia* a la que alude el *ethos clásico*.

¡Qué forma tan extrema (ultra) de naturalizar e interiorizar la contradicción inmanente a las relaciones básicas del capital que pretender ser indiferente ante ellas! Así, la contradicción entre el valor y el valor de uso, al ser naturalizada y normalizada a través de una forma extrema, se presenta como algo completamente intrascendente, fuera de nuestro mundo inmediato; algo así como los dioses epicúreos a los cuales no habría que temer ni venerar, porque viven en los intersticios de lo humano y nunca se preocupan por nosotros, ni para bien ni para mal. Tal pareciera ésta también ser la actitud de los que profesan militantemente el *ethos clásico*.

Partiendo del convencimiento de que las dinámicas del capital son neutrales en sus efectos, por lo menos en lo que respecta a su atomizada individualidad: “ni los veo ni los oigo”, podría ser el lema de este *ethos*. El “cambio está en ti”, pareciera ser el antídoto que permitiría a la actitud clásica vivir lo invivible de la explotación capitalista, un individualismo a ultranza, quizás el mismo ante el cual Gramsci (2011) proferirá su enconado rechazo y hasta odio. Pero, si bien, los individuos que profesan esta actitud consideran que las circunstancias que los rodean son neutrales hacia ellos, las mismas circunstancias no profesan la misma convicción. Quizás, más que los dos otros *ethe* que hemos revisado, este sea el más común dentro de la modernidad capitalista, la del “ciudadano promedio”, que se asume a sí mismo como “apolítico”, como neutral e indiferente, ante las contradicciones que, sin embargo, trazan el camino por el que su modo de vida ha de transcurrir diariamente.

[[El *ethos barroco*. La reinención del valor de uso]]

Nota 7.6

Al igual que los otros modos de habitar la modernidad capitalista, el *ethos barroco* —al cual BE le dedicó, como se sabe, una atención privilegiada—, naturaliza e interioriza la *realidad capitalismo*, estableciendo estrategias para vivir lo invivible o de, en efecto, “aceptación de la vida hasta en la muerte”. Sin embargo, lo que distingue a este *ethos de los demás*, es que, aunque toma partido por la forma natural, en tanto que víctima y forma vencida en la tensión entre el valor de uso y el valor capitalista, no toma partido de manera romántica por ella

(como una reductibilidad reaccionaria a su forma “originaria”, “prístina” e “inmaculada”), sino que toma partido por ésta de manera creativa, reinventándola a través de múltiples estrategias, como la *mimesis festiva* (Gandarilla, 2017), refuncionalizándola y redireccionándola (aunque sea tan sólo como un mero desvío), hacia otros cometidos distintos a los dominantes por la forma valor capitalista.

Pensamos, que ésta es la determinación decisiva que hace que este *ethos* haya acaparado la atención, sobre de todos los demás, por parte de nuestro marxista latinoamericano. Lo cual no es un detalle menor. Pues viniendo de alguien que ha subrayado de manera sostenida en múltiples espacios la importancia del *valor de uso* para la conformación de una identidad de izquierda (Echeverría, 2010), pero, además, como posibilidades incluso de una potencia revolucionaria (aunque sea tan sólo en esos términos de mera “potencia”), la forma en que este *ethos barroco* reinventa el valor de uso no puede ser menor.

Desde nuestro punto de vista, la importancia de esta cualidad creativa y de reinención sobre la forma natural para la *figura teórica echeverriana* estriba en el hecho de que el valor de uso ha cedido ante la forma valor capitalista, a tal punto que los “compromisos” adquiridos ante ésta subsumen, y por lo tanto neutralizan, sus potencias revolucionarias, al punto de que se vuelve inofensiva y tan solo un gesto (un mero remedo), fútil y ridículo. Es pues ese valor de uso comprometido con la forma capital, la forma natural pervertida, por la cual el *ethos romántico* toma partido y veneración. De tal suerte, que ese valor de uso no puede ser el valor de uso que renueve la potencia revolucionaria de la *encomienda comunista*, bajo ese valor de uso, en suma, no puede actualizarse ni la revolución, ni la modernidad.

Es allí pues, donde el *ethos barroco se torna clave*. Pues éste tiene la virtud de no quedarse con ese mero valor de uso plegado al capital, sino que lo transforma, lo trastoca, incluso violentándolo, a través de su voluntad de forma. Y es que, el *ethos barroco* quiere la abundancia de la forma natural y la quiere ya (de allí la importancia de la *mimesis festiva*), el paraíso ahora, *hic et nunc*, aunque sea sólo en términos de una irrupción momentánea en el monótono transcurrir cotidiano de la forma capital, tal y como lo puede ser el aquelarre, la fiesta, el carnaval, o, incluso, la rebelión, el motín, la sublevación, la barricada en la calle,

etcétera; todos ellos ejemplos espontáneos donde los individuos atomizados de la sociedad civil, ceden, aunque sea sólo por un momento, su condición de subjetidades aisladas y se funden con la masa, con la multitud, para hacer valer, ora “usos y costumbres”, ora “tradiciones”, ora la restauración de una “economía moral” (Thompson, 2014).

Así pues, pensamos que este es uno de los puntos que lleva a Echeverría a teorizar pormenorizadamente sobre este modo de conducir la vida moderna capitalista. No se trata, por lo tanto, de que Echeverría hubiese decidido alejarse de los “ensambles” teóricos de los filosofemas de la crítica de la economía política para, ahora, dedicarse a realizar ensambles de teoría cultural y estética al zambullirse en la forma barroca. Muy por el contrario, pretendemos sugerir, los estudios echeverrianos sobre el barroco son un intento de continuar y extender, como ya lo dejamos apuntado, la crítica de la economía política más allá de la crítica de la economía política buscando, quizás, nuevas sendas por donde reactualizar el potencial revolucionario de la forma natural.

[[Corolario 1 a la tesis 7: modernidades alternas]]

Nota 7.7

Como apuntábamos desde el inicio de esta nota, el enunciado de los distintos *ethe históricos* de la modernidad capitalista, está hecho en un nivel de generalidad y de abstracción tal, que nos permite afirmar que están puestos aquí únicamente en términos de su tipo ideal. Pero es el propio autor el que nos advierte que estos cuatro *ethe* que conforman en su totalidad y organicidad el “sistema puro de usos y costumbres civilizatorio elemental de la modernidad capitalista”, cuando este se ancla al mundo objetivo de lo moderno, nunca se dan de manera exclusiva o pura (como podría pensarse desde un *ethos romántico*).

De hecho, nos advierte BE, de que pueden existir distintas combinaciones, según las circunstancias de los mismos. Por ejemplo, el *ethos realista* puede estar combinado con el *ethos romántico* de tal suerte que, por arriesgar un ejemplo, el cultivo del “pensar crítico y su teoría” se convierta en un asunto de competencia capitalista que busque la valorización del valor. El realista con el barroco, el barroco con el romántico y realista, y así seguido... de tal suerte que esta advertencia de BE nos coloca punteos para realizar, si se desea continuar por la senda abierta por su figura teórica, futuras e interesantes investigaciones, las cuales tendrían que ver con el modo en que los usos y las costumbres de cada una de estas voluntades

de forma, dan paso a la conformación de distintas actitudes que pongan, a su vez, distintos “refugios y abrigos” para habitar la sociedad dominada por el capital.

Sin embargo, el punteo no termina allí, pues amén de todas estas posibles combinaciones entre los cuatro *ethe*, BE, nos coloca la observación de que, dentro de esta impureza y promiscuidad de cada uno de los *ethe*, uno de ellos puede “jugar un papel dominante”. Lo que implicaría que el punto clave en su combinación, sería el poder identificar cuál de ellos es el que prima, quién de ellos es, por decirlo de alguna manera, el *dominus*, el que se entroniza en el papel del maestro o señor dentro de la relación. Al hacerlo, uno de ellos es el que organiza el modo de combinarse, de organizarse, poniéndose como el equivalente general (Goux, 1973), como el prisma a través del cual los otros habrán de atravesar para ser traducidos y colocados en un espectro sistemático de actitudes, mentalidades y formas de organizar lo cotidiano. Lo cual no es una anotación menor. Recordemos, según ya lo apuntamos desde un inicio, que el *telos de estas tesis* es explorar las posibilidades de modernidades alternativas o múltiples, por lo que en este corolario se avanza en el cumplimiento de esta intención.

Pues a partir de estos criterios, identificar un *ethos dominus*, podría colocarnos en la ruta de identificar, siempre en un sentido relativo, la existencia de modernidades múltiples, como por ejemplo nos dice BE, de una *modernidad clásica* frente a una romántica, barroca... etcétera. ¿qué implicaría entonces una modernidad clásica? Aunque a estas alturas de nuestras notas ya es una mera obviedad, implicaría que el *ethos dominus* en ella, es el clásico, que su voluntad de forma, es la que organiza y subordina lo cotidiano, sin cancelar a las demás, de tal suerte que, dentro de una *modernidad clásica*, para continuar el ejemplo, sí podríamos identificar la actitud romántica, pero no en estado puro, sino influenciada y determinada (e incluso mestizada) con la forma clásica. Y del mismo modo con el resto de los *ethe*.

[[Corolario 2 a la tesis 7, locus y temporalidad de los *ethe*]]

Nota 7.8.

Además de lo anterior, BE nos ofrece aquí unos rápidos apuntes que nos permiten vislumbrar algunos modos bajo los cuales debería de tratarse la existencia efectiva e histórica de estas modernidades múltiples signadas por algún *ethos dominus* en específico. Así, nos señala la

impronta de lo “barroco” cuando éste se asume como el modo de vida preponderante, es decir, cuando se configura como una modernidad barroca, la cual aparece —y esto es lo que queremos destacar en este punto— “en la tendencia de la civilización moderna a revitalizar el código de la tradición occidental europea después de cada nueva oleada destructiva”. Ante lo cual cabe destacar lo siguiente:

a) Es la civilización moderna, según se lee en este pasaje, en general, y no la *civilización moderna capitalista*, la que tiene la tendencia (inmanente) de reconstruir el modo de significar y dotar de sentido a lo real, que aquí BE coloca como el “código de la tradición occidental” (en qué consiste éste, exactamente aún no nos lo expone en lo que va de estas tesis, pero ya nos adelantó algunos elementos en la versión primitiva de la tesis VII, véase nuestro cuadro comparativo del Anexo 1), por lo que la civilización moderna de suyo (se entiende) tiende a reconstruir esa estructura. Es decir, la civilización moderna tiene a reconstruir lo europeo. Lo que quizás implicaría que, desde el horizonte echeverriano, la modernidad es europeizante (regresaremos sobre este punto más abajo).

b) Esa tendencia a reconstruir ese código sucede por la vía de la presencia dominante de lo barroco, es decir, *de la modernidad barroca*. Y en ese sentido la voluntad de forma que identificamos como barroca, al realizar la mimesis sobre lo occidental (como cuando el barroco trata de emular lo clásico), en realidad lo reinventa y lo coloca bajo una forma novedosa. Lo cual es una idea clave que se puede encontrar en *La modernidad de lo barroco* (Echeverría, 1998b).

c) Además, esa tendencia de reinención y reconstrucción del código tradicional europeo, de su valor de uso, se pone en acción cuando se ha sucedido “una oleada destructiva proveniente del desarrollo capitalista”. Lo cual no deja de ser un enunciado sumamente sugestivo, pues de él se podrían desprender implicaciones tales como afirmar que la “carroza del desarrollo capitalista” avanza —como diría Hegel— ya no sólo sobre las flores que encuentra por el camino, sino sobre el código tradicional occidental, destruyéndolo, ante lo cual se pone en acción la estrategia de sobrevivencia barroca (que, por ejemplo, BE, referencia siempre sobre los criollos americanos urbanos en el siglo XVII), que tiene por cometido el salvar la identidad occidental (aunque como sabemos, sus resultados sean más que los de “salvar”, sean los de reinventar” esa identidad).

d) Es también de resaltar, que, en esa misma tesitura nuestro autor, coloca la posibilidad de una modernidad romántica, la cual, de hecho, vendría después de la barroca, y que ésta tendría su espectro de acción en el ámbito de la política (más que en el de las identidades y formas culturales).

e) Estas modernidades múltiples, se han movido en divergencia, a través de un complejo juego de “afinidades y repugnancias”, en un locus sumamente determinado por nuestro autor, pues éste no sería más que la “geografía del planeta modernizado”. Es decir, en ese espacio donde lo moderno se ha territorializado (lo que implica, no solo un devenir en el mundo de la modernidad, sino incluso un devenir moderno del mundo). Aun cuando, hay que subrayarlo, para BE esa territorialización de la geografía de la modernidad se restringe “al occidente capitalista” (lo que, según su figura teórica, incluye exclusivamente a Europa y América), dependiendo del espacio en cuestión, de las coordenadas geohistóricas en específico, los *ethe* estampan su impronta de manera diferenciada.

Por ejemplo, el mundo noroccidental (según se entiende implicaría el mundo *noratlántico-europeo* y *el norteamericano-estadounidense*) es realista, allí, su *ethos es el dominus*; por lo que su mundo es el de la modernidad realista. Mientras que el sur, se entiende el sur de ese mundo de lo “moderno occidental capitalista” (lo cual incluiría, por ejemplo, al mundo mediterráneo europeo y el mundo de América Latina) sería barroco; siendo su *ethos el dominante en esas geografías*. Lo que no quiere decir, según entendemos nosotros, que allí no convivan otros modos de naturalizar e interiorizar el hecho capitalista, como ya se dijo estos *ethe* existen de manera yuxtapuesta. En cambio, lo que significa, es que el mundo noroccidental es más realista que el sur, y que sus elecciones identitarias y culturales privilegian las actitudes y mentalidades más acordes a esa determinación. Lo mismo sucede con el sur, el cual es más barroco que las demás latitudes, sin por eso dejar de ser, aunque en menor medida, realista. Por lo demás, quedan aquí pendientes consideraciones y señalamientos sobre la existencia de una modernidad clásica y sobre una modernidad romántica.

Nota 7.9.

Una última observación sobre esta tesis. Como puede verse, se trata pues de los *ethe* que producen un sistema de tradiciones, identidades, modos de ser y habitar la modernidad occidental capitalista. Como ya hicimos hincapié su genitivo aquí es meramente objetivo, le pertenecen a la época del capital. Pero ese carácter genitivo, también le corresponde a su momento dominante, es decir, cuando cada uno de ellos se configura como *modernidades*. De tal suerte que, la *modernidad barroca*, para tomar la que más ha ocupado nuestra atención, no sería una que se efectúa fuera del marco histórico —y, según vimos, geográfico— de la civilización moderna occidental capitalista. Por lo que no serían en sentido estricto modernidades múltiples no capitalistas, no serían alternas al capital, sino tan sólo versiones de una misma. Ello por supuesto, puesto aquí con la advertencia de que, desde nuestra lectura, se percibe una ambivalencia en el modo lógico de proceder de Echeverría, pues queda confundido el momento en que BE hace consideraciones sobre lo moderno en general (como por ejemplo en el momento en que habló de la tendencia a reconstruir el código cultural occidental) y cuando se refiere a determinaciones en específico de la modernidad capitalista. Aunque, siempre está la enorme posibilidad de que todo ello sea el producto de las falencias inherentes en nuestro modo de leer.

Tesis 8: Occidente europeo y modernidad capitalista

[[La forma social modernidad]]

Nota 8.1.

Más que parafrasear, lo que aquí usa BE es el estilo literario de Marx, su modo de expresar la dialéctica, según lo expuso otro marxista latinoamericano (Silva, 1971, pp. 36-52). Toda modernidad es europea, pero no se sigue que toda Europa sea moderna. Quizás BE vea el paralelo entre lo que Marx pone sobre el oro y el dinero: todo dinero es oro¹²⁷ (e incluso plata), metal precioso por excelencia, que dado sus cualidades, su corporeidad, es decir, su valor de uso, puede ser representante universal de la riqueza. Pero no sucede lo contrario, que todo valor de uso oro, sea dinero. Existe oro que no es nunca dinero, que, pese a sus cualidades y corporeidad, no deviene en la relación de un equivalente general. Así pues, el

¹²⁷ Ello cuando el dinero es tal, rigurosa y conceptualmente hablando, es decir, cuando no sólo es medio de intercambio, sino medida de los valores, medio de pago, dinero mundial, en suma, un equivalente general universal.

valor de uso, las cualidades concretas, son una condición necesaria para devenir dinero, pero no son suficientes. Para lograr que el oro, en tanto que valor de uso, devenga dinero, se requiere que éste sea subsumido por una forma social en específico, que sea fagocitado, y por tanto refuncionalizado, por las relaciones sociales de la forma valor. Ésta, y no otra cosa, es la condición necesaria y suficiente para que el oro pase a la determinación dinero, y todo ello, conviene no olvidarlo, sucede en el ámbito de la *circulación mercantil simple* (es decir, sin considerar aún su determinación en tanto que capital).

Pues bien, ¿qué puede decirse a partir de ese contexto sobre la relación del occidente europeo y la modernidad? ¿qué puede decirse, una vez más, desde la contradicción entre el valor de uso y el valor, según nos lo presenta aquí parafraseando a Marx, BE sobre la relación modernidad-Europa?

“Toda modernidad es europea, pero no todo lo europeo es moderno”. Puesto así, podría decirse que BE está pensando a Europa como el oro (es decir, el valor de uso), la condición necesaria, pero no suficiente, y a la modernidad como la forma social, una forma social en específico, *la forma social modernidad*. Lo que implicaría, según nuestro modo de ver, que la *forma social modernidad* necesita, por naturaleza (según se alude aquí a Aristóteles) de lo europeo occidental, presupone esta identidad como condición necesaria (incluso como veremos más abajo, como su punto de partida). Según la figura teórica echeverriana, *lo moderno* no puede no ser europeo occidental (aun cuando eso mismo “occidental europeo” se ha mimetizado y reinventado, por ejemplo, bajo la voluntad de forma de lo barroco propiamente latinoamericano), pues es parte de su esencia, principio de su propio movimiento.

Mientras que lo occidental europeo, puede serlo sin ser moderno, puede ser –de hecho, ha sido (o al menos esa es la afirmación que se puede derivar de lo expuesto aquí por BE)– no moderno. ¿Qué es aquí para nuestro autor lo no-moderno? Lo no-moderno es lo tradicional, lo que vive dentro de los límites comunitarios de su propia identidad¹²⁸, esto es, lo que vive la vida en el ensimismamiento de su propia identidad. Ello implicaría, que “el Oriente” (con el inevitable orientalismo que la expresión aquí usada conlleva), no puede ser

¹²⁸ Véase la nota 7.2bis de nuestro Anexo 1.

moderno por naturaleza, pues allí no se encuentran las “situaciones favorables” para que el reto y *fundamento de la modernidad* penetre y sea asumido e interiorizado en calidad de principio estructurador civilizatorio. ¿Por qué? Porque según lo apunta BE, “el oriente” es, en tanto que valor de uso, tradicional (comunitario), sus cualidades desactivan y someten el *fundamento de la modernidad* (que no es otro, como ya sabemos, más que el dispositivo técnico potenciado), lo anquilosan a lo tradicional, a lo no-moderno.

Ello supone, *primero* que el dispositivo técnico, el fundamento de la modernidad, si puede estar, según el enfoque de BE, presente en “el oriente” pero este no deviene fundamento civilizatorio, no deviene *modernidad*. A partir de lo anterior puede decirse, siempre en los ámbitos de la figura teórica echeverriana, que no todo dispositivo técnico es el fundamento de la modernidad, no obstante, todo fundamento de la modernidad necesariamente es un dispositivo técnico (potenciado). *Segundo*, ello implicaría determinar cuáles son las cualidades específicas de ese dispositivo técnico que lo hacen ser fundamento de la modernidad (regresaremos sobre este particular en los dos últimos capítulos de este trabajo). Y, *tercero*, bajo qué condiciones y situaciones puede devenir un proyecto civilizatorio que pueda ser calificado como *moderno*.

Según vemos aquí, lo moderno es por naturaleza europeo, y no puede serlo, por naturaleza, oriental ¿Estamos aquí frente a un eurocentrismo por parte de Echeverría? Quizás es aún demasiado pronto para responder a fondo esta pregunta. Ya que es necesario tener presente que dar cuenta del hecho no significa ser copartícipe o partidario del mismo. Si la modernidad es, según se afirma en esta tesis, europea por naturaleza, dar cuenta de esa naturaleza no hace, a quién lo enuncie de suyo eurocéntrico (regresaremos detenidamente sobre este aspecto en los dos capítulos siguientes). Al parecer, BE ve aquí un *privilegio* del valor de uso occidental europeo sobre el proyecto moderno limitándose a dar cuenta de él. La *figura técnica de la modernidad* puede estar presente en oriente, pero allí le hace falta algo para devenir fundamento efectivo civilizatorio, y ese algo que le hace falta, lo que le permitirá escapar a la sujeción tradicionalista oriental, es lo occidental europeo. Esto es lo que falta, el “ingrediente clave” complementario respecto al proyecto moderno.

[El valor de uso del occidente europeo]

Nota 8.2.

El occidente europeo es para BE la *forma natural*, de allí que, según nos dice, ésta “aparece a la mirada retrospectiva como constitutivamente protomoderna”. ¿Qué puede significar esto? Según nuestro modo de ver, esa mirada “retrospectiva” es la de los propios modernos, que ya consolidados en cuanto tales (lo que ocurre en el siglo XIX), buscan hacia el pasado su propio proceder, la génesis de su identidad, y la encuentran (¿transfieren?) en el valor de uso del occidente europeo. Según sus cualidades, lo occidental europeo, tiene “todo” para ser moderno (sus territorios, sus poblaciones, etc.), aparecen ante esa mirada como “predestinados”, como “especialmente bien preparados para darle oportunidad real” a lo moderno. Pero todo ello es retrospectivo y meramente aparential. Es un destino artificial, que solo puede ser evocado a la luz de los resultados, pues son el presente de lo moderno. Sólo se presenta como predestinación histórica, porque las condiciones actuales son transferidas hacia el pasado. Se trata pues de una mistificación, que bien a bien no estamos seguros de que BE caiga en cuenta de ella. Entonces, parece sugerirse que, si se le mira retrospectivamente —pero no sólo ello, sino además críticamente—, el occidente europeo (que no toda Europa como se ve, sino sólo “la occidental”) es sólo en potencia moderna, y lo es por su valor de uso, por sus cualidades, o para ponerlo en los términos echeverrianos aquí utilizados, por sus “realidades históricas”. Esas realidades históricas, o valores de uso, no están en el oriente, con lo cual nos volvemos a topar aquí con un excepcionalismo.

[Tres realidades históricas o el valor de uso del occidente europeo]

Nota 8.3

Según el modo en que hemos intentado interpretar el contenido de esta tesis —que no es otro que el marcado por los términos del *teorema crítico* de la contradicción entre la forma natural y la forma valor—, el occidente europeo sería un valor de uso adecuado para hacerle frente al reto lanzado por la modernidad: el de potenciar el dispositivo técnico capaz de transformar la relación de escasez originaria por el de una abundancia. Ese reto debe de ser contestado y soportado con valores de uso concretos que sólo se encuentran en la Europa occidental. Conformando de este modo, una “economía mundo” (Braudel *dixit*), que, en un proceso de larga duración, colocó “tres grandes realidades históricas”, a saber:

1. La construcción del orbe civilizatorio moderno
2. La subordinación de la riqueza a la forma mercantil
3. La revolución histórica cultural cristiana

Entonces, sería la conjunción de estas tres realidades históricas, lo que conformaría el valor de uso adecuado para que la modernidad desarrollase su fundamento hasta devenir principio estructurador civilizatorio, es decir, un proyecto en acto de modernidad. O para decirlo en los propios términos usados por Echeverría: *su conjunción* le otorga al occidente europeo “la medida óptima para ser el escenario de tal acontecimiento”.

[La construcción del orbe civilizatorio europeo]

Nota 8.4.

Respecto a la primera realidad o valor de uso, BE, señala que se conforma alrededor del siglo XII. Siendo este siglo una fecha clave para la argumentación echeverriana, aun cuando no está exenta de ambigüedades¹²⁹. En otros escritos (Echeverría, 2009) nuestro autor nos hace saber que el siglo XII sería el punto de partida de lo moderno mismo, pues allí comenzaría a prevalecer el dispositivo técnico moderno en cuanto tal (la neotécnica). Con lo cual se vería que el inicio de lo moderno, en tanto que proyecto civilizatorio, coincide con lo que algunos historiadores llaman una bella edad media (Le Goff, 2008), que se alejaría de los mitos “modernos” e “ilustrados”, de una edad media oscura, retrógrada que implicó un impasse en el desarrollo de la “civilización occidental”. Con ello BE hace parte de este esfuerzo, sobre todo de la historiografía medieval francesa, por reivindicar la edad media como una edad moderna, pujante, que inventó las universidades, a los intelectuales, y que tuvo un gran desarrollo industrial (Gimpel, 1981). Así, el origen de la modernidad sería también el de una edad media bella, renacentista, incluso antes del siglo XVI.

No obstante, lo que habría que poner aquí de relieve, es que, según el enfoque de BE, el origen de lo moderno coincide con el momento en que, por lo menos, comienza a prevalecer “el orbe civilizatorio europeo”. Así, para nuestro autor, es indudable de que en esa época “Europa el pequeño gran continente” “era el único que se encontraba en plena

¹²⁹ Al respecto, véase el punto 7 del siguiente capítulo.

‘revolución civilizatoria’¹³⁰. De tal suerte, que como si ahora parafraseara a Max Weber, BE, afirma que solo la “zona europea”, en tanto que orbe económico es el único capaz de dividir regionalmente el trabajo con una coherencia tecnológica¹³¹, capaz de dar a luz el proyecto civilizatorio de la modernidad.

[La subordinación de la riqueza a la forma mercantil]

Nota. 8.5.

En cuanto a la segunda realidad, la que tiene que ver con el desarrollo de la forma valor en el horizonte del occidente europeo, BE, afirma que sólo allí la circulación mercantil ha desbordado sus propios límites y se ha derramado hacia otros ámbitos de la vida social que ya no son los de los meros intercambios mercantiles. De tal suerte que la forma valor se ha vuelto “una mediación técnica indispensable de la reproducción de la riqueza social” volviéndose el sujeto de la misma. De acuerdo con el enunciado de esta tesis, ello sería posible porque en ese desbordamiento más allá de sus límites, la circulación mercantil, y por tanto el valor, habría realizado la “subordinación real del trabajo” y demás dimensiones concretas de consumo y disfrute. Ante lo cual nos surgen las siguientes observaciones:

Primero. La subsunción real y formal del trabajo (bajo el capital), son, según nuestro propio autor un ensamblaje teórico que permite la descripción crítica del modo de producción capitalista, que permite ubicar “la esencia de la tecnología moderna”, e incluso de una posible “tecnología postcapitalista” (Echeverría, 2006, pp. 10-11). Pero además de ello, el concepto de subsunción “se refiere a la discusión metodológica historiográfica en torno a la formación económico-social’ o ‘articulación de distintos modos de producción’, sobre todo en lo que respecta a la época capitalista” (2006, p. 12). Así pues, la subsunción real, sólo se presenta de manera desarrollada, en un punto de *despliegue pleno de la forma valor*, lo que implica que ésta transgrede sus propios límites poniéndose en una relación negativa consigo misma, es decir, la subsunción real sólo acontece cuando el valor ya es valor que se valoriza. Esto es, cuando ha devenido capital y no es más sólo valor. Ello implicaría que para ser consecuentes con la afirmación echeverriana aquí vertida, tendríamos que asumir que la

¹³⁰ Como veremos en capítulos venideros, la información recabada por Needham, Gunder Frank, Hobson, ponen en cuestión esta afirmación echeverriana.

¹³¹ Aunque no queda claro que es lo que nuestro autor entiende aquí por “coherencia tecnológica”, la expresión nos remite a la idea weberiana de una organización racional del trabajo.

subsunción real —es decir, *la subsunción del trabajo bajo el capital*—, esté operando como una *realidad histórica plena*. Tal y como pretende aquí Echeverría tendríamos que aceptar que el capitalismo es también una realidad efectiva —y todo ello en pleno siglo XII (!) del renacimiento carolingio—, en una edad media, que no sólo sería bella, no sólo moderna, sino además capitalista (!). Con lo cual el nacimiento de la modernidad sería al mismo tiempo el nacimiento del capitalismo. Cuestión que como hemos venido insistiendo es justamente la antípoda de lo que BE quiere demostrar en estas tesis, pues su intención es demostrar la diferencia entre modernidad y capitalismo. Pero aquí, al querer mostrar porqué la modernidad es por naturaleza europea, lo que en realidad muestra es que sería por naturaleza capitalista. ¿O, será acaso tan sólo un lapsus por parte de BE en su esfuerzo por demostrar que es en Europa donde la medida del valor alcanza el grado óptimo de desarrollo, en tanto valor de uso, para lo moderno?

Segundo. Si este fuera el caso, aun así, habría dos posibles objeciones por hacer. La primera tendría que ver con el hecho de que los “juegos del intercambio” (para decirlo en términos de Braudel), es decir la forma valor en su movimiento, no tiene su nacimiento, ni su mayor concentración y despliegue en suelo occidental, ni europeo. Tal parece que aquí se pasan por alto *los orígenes orientales de la forma valor*. Que ésta tiene su génesis en una zona histórica de intercambios y relaciones sociales sumamente intrincadas que solo se pudieron dar en lo que se conoce como el “ombligo del mundo” (Frankopan, 2016), donde una gran variedad de rutas de la seda —esto es, de rutas de valor—, se yuxtaponen y nutren en “nodos de valor” siglos antes del “renacimiento carolingio”. La segunda objeción, tiene que ver con el hecho, ya demostrado por autoras como Abu-Lughod (1989), de que esos (como les hemos llamado aquí) “nodos de valor”, se desarrollaron teniendo como centros latitudes distintas a las del “occidente europeo”, donde, lo europeo era más que marginal (Chakrabarty, 2008). Siendo pues que éste, y no oriente, se encuentra inmerso en lo tradicional y en el ensimismamiento de su propia identidad, es decir, en las relaciones de no-valor. Así que para el siglo XII, el desarrollo máximo de la forma valor no está en el occidente europeo. De este modo, su revolución comercial, de la cual da cuenta Jacques Le Goff (2014), es más bien tardía y representa un primer intento de insertarse en los “nodos de valor” orientales que se desarrollan, esos sí, de manera álgida, fuera del mundo occidental. Resulta algo irónico, para la figura teórica echeverriana, que el valor de uso que ella busca como

adecuado para la eclosión de la modernidad europea, sí exista de manera efectiva para el tiempo en que se alude, pero en una latitud del todo insospechada para estas tesis.

[La revolución histórica cultural cristiana]

Nota 8.6

Para BE, el tercer valor de uso —según nuestro modo de leer sus enunciados— que conformaría una “realidad histórica” propia para lo moderno, es lo que él llama la “revolución cultural cristiana”. Aquí también observamos una evidente influencia de Weber, así como de Tawney (1959), que tratan, cada uno por su cuenta, de buscar la ética religiosa más adecuada para el espíritu del capitalismo. Sólo que aquí, BE trata de hacer lo mismo, pero no para el capital, sino para lo moderno en cuanto tal. Se trata, según su modo de ver, de una transformación que el cristianismo acomete sobre la “cultura judía”, transformación que sólo puede cumplirse, a su vez, con la refuncionalización de “lo occidental grecorromano y el sometimiento de las culturas germanas”.

Con ello se apuntala, no el “florecimiento del capitalismo”, como quizás lo pensará Hamilton (1984) sino, nos dice BE, el “florecimiento de la modernidad”. Ahora bien, ese florecimiento únicamente sería posible porque esa “revolución cristiana” se movería en contrapunteo con la forma mercantil. Y aquí una vez más vuelven a tener presencia los filosofemas del *teorema crítico de Marx* en la argumentación echeverriana: lo que hace esta “revolución cultural cristiana” es preparar el *mitema* fundamental que regirá las prácticas y discursos de las poblaciones europeas, aquél basado en la idea de creación-caída-salvación¹³². Esto es así, porque para BE, ya desde el siglo XII (se entiende según el contexto de esta tesis) “los humanos (y las humanas) del occidente europeo” viven sus vidas signados por el desgarramiento de la contradicción mercantil. Ello implicaría que la estructura medieval, no sería el de los tres órdenes (los que rezan, laboran y guerrean) que describe Georges Duby (1992), sino el del orden de la contradicción entre el valor de uso y el valor. De esta suerte, el valor, estaría referenciado a lo sagrado, a lo elevado, de tal suerte que el “alma celestial” de esta humanidad sólo se interesa por el valor (teniendo aquí quizás una de las primeras referencias al *ethos realista* que como se ve, BE, pondría en el siglo XII, centurias antes de la reforma protestante y calvinista que identificará Weber); por el lado contrario, la forma

¹³² Véase la Nota 7.1bis de nuestro Anexo 1.

natural, estaría referenciada al mundo de lo profano-sensible, de lo bajo, lo terrenal mundano; de tal suerte que los cuerpos terrenales, finitos y por tanto carnales de esta humanidad, “solo tendría ojos para el valor de uso” (con lo cual, pensamos, también se estaría adelantando aquí la presencia de un *ethos barroco*).

Ahora bien, estas consideraciones nos motivan tres observaciones. La *primera*, y sin pretender polemizar sobre la importancia del cristianismo para la construcción de lo que podemos entender como “lo europeo occidental”, sí podemos cuestionar, rápidamente, la aseveración de que su impacto “revolucionario” acontece sólo en la Europa germánica y judaica. Pues aquí BE parece olvidar que el cristianismo surgió en un crisol de una gran convergencia cultural que de nueva cuenta coloca a Europa occidental en los márgenes. Pues el cristianismo, al igual que el valor, surgen, en realidad, en el *corazón del mundo*, donde surgieron, de hecho, grandes religiones mundiales, como el islam, el budismo y el hinduismo, las cuales también convivieron (muy a menudo en conflicto), de manera importante con la forma mercantil.

La segunda observación que hacemos: para que la vida de la humanidad se despliegue bajo “el conflicto de la estructura esquizoide” de la mercancía, se requiere, como el mismo BE lo reconoce, que se haya realizado el desbordamiento de la forma valor más allá de la mera esfera de la circulación mercantil, dirigiéndose hacia las otras dimensiones de la reproducción social (como la producción, el consumo y la distribución). Pero ello sólo es realizable, como ya lo indicamos, con la *subsunción real del trabajo*, cuestión que sólo es posible por el desarrollo pleno del valor propiamente capitalista (o sea, el que se autovaloriza a sí mismo a través de la explotación del trabajo vivo), lo que, a su vez, requiere del desarrollo de la maquinaria y la gran industria, además de que supone, en contrapunto, la existencia plena de grandes centros urbanos industriales, lo que necesita del desarrollo de una gran masa de población proletarizada, entre otras muchas condiciones más. Si todo ello coincide con el desarrollo de una “revolución cristiana sobre el mundo judío y germano”, es algo que no puede descartarse, ni afirmarse categóricamente, sin las investigaciones pertinentes sobre las que en su momento avanzó Weber y muchos otros, como León Rozitchner (2001).

Pero notemos un punto más. Y es que ese proceso está consolidado y plenamente desarrollado, sin lugar a dudas, sólo hasta el siglo XIX, con lo que en realidad BE, está

adelantando la existencia de esas “realidades históricas” unos 700 años. Ahora bien, notemos, que hasta aquí, en este pasaje de la tesis 8, el autor de *La modernidad de lo barroco*, ha querido referirse únicamente a la eclosión de la modernidad (y no del capitalismo), por lo cual la cuestión se nos complica aún más. Ya que, o Echeverría se está refiriendo a condiciones que le pertenecen exclusivamente al capitalismo unos 400 años antes de la fecha en que él está dispuesto a aceptar su venida al mundo (como veremos en seguida más abajo). O, determinaciones, “realidades históricas” o valores de uso que son para lo moderno, son también para el capital. Con lo cual, pensamos nosotros, se nos comienza a difuminar la línea definitoria de uno y de otro (cuestión precisamente que BE quiere evitar, pues como hemos hecho énfasis hasta la saciedad, él quiere demostrar la diferencia radical entre lo uno y lo otro). Y, sin embargo, siguiendo sus propias afirmaciones, nos topamos una vez más con la identidad modernidad-capitalismo.

[La protomodernidad y el capitalismo]

Nota 8.7

Nos parece que en los párrafos que siguen, es donde la argumentación de BE se acerca más a plantear la existencia de una identidad entre modernidad y capitalismo, que, sin perder la diferencia de esa identidad, lo acercan a un postulado, en nuestra concepción, rigurosamente especulativo-dialéctico, aun cuando después se aleje de él. Por principio, aquí se colocan a las “realidades históricas” arriba revisadas —en tanto que valores de uso adecuados para el desarrollo de lo moderno—, como “antecedentes”, no sólo de lo moderno, en tanto que, como lo pone el propio Echeverría, configuración de una “proto-modernidad”, sino que, a ésta misma, como un desarrollo espontáneo de la civilización occidental, el cual es al mismo tiempo un “proto-capitalismo” (sin utilizar ese término).

Todo lo cual, nos recuerda, por una parte, aquellas viejas discusiones, desatados por el debate Dobb-Sweezy (Hilton, ed., 1978), o el llamado debate Brenner (Aston y Philpin, 1988), que discutían, en la ya vieja historiografía marxista, la existencia de un capitalismo antes del capitalismo, o incluso de una industrialización antes de la industrialización (Kriedte, et al., 1986)). Abstrayendo por el momento cierta ambigüedad en los términos de aquel debate (del cual valdría la pena reactivar en nuestros márgenes en algún momento), lo cierto es que la discusión giraba, por un lado, en un intento por salirse de las ajustadas y

anquilosadas proposiciones de un transitar consecutivo de modos de producción (enfoque conocido como “etapismo”, de cuño estalinista), que poco o nada tenía que ver con Marx, y por otra, la de poner un marco histórico y categorial diferente que pudiese dar cuenta de la eclosión histórica de la época del capital.

El problema consistía, en que para que pueda existir capitalismo tiene que haber ya capital, para que exista capital tiene que haber ya capitalismo; con lo cual, se caía en la cuenta de la imposibilidad de un “grado cero” en el capitalismo, “pues nada deviene de la nada”. Entonces ¿cómo dar cuenta de la génesis histórica de aquel modo de producción? Pues bien, como si BE se insertara en ese añejo debate, a través de este pasaje de la tesis 8 que comentamos, pareciera que hace su intervención. El capital necesita, para participar de la protomodernidad, de aquellas realidades históricas que ponen la civilización material y que permiten, como ya hemos visto, el “florecimiento de la modernidad”. El capital, así pues, *no nace de la nada, sino que nace de la modernidad* (o al menos esa sería la consecuencia lógica de las afirmaciones echeverrianas, que ya veremos cómo nuestro autor se acerca y luego se aleja de las mismas).

Pero el capitalismo para ser, por lo menos en los términos planteados por Echeverría, no sólo necesita de lo moderno, sino, además, de lo europeo (occidental). Recordemos que la “idea fuerza” de esta octava tesis es la relación primaria entre lo moderno y lo occidental (europeo). Lo moderno es por naturaleza europeo; aquí, en este nivel del argumento, lo capitalista (en tanto aquello que participa del capital) es moderno y europeo (occidental, se entiende), también, por naturaleza. Aunque como veremos, según los enunciados echeverrianos, ni lo moderno, ni lo europeo son capitalistas por naturaleza. De allí que afirme Echeverría, que sin lo protomoderno y sin lo occidental (europeo), “el capitalismo no habría podido constituirse como el modo dominante de reproducción de la riqueza social”. Esto sería, que el capitalismo necesita de la modernidad para surgir y usa lo europeo como mediación para pasar a ser toda una nueva época en la historia de la humanidad.

Sin embargo, BE reconoce que también existe una “inversa”, que, como decíamos al inicio de esta nota, acerca a BE a una afirmación rigurosamente especulativa-dialéctica: “sin el capitalismo”, nos dice, el fundamento de la modernidad no habría podido provocar la conversión” en el fundamento civilizatorio de hacer transitar a éste de una situación originaria

de escasez a una de abundancia. La *necesidad* del capitalismo para lo moderno es tal, nos dice BE, que es la presencia de éste el que hace que todas *las potencias*, tendencias, prefiguraciones, que tiene *lo moderno* de resolver la situación originaria de escasez, dejan de ser tales y se constituyen *en acto*, para ponerse como una “forma desarrollada de la existencia de la totalidad social”. Es decir, como una “modernidad efectiva” (todo ello sucediendo sólo en el marco de lo europeo occidental). Tal pareciera, que en este pasaje se nos sugiere que lo capitalista es una determinación necesaria para que la modernidad despliegue su movimiento real, como si los valores de uso arriba enunciados (en tanto que realidades históricas) y lo occidental europeo, no fueran suficientes para que *lo moderno* devenga efectivo. Se requiere pues una *condición suficiente*, un principio que no había sido enunciado antes, para que lo moderno sea: *el capitalismo*.

Así, el capitalismo, junto con las condiciones ya enunciadas, sería la “causa y principio del movimiento” (e incluso del reposo) de la modernidad, como algo inmanente a la misma y no por mero accidente (¡!). Así pues, si se fuera consecuente con estas afirmaciones, no habría otra alternativa más que asumir que el capitalismo y la modernidad *son una misma cosa*, una identidad inseparable. Inseparable unidad, porque como el mismo BE lo afirma, el capitalismo necesita de lo moderno para ser, y la modernidad de lo capitalista para ser, lo uno y lo otro, esto es, la modernidad y el capitalismo, se necesitan para ser realidades efectivas (y no quedarse en la mera prefiguración o en la mera potencia). Por supuesto que la inseparabilidad de la unidad no excluye ni cancela su diferencia.

[Lo que puede entenderse por capitalismo]

Nota. 8.7.1.

Finalmente, esta subnota la queremos cerrar destacando un apunte de lo que desde la óptica de BE puede entenderse por capitalismo¹³³. Por éste, BE concibe aquí una “vieja modalidad mediterránea de comportamiento de la riqueza mercantil en su proceso de circulación”.

Primero, hacemos notar que esta observación de BE es puesta en un momento de su argumento, en el que pensamos, éste *no considera* aún al capitalismo como una totalidad

¹³³ El resto de su concepción puede encontrarse en el trabajo que escribió sobre el historiador de la civilización material, titulado *Braudel y Marx o la comprensión y la crítica* (Echeverría, 1997, pp. 111-132).

desarrollada (lo cual es complicado, porque como veremos, nuestro autor, incluso, le niega al capitalismo el estatuto de “totalidad”). Ello es evidente, según nuestro modo de ver, porque considera al capitalismo, aquí, “como un comportamiento de la riqueza mercantil”, es decir restringido únicamente a la forma mercancía y por ello reducido, tan sólo a la circulación mercantil simple (lo que también es problemático, porque como hemos insistido en otra parte, la circulación mercantil simple no tiene un correlato histórico en cuanto tal, sino que es tan sólo, dentro del *corpus* de la CEP de Marx, una categoría lógica y no histórica).

Segundo, pareciera que el tratamiento que aquí le da BE a lo capitalista es la de ese momento (¿lógico? ¿histórico?), en el que éste aún no deviene valor que se autovaloriza por medio de una relación de explotación, *ad extra*, de la esfera de la circulación y sólo se mueve valorizándose a través del despojo y el robo (Shaikh, 2006). Es decir, se trataría de un “capitalismo” que aún no lleva a su terminación la subsunción real del trabajo al capital (por lo que, desde nuestra visión, no merecería aún el apelativo de capitalismo, pero eso es una discusión para otro momento), ya que únicamente se mueve bajo una subsunción formal que recae, no sobre los sujetos, sino sobre el producto (los objetos) del trabajo (de allí que las ganancias sean por despojo). Lo cual no deja de ser irónico, pues como ya apuntamos, BE piensa que para el siglo XII (cuanto más tarde), la forma valor, aun sin ser capitalista, ya ha realizado la subsunción real del trabajo, estatus que le niega al capitalismo.

Tercero, una vez más, aparece una visión claramente eurocentrada por parte de BE, pues insiste en que esa “vieja forma de comportamiento” (que definida así nos alude más a Sombart y a Weber que a Marx), nace en el mediterráneo. Quizás sumamente influenciado por Braudel, asume aquí la tesis de una génesis mediterránea para el capitalismo (la cual no está separada de un helenocentrismo). Quizás de un mediterráneo que esta “basculado” (la expresión es de Braudel), hacia lo occidental europeo y no, como una visión anti-eurocéntrica y global lo exigiría, como ese crisol o entrecruzamiento, de, por lo menos, tres zonas geohistóricas (África-Europa-Oriente), sumamente intrincadas en sus orígenes e identidades culturales, que escapan, por mucho a la exclusividad del “mundo occidental europeo”. Pues allí tendría que aludirse, necesariamente, a la África musulmana, negra, del Magreb; al “cercaño Oriente” (que es el centro del sistema mundo, por lo menos para el siglo XII, y no Europa occidental), así como atender a las profundas diferencias culturales de lo que ha dado

por llamarse la Europa mediterránea (la itálica, la del Peloponeso, la de Anatolia, la del Al Ándalus, etc.), que, en efecto, conviven ya, contradictoriamente, con la forma valor (más no con la forma capital plenamente desarrollada).

Cuarto, aun cuando esos reconocimientos se hicieran explícitos (cuestión que sabemos es difícil, quizás por cuestiones de espacio en una serie de aforismos como son las tesis que comentamos), y que harían que Europa quedara provincializada (o puesta sobre su justa medida geohistórica), la génesis del capitalismo estaría, todavía, restringida regionalmente (al mediterráneo), alejándose, incluso, de los postulados de Karl Marx, que invita a pensar los orígenes de la época del dominio efectivo del capital, en una medida mundial (que no regional), con la inclusión de América Latina y África, marcada por la conquista de la cuenca del Atlántico y del Pacífico por el capital. Con ello Marx apunta a pensar el origen del capitalismo en una medida planetaria efectiva, donde el mundo se ha redondeado. Siendo la primera vez que sus cuatro partes se tocan, se dan la mano (no sin terribles contradicciones), a través de la mediación, cósmica, del valor que se autovaloriza.

[El capitalismo eurocentrado, después mundializado: civilizaciones hostiles y ajenas a lo moderno]

Nota 8.8.

Como apuntes para reconstruir una teoría del desarrollo (histórico) del capitalismo desde la figura teórica de Echeverría, aquí se refuerza la afirmación de que el capitalismo, al igual que la modernidad, ambos, nacen europeos (con lo cual, según nuestro modo de ver, se robustece la identidad entre estos dos entes). Tal condición es necesaria para que surja, como ya vimos, lo moderno, pero también lo es para que surja lo capitalista. No obstante, habría que hacer notar que lo capitalista sí necesita de lo europeo, pero no de lo europeo en general, *sino de lo europeo ya modernizado* (afirmación que nos lleva a pensar, una vez más, que lo moderno pone a lo capitalista, que éste deviene de la modernidad).

Aunque, según la figura teórica echeverriana, el capitalismo tiene una génesis europea (y moderna), lo cual es necesario para consolidarse como un modo de producción en cuanto tal, este se despoja de esa identidad, de ese “humus civilizatorio”, al extenderse y planetarizarse. Así pues, pese a estar en su génesis y en sus raíces, lo europeo (moderno), es tan sólo un medio para el capital que se autonomiza (con lo cual ya se prefigura la teoría de

la americanización de BE). Lo que significa que “lo europeo” no es una determinación esencial para el capital, éste puede continuar y desarrollarse sin asumir esa identidad cultural y civilizatoria (lo cual no deja de entrar en disonancia con algunos enunciados hechos más arriba). Para la concepción echeverriana, ese desprendimiento de lo europeo permite generar “improvisados encuentros” (¿la conquista de América?) con otras formas civilizatorias, e incluso amoldar *ad hoc* esos mismos encuentros (¿el colonialismo?), inclusive con “civilizaciones tendencialmente ajenas e incluso hostiles”, ya no sólo a lo capitalista (como podría esperarse), sino “hostiles y ajenos” al fundamento “mismo de toda modernidad”.

[[Una pluralidad de civilizaciones]]

Nota. 8.8.1

También aquí quedan de manifiesto *cuatro aspectos* adicionales en la teoría de la modernidad y el capitalismo de BE, que desarrollaremos con más atención más adelante, pero que queremos dejar asentados de una vez en estas notas, pues forman parte de la arquitectura argumental de las *15 tesis*:

El primero, que no es de suyo ninguna obviedad, tiene que ver con la pluralidad de civilizaciones, que, sin ser capitalistas ni modernas, pueden entrar en contacto tanto con lo moderno y con lo capitalista.

Segundo, que ese encuentro con lo moderno y lo capitalista, puede ser, al mismo tiempo diverso. En lo que respecta al capital, que es donde más elementos nos da BE, esos encuentros pueden ser meramente improvisados o *ad hoc*, es decir, fortuitos o premeditados (como será toda la “cultura del colonialismo” y del imperialismo, que son, desde nuestra perspectiva un rasgo del capitalismo plenamente desarrollado y que llegados a ese punto se vuelve parte de sus determinaciones esenciales).

Tercero, en cuanto a lo moderno, esos encuentros que BE referencia, no lo perdamos de vista, respecto al “fundamento mismo de toda modernidad”, es decir, respecto a su *figura técnica* llamada a superar la situación de escasez de toda la humanidad, nuestro autor apunta, que habría civilizaciones *tendencialmente* ajenas a ese fundamento. Es decir, que no conocerían tal dispositivo técnico, y por tanto estarían fuera de posibilidad alguna de desarrollarlo, de “responder a su reto” por lo que esas civilizaciones podrían ser consideradas,

decimos nosotros, como “pueblos sin modernidad”. Porque no desarrollarían, por ejemplo, un maquinismo, ni fuerzas productivas automáticas, no potenciarían las fuerzas productivas del trabajo, de allí su carácter *ajeno* a lo moderno.

En este punto BE no nos dice a qué clase específica de civilización se está refiriendo, pero quizás podría estar aludiendo a las mesoamericanas que prevalecieron hasta la llegada de los conquistadores castellanos (que no europeos para ser más precisos). Tal y como lo indica en sus estudios sobre el consumo de energía somática y exosomática Ruggiero Romano (2004), las civilizaciones materiales que acá se encontraban eligieron (en tanto que una elección civilizatoria en los términos planteados por Braudel), *no desarrollar máquinas* (automáticas) y privilegiaron (*tendencialmente*), el consumo de la energía producida por el cuerpo humano. Ese sería pues un ejemplo, según nuestro modo de seguir los enunciados echeverrianos, de una civilización ajena al “fundamento de la modernidad”.

Cuarto, por otra parte, estarían las civilizaciones que no son ajenas al “fundamento de la modernidad”, pero que son “hostiles” al mismo. Estas sí conocerían ese fundamento de lo moderno, pero en lugar de recoger “el guante lanzado” por el reto moderno, lo despreciarían, no con indiferencia, sino con hostilidad y hasta con represión del mismo. Las civilizaciones que tiene en mente Echeverría en este pasaje son las del “lejano oriente” y en específico la de China. Hasta donde hemos podido ver, BE no atendió (no podemos saber si lo conoció o no en realidad), el enorme trabajo de Joseph Needham (1977), que pone sobre relieve todo el desarrollo científico técnico que la civilización china produjo en un periodo de muy larga duración, sin entrar en “edades oscuras”, que pondría en entredicho el supuesto carácter hostil al fundamento técnico del que nos habla Echeverría. Regresaremos sobre este particular en los dos siguientes capítulos¹³⁴.

[[Las modernidades alternativas: afinidades electivas]]

Nota 8.9.

Según nuestro modo de ver, en este pasaje hay elementos que nos permiten reconstruir el modo en que, desde la visión de Echeverría, se constituyen las modernidades múltiples. Así,

¹³⁴ Es por ello, que más que a un ejemplo histórico para ilustrar civilizaciones “hostiles a la figura técnica de la modernidad”, aquí a lo que se nos remite, en todo caso, es a una utopía del tipo que se imagina Samuel Butler, en su *Erewhon. Un mundo sin máquinas* (1999). Regresaremos sobre este punto en nuestras conclusiones.

la modernidad se presenta, como potencia, con la aparición de un dispositivo técnico desarrollado, pero allí la modernidad solo está en latencia, hace falta que devenga acto, realidad efectiva y para ello hay que “trabajarla”, “cultivarla” para que germine.

Ese “trabajar” la modernidad en potencia, no puede ser hecho de manera arbitraria, aun cuando su cultivo es espontáneo, se requieren condiciones (las realidades históricas de las que ya dimos cuenta), para llevarla al nivel de “lo efectivo”. Pero además de ello, ese “trabajo”, que requiere sus noches y sus días, se hace siguiendo “afinidades electivas” (con lo cual BE parafrasea, como es evidente, a Goethe). En efecto, podría desprenderse de una lectura somera de la obra del literato alemán, “*Las afinidades electivas*” (*Die Wahlverwandtschaften*), que éstas son una atracción imperativa y misteriosa, que responde a principios naturales (¿por naturaleza?), como los que existen en ciertos minerales que los empujan a unirse con unos y a separarse de otros (Goethe, 2008).

Siguiendo esta metáfora, BE nos sugiere que existe una “afinidad electiva de unión” entre la “protomodernidad” (término sobre el que habremos de regresar en la tesis 14) y la vida europea (occidental), además, entre éstas dos y la “forma capitalista de la circulación de bienes” (que no es lo mismo, subrayamos nosotros, que la producción capitalista, la circulación bajo la presencia antediluviana de formas proto-capitalistas es la que realiza ganancias a través del despojo, esto es, “ganancias por alienación” lo que ulteriormente termina con la propia circulación, de allí la importancia de la discusión medieval, sobre todo, del comercio justo, el precio justo, la economía moral, etc.). Entre estos tres factores habría pues un principio natural, una “*afinidad electiva*”, que los haría unirse. Mientras que, por derivación, se podría entender que, entre lo moderno, lo capitalista y “lo oriental” habría una “afinidad electiva de separación”. De allí que, para BE, lo capitalista no puede ser no-occidental, por lo que, desde su visión, no podrían existir algo así como una modernidad alternativa asiática, esto es, china, rusa, árabe, musulmana, mongola, etcétera.

Ahora pues, lo siguiente sobre lo que queremos llamar la atención de este pasaje, son las indicaciones que da BE, muy breves por lo demás, sobre las posibilidades de que la modernidad “adopte formas efectivas” nuevas y distintas, para que se desarrolle en “otros sentidos”. Para ello sería necesario *introducir otras afinidades electivas* entre las formas civilizatorias y las formas económicas. Ello implica, como dijimos al inicio de esta nota, que

las afinidades electivas, según entendemos, suceden de manera espontánea (“natural” o conforme a naturaleza), es decir, desde el mundo de la vida material, desde el mundo de lo cotidiano, pero no de manera mágica, como procedentes de la nada (como por “generación espontánea”), sino que esas afinidades, tanto las de “unión” como las de “separación”, hay que trabajarlas, cultivarlas, y agrega al final de este pasaje, *reinventarlas*, agregando otras formas que antes no existían. Es decir, las modernidades múltiples, se producen, se cultivan, desde lo cotidiano del mundo de la vida material (de allí, insistimos una vez más, la importancia que BE le otorga al *ethos* barroco).

[Europa, las indias y el “nuevo Perú”]

Nota 8.10.

Aquí se continúa con los apuntes echeverrianos que permiten una reconstrucción del modo en que asume teóricamente lo que es el capitalismo. Resaltamos el hecho de que para BE la forma capitalista es un fenómeno y que, en consonancia con Marx, asume que el campo genético del capitalismo es la circulación. En efecto, el caldo de cultivo desde el cual se inicia el capital que devendrá modo de producción, es el ámbito de los intercambios mercantiles, que es por excelencia, la esfera de las relaciones sociales establecidas por individuos propietarios privados, que son dueños de sí mismos y de la porción objetivada de trabajo social puesta en un valor de uso que es lanzado a esa relación como un valor de cambio (Rubin, 1974, p. 79). De allí que el modo básico en que esas relaciones sociales se estructuran sea la forma mercantil. Siendo pues la circulación la esfera por excelencia de la contradicción entre el valor y el valor de uso. No obstante, hacemos notar nosotros, que es esta contradicción, y las relaciones sociales que supone, la punta de lanza del capital, pero de ninguna manera su ámbito por excelencia.

Tal y como apunta aquí BE, el capitalismo “ocupa toda una época en penetrar a la esfera de la producción/consumo”, época que, sin embargo, Marx observa se inicia, no en el siglo XII, sino en el siglo XVI, el primer siglo del capital que Marx llama la etapa de la “infancia” de la sociedad civil burguesa. Esa época perdura del siglo XVI al siglo XIX (Marx, 2001, p. 14), representando el proceso que va de la subsunción formal del trabajo al capital —donde el capital sólo se apropia de los productos del trabajo más no del trabajo, basada en, como ya se apuntó más arriba, en ganancias por despojo—, a la época signada por la

subsunción real del trabajo bajo el capital (donde el capital se apropia no sólo del producto del trabajo sino que subsume al trabajo vivo mismo transformando el proceso de producción en cuanto tal), basada en ganancias por explotación (es decir en la extracción de plusvalía relativa y absoluta, ambas a la vez).

Nota 8.10.1.

Pero si se desea una apreciación más concreta y menos abstracta de ese mismo proceso, como la que pretende BE en este pasaje final de su tesis 8, se necesita referenciar ese proceso de manera histórica. El cual es aquí ilustrado, muy rápidamente por él, con la mención de aquella necesidad del capital de obtener los “metales preciosos americanos” que tuvieron como implicación la “revaluación de las manufacturas europeas para descubrir” por esa vía (la de la circulación), que su fundamento no está en la “esfera ruidosa de los intercambios mercantiles” sino en “la explotación de la fuerza de trabajo” (*ad extra* de la circulación, esto es, en la producción). Nos parece esta una observación bastante aguda por parte de Echeverría, que tendría desde nuestra visión las siguientes implicaciones:

Primera, según su enfoque, es con los “metales preciosos” (valores de uso) que el capitalismo descubre que su fundamento no es la circulación, sino la producción, pero en el plano histórico concreto ello tiene implicaciones que obligan a la mirada que quiere entender los tiempos modernos del capital a situarse más allá de la Europa occidental.

Segunda, en efecto, esa puesta en circulación del *dinero mundial* (Marx, 2001, p. 173) a través de los metales, es imposible sin los yacimientos auríferos, pero principalmente argentíferos localizados en México y el Perú. Además, y esto es lo esencial, de la fuerza de trabajo de cientos de miles de seres humanos y humanos originarios y africanos transterrados y esclavizados que “pusieron” sus vidas para que esa circulación fuera posible (amén del álgido desarrollo técnico que involucró esa misma explotación).

Tercera, lo que implica, por supuesto, la necesidad de América Latina, lo cual no es un dato para nada menor. Como hemos visto a lo largo de estas notas, BE piensa que la modernidad y el capitalismo son por naturaleza europeos, que el capitalismo necesita de lo europeo para ser tal. Pero, según vemos, ese enunciado esconde un enorme olvido, que, sin embargo, aparece de manera subrepticia aquí al final de la tesis 8. Y es que para que el

capitalismo sea tal (y no tan sólo un “fenómeno circulatorio”), es decir para que pueda desplegar la subsunción formal y real del trabajo bajo el capital —que, además, hace necesaria la existencia del dispositivo técnico, fundamento de lo moderno, según BE—, *se requiere la presencia de América Latina*. Para que realmente se conformen las “realidades históricas” o valores de uso adecuados, no sólo para la modernidad, sino incluso para el capitalismo mismo, no basta, ni por asomo, con la mera presencia “privilegiada” de las determinaciones del suelo europeo occidental.

Cuarta, este olvido *de la medida latinoamericana* de las condiciones necesarias para que se despliegue lo capitalista y lo moderno, implica una serie de omisiones que sólo un enfoque eurocéntrico puede pasar por alto. Por ejemplo, si se decide mantener aún los términos propios de la figura teórica echeverriana, hablar “de la realidad histórica de América latina” invita a no perder de vista la existencia de una *modernidad católica*, protagonizada por el llamado “imperio universal” de los Habsburgo (Schmidt, 2012), incluso, propiamente hablando, antes de la época barroca¹³⁵. Con lo cual la mirada dejaría de centrarse en la “revolución cristiana” acontecida sólo sobre el “mundo judío y germánico” que nos lleva directamente a la ética calvinista y protestante que tanto mantuvo ocupado a Max Weber y a Ernst Troeltsch (1979). Esta modernidad católica, que se despliega en pleno siglo XVI, tiene por protagonistas no a los jesuitas (de los cuales sí que se ocupó BE), sino a los franciscanos, “los primeros en llegar al nuevo mundo”, a los conquistadores convertidos en encomenderos y, por su puesto, a las poblaciones originarias mesoamericanas, que de manera intempestiva fueron arrojadas a la vorágine de la dinámica del valor-capital.

Quinta implicación: como bien ha advertido el maestro Enrique Dussel (2012) un “olvido” de lo que fue el papel de España en la conformación del *sistema-mundo capitalista*, es al mismo tiempo una invisibilización de América Latina. Esa importancia es tal, que sólo a partir de su presencia, insistimos, la modernidad y el capitalismo, incluso en los términos en que el propio BE los plantea, obtuvieron la posibilidad de devenir realidades efectivas. Esto se debe, a que, como bien identifica Echeverría, la puesta en circulación de la riqueza,

¹³⁵ Lo cual de suyo no deja de ser interesante, porque como ya lo hemos puesto de manifiesto en otro lado (González, 2018) BE, sugiere que la primera llegada de la modernidad a América Latina es en el siglo XVII, con lo cual queda en el olvido el siglo XVI americano, cuya figura histórica BE, considera clausurada (Echeverría, 1998b).

tanto abstracta (en los metales preciosos funcionando como dinero mundial), como en términos concretos (en la masa enorme de valores de uso nuevos que el mundo “occidental europeo” se apropió), fue decisiva para que el capital llegase a su punto de pleno desarrollo en todas sus relaciones y determinaciones.

Nota 8.10.2

Es importante resaltar que todo lo anterior quedó registrado en el imaginario de la época. Lo cual puede verse en el hecho de que el sólo nombre de Perú se convirtió en sinónimo de riqueza (Stein y Stein, 2002), al igual que ya lo era el nombre de las “Indias” (Kwarteng, 2015). Lo cual sólo fue un *síntoma* que manifestó la importancia de América Latina y de Asia, para la conformación y despliegue del capitalismo tal y como lo entendemos. Así que podemos decir (abstrayendo su medida planetaria-mundial), que el capitalismo es por naturaleza americano (y no europeo). Dicho esto en el sentido de que, sin América Latina, éste no tendría la autonomía de su propio movimiento y carecería de la legalidad de lo real efectivo¹³⁶. Pues, es sólo a merced de la conexión con el mercado mundial asiático a través de la mediación de América —amén de la apertura hacia el Atlántico y el Pacífico al mercado mundial por parte de los castellanos (Bosch, 1994), los valores de uso (oro, plata) extirpados colonialmente, etcétera—, que el capitalismo adquiere su plena consistencia¹³⁷.

Es por todo lo anterior, que nos llama la atención que BE se haga eco de los versos de un poema del siglo XVII, el cual cita en este pasaje de la tesis 8 que comentamos y que reza de la siguiente manera:

¹³⁶ Y decimos, “por lo menos”, porque, en realidad con América Latina, el capital alcanza su medida mundial y no sólo regional, la importancia del “nuevo mundo” es tal que le permite al capital adecuarse a su concepto.

¹³⁷ Habría que señalar, que no es suficiente con reconocer que es con el oro y la plata expoliados a los pueblos de Nuestramérica en el siglo XVI, que se inicia la gran época del capitalismo, sino como, también lo ha hecho resaltar el maestro Enrique Dussel (2012, pp. 123-147), una mirada atenta y no eurocentrada, sobre los flujos de valor de aquella época inicial, nos develaría que la concentración de metales no está aún del todo basculada sobre el frente atlántico del mercado mundial, sino que el oro y plata que entran al “mundo europeo occidental” por la vía de Sevilla, no se queda en las arcas de la “monarquía universal”, ni tampoco, como se dirá en ciertas historiografías, en las arcas de los imperios noratlánticos (Hamilton, 1983), sino que gran parte de ese dinero mundial es succionado por la economía dominada aún por China.

England's a perfect World! Has Indies too!

Correct your Maps: Newcastle is Peru

Según la interpretación que de los mismos puede hacerse, Inglaterra y por tanto la Europa noratlántica, se ha convertido en un mundo perfecto, o para decirlo más en sus términos, es Inglaterra ahora *el mundo* (¡!). Pues según su sentido, tiene ahora sus propias Indias (¿reconocimiento inconsciente de que hasta ese momento la fuente de las riquezas estaba fuera de Europa?). *La riqueza es ahora Europa*, porque Newcastle es Perú. Por eso el verso insta a modificar los mapas, a cambiar la geografía y colocar en el centro a Europa¹³⁸. Ahora bien, después de esta cita, BE, agrega “que las verdaderas Indias (es decir la fuente de la riqueza) están dentro de la economía y no en la circulación”. Esto podría querer significar: con Europa en el centro, con el fagocitar colonial de los muchos Perú (en África, América, Asia), el capitalismo “cae en la cuenta” de que la fuente de la riqueza, no es la circulación, el mercado, la ley de la oferta y la demanda, el poseer metales, etc., sino el ámbito de la producción.

Ese “caer en cuenta”, en efecto, lo que hizo fue poner a *la economía*, en tanto que discurso, en el centro de la discusión social. Siendo pues, ese uno de los rasgos distintivos de la época del capitalismo. Sólo dentro de él, el discurso económico pudo inaugurar su momento propiamente moderno (y por tanto clásico), el cual sólo eclosiona cuando se dirige a dirimir *la pregunta por la riqueza* (Díez Rodríguez, 2015): qué es ésta, de dónde proviene, cuál es su fuente, cómo debe medirse, distribuirse, etc. El pensamiento económico transita así de explicaciones naturalistas, fiscalistas, que intentan apartarse de las versiones de tipo deísta, propias de lo medieval, hasta encontrar el fundamento de *la riqueza en el trabajo* con la economía política clásica (Naredo, 2003). Lo cual sólo sucede hasta el siglo XIX, cuando también se inicia la crítica de ese mismo discurso, en lo que aquí hemos llamado el *Momento Marx*. ¿Qué tiene que ver esto con lo que aquí venimos discutiendo? Pues tiene que ver con subrayar que el momento en el que el capital, según BE, “cae en cuenta” de que su fundamento está en “lo económico” y no en la circulación coincide con el momento de su desarrollo donde éste logra consolidar la subsunción real del trabajo social, usando los

¹³⁸ ¡Y vaya que se hicieron esas modificaciones a los mapas! Allí queda el testimonio de las cartas con proyección de Mercator, que coloca, en efecto, a Europa en el centro, con todas las implicaciones ideológicas, procoloniales, etc., que posee (Garfield, 2013).

valores de uso, que desde el siglo XVI, le otorgan su medida mundial y *que provienen de Asia y de América*. Por lo tanto, el capitalismo no podría ser por naturaleza sólo europeo.

De este modo, el capital “descubre” que sus “indias” caen dentro de su esfera de dominio y subsunción, que su fuente real de la riqueza es el enorme ejército de trabajadores proletarios, que de manera variopinta (Linebaugh y Rediker, 2005), está construyendo desde el siglo XVI, y que para el siglo XIX estrena con las grandes ciudades —ya plenamente modernas— de maquinaria y gran industria insertas en un mercado mundial que tiene por extremos a Asia por una parte, y por la otra a América Latina . Con lo cual el capital llega a la “certeza” de que *la fuerza de trabajo es su verdadero Perú*. No obstante, habría que apuntar, que esa idea es tergiversada por los poetas del siglo XVII que cita BE, pues ellos creen, de manera fetichista, que la riqueza y su fundamento es la misma Europa. De allí que, nuestro extrañamiento respecto a este pasaje de la tesis 8, vaya en el sentido de resaltar que nuestro autor, ubica *el locus* de esa economía, una vez más, en el terreno *de lo europeo occidental*, cuando la evidencia histórica le dice que es en el plano de una mundialización, —que no tuvo nunca su *alfa* ni su *omega* en la Europa occidental—, y que está fue, más bien, una mediación que fue usada y puesta en relieve por el paso del valor que se valoriza en su camino hacia la cuenca del Atlántico, el Pacífico, para finalmente morderse la cola con América Latina colocándola en el centro de la acumulación mundial del capital.

[El otro reto: qué hacer con el capitalismo]

Nota 8.11.

Pues bien, sea como fuere, para BE se trata, como para gran parte de la historiografía convencional (Mauro, 1968; Chaunu, 1982, 1984), de la “ampliación” (¿expansión?) del orbe económico europeo, que, según su visión, hace un doble movimiento: se contrae y se expande (en todas direcciones), como si se tratara del movimiento de un corazón y de sus torrentes sanguíneos, hasta llegar, nos dice, a establecer “su medida definitiva”¹³⁹. Es en ese proceso

¹³⁹ Para nosotros, no se trata sólo de la expansión del orbe europeo, sino, la expansión, primero de las relaciones de valor (mercancía y dinero) y, segundo, de las relaciones del valor que se autovaloriza, de la ganancia y de la explotación, o dicho más brevemente, la expansión del valor y del modo de producción capitalista, el cual asume, desde el siglo XVI el ropaje de lo europeo, éste, al igual que la clase burguesa, es solo un personero que el capital usa en un momento determinado de su desarrollo. Con ello, lo que queremos sugerir, es que la expansión europea no es la explicación a los problemas aquí planteados, sino que es lo que debe de ser explicado. La pretendida expansión europea se nos presenta, de este modo, como la manifestación

en el que BE distingue “le época en que la disputa entre los distintos proyectos posibles de modernidad” se despliega, con lo cual regresamos a unos de los temas principales de estas tesis. Destacamos, por lo tanto, que esa “ampliación” europea, es al mismo tiempo, la “ampliación del capitalismo” y que la “medida definitiva” a la que se refiere BE, es la de, por una parte, la subsunción real del trabajo bajo el capital y por otra, pensamos, la de la modernidad, en tanto que modernidad efectiva realmente existente, es decir, como una modernidad capitalista donde el *ethos dominus* es el realista.

Pues bien, es en ese proceso de ampliación, capitalista y moderno a la vez, en el que surgen los distintos proyectos de modernidad múltiple o alternativa. De todas ellas solo triunfará la que demuestre, dice BE, “mayor firmeza en el manejo del capitalismo como modo de producción”. Es decir, el reto lanzado por la modernidad, de qué hacer con su dispositivo técnico potenciado, se diluye, o por lo menos queda opacado, por otro de gran calado: *qué hacer con el capitalismo*. ¡Menudo reto! Pues manejar con firmeza a algo cuya lógica de movimiento es el caos y la contradicción, es de suyo una tarea que hasta el día de hoy se ha demostrado imposible. Pues ¿quién ha logrado embridar con éxito al valor que se valoriza?

[[El dispositivo cristiano]]

Nota. 8. 11. 2.

Es como si, al de por sí, complicado reto lanzado por la modernidad, de cambiar la situación de escasez a una de abundancia para el hecho humano civilizatorio, se agregara ahora, uno aún más complicado y que de hecho contradice al primero. En efecto, el capitalismo, según esta narrativa, lanza el reto de la frugalidad que abre el problema de la (auto)represión, “el sacrificio de las pulsiones”, la renuncia a los placeres inmediatos, todo ello, no como la renuncia absoluta del disfrute, sino como la promesa de un disfrute mucho mayor, que sólo se logra si primero se renuncia, aquí y ahora, a los disfrutes y placeres inmediatos (mundanos). Lo que, en realidad, no es otra cosa más que la versión mistificada, propiamente burguesa, que impone un comportamiento ascético con la riqueza presente (inversión) para tender una riqueza mayor en el “largo plazo” (ganancia, renta, rédito, etc.).

de la expansión del capital. Europa no se expande por su excepcionalismo civilizatorio, sino que se expande porque el capital es lo que se mueve, como un *efecto inflacionario*, donde lo europeo es arrastrado por su inercia.

Este reto contraviene al de la modernidad, pensamos nosotros, porque el primero apunta hacia la abundancia y el segundo perpetua la escasez (artificial). Sea como fuere, BE ve en el comportamiento cristiano (el de la reforma protestante), la mejor forma de lidiar con esta contradicción. Con lo cual una vez más BE se nos sitúa en territorio europeo noroccidental, amén de que en esta línea BE es un fiel continuador de Max Weber. Ello es lo que justifica que haya sido la europea y no otra, la modernidad que comienza a prevalecer, pues es la única que cuenta con el “dispositivo cristiano” para lidiar con el “problema capital”. Sin embargo, aquí hemos tratado de llamar la atención sobre el hecho de que el “dispositivo cristiano” (más bien protestante), cancela y contraviene al “reto de la modernidad”. En ese sentido quizás lo europeo protestante sería la mejor respuesta para el “problema capital”, pero no así, para “el reto modernidad”.

Tesis 9: Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación

[[El modo de entrar desde la CEP]]

Nota 9.1

Apelando a la idea aristotélica del *zoon politikon*, BE, se coloca en la perspectiva de la CEP, que en efecto asume que lo que determina específicamente la vida del ser humano, esto es, lo que la hace tal, es su carácter político, de animal social, que, pensamos, Marx expresaría bajo la idea (tomada principalmente de Ludwig Feuerbach) del *ser genérico* (*Gattungswesen*). Lo interesante de esta perspectiva, es que la *esencia humana* no es asumida como una *sustancia* inmóvil, dada de una vez y para siempre, sino —siguiendo la máxima hegeliana—, es considerada como un *sujeto verdadero*, para usar una expresión de Herbert Marcuse (2017). En tanto que sujeto, esta esencia humana, tiene la facultad de autodeterminarse, de “configurar y reconfigurar” su identidad política o, lo que es lo mismo, de definir la forma o el modo en que efectiviza su sociabilidad. Éste es, para parafrasear a Sartre, su grado de libertad que lo aleja de su animalidad, que lo transnaturaliza (Echeverría, 2001).

Lo que destaca aquí, del enfoque asumido por nuestro autor, son dos aspectos. *Primero*, la proposición de que la (re)configuración de esa identidad tiene preeminencia sobre la actividad básica que “reproduce su animalidad”. Esa actividad básica, como se ve, es la economía, por lo que es la configuración de *la forma de la sociabilidad* la que tiene prioridad

sobre lo que mantiene la materialidad (natural) animal. Cualquiera formado en una de las múltiples variaciones del marxismo del *diamat*, estaría, probablemente, disconforme con esta aseveración, pues es lo contrario a la supuesta “determinación en última instancia” de la infraestructura (la economía) del canon ortodoxo-estalinista. Empero, este es un buen ejemplo del modo en que BE cultivó *el materialismo histórico* (que sin dejar de usar ese término), lo alejó de los enfoques “marxistas convencionales”. Muestra de lo anterior es su *Definición de la cultura* (2001), de la cual este pasaje inicial de la tesis 9 tiene claros ecos. Allí, en efecto, a través de registros antropológicos, BE da cuenta de cómo los sujetos sociales dan preeminencia a la configuración de sus identidades políticas y comunitarias, cuestión que BE identificó como la “cultura”. Una dimensión que incluso es “extra económica”, que escapa de lo inmediatamente necesario. Aquí, pues volvemos a encontrar esta idea como clave para desbrozar los nexos entre la modernidad y el capitalismo.

Segundo. Será BE, uno de los marxistas latinoamericanos que propuso pensar, con mucho énfasis, lo político desde la CEP (Echeverría, 2017, p. 285), ello en estrecha relación con la cuestión de la nación y del Estado. Acá, no obstante, BE relaciona esta misma cuestión como condición para abordar el nexo entre modernidad y capitalismo, colocando como ejes los conceptos de enajenación y fetichismo, tal y como ya lo hizo en el texto titulado *Cuestionario sobre lo político* (Echeverría, 2017, pp. 285-306).

[[Toda la historia política del ser humano]]

Nota 9.2

Las ideas que aquí podemos encontrar, como es natural, se encuentran ya en otros ensayos de BE (Echeverría, 2017, pp. 285-306; 2010, pp. 157-176), pero aquí son refuncionalizadas para dar cuenta de lo político dentro de la tensión entre la modernidad y el capitalismo. Veamos algunas de ellas. En primer lugar, el enunciado: “cada sujeto de la humanidad es libre por naturaleza”:

Ser libre significa ser capaz de fundar, a partir de la anulación de una necesidad establecida, una “necesidad” diferente, de otro orden; una “necesidad” propia que es ella misma “innecesaria”, gratuita, contingente, basada en la nada, sin encargo físico ni misión metafísica alguna que cumplir (Echeverría, 2010, p. 161).

Aunque allí también puede reconocerse la presencia de George Bataille, es indudable la influencia sartreana dentro de la figura teórica echeverriana: la humanidad está condenada

a ser libre. Y la historia de su politicidad se puede reconstruir siguiendo ese movimiento: la humanidad sólo es, si se inventa (produce) a sí misma. Pero la libertad no existe en abstracto, se encuentra situada, se despliega en condiciones de escasez. Eso hace que esa historia sea trágica y que tenga como impronta la enajenación. Historia ante la cual no escapa, por supuesto, la modernidad capitalista:

Si algo hay que pueda caracterizar a la época moderna es, en palabras de Karl Marx, el fenómeno de la enajenación, es decir, de la entrega del ser humano a una “voluntad” extra humana que parece actuar desde el ámbito de las cosas (Echeverría, 2010, p. 167).

Así, libertad, escasez, enajenación, son lo que caracterizan este modo de ver la historia de la vida política humana dentro de la teoría de BE. Si “la historia hasta el día de hoy es la historia de la lucha de clases” es porque la historia hasta el día de hoy “es la historia de la enajenación de la libertad constitutiva humana”, con particular énfasis a la época de la modernidad capitalista, grado de máximo desarrollo de esa enajenación.

Así pues, la escasez o “rareza” (como le llamará Sartre), provoca que la libertad humana para no dejar de existir, tenga que negarse a sí misma, desplegándose en condiciones de inautenticidad, como algo que en realidad no es, poniéndose como su contrario, cosificándose, y negando así su condición auténtica de sujeto. La cosificación de la subjetividad, podemos decir, es la imposición que la situación de escasez ejerce sobre la libertad humana. Esa cosificación se expresa en la enajenación, en el extrañamiento de la facultad de elegir (la soberanía) la propia identidad comunitaria, que no es otra más que la política, hacia “poderes extraños”, como lo son la economía, la religión, etcétera.

[[El sujeto automático]]

Nota 9.3.

Para BE, todo lo anterior es una descripción acertada de “toda la historia política del ser humano” que se encuentra en la base de la “deconstrucción crítica de la cultura política” contenida en el concepto de enajenación de Marx. Con lo cual vemos una clara reivindicación del joven Marx (y no un alejamiento como proponen otras voces¹⁴⁰), además un alegato por la continuidad de este concepto en toda la CEP, lo que lo confronta directamente con la

¹⁴⁰ Como es el caso de Oliva Mendoza (2013). Al respecto, véase el capítulo II de este trabajo.

postura althusseriana de la supuesta ruptura epistemológica. En realidad, lo que está haciendo aquí BE, es repetir a pie juntillas lo ya expuesto en *Cuestionario sobre lo político* (2017, pp. 285-306). En efecto, allí como aquí, se reivindican los conceptos de cosificación y enajenación para la construcción de una teoría de la política que no sea únicamente una teoría desde la CEP, sino la prolongación de la misma, que sea al mismo tiempo, un regreso a sus fundamentos críticos y radicales puestos para la realización de una revolución comunista.

Como resultado, pues, de aquella historia de la vida política, marcada por la escasez y la enajenación, la humanidad ha transferido su potestad soberana de autodeterminar su sociabilidad —es decir de ejercer la política en tanto que libertad suya—, a un *sujeto autonomizado*, que se levanta desde la cosificación y que no es otro más que, en una primera instancia, *el valor*. Aquel dispositivo que de manera operativa y espontánea que los individuos inorgánicos, o atomizados, que viven como propietarios privados los unos respecto a los otros (e inclusive respecto a ellos mismos), esto es que viven en relaciones a-comunales, como en una “insociable sociabilidad” (Kant *dixit*), despliegan para lograr conectar su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, o, para decirlo en términos de la economía política, para conectar la producción con el consumo (o en términos sumamente vulgares y mistificadores: la “oferta con la demanda”).

Es decir, esto implicaría que este sujeto autonomizado (¿o debería decirse pseudo-sujeto?), que es el valor y que ha usurpado las facultades soberanas de la libertad humana, tiene originalmente un papel de un mero servidor, que está allí para lograr la “religación” social, conectar lo que está separado, es un mero *cerberus de la circulación* que está allí para cuidar que las relaciones entre los individuos propietarios privados se lleve a cabo a través de una ley de intercambios equivalenciales, que pone en suspenso la violencia (incluyendo la lucha de clases), que es el garante de un principio de igualdad (abstracta), que posibilita la continuación del metabolismo de la riqueza social. Es pues un mero sirviente, un esclavo que, sin embargo, habrá de rebelarse, autonomizarse y volverse en contra de sus creadores.

El proceso (lógico) a través del cual el valor pasa de ser esclavo a ser amo, primero de la circulación (que lo ve nacer), después de la distribución, del consumo y posteriormente de la producción, es el mismo proceso de la conformación de la forma social valor que deviene en forma capital. Es un proceso de *autonomización* —según lo ha destacado H.

Reichelt (2009)—, que lleva al valor a contradecirse a sí mismo, y ponerse de un medio en un fin de todo el proceso. Movimiento que esta detallado, tal y como lo alude BE, en *El capital* de Karl Marx. Aunque en realidad el concepto de “autonomización del valor” Marx lo haya desarrollado desde el concepto de enajenación, presentado en 1844, para extenderlo en los *Grundrisse* (Marx, 1971), especialmente en el texto conocido como *Urtext* (Reichelt, 2009), mismo que reaparece, en 1867, bajo la idea de *fetichismo* en *El capital*.

Ahora bien, el proceso (histórico) a través del cual el valor pasa de ser esclavo de la circulación a ser amo, primero de ésta y después de toda la reproducción social, es necesario buscarlo en el surgimiento de los intercambios mercantiles y su resultado último en la forma dinero y el paso de ésta a la forma propiamente del capital. Ese proceso coincide, como no es sorpresa para nadie, con el surgimiento del mercado, el cual puede reconstruirse con las evidencias antropológicas del dinero (Graeber, 2018, Polanyi, 1976). Pues allí donde hay dinero, en efecto, se encuentran las relaciones cósmicas de enajenación de la libertad humana que refiere Echeverría, se encuentran relaciones inorgánicas, no comunitarias, pero también se encuentra el Estado, el cual no puede separarse de esta misma historia, porque su desarrollo no solo es paralelo a ésta, sino que es parte fundamental (orgánica) de la misma, al punto de que el surgimiento de la forma valor, nos devela el surgimiento, a su vez, de la forma Estado (Graeber, 2016).

Además, un punto que habría que destacar aquí, y que pasa por alto BE, es que este proceso de *autonomización del valor* y después de *autonomización de la valorización* que conforma al sujeto capital —es decir, lo que él entiende como la enajenación de la política en la época de la modernidad capitalista—, no tuvo su génesis ni la mayor parte de su desarrollo en las latitudes de lo que en estas tesis se identifica como “la economía mundo de la Europa occidental”, sino que esta historia tiene su origen y más de un punto de inflexión, en oriente (Polanyi, 1976, 2009, 2014, 2017), especialmente en lo que ha dado por llamarse “el corazón del mundo” (Frankopan, 2016).

Como ejemplo de lo anterior, apuntaremos brevemente que las primeras evidencias que tenemos de dinero ya desarrollado (es decir, dinero como medio de pago, medio de intercambio, medida de los valores, etcétera), y por lo tanto de moneda acuñada (esto bajo el entendido de que dinero no es igual a moneda, que ésta es tan sólo “signo de valor”), la

encontramos en el oeste de Asia Menor, en Lidia, a principios del siglo VI a.e.c. (Parise, 2003), la cual es ya un disco de metal en el que en una cara aparece una unidad de cuenta (peso, cantidad, etc.) y en la otra “un emblema o motivo” que indica la autoridad emisora que garantiza su peso y valor (equivalencial). Todo lo cual nos muestra, por lo menos, la presencia de “algo así” como el Estado. Lo que implica que el proceso de enajenación de la libertad política de los sujetos que ha señalado BE, se encuentra de manera desarrollada, o por lo menos de manera álgida en la Lidia del siglo VI a.e.c. Esto es, fuera del espacio geohistórico de la Europa occidental y mucho antes del siglo XII n.e.c. Sin duda, podemos decir, que el valor es más antiguo que el capitalismo y mucho más antiguo que la modernidad (incluso si aceptamos plenamente los términos de ambos entes propuestos por Echeverría).

De allí que, según nuestro modo de ver, sea necesario reconstruir desde la CEP de Marx *los orígenes orientales de la forma valor*, cuestión que, hasta donde sabemos, no se ha realizado aún y que, de realizarse, podría abonar a un uso no-eurocéntrico de la CEP (Gandarilla, 2018a, pp. 11-21).

[Una teoría por hacerse]

Nota 9.4.

Nos parece un llamado oportuno y necesario el que hace BE (desde la época en que publica el DCM, y que vuelve a colocar aquí como tesis 9), de realizar una teoría de la política que parta de los conceptos de enajenación y cosificación, y que empuje a la CEP más allá de la CEP. Además de que seguimos a nuestro autor, en su demostración de que el reinado del sujeto autonomizado capital, y su “republica de las mercancías”, no cancela de manera absoluta la “potencia política” libertaria de los sujetos verdaderos. Tesis que permite pensar que reactualizar el momento revolucionario es posible. Ello, más aún cuando BE reconoce que la vitalidad de la *cultura política moderna* se debate entre las pulsiones de la “política nacional” (lo que en *Cuestionario...* llamaba la “nación natural”) y las disposiciones contrarias a ésta de la reproducción del capital (lo que vuelve a poner en el centro el *teorema crítico de la contradicción entre el valor y el valor de uso*) y las implicaciones que todo ello tiene para la soberanía y la democracia en la modernidad realmente existente.

Empero, consideramos que esos empeños se verán disminuidos e incompletos si se mantiene una mirada que privilegie la realidad “europea occidental” y sus implicaciones

visibles en un americanismo. Pues, aunque entendemos la necesidad de abordar esas realidades de manera crítica, tal y como acá lo intenta nuestro marxista latinoamericano, consideramos la necesidad apremiante de ampliar la mirada con el fin, aunque sea de manera meramente preliminar, de abreviar de las experiencias de la vida política de la humanidad en latitudes no occidentales, que nos ubiquen en las puertas de dilucidar de una vez por todas, *los orígenes orientales de la forma valor* que se ha enajenado a lo largo de la historia, que aquí se empeña en señalar como moderna.

Tesis 10: La violencia moderna: la corporeidad como capacidad de trabajo

[[Violencia mixtificada]]

Nota 10. 1.

El tema principal de esta tesis es la relación *violencia-escasez-modernidad*. Y de cómo el proyecto civilizatorio puede ser una solución para esa “violencia perpetua”. En la modernidad realmente efectiva o capitalista no hay estado de paz. La violencia no se amilana, sólo se mistifica, se oculta, se administra, es decir, se transfiguran sus formas de presentarse. Se presenta como no-violencia. Este grado inauténtico de la violencia capitalista, decadente de suyo, vuelve a ser abordado con mayor detenimiento por BE en su ensayo *De violencia a violencia* (2006b, p. 59-80), donde el contenido principal de esta tesis es retrabajado.

[[Interiorización de la escasez]]

Nota 10.2.

Aquí nos topamos, de nueva cuenta, con una de las ideas fundamentales en la figura teórica de BE: *la escasez*. Tomada principalmente, como ya se apuntó, de Jean Paul Sartre (2004) y arrogada a Marx¹⁴¹, para BE la noción de escasez o rareza, se convierte en la piedra angular desde donde dar cuenta de la violencia dentro de las distintas civilizaciones humanas. En efecto, la escasez es el fundamento mismo que hace históricamente necesaria la lucha de clases (que es un tipo de violencia), el surgimiento de la forma valor y el nacimiento del capitalismo, fundamento ante el cual, el proyecto de una civilización moderna sería su

¹⁴¹ Aunque, es cierto que hay ideas afines dentro de la CEP de Marx, la expresión “escasez”, tal y como es usada por la figura teórica echeverriana, no se encuentra, hasta donde hemos podido constatar, presente dentro de sus márgenes. Por lo que la realización de una teoría de la escasez en cuanto tal, desde la teoría de Marx, sigue siendo aún una asignatura pendiente. No obstante, como ya lo hemos señalado, el modo en que es integrada esta noción por BE, nos parece significativa, pues abona positivamente al proyecto teórico de la CEP.

solución. Nótese que sin la escasez el concepto de modernidad, que BE intenta levantar y defender, sería del todo innecesario.

El argumento base de esta *Tesis 10*, pensamos nosotros, es el siguiente: la violencia (la lucha de clases, la forma valor, el capitalismo, etcétera...), no sería algo consustancial, inmanente al ser social, es decir, no es una determinación ontológica suya, sino algo contingente, exterior a ella. Si es exterior, contingente, entonces es perfectamente superable, se le puede trascender, de no serlo, es decir, de ser, en este caso, la violencia una determinación ontológica, algo que forma parte de lo que el *ser social es*, entonces toda revolución queda cancelada, siendo sus aparentes brotes un mero “simulacro revolucionario”.

Aquí, se aprecia el modo en que BE se apropia de una versión del materialismo histórico, pues la escasez no sería algo que constituye a los sujetos sociales, sino algo que les sucede, la escasez es una *situación* en la que la relación sujeto-objeto se enmarca, en un *locus* que puede ser superado, trascendido, dejado atrás. Como se ve, aquí, en la noción de escasez de Echeverría se juega un optimismo, que se estimula a través de un *principio esperanza* (Bloch, 2004).

Ahora bien, ese optimismo se nos complica en su ejecución, pues como nos lo hace ver aquí en la *Tesis 10*, esa situación de escasez es interiorizada. No obstante, apunta, que toda “vida social” para poder existir, tiene que transitar por situaciones “extraordinarias” de “fusión” o “descomposición”, que hace que a su interior se establezcan zonas de paz, de un “cese al fuego”. Y eso es así —el que sólo existan bolsones de paz, oasis de no agresión—, porque el sujeto social se mueve en una situación de escasez. Ésta vuelve imposible una paz generalizada y perpetua (para aludir aquí a Kant) para todo el sujeto social. Es decir, la guerra ha sido interiorizada, habita en el corazón de la morada, es una ciudadana más de la *polis*.

Es importante señalar, a reserva de que regresemos sobre este punto en el siguiente capítulo, que las “condiciones históricas de escasez” a las que aquí alude BE, no son las representaciones que de “escasez” se hace la economía ortodoxa de tipo neoliberal en la que ésta aparece como un problema preponderantemente de “mentalidad”, “de cómo es que los seres humanos percibimos las cosas” conformando nuestra idea de “riqueza económica” (Mullainathan, 2016). Tampoco, se trata aquí de un problema meramente cuantitativo, de

aquel que, como diría el economista vulgar Lionel Robbins (1951), considera la disposición exigua de nuestras “dotaciones iniciales” y de cómo, entonces, buscamos “racionalmente” usos alternativos de esos mismos recursos que “maximicen nuestro bienestar”, al minimizar nuestros costos. Muy por el contrario, el problema abierto por la situación histórica de escasez es ante todo un problema cualitativo (antes que de cantidad) y un problema material (antes que un problema ideológico o subjetivo). En efecto, podemos decir a partir de lo planteado por Echeverría, que la situación histórica de escasez es una *relación cualitativa* entre el ser genérico y la naturaleza inorgánica (para decirlo en términos del joven Marx). *La relación de inadecuación entre la humanidad y la naturaleza es el fundamento de la escasez*. Y sí, se trata de una contradicción originaria, más no ontológica, en tanto que no existe “grado cero” en la cultura humana, pues “la sociedad es la naturaleza del hombre” (Moscovici, 1975), es naturaleza singularizada que se separa (se distingue) y *trasciende* a la naturaleza en general (Feuerbach, 2008).

La contradicción *sociedad-contra-natura* que está, según sostenemos, esbozada en el joven Marx y que pone en enfrentamiento al ser genérico por ser in-natural, contingente, libre, respecto a lo natural por ser in-humana, necesaria y no adecuada a las necesidades y capacidades propiamente humanizadas, nos permite afirmar que la situación de escasez es una situación histórica material que se pone entre lo humano (orgánico) y lo natural (inorgánico). De allí que sea una situación histórica que pueda ser trascendida, pues la relación humanidad-naturaleza puede modificarse, transformarse en un metabolismo que logre que la humanidad se naturalice y que lo natural se humanice, resolviendo así su inadecuación. Y ello se logra con el concurso del desarrollo de fuerzas productivas (es por esto que se lanza la propuesta de la modernidad como solución para este conflicto, según veremos más abajo).

Pero mientras ese momento no llegue (revolución comunista mediante), la situación de escasez se impone como violencia desde el exterior a las formas sociales. Y la cuestión se complica más cuando esa situación de escasez, se autonomiza, e interioriza en los sujetos políticos. Entonces, según nuestro modo de ver, el problema sí que es un problema “mental”, pero esto dicho en términos de una subjetividad que se constituye por y a través de una condición de escasez. Se produce así una *sujetividad alienada*, dañada, que como ya vimos en

la *Tesis 9*, enajena su libertad política y, ahora, enajena el modo en que configura su espacio interior, su intimidad, su conciencia.

Así, pues, podríamos decir, sin forzar los argumentos de BE, que la violencia al interior de las distintas formas sociales es el modo de manifestación de esta escasez. Por ello no existe, para nuestro autor una forma social completamente pacificada, todas sufren esta violencia contingente y en lo único en que se diferencian las unas de las otras respecto a esta *violencia-escasez*, es el modo que encuentran para neutralizarla, para volverla un simulacro de paz y así interiorizarla, refuncionalizarla, dentro de sus reproducciones sociales. Se naturaliza así la escasez, generándose la apariencia de que esta es consustancial a la humanidad.

[[La forma salario como violencia]]

Nota 10.3.

Para el caso de la reproducción social de la modernidad-capitalista, BE nos apunta, que allí esta violencia se presenta a través de aparatos institucionalizados de represión (nosotros pensamos en el Estado, la escuela, la familia, la moral, etcétera), pero, además, a través de la aparición de “un dispositivo no-violento” que es capaz de neutralizar la respuesta violenta sobre la violencia que se ejerce sobre los explotados modernos. Este dispositivo permite vivir en la violencia, pero impide captarla como tal, para BE ese dispositivo no es otro más que *la forma salario*.

Así, la forma salario es lo distintivo del modo de manifestación de la violencia en la modernidad capitalista. No sólo es un simulacro de paz, sino también un simulacro de igualdad y de libertad que se mueve en una relación amo-esclavo (o sea, una relación capital-trabajo-vivo-asalariado), impersonalizada, que permite sufrir la violencia (en todos sus efectos), pero no permite captarla como tal, de allí que la violencia esté aquí mistificada, ocultada.

[[La violencia de las relaciones sociales de producción modernas capitalistas]]

Nota 10.4.

Podría decirse, desde este pasaje de la *Tesis 10*, que lo específico de la violencia moderna capitalista es su (para decirlo en términos muy usados hoy en día) invisibilización a partir de

su mistificación salarial. Que conlleva una despersonalización de la misma. El amo capital muy raras veces es captado como tal, y por lo tanto no se le responsabiliza de la violencia, ésta aparece como algo terrible, pero contingente en el sentido de que carece de todo principio que la pueda explicar. Así las causas principales de las violencias son del todo desconocidas (de allí que regresen explicaciones simplificadoras que apelan a ramplones naturalismos), pues sólo se capta la mera apariencia del problema.

[[La modernidad como salvación: el cuerpo]]

Nota 10.5.

El hecho de la violencia, de la escasez interiorizada, recae sobre los sujetos de la modernidad, porque ellos y ellas, no es que tengan un cuerpo, *sino que son un cuerpo* (tanto individual como social). Ese hecho, es lo que los/las hace sufrientes de la situación histórica de la escasez; pues ésta provoca que las múltiples funciones de su cuerpo (procreativas, de disfrute, etcétera), sean reducidas únicamente a su facultad de desplegar una fuerza de trabajo que, sin más, permite y tolera el consumo productivo. Aunque sólo se esboza aquí muy tenuemente, la modernidad tal y como la concibe BE está “llamada” a resolver esta situación, a liberar los cuerpos de esa reducción unidimensional (Marcuse *dixit*). La presencia del *dispositivo técnico potenciado* promete sustituir a los cuerpos de carne y hueso del desgaste sacrificial que exige la reactualización de sus condiciones materiales de vida, liberando *su hacer* de lo meramente necesario, hacia la libertad de lo lúdico y contingente. Tal es la promesa de lo moderno. Regresaremos sobre este punto más adelante.

Tesis 11: La modernidad y el imperio de la escritura

[[La contradicción modernidad-capitalismo desde lo semiótico]]

Nota 11.1

En esta tesis, regresamos a la contradicción de lleno entre la modernidad y el capitalismo. Recordemos rápidamente que, según ya lo hemos mostrado, la especificidad del marxismo cultivado por BE consiste en activar la “matriz semiótica” que de suyo se encuentra en la CEP de Karl Marx. Aquí vemos que el proyecto civilizatorio de la modernidad trae consigo la posibilidad de potenciar la amplitud de dotar de sentido el mundo que conlleva la dupla producir/significar (Echeverría, 2007), lo que supone de por sí, que la potencia de la modernidad no sólo es productiva-material —en tanto que resuelve el problema de la escasez

material-objetiva—, sino que también tiene su dimensión semiótica, que no sólo produce una nueva esfera de objetos-materiales, práctico-útiles, sino que también genera otro tipo de materialidad, una objetiva-semiótica, que pone en movimiento una nueva semiósfera. Un nuevo lenguaje, que —como si se parafraseara al joven Marx—, nos permitiría suponer que ahora el ser genérico se expresa en y por un lenguaje verdaderamente humano, adecuado a su humanidad. Eso es lo que está, según nuestro modo de ver, en la idea echeverriana de “liberar la dimensión simbólica de la existencia social” a través de lo moderno. Sin embargo, aquí viene la contradicción con el capitalismo, porque podría decirse que ese potencial liberador no se despliega absolutamente, sino que se mueve en un roce violento con otro proceso, que, para decirlo en términos de BE, se le yuxtapone y confronta, el del valor que se valoriza.

Ese proceso cósmico del capital hace que todo ese potencial se reduzca a una sola dimensión: la de la explotación de plusvalor (lo que, conviene no perderlo de vista, de suyo tiene como consecuencia principal que la producción de significaciones se reduce a la dimensión de lo económico). En efecto, como si se tratara de un parafraseo del *Manifiesto diferencialista* de Henri Lefebvre (1975), aquí el capitalismo tiene ese poder homogeneizador que denuncia el marxista francés. Un poder homogeneizador que reduce a una sola de sus dimensiones (Marcuse, 2001) las posibilidades enormes de diversidad que pone el abanico de la modernidad. Entonces, lo que tenemos, desde el ámbito de la dimensión semiótica, es por un lado un abanico rico de significados, de cualidades, es decir algo concreto (como lo es toda forma natural), y por el otro, un poder que se impone como la tendencia contraria, que tira hacia la unidimensionalidad, hacia la homogenización de una sola de las cualidades posibles, se trata pues de la imposición de una cualidad abstracta, simple, pobre (como lo es toda forma valor pura).

[[La revolución logocéntrica]]

Nota 11.2.

Lo moderno está llamado a revolucionar “la dimensión comunicativa de la existencia social” (que es definida aquí por BE como “el conjunto de sistemas semióticos organizados en torno al lenguaje”). Durante la Edad Media, nos dice nuestro autor, ese sistema semiótico se encontraba reprimido y bajo la férula del tabú, pero con la intervención de lo moderno y el

“cambio de medida” en el proceso de reproducción social, generado por la aparición de un dispositivo técnico potenciado, se genera un “salto cualitativo” (expresión muy de la jerga del materialismo histórico), que ahora ocupa la totalidad del continente europeo (con lo cual ese revolucionamiento en la dimensión semiótica queda reducido al espacio geohistórico que llamamos Europa).

Ahora bien, se trata de una revolución porque al transformar cualitativamente la dimensión semiótica de la vida social se está modificando una dimensión del ser social que BE juzga de esencial. En efecto, en la unidad producir/significar se juega una de las condiciones determinantes del sujeto verdadero, libre, propio de lo humano, que consiste en dotar de sentido y forma su realidad a través de producir y consumir objetos que son prácticos y al mismo tiempo semióticos. De allí que el sujeto social privilegie su aspecto reproductivo centrado en el *logos* (entendido, quizás como esa capacidad, a través de la palabra, el lenguaje, de dotar de sentido la realidad que él mismo produce), es decir que se privilegie un logocentrismo.

Como ya hemos llamado la atención en su momento, esta visión aleja a BE de las visiones tradicionalistas de lo que es el materialismo de Marx, pues coloca en el centro algo que para esos enfoques es propio de la “infraestructura”, de lo no-determinante. Y el alejamiento es aún mayor, cuando, por ejemplo, BE sostiene que el perfeccionamiento de ese logocentrismo se da cuando “la sociedad humana” concentra y desarrolla la escritura (¿habrá que recordar que ésta no se inventa en “occidente”?).

[[Del logocentrismo a la logocracia]]

Nota 11.3.

La prioridad que las formas sociales humanas le otorgan, según el materialismo de BE, a la dimensión semiótica de su hacer, y que se presenta como un centramiento del *logos* (en tanto que palabra, lenguaje, habla), que tiene su perfeccionamiento en la escritura, tienen como correlato o consecuencia, la de poner una *logocracia*, que consiste en privilegiar la defensa de un modo o norma específica que da identidad y singularidad al código de comunicación de una civilización. Es decir, se trata, sin que esto lo explicita en cuanto tal BE, de un *kratos* que es ejercido sobre un modo específico de articular e integrar la dimensión semiótica de la reproducción social, una *potestad* que otorga preeminencia a una lengua (entendida como un

uso específico del lenguaje), el cual está íntimamente relacionado con el ente del Estado-nación, y con la idea, por supuesto, de una lengua nacional, que, sin embargo, BE relaciona directamente aquí con la religión. Sea como fuere, con la logocracia se opera una reducción de la gran potencia de diversidad que posee la dimensión semiótica de lo social, reduciendo el código general del proceso de significar a una sola de sus dimensiones, en este caso a la religiosa (dogmática), o como ya señalamos a la de una identidad (artificial) nacional. Con ello, hay en efecto un “empobrecimiento y unilateralidad del logocentrismo”.

[[De una logocracia a otra: victoria pírrica]]

Nota 11.4.

Sin embargo, la intervención de lo capitalista modifica la relación entre el logocentrismo y la logocracia, libera, nos dice BE al *logos* de su función subordinada a lo religioso (que, dicho sea de paso, según la visión de BE, es lo religioso lo que domina la reproducción social durante la era medieval no-capitalista). Pero al liberarlo, como si fuese una derrota en la victoria, el logocentrismo se libera de una logocracia para tan sólo caer bajo la férula de otro *kratos*: el del subcódigo de la valorización del valor. Como hemos ya apuntado, este es el mismo proceso que ya en el DCM, nuestro autor, nos expuso en su generalidad, al afirmar la existencia de un código general (natural), al cual se le yuxtaponía un subcódigo (artificial) que terminaba por someterlo y dominarlo. Es decir, se trata de una vez más de la contradicción entre la forma natural y la forma valor.

Tesis 12: Pre-modernidad, semi-modernidad y post-modernidad

[[Una totalidad y sus límites]]

Nota 12.1

Podemos asumir, sin forzar los datos de los que disponemos, que las múltiples redacciones de estas tesis sobre modernidad y capitalismo, implicaron como es evidente, un trabajo de revisión, avance y modificación (y hasta de eliminación), de muchos de sus argumentos¹⁴². Sin embargo, como también resulta evidente, esa redacción no flotaba en los aires, sino que se enmarcaba en un debate que ya se gestaba durante toda la década de los ochenta del siglo pasado, pero que se impuso con singular fuerza durante la década de los noventa, años en los que estas tesis fueron formuladas. El debate consistió en afirmar algo así como una *condición*

¹⁴²Véase el Anexo 1.

posmoderna (Lyotard, 2006), que dejaba, por decirlo rápido, atrás o se encontraba en tránsito de hacerlo, una “*condición moderna*”. Y aunque sobre ese tema se han derramado océanos de tinta, es más que evidente que BE no podía quedarse al margen, en tanto que cultivador de una figura teórica que reivindica como elemento suyo estructurador el *discurso crítico de Marx*, el cual, sea dicho de paso, fue el más impugnado en el *maremágnum* de esa discusión. Así pues, lo que hacía falta para dar orden y consistencia a la discusión, era definir lo que se podía entender por modernidad (de allí el texto de Echeverría, *Un concepto de modernidad*), su relación (y diferencia) con el capitalismo (de allí las presentes tesis) y finalmente, que se podía entender por posmodernidad (de allí la tesis 12 que ahora comentamos).

BE parte de la idea de que la *modernidad es una totalidad civilizatoria*, formula que ya nos hemos encontrado en diversos lugares de su figura teórica. Es una totalidad en tanto que un todo orgánico que tiene como principio organizador la puesta en marcha de un dispositivo tecnológico potenciado que reordena el fundamento mismo civilizatorio al colocarlo en una posición donde la superación de la escasez absoluta es posible. Sin embargo, el hecho de que desde la enunciación echeverriana la modernidad tenga el estatus ontológico de una totalidad no significa que esta sea absoluta, que no tenga un reverso, un “lado de afuera”, que nos indique que, en efecto, está tenga límites. De hecho, pensamos, de eso se trata la definición de Echeverría de *posmodernidad*, de ubicar los límites de lo moderno. En ese sentido, la llamada posmodernidad no sería un fenómeno nuevo, propio de las postrimeras desencantadas del siglo XX (cronológico), sino un fenómeno recurrente dentro de la historia de la modernidad.

Si la modernidad es una totalidad, esta no está aún finiquitada, se encuentra en movimiento, en plena procesualidad, como deviniendo en cuanto tal, es decir, se trata de una totalidad totalizante y que por tanto tiene límites, tanto superiores como inferiores que la asedian, hacia atrás (es decir, hacia el pasado) y hacia adelante (hacia el futuro). *Estos asedios a la modernidad* (por parafrasear aquí la obra de Gandarilla, 2012), o límites de lo moderno, son puestos como “diferentes grados de dominio sobre la vida social” del fundamento técnico de la modernidad. Esos diferentes grados, límites para nosotros, son tanto históricos como geográficos.

Así, en los límites inferiores (espaciales y temporales), se dan los fenómenos de lo premoderno, y en los límites superiores (espaciales y temporales), hacia el futuro, se dan los fenómenos posmodernos y en los intersticios, en los momentos bisagra (que abren y cierran estas formas de manifestación), se dan los “fenómenos *semi-modernos*” (véase la figura 12.1), o, diríamos nosotros, modernidades concretas no-desarrolladas.

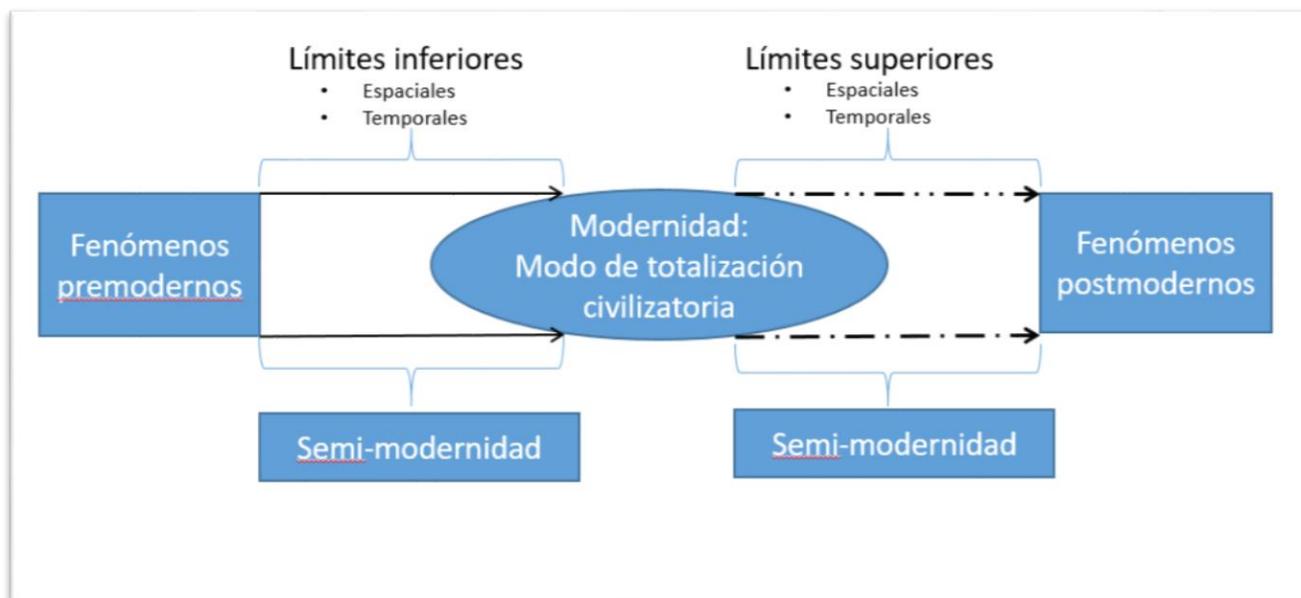


Figura. 12.1. Los límites de la totalidad moderna según la tesis 12 (elaboración propia)

[[El reto de lo posmoderno]]

Nota 12.2.

Resulta del todo interesante que aquí BE caracterice a la posmodernidad, en tanto que límite superior de lo moderno como un reto. Reto producido por el fundamento tecnológico de la modernidad, el cual, nos dice, “genera constantemente nuevas constelaciones de posibilidades para la vida humana”, las cuales son, según su enfoque, modernidades alternas, proyectos distintos a los de la modernidad realmente existente. Así, esos distintos proyectos de modernidad, con la “materia” que pone en movimiento (es decir, una nueva civilización material), desafían a la misma “desde el futuro” (o sea, desde su límite superior). Así, queda meridianamente claro, que *las modernidades múltiples son desafíos desde el futuro*, conviene

no perderlo de vista, no hacia la modernidad en general (pues éstas no son más que la puesta en movimiento de su propio fundamento), sino una tirada del guante en el rostro deforme de la modernidad efectiva, que no es otra más que la capitalista.

Entonces, la posmodernidad es un reto que se lanza sobre la imposibilidad de lo capitalista de desarrollar y dar un cauce auténtico al desarrollo del fundamento técnico de lo moderno. Y decimos que es de llamar la atención este modo de tratar la cuestión, pues, como puede apreciarse, la posmodernidad no es tratada aquí como un agotamiento o caducidad de lo moderno en cuanto tal (como podría afirmarse desde el desencanto consustancial a ciertas posturas que se reclaman partícipes de lo “posmo”), sino que es, precisamente, el desarrollo álgido, robustecido, de ese fundamento de lo moderno (y por tanto de la modernidad en cuanto tal), la que provoca ese reto. No sería pues, la debilidad de lo moderno, sino su fortaleza y vigencia lo que empuja a esta totalidad hacia su límite superior, es decir hacia el futuro.

Lo posmoderno, entonces, se generaría por la insuficiencia del capitalismo, por su inadecuación para continuar con el desarrollo de la neotécnica. Del hecho de que no puede responder (plenamente) al reto de la modernidad. Falencia que se expresa en su empeñamiento en mantener una escasez artificial que aún hace posible la violencia y enajenación (política) que mantiene en el marasmo a la humanidad. De tal suerte que el principal “reclamo” de “las y los posmodernos”, en realidad, debería de ir dirigido a lo capitalista y no a la modernidad. Su malestar es, según se desprende de la lectura de esta tesis, contra una forma o proyecto específico de modernidad, más no con lo moderno en cuanto tal, aunque no estén conscientes de ello.

Ahora bien, ese malestar con una forma específica de modernidad (que ora desarrolla su fundamento, pero que ora se agota y se convierte en una traba para él mismo), que la empuja hacia su límite superior genera un desencanto con la forma actual dominante, un rechazo hacia la misma que, en realidad no es novedoso. Aunque el autodenominado discurso “posmoderno” (ese que eclosionó en los ochenta y noventa del siglo pasado), se representaba así mismo como “único y diferente”, desde la visión de BE, no lo es en lo absoluto. Pues se trata tan sólo de una versión reeditada de ese desencanto ante una forma (dominante) que produce el propio desarrollo de la *totalidad-modernidad*. En ese sentido, bien podría decirse,

que la posmodernidad, desde la figura teórica echeverriana, es un dolor de parto, una dolencia de crecimiento, que indica que, pese a todo, lo moderno “sigue avanzando”. Sin duda se trata de un optimismo dentro de un pesimismo generalizado.

[[Lo premoderno: “cuerpo extraño”]]

Nota 12.3.

Otro reto que recae sobre la modernidad realmente efectiva (y no sobre la modernidad en general), es el reto que la tira o jala hacia su límite inferior, esto es, hacia lo premoderno, que se presenta como un “cuerpo extraño”, con sus “objetos, comportamientos, valores” que son resabios de “figuras anteriores de modernidad”. Figuras, que según BE provienen de “la historia pre-cristiana de Occidente”; lo que de suyo nos da una idea de lo que nuestro autor entiende por la historia “pre-moderna”, la cual es, como se ve, una historia también europea y occidental (!), como si la historia tanto moderna, como premoderna, sólo hubiese acontecido en occidente. Como ya lo hemos hecho notar, esa afirmación no se sostiene, ni histórica ni lógicamente, incluso siguiendo la propia definición conceptual de BE sobre lo moderno (regresaremos sobre este punto en los dos siguientes capítulos).

[[La semi-modernidad no moderna]]

Nota 12.4

¿Entonces dónde queda “lo oriental”, lo no-occidental, dentro de la argumentación de estas tesis? Por su puesto que BE no ignora la existencia de algo así como “oriente” (sic), sino que éste queda relegado de lo moderno en cuanto tal, tanto de sus límites superiores como inferiores, colocándose en el mero plano de lo “semi-moderno”, es decir, de lo inauténtico, de lo que pretende quizás ser moderno, pero no lo es, de que quiere, pero no lo logra; por eso es “semi” (o incluso pseudo”) moderno. Como algo no-nato o que no terminó nunca de madurar, de comenzar su propio movimiento, de un desarrollo negado; de lo cual sólo quedan “fragmentos”, “ruinas” porque ni siquiera a estatus de “cuerpo extraño” llega. Delegando así lo moderno (en tanto que algo auténtico, ya sea pre, post, pero moderno al fin) a la “exclusividad” del mundo occidental.

[[La limitación eurocentrista]]

Nota 12.5

Ahora bien, este párrafo es uno de los pocos lugares privilegiados donde BE aborda, en cuanto tal, lo que él califica como “la limitación eurocentrista” que afecta, no a la modernidad en cuanto tal, sino a la modernidad capitalista (como si todos los aspectos, digamos, “negativos”, fueran competencia exclusiva de la forma capitalista y todos los “positivos” fuesen patrimonio exclusivo de la modernidad en cuanto tal, con lo cual, de manera inevitable se impone aquí un dualismo). Para BE, entonces, lo no-occidental (forma en que aquí se nombra a lo “oriental”—, carece del fundamento (técnico) de lo moderno. Y no es que BE niegue que en “oriente” exista un “fundamento tecnológico” —pues incluso acepta que la modernidad capitalista lo ha usufructuado, hasta “volverlo monstruoso”—, sino que afirma que de existir ese “fundamento técnico oriental”, éste *no es moderno*¹⁴³. Esto es, según sus propios términos, que la tecnología desarrollada en el mundo no-occidental, por más genial y maravillosa que ésta pueda ser, no potencia las fuerzas productivas con miras a trascender la escasez natural (como ya hemos argumentado, la evidencia que nos proporciona una arqueología industrial” de oriente, en particular de China, no permite mantener tal afirmación¹⁴⁴).

[[La crisis de la modernidad establecida]]

Nota 12.6

Según nuestro modo de ver, aquí al cierre argumental de esta tesis décimo segunda, nos encontramos con una ambigüedad que ha acompañado, en algunos de sus momentos, a la

¹⁴³Ahora bien, para tener cierta claridad en esta afirmación echeverriana, se vuelve clave contar con un concepto de modernidad (cuestión a la cual se ha dedicado con ahínco el trabajo de BE). Porque si la modernidad no es otra cosa más que un modo distinto de nombrar al capitalismo (y todo lo que éste conlleva), cuando se dice que en “oriente” el fundamento técnico *no es moderno*, se estaría diciendo que *no es capitalista*. Con lo cual, se estaría, por decirlo de alguna manera, haciendo “un favor” al mundo no-occidental, al descargarlo de la impronta capitalista (lo que de suyo sería todo un asunto lleno de debate y polémica). Por el contrario, cuando se tiene la pretensión, como es el caso de la figura teórica de BE, de desmarcar a la modernidad del capitalismo y construir un concepto distinto, que más que resignificar, recupere el sentido “originario” de la modernidad al desmarcarlo del valor que se autovaloriza, y con ello elevarlo a todo un proyecto civilizatorio humano emancipatorio, cuando se deja afuera del mismo al mundo asiático, no-occidental, etcétera, lo que se está dejando fuera es, en realidad, a gran parte de la humanidad de ese mismo proyecto. Ello dicho, evidentemente, asumiendo, los propios conceptos echeverrianos. Como veremos en el capítulo V de este trabajo, el dispositivo técnico potenciado, al que se hace referencia aquí como fundamento de la modernidad, no sólo no está ausente del mundo no-occidental, sino que en él encuentra su mayor desarrollo antes del despliegue capitalista propiamente occidental.

¹⁴⁴ Regresaremos un poco más a detalle sobre este particular en el último capítulo de este trabajo.

argumentación de Echeverría: se trata de que en un primer momento (véase nota 12.4.) se atribuyó la posmodernidad, la semi-modernidad y la pre-modernidad a los límites de la modernidad en tanto que totalidad civilizatoria (la cual es un atributo de la modernidad en general y no de la modernidad capitalista), límites que hacían posible identificar como una mera representación el carácter “novedoso” de la llamada posmodernidad, pues, en realidad, ésta (en referencia a los discursos desencantados finiseculares), es propia de los momentos a través de los cuales esta totalidad moderna (en general), es empujada hacia el futuro (su límite superior, como nosotros le hemos llamado aquí). Y aunque pensamos que ello exigirá desarrollar una dialéctica (lo que para nosotros equivale a desarrollar lógicamente la relación), entre los límites y barreras de la totalidad-modernidad —al modo en que Marx desarrolla la misma dialéctica límites-barreras del capital¹⁴⁵—, pensamos que en la primera parte argumental de esa tesis tales límites son atribuibles a lo moderno en general. No obstante, conforme avanza la argumentación echeverriana, en su intento por hacer una especie, muy breve por lo demás, de taxonomía de esos límites (pre-semi-pos), poco a poco, nos dice que, en realidad, son límites que le pertenecen a la modernidad capitalista, es decir, a una modernidad en particular y no a la modernidad en general.

Sea como fuere, al final de esta argumentación, ya sin recelo alguno, BE nos hace saber que este llevar a sus límites a la modernidad la pone en *situación de crisis*, donde, como él mismo ha definido en otro lugar (Echeverría, 2006), deberá atravesar una criba dejando atrás algunos aspectos de su actual identidad, conservando algunos y poniendo otros nuevos. Se trata pues de una crisis de la modernidad, pero no de la modernidad en tanto que totalidad (o sea de la general), sino una crisis de la modernidad capitalista. Pues nos dice, que estos límites (pre-semi-pos), son “reacciones” de la modernidad capitalista “ante su propia limitación” (pero ¿limitación de quién? ¿de lo específico o de lo general? O ¿de lo general sobre lo específico o de lo específico sobre lo general?). Se trata de límites, reacciones (¿comportamientos?), que son también fenómenos, que se pueden presentar “juntos y combinados”. Entonces, nos dice, como elevando el dramatismo, que estos límites pueden componer “grandes cataclismos históricos” ¿pero históricos de quién? ¿de la modernidad en general o tan sólo del capitalismo? La respuesta llega inmediatamente: se trata en este nivel

¹⁴⁵ Véanse aquí lo *Grundrisse* (1971), y a Lebowits (2005) que capta la dialéctica límites-barreras en el trabajo de Marx.

de “cataclismos históricos” del capitalismo, de la modernidad efectiva, y no de la modernidad en general (como si la modernidad en cuanto tal, fuese la única identidad de esta relación que no entrará en crisis). Ejemplo de ellos que nuestro autor nos otorga, son el “fracaso ‘socialista’”, el de la “contrarrevolución” del nazismo alemán y el de la “*pseudo-revolución socialista colectivista rusa*”, en obvia alusión al estalinismo (añadimos que hubiese sido sumamente interesante que BE nos dijera a qué tipo de límites referenció cada uno de estos “cataclismos”, o a qué clase de combinación de estos (semi, pos, pre), responde el estalinismo, el nazismo y el socialismo).

Entonces, por si nos queda alguna duda, lo que comienza siendo una exposición sobre los límites de la modernidad en general, termina siendo una exposición sobre la crisis de la modernidad capitalista. De este modo, BE remata esta tesis diciendo que se trata “de una crisis de la modernidad establecida”, que se presenta cada vez que el “absolutismo capitalista” reprime y traiciona el fundamento tecnológico emancipador de lo moderno. Con lo cual debería quedar claro que no se trata de una crisis, entonces, “sólo” de la “modernidad establecida”, sino de la modernidad en general. O para decirlo en términos del propio BE, se trata de una crisis producto de una contradicción entre la modernidad en general y la modernidad capitalista. O dicho lo mismo bajo otros términos, según nuestro modo de ver, quizás un tanto especulativos, es decir, dialécticos, se trataría de una crisis, producto de una contradicción entre el uno y una de sus partes, es decir, una contradicción de la modernidad consigo misma. Pero llegar a esa enunciación exigirá asumir que la contradicción es orgánica, no contingente, es decir, inmanente a la modernidad en general, cuestión que obligaría a asumir implicaciones, que nuestro autor, pensamos, no estaría dispuesto a asumir. Como, por ejemplo, que la forma capital es un atributo de lo moderno en general (y no una mera contingencia histórica exterior), entre otras implicaciones que quedan fuera del “mirador echeverriano” (como las de raza, clase, género y colonialidad).

Tesis 13: Modernización propia y modernización adoptada

[[Modernización “endógena” y exógena: la presencia de la colonización en BE]]

Nota 13.1

Si por modernización se entiende el proceso mediante el cual lo moderno deviene tal, podría decirse que, desde el enfoque de BE, dicho proceso puede suceder por dos vías, a saber: una endógena (o propia, como la califica nuestro autor) y otra exógena (o ajena, como podría fácilmente derivarse). Así, BE afirma que “toda modernización” exógena (ajena) proviene de un proceso de conquista —nosotros decimos que aquí se hace presente (sin ser mencionado en cuanto tal)—, el carácter colonial de lo moderno que, según lo expuesto en esta tesis, puede considerarse inmanente a toda “modernización ajena” o lo que aquí, en un gesto demasiado “amable” por parte de nuestro autor, llama “modernización adoptada”.

Y es que llama la atención que se identifique que ese proceso siempre es a través de la conquista, lo que no sólo implica que esa procesualidad es violenta, sino que su resultado no sólo es una “adopción” (¿voluntaria?), sino una “imposición”, amén, de que constituye una colonización. Todo lo cual nos pondría a develo una dimensión colonial que le pertenece a la modernidad en general. Y es que, si no es colonialidad el que “cierto grado de imposición de la identidad cultural de una sociedad” recaiga sobre otro, entonces ¿qué es?

Pensamos que tal dimensión del problema no se le escapa a BE, aunque se reusa a utilizar el término (colonialidad) y su tratamiento sobre el asunto nos parezca, como ya dijimos, extrañamente “amable”. En efecto, según su figura teórica, la modernización endógena o propia (que es como ya vimos en la nota 8 de este trabajo, siempre europea occidental), consiste en la afirmación de la identidad respectiva (que no es otra, insistimos, más que la occidental europea); afirmación que ocurre a merced de la consolidación y potenciación del fundamento tecnológico de la modernidad. En el lado contrario, la modernidad exógena implica “el desquiciamiento de la identidad social”, en un efecto dual. Donde una parte de esa entidad, que es una parte “confiada”, se esfuerza por integrar “la parte aprovechable” de la identidad ajena (quizás se debió poner aquí que se mezcla, que hace codigofagia), mientras que una parte recelosa, “desconfiada”, resiste a ser integrada por la identidad ajena y trata de vencerla. Siendo pues esta una forma, bastante elíptica, de enunciar las dinámicas de colonialidad y de resistencia a las mismas.

[[La modernización exógena en occidente]]

Nota 13.2.

De este modo, BE reconoce una dimensión conflictiva de la modernidad, que devela su capacidad de conquistar, cautivar y violentar —y que no le viene por su encuentro con la forma capital—, sino que es el modo en que se activa cuando es “aplicada desde fuera” (exógenamente), incluso, podríamos decir, al interior del propio espacio europeo. Recordemos (según vimos en la *Tesis 8*) que lo moderno es de suyo europeo, pero no todo lo europeo es moderno (y esto es así, quizás, porque no todo lo europeo es occidental), de tal suerte que lo moderno tiene que modernizar lo europeo mismo (o sea, dicho en términos que no usa aquí BE, se podría decir que lo moderno tiene que colonizar Europa). O sea, la modernidad tiene que conquistar incluso a las sociedades occidentales (y si esa necesidad exógena existe ¿Cómo es que podemos seguir afirmando que lo moderno es europeo por naturaleza?). Pero en ese proceso (como si se tratara de una colonialidad interna), BE, coloca una atenuante. Nos dice que, en esos casos, la conflictividad (la violencia, la conquista) “es relativamente baja”.

[[La modernidad exógena en sociedades no-occidentales]]

Nota 13.3.

Es cuando la modernidad exógena “recae” sobre las sociedades “no-occidentales” que esta muestra su “virulencia” (ya sin atenuantes), producto de la violencia y la conquista. Las cuales son en realidad, atributos de la colonialidad —que aquí, sin mencionarla en cuanto tal, aparece como la “modernidad exógena” o ajena—, que se convierte en un atributo de lo moderno en general, y no como en otros casos, producto de una forma específica de la misma. Destacamos pues, que esta virulencia de la modernidad (es decir, su carácter colonial) *no le deviene por ser capitalista, sino por ser modernidad en cuanto tal.*

Sea como fuere, cuando estas sociedades “decididamente no occidentales” entran en contacto exógeno con la modernidad (se entiende que entran en contacto con su fundamento tecnológico “potenciado”, propiamente moderno, con otro “fundamento tecnológico” que no es propiamente moderno), lo hacen a través de un proceso de mestizaje (incluso tecnológico), que BE califica de “utópico” (¿la utopía de un proceso de mestizaje tecnológico?). Esto mismo, cuando lo llevamos a la modernidad propiamente capitalista, sería lo que nos

explicaría la existencia de centros y periferias, y de la pérdida de los caracteres identitarios de lo “no-occidental” por debajo de lo occidental. Además, que sería una de las claves para explicar el barroquismo, como estrategia de sobrevivencia.

[[Lo no-occidental: falso antídoto]]

Nota 13.4.

Ya instalados en el nivel de la modernidad propiamente capitalista, que se entiende es la que conduce “los procesos de modernización exógena actuales” (es decir, aquellos que aún no se encuentran finiquitados y están en plena marcha, en plena “actualidad”), esto es, la implementación exterior, ajena, no sólo de la modernidad europea sino de la modernidad capitalista. BE nos dice que esa implementación exógena afecta hasta a lo europeo mismo. Pues como si se tratará de una relación de colonialidad interna, la identidad europea es colonizada por la forma capital, quedando rebajada al mero aspecto económico y productivizante de la forma capital. Así, la identidad europea queda desfigurada hasta el punto de quedar “irreconocible”. Es aquí cuando, no lo perdamos de vista, esta modernidad europea, “puede encontrar o improvisar en las situaciones no occidentales”, anclajes históricos que le ayuden a preservarse. Es decir, se trata de una estrategia de preservación (o salvación) de lo europeo a través de lo no europeo. Lo no-occidental como una mediación para la continuación de lo europeo como antídoto ante su “envenenamiento por capitalismo”.

Pero esa estrategia, nos dice BE, se trata de una falsa solución, de un antídoto que resulta inocuo ante lo capitalista. Pues no sólo lo europeo, sino lo “no occidental” se ha rendido ante la forma capital. Lo no-occidental ha operado una “regresión cultural” que lo pone bajo el dominio de la modernidad realmente existente. Así que esa posibilidad de salvar el occidente a través de orientalizarlo, de regresar a lo “oriental” como posible antítesis y negación de lo occidental, como un “regreso a los orígenes” se devela como una ilusión más de la modernidad.

En efecto, podría decirse que el hecho de que tales “ilusiones” de lo no-occidental como salida o salvación a la barbarie del mundo occidental, hayan estado presentes de forma sumaria dentro de los giros posmodernos, con los cuales estas tesis entran en un diálogo crítico, como si el mero hecho de lo no-occidental por definición no-contuviera contradicciones (siendo el alma bella por excelencia), o como si éstas no pudiesen sucumbir,

como lo piensa BE, bajo el imperativo de la forma valor capitalista, forma parte de suyo de un “orientalismo” (Said *dixit*), cuestión que nuestro autor parece no tomar en cuenta. No obstante esto último, no puede dejarse de lado la premisa fundamental desde la cual se levanta esta argumentación que “deconstruye” esta ilusión de lo no-occidental como un falso antídoto, y que, según nuestro modo de ver, se encuentra en el centro neurálgico de esta tesis. A saber: *se trata de que la implementación de una modernidad exógena, ajena, es una determinación esencial de la modernidad en general*. O para decirlo, en otros términos —que BE, como hemos insistido, prefirió no utilizar—, la colonialidad (con sus efectos de conquista y violencia), o la “modernidad exógena”, *es inmanente a la constitución ontológica de lo moderno*. De allí que también sea, si seguimos este orden de ideas, una ilusión el pretender que la modernidad, en tanto que totalidad civilizatoria, sea un antídoto, ya no sólo contra la forma capital de lo moderno, sino contra la violencia, que, según nuestro autor, es propia de la escasez que lo moderno viene a resolver. Por supuesto que no ignoramos que esto contraviene la intención expresamente puesta en esta tesis (y en otros trabajos de BE), pero hemos llegado a esta afirmación siguiendo los propios postulados echeverrianos.

Tesis 14: La modernidad, lo mercantil y lo capitalista

[[La forma valor-mercantil, inmanente a la modernidad; la forma capital contingente]]

Nota 14.1.

Hemos llegado a uno de los puntos más importantes y decisivos en nuestra lectura y revisión sobre la figura teórica de Echeverría. Un punto, nos parece, donde con más claridad puede ponerse de manifiesto los límites y alcances de su intervención discursiva en el intento de un ensamblaje, desde una teoría crítica, de un concepto diferenciado de modernidad frente a un concepto diferenciado de capitalismo. Tal y como hemos insistido desde un inicio, la figura teórica de BE se cimienta y construye, en la totalidad de sus andamiajes, desde el “teorema crítico” de lo que, con mucha insistencia, llamó la contradicción entre el valor y el valor de uso (Echeverría, 1998a). De esta suerte, la contradicción entre la modernidad y el capitalismo sigue esas mismas directrices y aquí en la *Tesis 14* ello queda de manifiesto con especial recalco. Veamos un poco más de cerca este asunto en el primer momento argumental de esta tesis, a través de tres incisos que nos parecen claves.

A) “*La socialización mercantil forma parte constitutiva de la esencia de la modernidad*”. Según esta afirmación, hecha por nuestro autor en esta tesis, la forma valor — en tanto que figura de relaciones sociales y por tanto una totalidad de ellas que se producen y autoreproducen bajo *un modo específico*, esto es, una totalidad de relaciones, mediaciones, dispositivos, códigos, etcétera, que son, y al mismo tiempo producen, una *forma no general de sociabilidad*, sino singular, única en sentido lógico y en sentido histórico—, es “parte constitutiva de la esencia de la modernidad”. Lo que significa que la forma valor es, para decirlo en términos estrictamente usados por Marx (1971, p. 120), *una determinación esencial* de la modernidad, no algo contingente, exterior, meramente azaroso, sino necesario, ontológicamente integrado a lo que la modernidad *es*. Por lo que el valor es una *conditio sine qua non* de lo moderno.

Pero, ¿Qué clase de específicas relaciones, mediaciones, dispositivos códigos, conforman ese sistema *singular* de “sociabilización” que es la forma valor? Vale la pena detenerse en este punto, aunque sea muy brevemente, pues estamos convencidos que decir que la forma valor no es una cosa (como el dinero), y sí una relación social, en realidad es no avanzar ni un ápice en el esclarecimiento del asunto mismo, sino se especifica la singularidad de las mismas. Cuestión que, por lo demás, Marx cumplió a cabalidad en diversos manuscritos, de los cuales retomaremos someramente algunos aspectos.

Primero, es vital no perder de vista que, en efecto, la forma valor es una relación social, pero no es cualquiera, pues ésta goza de una consistencia y especificidad que le permite ser distinguida de otras “relaciones sociales”. *Segundo*, la forma valor es una relación basada en la *intercambiabilidad*, siendo esta su base y fundamento. La intercambiabilidad *no es*, como pensarán los economistas vulgares, el mero trueque de cosas (por más que estas sean depositarias de determinada cantidad de trabajo humano socialmente determinado), el mero cambio de manos de la riqueza material, que responde a una “pulsión natural al cambio” (sic), consustancial a “todo ser humano” (sic). *Tercero*, se trata de una relación social que requiere como condición suya la puesta en movimiento de una *individualidad*, que a su vez no es cualquiera, sino una en específico, que la distingue de las demás individualidades conformadas históricamente. *Cuarto*, la individualidad que le da consistencia a la intercambiabilidad de la forma valor es aquella que se configura como una *individualidad*

propietaria privada, es decir, que se representa como dueña de sí misma y de lo que pone en el intercambio, pero separada (abstraída) del resto del cuerpo social, una individualidad que sólo se configura en cuanto tal, al alienarse del resto de la comunidad, de extrañarse, en efecto, de su *ser genérico*, de enfrentarse a éste como si se tratase de una fuerza extraña y hostil a la conformación de su propia (y abstracta) identidad, tomando al resto de la comunidad como el límite de su individualidad (“donde comienza la libertad del otro termina la mía”). Asumiéndose como el *alfa* y el *omega* de todo lo social, como si esta individualidad abstracta, fuese absolutamente autónoma y autosuficiente (de allí que Marx califique socarronamente a este tipo de representaciones de “robinsonadas”), asumiendo su encuentro con los y las otras, como algo meramente ocasional, contingente y lleno de riesgos, incertidumbre y peligro (como lo es la concurrencia en el mercado).

Tomándose en cuenta lo anterior, puede decirse que *la individualidad que pone en movimiento la forma valor*, no sólo se trata de una *individualidad contra-natura*, en el sentido de la “escasez absoluta” o “natural” que ha planteado BE, sino además de una *individualidad contra-comunidad*. Esto dicho bajo la idea de que *para-ser*, esta individualidad, tiene que extrañarse del resto de su *ser genérico*, ponerse en una relación de inadecuación (y por tanto de escasez), con lo otro (naturaleza), la otra (una propietaria privada igual que él), el otro (un propietario privado idéntico a él), al punto de que esta forma de individualidad, no quiera, “como expresión de su voluntad”, relacionarse con los demás y prefiera el separarse como una representación invertida de sociabilidad, donde solamente la proyección fetichista y cósmica de su identidad es reconocida como el “nosotros” válido para interactuar: en el mercado sólo un propietario privado de una mercancía (M) reconoce como interlocutor válido a otro propietario privado de otra mercancía (D). En suma, se trata de una individualidad profundamente anti-comunitaria, que, por ello mismo, sólo reconoce al mercado y las relaciones que allí habitan, como el único mecanismo de “sociabilidad”.

Es pues esta individualidad abstracta la que es, al mismo tiempo, el fundamento y el resultado de la forma valor. *Fundamento*, porque ella presupone, que el intercambio y la distribución se configuran como *mercado*, lo que, a su vez, supone el desmembramiento y separación del cuerpo social, *la ruptura y separación de lo comunal*. Si hay individualidad abstracta, entonces ya no hay comunidad, esto en el sentido de que una individualidad falsa

como ésta, sólo puede ser el resultado a su vez de una comunidad dañada, que ha sido trastocada en sus propios fundamentos por la situación de escasez. *Resultado*, porque la forma valor en tanto que forma de sociabilidad que asumen los intercambios cuando las individualidades abstractas se han vuelto totalidad (*es decir, mercado*), requiere la producción y reproducción constante de este modo inauténtico de subjetividad.

Este mismo aspecto, visto desde su dimensión económica, es decir, considerada desde “lo económico” (Naredo, 2003), puede enunciarse en términos donde quede de manifiesto que esta separación del individuo respecto de su comunidad (separación que le otorga la determinación de individualidad abstracta, pero también a esa comunidad su estatus de “ilusoria” y por ello fetichista, que sólo se presenta bajo la forma transfigurada de “lo nacional” o del “Estado”), no es otra que la separación entre *el sistema de necesidades sociales* respecto al *sistema de capacidades sociales*. O dicho en términos aún más económicos, la separación entre la esfera productiva (donde el ser social lleva a cabo a través de un grado determinado de desarrollo de fuerzas productivas la transformación de lo natural a través del trabajo para poner objetos útiles, que a merced de sus cualidades adquiridas, puedan satisfacer necesidades humanas), respecto a la esfera consuntiva (es decir, de aquella donde se lleva a cabo la interiorización y por tanto consumación de esos objetos útiles puestos por la esfera reproductiva).

En realidad, se trata aquí de la unidad diferenciada producción/consumo, que Marx (1982) desarrolla dialécticamente (es decir especulativamente) en la famosa *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, donde queda expuesto que la *separación* de esa unidad diferenciada pone en entredicho la reproducción social comunitaria, pues es, en efecto, su unidad la que garantiza la reproducción y continuidad, tanto subjetiva como objetiva, de lo que llamamos lo social y garantiza en su unidad la continuidad (reproducción) de la comunidad. Es pues su mera negación, es decir la escisión entre la producción y el consumo, lo que pone en movimiento las condiciones para que surja la individualidad abstracta que venimos siguiendo y que pone a la intercambiabilidad como su forma básica de “socialización”, o, para decirlo en otros términos, es esta *separación* la que dota de consistencia histórica a la existencia del valor.

Esto es así, si atendemos el hecho de que ninguna forma social puede existir en cuanto tal, sino logra re-unir su esfera consuntiva con su esfera productiva. “Hasta un niño sabe” (podríamos decir parafraseando a Marx y Engels) que, si los productos sociales no se convierten en bienes consumibles, los hombres y mujeres que viven en “sociedad”, simplemente perecerían. Sin embargo, cuando la producción y el consumo están separados, escindidos en su unidad, por una forma de propiedad sumamente contradictoria como es la privada, los sujetos sociales, convertidos ya en “individuos propietarios privados” tienen que desplegar una serie de estrategias (muchas de ellas espontáneas), que les permitan religar lo que de suyo debería de estar unido: la producción con el consumo (o dicho en otros términos, religar su sistema de capacidades con su sistema de necesidades). Estas estrategias van desde la violencia descarnada que implica la guerra, el despojo y la conquista, hasta formas más elaboradas y refinadas de lograr esa reunificación sin acudir a la violencia abierta, volviéndola tan sólo un simulacro, como lo es la fiesta o el carnaval¹⁴⁶.

Es decir, lo que requieren estos sujetos sociales, es desplegar un dispositivo que sin dañar o trastocar la propiedad privada (a lo mucho tan sólo “transferirla”) que sostiene la separación entre el consumo y la producción, logre, sin embargo, su reunificación. ¿Qué dispositivo logra esa proeza de religar algo que de suyo se mantiene separado? ¿Qué dispositivo logra reunificar la producción con el consumo manteniendo incólume la propiedad privada? ¿Qué “dispositivo” social se vuelca a realizar una sociabilidad que de suyo es asocial? *Tal dispositivo no es otro más que el valor*, el cual nace de esta contradicción (producto de aquella separación), paradójicamente, para tratar no de resolverla, sino tan sólo para tratar de neutralizarla, para, infructuosamente, dejarla sin efectos, como en suspenso. Esto es, no operando en sus fundamentos y causas primeras, sino moviéndose en sus intersticios con el fin de hacer sostenible algo que de suyo no lo es.

En efecto, el valor, a través de erigirse como un *equivalente general*, que tiene “cuerpo y carne” en el dinero (cuando este es dinero en cuanto tal, esto es, oro y plata), en

¹⁴⁶Siendo pues la guerra, el carnaval y la fiesta, en realidad, formas aun no desarrolladas de la forma valor. Recuérdese rápidamente esta idea anotada por Marx en los *Grundrisse* (1971, p. 106) sobre *el valor de uso festivo* como una de las primeras formas valor. Todo ello tendría que estar contenido en una arqueología y antropología de la forma valor (Graeber, 2018) con miras a la construcción de una historia crítica de la misma, cuestión que sale del horizonte planteado para estas líneas.

tanto que “abstracción real”, se convierte en lo que *religa* (o re-une) temporalmente, a través del intercambio, a las individualidades propietarias privadas. Volviendo a éste, y a su espacio por excelencia que es el mercado, en el sistema de las relaciones inter-individuales-propietarias-privadas¹⁴⁷ desarrolladas. Así, quién dice mercado (o valor), dice sistema de individuos propietarios privados, que sólo se re-ligan a través del equivalente general dinero (Moseley, 2017).

Pese a todo, el valor es aquí, por decirlo de algún modo, un gran valor de uso (una cosa útil al servicio de algo más que no es aún él mismo). Un valor de uso de la circulación (simple), que exige como se sabe, que el producto del trabajo social se ponga como mercancía y a los individuos propietarios privados tan sólo como personeros de las mismas, conformándose así la relación social más básica de este tipo de socialización: M-D-M; donde los sujetos alienan su *sujetidad* a favor de las cosas, siendo éstas las que se presentan como los sujetos de la relación social (Rubin, 1985), lo que desde luego no es otra cosa más que el fetichismo de la mercancía (propio e inherente a esta forma de socialización: no puede haber forma social valor sin fetichismo de la mercancía).

Por todo lo anterior, podría decirse, de manera sumamente sucinta, que la forma valor es un modo de “resocialización” asocial y cósmica que implica la ausencia de lazos comunitarios y el dominio de individuos propietarios privados, que genera la representación de que el individuo lo es todo y la comunidad es nada. No en vano Marx, advertía que allí donde empieza el mercado (es decir la sociabilidad marcada y dominada por la forma valor), termina la comunidad (es decir, esas relaciones sociales, cara a cara, que hacen innecesaria la forma valor). Para decirlo una vez más: allí donde hay forma valor no hay comunidad.

Y todo esto es lo que BE piensa es parte constitutiva de la modernidad. Ello querría decir, si queremos ser consecuentes con esta afirmación, que la modernidad es constitutivamente una propiedad privada, una separación de la unidad producción/consumo, un sistema de subjetividades dañadas de “átomos divinos” faltos de lazos comunitarios. Todo ello, por decir lo menos, se estaría implicando al sostener que la “socialización mercantil

¹⁴⁷ Dicho esto, desde una filosofía política, no es otra cosa más que el sistema del derecho bajo su égida burguesa, o el sistema de una sociedad civil tal y como puede coaligarse por lo expuesto por Martínez Marzoa (2018).

forma parte constitutiva de la esencia de la modernidad”. ¿Cómo puede ser eso emancipatorio y llevar a la humanidad hacia su primer capítulo de una historia de abundancia y libertad? ¿Cómo puede a partir de eso conformarse un proyecto alternativo de civilización post-escasez? ¿Cómo puede la modernidad así entendida conformar una asociación libre de mujeres y hombres que termine con la separación de su comunidad? Y lo que es aún más importante para el sentido de estas *tesis* que venimos comentando ¿Cómo puede desde ese sistema de individuos-propietarios privados, que es el valor, construirse un proyecto alternativo, a lo que aquí se ha llamado la modernidad capitalista?

B) “*La socialización mercantil-capitalista sólo es propia de la figura de modernidad que prevalece actualmente*”. Según hemos visto, BE, asegura que la forma valor-mercantil *sí es constitutiva de la modernidad*, lo que implicaría que en un proyecto alternativo de modernidad, esto es, uno más conforme a su “fundamento emancipador”, no podría prescindirse del mercado. El mercado acompañaría a lo moderno en todas sus formas (lo cual tiene una serie de implicaciones que detallaremos en el último inciso de esta nota). Con lo cual podría decirse, desde la figura teórica echeverriana, sin torcer su sentido, que *lo moderno es mercantil por naturaleza*; que si bien no todo mercado es moderno (y habría que detallar en otro lado las razones por las cuales esto puede ser así), lo moderno sí es necesariamente (constitutivamente) mercantil. Pero no sucede eso mismo, si seguimos a pie juntillas lo dicho por esta *Tesis 14*, con la forma de “socialización mercantil-capitalista”, es decir, con lo capitalista en cuanto tal, pues éste sólo sería *propio* de la figura particular de modernidad que se configura, específicamente, y a riesgo de sonar tautológicos, como una modernidad capitalista. Dicho esto, en términos que podría haber usado BE: *la forma valor es transhistórica a la modernidad, mientras que la forma capital es tan sólo histórica para lo moderno*.

De lo que se colige lo siguiente: i) toda modernidad es mercantil, pero no toda modernidad es capitalista; ii) sólo la modernidad realmente existente (o efectiva) es capitalista. La primera de estas afirmaciones se sostiene en la diferencia lógica de que el valor *no es* idéntico al valor que se (auto)valoriza, o lo que es lo mismo, la circulación mercantil simple —que es siempre, tal y como lo demuestra Reichelt (2009) una abstracción lógica—, no es igual a una circulación propiamente capitalista, pues la primera sólo señala la relación

social básica (la de intercambiabilidad fetichista y cósmica entre individuos e individuos propietarios y propietarias privadas) a partir de las cuales se reproducen todas las demás que conforman el sistema de sociabilidad propiamente capitalista (relaciones de explotación, consumo, reproducción, subsunción, etcétera); amén de que la primera sólo nos indica un espacio meramente circulatorio, de “pequeña circulación” (*Umlauf*), de compra y venta, que se constriñe al mero espacio “ruidoso y espectacular” del mercado; mientras que la segunda, aunque contiene y parte de la primera, nos alude a grandes metabolismos, grandes circulaciones (*Zirkulation*), que engarzan, en tanto que *totalidad* (aunque BE piense lo contrario), espacios tanto productivos como circulatorios, que exige la organicidad (sumamente contradictoria) de espacios y tiempos tanto de *conformación y producción* de valor como de espacios y tiempos de *conformación, explotación y creación de más valor*, con tiempos y espacios de *realización*, tanto de valor como de plusvalor. Es decir, la circulación capitalista en cuanto tal, es la unidad compleja de procesos de *producción y realización tanto de valor como de más valor (plusvalor)*, siendo esto último su determinación específica, que exige que las relaciones de valor devengan relaciones de explotación (y ya no sólo de intercambio), instaurándose éstas más allá de la mera circulación, para integrarse realmente en la producción (lo que de suyo exige la presencia de la mercancía fuerza de trabajo).

Tal es la medida de la reproducción social del capital, cuando éste se muestra como una relación plenamente desarrollada, que tiene su correlato concreto (y empírico), ya no solo en una mera relación mercantil, sino en el movimiento efectivo de un *mercado mundial* (de escala planetaria), sostenido por un sistema de relaciones de explotación, punto donde las relaciones sociales propiamente capitalistas encuentran su mayor grado de desarrollo y concreción; allí donde, para decirlo en términos de Hegel, la cosa es igual a su concepto. Pues bien, resulta entonces, según lo planteado en esta penúltima tesis, que la forma mercantil, es decir, el “mercado simple” sí es constitutivo de la modernidad, pero la forma-mercantil capitalista (con todas sus implicaciones), esto es, el mercado-mundial-propiamente-capitalista, no lo es.

Antes de avanzar, es necesario dejar aquí asentado una vez más, a riesgo de sonar petulantemente reiterativos, que el concepto de *circulación mercantil simple* es una

abstracción lógica, que no tiene un correlato real y cuyo sentido histórico está aún por ser dilucidado. Que no debe caerse en el error, muchas veces atribuido con cierta justeza a Engels (y repetido por muchos marxismos), de afirmar la existencia de algo así como un “modo de producción mercantil simple” (Reichelt, 2009). Pues —amén de que tal expresión no puede encontrarse, hasta donde sabemos, en ningún manuscrito salido directamente de la pluma de Karl Marx—, es del todo inexacto, pues la categoría usada en la CEP es “circulación simple” (Marx, 1971, pp. 174, 197, 199-205), y es precisamente “simple” porque allí sólo se contiene de manera “pura” (como meras abstracciones, esto es, separadas de sus ulteriores determinaciones), las relaciones sociales específicamente burguesas, en su máxima sencillez, como un mero intercambio *de individuos propietarios privados* a través de la mediación cósmica de mercancías y dinero, que ora se ponen como personeros de un polo relativo (M-D), ora personifican un polo equivalente (D-M), de una misma y simple relación: la de la intercambiabilidad mercantil, que en su máximo desarrollo se autonomiza y se pone como una relación dineraria.

En efecto, la consideración crítica de la “circulación [mercantil] simple”, es decir, la presentación de las relaciones sociales que se esconden tras las categorías mercantiles (M-D; D-M), desemboca en la presentación de las relaciones dinerarias (D-M-D), las primeras, dicho sea de paso (tanto lógicas como históricas), a partir de las cuales se empieza a presentar las relaciones propiamente capitalistas (D-M-D´) —lo que en sí, nos indica que hay una relación inmanente o constitutiva entre la mercancía y el capital que sólo puede separarse a merced de necesidades lógicas-expositivas o por algún artilugio de la imaginación—. Dilucidación a la que se llega, sólo a través de la consideración crítica de la forma mercancía (de allí el capítulo primero de *El Capital*, junto con sus dos primeras secciones, y una gran cantidad de manuscritos preliminares de los mismos).

Pero además de todo lo anterior, se trata de una “circulación [mercantil] simple”, porque en su presentación se excluye (como recurso metodológico-expositivo), aún las relaciones propiamente capitalistas (de *explotación*), solo se les muestra, como ya se dijo, en su sencillez, en su estado de pureza, en el ámbito meramente circulatorio. De allí, que no pueda hablarse de un modo de producción mercantil simple; pues la circulación simple no puede abandonar el espacio circulatorio, de hecho, si lo abandona, las relaciones que la hacen

posible se “asfixian” (como un pez fuera del agua), fenecen *ad extra* de la circulación. Por lo que, como meras relaciones simples de la circulación, no pueden incursionar ni en la producción, ni en el consumo, pues su vigencia se restringe al mero intercambio en la esfera mercantil. De hecho, el único modo de producción mercantil, dicho con propiedad, no es otro más que el capitalista (y ello nos parece se puede soportar histórica, arqueológica y empíricamente, lo cual necesitaría, como es natural, su propia investigación). En suma, se trata de una circulación mercantil simple, porque estamos frente de una abstracción lógica que sólo nos da cuenta de las relaciones sociales capitalistas en un grado de simpleza, en su mero punto de partida (la circulación), como algo aún no desarrollado, que aún no despliega la totalidad de determinaciones que ya se encuentran en potencia dentro de sí.

Ahora bien, como ya lo hemos dicho, la distinción entre una circulación mercantil simple y una circulación propiamente capitalista es sólo un recurso lógico-expositivo usado por Marx en la redacción de su *crítica a la economía política*, cuya completa dilucidación nos llevaría a abordar la discusión sobre la naturaleza exacta del método marxiano, cuestión que no podemos abordar, como es evidente, aquí, pero que nos permitiría observar el modo en que Marx reconstruye frente a sus lectores el concepto de capital y no sólo el del mero valor (Reichelt, 2009). En efecto, avanza de las determinaciones más simples y generales, hacia las más complejas, hasta llegar a las más singulares, específicas y, por tanto, más concretas.

Lo que querría decir para los fines que aquí nos ocupan, que, en efecto, *no toda relación mercantil es de suyo una relación capitalista*, y que, por otro lado, *toda relación capitalista es mercantil por definición*. No obstante, visto todo esto sólo desde la primera de estas afirmaciones, podría llevarnos, erróneamente, a la representación de que es posible que exista una forma mercantil que se mantuviese en su pureza y que no deviniera capitalista (algo así como un “mercado utópico”), pero ello inmediatamente podría ser contradicho si lo observamos todo desde la segunda afirmación, que es más concreta y desarrollada que la primera (y que de hecho la incluye); lo que nos indicaría que la segunda respecto a la primera, estaría, por decirlo de alguna manera, más cercana a su “movimiento real” (Marx, 1971, p. 6), o como diría Hegel, a lo real efectivo.

Entonces, podría afirmarse, que la segunda proposición, sin dejar de ser ella misma una *representación conceptual*, nos indicaría que en un grado ulterior de su desarrollo las relaciones mercantiles *no pueden ser si no son capitalistas*, que las relaciones mercantiles, han sido subsumidas a la totalidad de las relaciones pertenecientes a la forma capital, de las cuales ya no son sólo punto de partida, condición lógica, incluso histórica si se quiere, *sino que ahora son su producto y resultado*. Que la mercancía necesita de la existencia de las relaciones sociales capitalistas para poder efectivizarse como un “modo de socialización” real y efectivo. Lo que nos lleva a la afirmación de que no hay forma mercantil social posible que sea “inocente”, es decir, que toda forma de socialización levantada desde la forma mercantil es al mismo tiempo una afirmación y realización de las relaciones propiamente capitalistas. O dicho en los términos en que lo hemos puesto aquí: toda relación social entre *individuos-propietarios-privados*, basados en la separación de lo comunitario (esto es, *toda relación de valor*), reproduce las relaciones sociales de explotación del capital (que no son otra más que la relación capital-trabajo); y, viceversa, toda relación de explotación capitalista (capital-trabajo) reproduce las relaciones sociales entre *individuos-propietarios-privados* (es decir, relaciones de valor). O, toda relación de valor reproduce las relaciones de capital y toda relación de capital reproduce las relaciones de valor. Se trata pues, cuando se le mira desde su desarrollo pleno, de una unidad que contiene lo uno y lo otro de modo inseparable. Todo lo cual nos lleva a nuestro último inciso.

C) *Una modernidad pura: un deseo piadoso*. Según nuestro modo de leer esta tesis, lo que se estaría operando, por parte de BE, es reservar la forma mercantil pura, en tanto que “circulación mercantil simple”, para la modernidad en cuanto tal. Ello responde quizás, al deseo de nuestro autor de conservar lo que hay de “forma natural” en el mercado, en tanto, quizás, *valor de uso para la emancipación comunista de la humanidad*. ¿Una sociedad otra, diferente o alterna al capitalismo debe de contar con el mercado, es decir, con el valor? Lo que de suyo es algo que nos lleva a un debate muy intrincado y complicado, que sólo podremos abordar muy someramente aquí.

Y es que, en efecto, quien se disponga a leer en Marx sólo una invectiva despiadada sobre la forma valor y el mercado que le es consustancial, en la que se condene una y otra vez “la ambición humana de un mercado salvaje” simplemente no lo va a encontrar. Lo que

sí hay es, en realidad, *una crítica implacable* sobre la forma valor que deviene forma capital (la cual de hecho tiene como punto de partida una crítica despiadada a la forma natural o al valor de uso, en tanto que forma inadecuada para el desarrollo de la riqueza, contenida en los *Grundrisse*, pero eso sería tema de otro trabajo). Lo cual consiste, en uno de sus momentos argumentales, en reconocer límites y alcances de la forma mercado (en tanto que resultado ulterior de la forma valor). *Límites*, en el sentido, de exponer la cosificación de las relaciones sociales donde los sujetos (carentes de comunidad) son defenestrados para que las cosas sean ensalzadas y puestas como (pseudo)sujetos de lo social. *Alcances*, porque en ese mismo proceso de cosificación se construye, contradictoriamente, el terreno para la producción de una relación *sujeto-objeto* auténticamente universal, cosmopolita, que coloca en un orden de relaciones sociales mundiales efectivas, la potencia de una revolución comunista¹⁴⁸. Sin embargo, ninguno de estos dos aspectos se encuentra separados en la crítica de Marx, pues la forma mercado, no es ni lo uno ni lo otro. Sino que es ambas cosas a la vez, en tanto que unidad diferenciada. ¡Qué sencillo y fácil sería para cualquier militante de izquierda si el mercado fuese tan sólo una de estas faces! Si solo fuera algo negativo no habría duda alguna de que su destrucción fuese necesaria para una revolución comunista. Y si solo fuese “algo positivo” tampoco habría duda alguna: o “el comunismo sería mercantil o no sería...” El problema, no obstante, como hemos dicho es mucho más complejo que cualquiera de estas simplificaciones, pues la forma mercado que es ambas cosas a la vez, *no puede obtenerse la una sin tener la otra*.

Sin embargo, en la argumentación de BE, parecería sugerirse que tal escisión es posible. Pues él prefiere reservar los aspectos positivos, “cosmopolitas”, de la forma mercado como partes constitutivas de lo moderno, relegando quizás las partes negativas de la misma, a lo que él considera es la forma capital, aspectos que no serían parte del patrimonio de lo moderno en general sino únicamente de lo moderno-capitalista, de esa dimensión, que, según su decir, no participa de la modernidad en general y su fundamento emancipador.

¹⁴⁸ Por ejemplo, alguien que recoge este reconocimiento positivo de lo que es el mercado por parte de Marx, y no sólo su “crítica en negativo”, es paradójicamente un biógrafo de derecha de Karl Marx: Jacques Attali (2007). Irónicamente, para la mayoría de los marxismos esta “crítica en positivo” sobre el mercado ha pasado virtualmente desapercibida.

Para BE es, por lo tanto, posible tener por una parte los “efectos positivos” del mercado sin sus “efectos negativos”, lo que desde nuestra perspectiva es posible de ser enunciado si se parte de un error de procedimiento, que consiste en pensar que los efectos negativos de la forma mercantil le devienen a esta por la intrusión, ajena a la misma, desde el exterior, de la forma capital. Es decir, “el problema del mercado es que es capitalista”. Quitemos “lo capitalista al mercado y entonces tenemos un mercado moderno emancipador acorde con su fundamento tecnológico que llevará a lo humano hacia una historia post-escasez”. “Mercado y capitalismo pueden ir separados”, nos diría, quizás, BE desde esta *Tesis 14*. Pues bien, para parafrasear a Marx, este no es más que un “deseo piadoso”. Que de hecho nos recuerda dos críticas que éste realiza sobre los socialistas de su época, y que, al presentarlas brevemente aquí, podremos ilustrar nuestro argumento en contra de ese deseo piadoso de conservar la forma valor inmaculada para el patrimonio de lo moderno en general.

La primera de estas críticas, contenida en los *Grundrisse*, recae sobre el seguidor de J.P. Proudhon, Alfred Darimon y su propuesta de una reforma de los bancos, que era en realidad el intento de modificar todo el sistema financiero basado, como no podría ser de otro modo, en el dinero. Es decir, en la forma valor desarrollada. Simplificando en demasía la argumentación de Marx en su crítica a Darimon, diremos que frente a su deseo piadoso de sustituir el dinero emitido por los bancos, por ser un dinero, diríamos nosotros, “malo”, que es manipulado por el Estado y su confabulación con los banqueros, Darimon, proponía la sustitución de ese dinero del “mal gobierno”, por un “dinero bueno”, emitido desde “abajo y a la izquierda”, que en lugar de estar al “servicio” de la opresión de los trabajadores estuviese de su lado, al sustituir la unidad de cuenta de los mismos, de signos numerarios —que junto a los precios sólo sirven para “engatusar” a los trabajadores—, por lo que él llamó “los bonos horarios”. Éstos lo que expresarían serían directamente las horas trabajadas por cada obrero, con las cuales podría intercambiarse por otras horas de trabajo exactamente igual a las suyas. Con lo cual se evitaría el problema de la explotación, pues nadie, con este “nuevo dinero”, podría apropiarse de más horas de las que en realidad hubiese trabajado. Aunque *prima facie* la propuesta de Alfred Darimon no suena mal —al punto que incluso Marx la recuperaría en parte en otro lado—, en realidad escondía una ilusión, que nosotros para parafrasear el título de un libro de BE, llamaremos, “una ilusión de la forma valor”, en la que queda atrapado nuestro anarquista reformador de los bancos (y, posiblemente, Echeverría). La cual consiste

en el hecho de que independientemente de quién acuñe el dinero (el Estado o una “comunidad autónoma”), independientemente de su unidad de cuenta (sea esta un valor nominal u horas laborales), *el dinero es dinero*, y ello no es menor. Porque la crítica de Marx va dirigida a hacer notar que el dinero es el modo en que se expresan y se mueven determinadas relaciones sociales, y que el hecho de que una “forma civilizatoria del dinero” (digamos una capitalista) sea sustituida “por otra” (digamos una moderna en cuanto tal), *no modifica esencialmente el fundamento social que hace necesaria la presencia del dinero*: que en este caso, como ya lo apuntamos más arriba, no es otra cosa más que la ruptura de lo comunitario (la separación consumo-producción), que pone en movimiento la atomización de “individuos-propietarios-privados”. Así pues, no importa qué clase de dinero es el que se esté presentando, su mera presencia es indicativo de una sociabilidad-asocial. Así pues, sustituir una forma valor (capitalista), por otra forma valor (¿no-capitalista?), no modifica el problema de raíz, aun cuando se pretenda que esa forma valor sea “plenamente moderna”. Y esto es de este modo, ya que el dinero, en tanto que forma valor desarrollada, no es, ni puede serlo, *neutral*.

La segunda crítica de Marx que traemos a colación aquí, está dirigida sobre los socialistas, que, en un llamativo paralelismo con BE, quieren

mostrar el socialismo [*Echeverría quería mostrar la modernidad, AFG*¹⁴⁹] como realización de las ideas burguesas [*en BE las ideas modernas*], y que se afanan por probar que el valor de cambio [*en BE, la forma valor*] (en el tiempo) o con arreglo a su concepto [*en BE, su concepto de modernidad*] (en su forma adecuada) es un sistema de libertad e igualdad para todos [*en BE de emancipación, libertad y abundancia*], pero que habría sido adulterado por el dinero, el capital, etc. [*en BE sería el capital el que malogra a la modernidad, el valor al valor de uso, etcétera*]. O también que la historia, hasta el presente, no habría realizado más que tentativas malogradas de poner en práctica esas ideas [*esto tiene en BE un asombroso paralelismo con su idea de modernidades alternativas, que serían, también “tentativas malogradas”, en este caso de modernidad*], en la forma correspondiente a la verdad de las mismas [*o sea, su diferencia entre una modernidad en potencia o general y una modernidad efectiva*], y que ahora pretenden, como ej. Proudhon, haber descubierto una panacea que habrá de proporcionar la historia auténtica de esas relaciones en lugar de su historia tergiversada (Marx, 1976, p. 180).

Sin embargo, el paralelismo que nosotros identificamos, en la crítica que Marx les hace a los socialistas franceses —y lo que pretendemos señalar aquí respecto a BE—, no

¹⁴⁹ De esta cita que hacemos de Marx todas las acotaciones entre corchetes son nuestras.

termina allí. Pues los primeros, creen que el “sistema del valor de cambio” (léase la forma valor), y el sistema dinerario que le es inmanente, son “en realidad el sistema de la libertad e igualdad” (1976, p. 180). Y en realidad es así, pero se trata de la igualdad y la libertad de la forma valor (esto es, libertades e igualdades abstractas, burguesas), que representan relaciones sociales, específicas, que les son inevitables y consustanciales. Por lo que no existen tales formas puras, sin sus contradicciones, y sin que estas desenvuelvan sus ulteriores determinaciones capitalistas. De allí que Marx remate su crítica y sostenga:

Es un *deseo tan piadoso* [las cursivas son nuestras, AFG] como necio pretender, por ejemplo, que el valor de cambio no prosiga su desarrollo, a partir de la forma de la mercancía y el dinero, hasta la forma del capital, o que el trabajo que produce valor de cambio no se desenvuelva hasta llegar a ser trabajo asalariado (1976, p. 180)

Desde luego que, BE, está por delante en muchos aspectos respecto a estos socialistas franceses criticados por Marx (Proudhon y Alfred Darimon), pero no deja de llamar la atención que nuestro autor latinoamericano, pretenda reservar la forma valor a la modernidad en cuanto tal, y adjudicarle a la modernidad realmente existente la exclusividad de la forma capital. Si esto fuera correcto en todas sus letras, ello implicaría que cualquier proyecto alternativo (o múltiple) de modernidad sería ulteriormente fútil y condenado inexorablemente al fracaso. Pues cada uno de esos “posibles proyectos” alternativos de modernidad, tendría dentro de sí la forma valor; con lo cual, en efecto, sería “un deseo piadoso”, que esa forma valor constitutiva de lo moderno no “prosiguiera su desarrollo” hasta devenir la forma capital, con lo cual la modernidad capitalista volvería a imponerse.

Y esto es así, pensamos nosotros, puesto que, como hemos insistido en esta nota, la presencia de la forma valor exige la presencia real y efectiva de determinadas relaciones sociales, que, por lo visto, lo moderno no puede prescindir de ellas. Afirmar lo contrario, no sólo sería caer presa de una “ilusión de la modernidad”, sino, además, de las “ilusiones de la forma valor”. Todo lo cual, visto en su conjunto, resulta un contrasentido para los propósitos argumentales de su autor, que quiere demostrar la diferencia entre la modernidad y el capitalismo, que quiere combatir, como hemos señalado en diferentes momentos, el “dogma” que afirma su identidad. No obstante, pensamos, no puede combatirse este tipo de dogmas, haciendo caso omiso de la unidad de la diferencia, haciendo caso omiso de la contradicción

que late en su seno, que impide que caigamos en la ilusión de creer que el valor, la mercancía, el dinero, *son neutrales*, y pueden moverse sin devenir en la forma capital.

[[El individuo, la mercancía y la cultura cristiana]]

Nota 14.2

En su exploración sobre la relación constitutivamente esencial de la forma valor respecto a la modernidad, BE, trae a colación una hipótesis que podemos encontrar ya esbozada en otros de sus escritos, la cual consiste en sostener que la “función socializadora” de religión social, como aquí le hemos llamado, que mantiene reunificada la unidad/producción, antes de la época del dominio de la forma valor (capitalista), la realizaba la religión. Pero en este caso es claro que BE se refiere a la religión cristiana, que aparece aquí en la *Tesis 14* como una cultura cristiana, lo que nos recuerda al trabajo clásico de Dawson (2006), en donde “cultura cristiana” es sinónimo de “civilización medieval europea”. Sin embargo, más allá de si BE tenía o no en cuenta a Dawson, lo cierto es que lo más sobresaliente de su hipótesis es que la cultura cristiana estableció una especie de papel de complicidad con la forma valor que la llevo a apuntalar el surgimiento del individualismo propiamente moderno, y, consecutivamente, su destronamiento como función socializadora, apuntalando el surgimiento del capitalismo.

Y aunque es cierto que la idea de que una *forma específica* de cristianismo se adaptó, en tanto que ideología suya, al modo de producción capitalista se encuentra en el propio Marx (Post, 1972; Wackenheim, 1973; Ngoc Vu, 1978), idea que fue tomada, bajo ramales muy distintos, por ciertas tradiciones marxistas (Morra, 1979), también es cierto que existe la lectura de aquellos que reivindicaban un Marx que recupera lo religioso como potencia revolucionaria (Bloch, 2018; Miranda, 2008), o como metáfora para criticar al capitalismo (Dussel, 2017), incluso, hasta confesarlo como creyente (Miranda, 1978), al punto de que éste es aún un asunto pendiente y abierto al debate.

Sea como fuere, nosotros pensamos que la tradición académica, de la cual abreva BE, que identificó la unidad religión/capitalismo —que es importante señalar que no se trata de la “religión” en general como la pensó Ludwig Feuerbach (2008), sin caer en el cliché de que éste sólo abordó la forma específica del cristianismo—, sino, de la unidad *religión-*

*cristianismo-capitalismo*¹⁵⁰—, se inicia quizás con la obra clásica de Max Weber (2014) y E. Troeltsch (1979), para los cuales, dicho rápidamente, la ética —no cristiana en general, sino protestante en particular—, es constitutiva de la producción de una eticidad y una individualidad adecuadas al “espíritu del capitalismo” (punto que ya fue abordado en la nota crítica número 4 de este trabajo). Tradición que continúa en ciertos autores de corte socialista como R.H. Tawney (1959) e incluso en algunos autores latinoamericanos (Romero, 1989), volviéndose, de hecho, un lugar común.

Pero seguir a pie juntillas estas proposiciones, sin poner en tela de juicio algunas de sus ideas centrales, es relacionarse acríticamente con la sentencia de que el cristianismo le es funcional al capitalismo en todos sus aspectos, en todas sus formas y versiones. Olvidando, quizás, las tensiones y contradicciones que implican para el cristianismo mismo, el advenimiento de algo así como una ética protestante, así como las convulsiones revolucionarias —desde abajo, plebeyas y rurales—, que pusieron en cuestión al llamado “mundo moderno” en las etapas iniciales del advenimiento de la gran época capitalista. Es olvidar, que la crisis abierta por este cisma en el mundo cristiano, en realidad, puso en cuestión, antes de apoyarla y apuntalarla, una “individualidad adecuada a sus fines”; que se opuso fuertemente al mundo filtrado por la forma valor. En efecto, es dejar de lado por lo menos tres aspectos, que pensamos, incluso podrían haber apuntalado el *telos* de estas tesis: el mostrar la posibilidad de modernidades alternas (cristianas) y la no identidad de la modernidad con el capitalismo.

Primero, se deja de lado, el carácter cismático y perturbador de la “llamada reforma protestante” (Lortz, 1963), que puso en crisis el modo de reproducir lo social dentro de lo que se insiste en llamar, la baja edad media, teniendo como uno de sus principales motivos *el contrarrestar la forma valor* (antes que su afirmación) en su proceso de mercantilizar lo “no-mercantificable”. Recuérdese a modo de ejemplo, *desde arriba*, la lucha en contra de la venta y compra de indulgencias (Escohotado, 2018, p. 373). Y como ejemplo *desde abajo*,

¹⁵⁰ Con lo cual queda fuera del horizonte de BE pensar la relación entre la religión musulmana y el capitalismo, como sí lo hace, por ejemplo, Maxime Rodinson (1973), y desde un enfoque no crítico, pero manteniendo la preocupación de la relación entre la religión islámica con la modernidad (Europa), como lo hace David Levering Lewis (2009).

la lucha plebeya y campesina en contra de la exigencia de *rentas*, impuestos y penas a través del dinero (Engels, 1981; Bloch, 2002), *todas ellas tipos transfigurados de valor*.

Segundo. Cisma, pues, que hace que se distinga al protestantismo del catolicismo como correlatos de la “reforma y la contrarreforma”, que obliga a sostener que cuando se dice la unidad entre la religión-cristiana y el capitalismo, se está aludiendo, por lo menos en sus orígenes, a la “religión-cristiana-protestante”¹⁵¹. Lo que a su vez obligaría a distinguir (sin olvidar la unidad procapitalista ulterior), que el modo en que una “ética protestante” se integra primero a la forma valor y después a la forma capitalista (a través del ascetismo laborante), es distinta, al modo en que una ética católica lo hace (primero negándola) y después asimilándola a través del mestizaje, la festividad y el barroco. Diferencia ésta, pensamos, que debió ocupar su propia tesis dentro de la figura teórica echeverriana, es decir una tesis dedicada a abordar lo religioso en relación con lo moderno en los términos en los que BE lo ha planteado.

Tercero, se deja de lado, el carácter desde abajo, revolucionario y “alternativo” que abrió la “reforma protestante” para lo que en estas tesis se ha querido llamar “el occidente europeo”, pero que incluso va más allá en sus implicaciones y consecuencias. Por una parte, la gran importancia que, por ejemplo, Engels (1981), otorgó a la “guerra campesina” y a la participación y radicalización de los plebeyos y clases subalternas como antecedente de las luchas socialistas del siglo XIX. Lo que nos advertiría a no perder de vista que “la reforma”, no sólo fue Lutero, o Calvino, y la conformación de una “ética” *ad hoc* al espíritu del capitalismo; sino que allí también estuvieron Thomas Muntzer (Bloch, 2002) Melchor Hofman, Juan de Valdés, Leilo y Fausto Socino, Gaspar Schwenkfeld (Williams, 1983) entre muchos otros anarquistas, místicos, predicadores, milenaristas, en tanto que personeros de reivindicaciones violentas y revolucionarias de la comunidad ancestral, rural, que se rebeló ante el avance e imposición de la forma valor. Allí quedan todas las experiencias de tratar de reconstruir nuevas formas comunitarias (Delhoysie y Lapierre, 2008) dentro de una “reforma radical” (Williams, 1983; Cohen, 2015), que de no haber sido derrotadas (por ejércitos de

¹⁵¹ Por su puesto que sabemos que BE no ignoraba esta diferencia, que él, tan interesado en subrayarlas, habrá de abordarla como una de sus piedras angulares para la construcción e ilustración histórica de un proyecto de modernidad barroca, que pone en el centro la “contrarreforma católica” (y a la compañía de los jesuitas) para la (re)actualización de la modernidad y de Europa, fuera de Europa (Echeverría, 1998b).

mercenarios, conjurados por la forma valor-capital), quizás hubiesen sido consideradas por BE como “proyectos alternos de modernidad”.

[[“Diferencia radical en la ganancia”]]

Nota 14.3

En esta parte final de la tesis decimocuarta BE regresa a cuentas con la diferencia entre “lo mercantil” (es decir, la circulación simple) y lo capitalista, que —desde nuestra visión, y como ya lo hemos dejado de manifiesto más arriba—, es tan sólo una diferencia *lógico-expositiva*, abstracta, y no una diferencia *real-efectiva*¹⁵². La negación de ésta, BE la eleva a un estatuto de *sentido común* en los “finales del siglo pasado”, ante lo cual acotaremos rápidamente que la diferencia entre mercado (que no la diferencia entre una circulación simple) y el capitalismo es sólo histórica (a reserva de hacer las demostraciones pertinentes en otro lado).

Lo cual desde luego no es menor, si lo que se pretende es construir una historia global (no eurocentrada) del valor y de la forma capital. Por supuesto que en ese plano no sólo mercado y capitalismo no coinciden temporalmente y espacialmente, pues el mercado es una forma antediluviana (Marx *dixit*), que precede *históricamente a la época del dominio capitalista* y que además no nace en lo que nuestro autor identifica como la “Europa-occidental”, sino en el “puente del mundo” (Frankopan, 2016) desde donde se expandió hacia China, desarrollándose allí, para finalmente recorrer la dirección oriente-occidente (Polanyi, 1976, 2009, 2014, 2017). Pero ese mercado que *no coincide con el capitalismo*¹⁵³, es un mercado que no existe más, es un pasado histórico que no regresará y que cualquier intento

¹⁵² Discusión aparte es, según nuestro modo de ver, la diferencia tripartita que plantea Fernand Braudel (1985), en quién aparentemente se apoya BE para sostener la diferencia entre el mercado y el capitalismo. Según la propuesta del historiador *de la larga duración* es necesario hacer la diferencia histórica entre la economía material, la economía de mercado y la economía capitalista. Una lectura desde la figura teórica de Echeverría de esa diferenciación, podría fácilmente vincular a la primera de ellas con el valor de uso y el mundo de la vida cotidiana; a la segunda con el valor de cambio y, en efecto, con los “juegos del intercambio”; a la tercera, como resulta evidente, con el movimiento del valor que se auto-valoriza. No obstante, ello nos plantea retos muy interesantes a ser dilucidados tanto lógicamente como históricamente. Por ejemplo, si el mundo de la economía material, está ligado a lo cotidiano, a la producción y consumo de bienes, y no al acto del intercambio individual privado, ello ¿puede ser identificado como una forma valor?; o por, mencionar otro nudo problemático: ¿Cuáles son las relaciones sociales que ponen en operación, históricamente hablando, “el juego de los intercambios”? ¿La génesis de ellos se da exclusivamente en el ámbito del mundo europeo mediterráneo?

¹⁵³ Lo que no obsta, que ese mercado sí haya coincidido con el “capital”, como lo señala el propio Marx y hasta Polanyi (2009, p. 407). Lo que implica hacer las distinciones pertinentes entre capital y capitalismo, que nos permite señalar la existencia de un capital “precapitalista”. Pero eso es tema de otro trabajo.

de retornarlo, aunque sea sólo teórico, es, para nosotros una ensoñación romántica de lo que el *mercado es*¹⁵⁴ y, como lo ha puesto sobre la mesa el propio Marx, tan sólo un “deseo piadoso”.

Y es que, según nuestro modo de ver, no es sólo que la forma valor haya sido desvirtuada y derrotada por la forma capital, sino que ésta, y esto es lo importante para nosotros, *no es otra cosa más que el desarrollo ulterior de la forma valor*. La forma capital es la forma valor autonomizada, alienada, no por el efecto de una fuerza exterior, sino por causa de su propio movimiento, consecuencia directa de sus propias determinaciones esenciales, que la pone, como no podría ser de otro modo, en contradicción consigo misma. Para decirlo de una vez: *la forma capital es la forma valor desarrollada*, se trata de una misma y diferente identidad. Y pensar que la forma valor no desarrollará las determinaciones capitalistas, lo decimos por tercera ocasión, es una mera ilusión¹⁵⁵.

Ahora bien, la forma a través de la cual BE trata de sostener la diferencia entre lo mercantil y lo capitalista, es en apelar a una supuesta “diferencia radical” entre la ganancia capitalista —que según su decir se puede dar en la circulación mercantil simple (¡!)— y la que se da “en la mercantil-capitalista”. De tal suerte que tenemos dos tipos de ganancias de acuerdo a BE: la primera, es la que se da a través “del aprovechamiento de una voluntad de intercambio”, mientras que la segunda se daría por la “desigualdad artificial” en el “comercio interior”. La primera haría a la ganancia efímera, ocasional, contingente, la segunda, algo permanente y regular (y nosotros agregaríamos algo sistemático). Sin duda, esa distinción

¹⁵⁴ Lo que incluso podría llevar a la idea peregrina de un “capitalismo utópico”, propio de las representaciones fetichistas liberales, que han sido investigadas por Pierre Rosanvallon (2006). Pues no deja de ser irónico, que las representaciones que del mercado se hacen los apologetas del capitalismo, en tanto que “mecanismo eficiente” de gestión de lo social, de la “mano invisible” que lleva a su equilibrio a los egoísmos autónomos; de todas las quimeras de un mercado de “competencia perfecta”, etcétera; estén basados, quizás sin ni siquiera sospecharlo, en la idea de una circulación mercantil simple (que nunca es seguida hasta sus últimas consecuencias), donde en efecto, todo es el encuentro, sin tribulaciones, de M con D, y de D con M, de su libre metamorfosis, donde la contradicción entre lo particular y lo general o entre el individuo propietario privado y una comunidad dañada, queda resuelta y neutralizada por el *equivalente-general-dinero*. Pero todo ello, no dejaremos de insistir, es tan sólo una abstracción lógica, que carece de su correlato histórico efectivo, y que cuando se sigue en todas sus consecuencias, tal y como lo hace Marx, necesariamente decanta en la forma capital y la explotación del trabajo vivo que le es inherente.

¹⁵⁵ Ello incluso en el supuesto caso de encontrar la “forma valor” en su estado “prístino”—cosa que no ocurre ni en las periferias, ni en lo que etnocéntricamente se cree que son los “pueblos primitivos” o incluso entre los llamados originarios—, todas esas formas de existir, viven asediadas y penetradas por la forma valor del capital.

entre las “ganancias” tiene un correlato real, cuestión que hasta Sir James Stuart captó como la diferencia entre *profit upon alienation* y el “incremento positivo de la riqueza” (Marx, 1987, p. 34), y que, sin embargo, confundió en sus determinaciones esenciales.

En efecto, la vía *profit upon alienation*, presupone una ganancia que se obtiene a través del pillaje, de la marrullería del comercio, donde el diferencial entre un precio de compra (M-D) y un precio de venta (M'-D'), le permite al comerciante (un mero “mercachifle”), obtener un monto más de valor respecto al valor inicialmente arrojado por él a la circulación (donde $M-D < M'-D'$), con lo cual no se incrementa de manera real riqueza alguna, pues no hay proceso alguno de producción/creación de nuevo valor, sino sólo una suma cero, que de continuar hasta el fin de sus consecuencias, termina por ahogar y destruir al mercado mismo junto con su propia “forma valor”¹⁵⁶. Es por ello que no puede existir, en el largo y mediano plazo, “circulación mercantil simple” desarrollada con ganancias por *alienation*.

En realidad, D-M-D' *no es una circulación mercantil simple*, pues esta implica ya la existencia constante (sistemática) de *profit*, lo cual vuelve en el corto plazo imposible la circulación mercantil en cuanto tal¹⁵⁷, lo que la hace contradictoria en sí misma. La circulación simple es tal, en virtud de las determinaciones que ya mencionamos más arriba (véase la nota 14.1.). Pero, además, *porque no incluye el movimiento de la ganancia*, su ausencia es lo que la hace algo *simple*.

Como se sabe, la circulación mercantil simple se compone de dos circuitos, el primero de ellos es M-D-M, que no es otra cosa más que la simple metamorfosis de la mercancía en dinero y del dinero nuevamente en mercancía (M-D;D-M), donde el valor de uso es el punto

¹⁵⁶ Recordamos rápidamente, que es Marx (en la sección II de *El capital*) el que demuestra lógicamente como tal ganancia no puede devenir sistema alguno, ni modo de producción, porque su propio movimiento termina por ahogar y destruir la circulación mercantil.

¹⁵⁷ A modo de una hipótesis de trabajo que habría que demostrar ampliamente en otra parte, podríamos adelantar que el hecho de la existencia de esta “ganancia por despojo” (*alienation*) hizo que la forma valor en el mundo asiático y en otras partes, no pudiese devenir totalidad, ni un modo de producción, pues su existencia terminaba por ahogar a la forma valor al estresar la circulación mercantil al demandar un *más de valor* ante el cual lo meramente mercantil se declaraba imposibilitado de satisfacer. Ello condenó a la forma valor a habitar tan sólo los intersticios de las comunidades y civilizaciones antediluvianas, siendo sometida por el poder político. Sobre algunas ideas a fines, podría consultarse las ya citadas obras de David Graeber (2014, 2018) y la de A. Escotado (2018).

de partida y de llegada, siendo el dinero tan sólo un siervo que garantiza el cumplimiento de una ley equivalencial en los intercambios. El otro circuito, contraparte del primero, D-M-D (sin ganancia), que sólo a un lector de Marx que no haya visitado suficientemente los *Grundrisse* le parecería algo carente de sentido, pero que, no obstante lo que nos muestra es el desarrollo de las funciones del dinero (atesoramiento, medio de pago, medida de los valores, etc.), que de hecho lo perfecciona y lo ponen en ruta a autonomizarse y subsumir todo el proceso convirtiéndolo en un movimiento que es inicialmente una circulación o curso de mercancías, a ser una circulación o curso del dinero.

Es decir, la circulación mercantil (y dineraria simple), coloca todo el proceso en vías de dejar de ser, en efecto, una mera circulación de dinero y mercancías y volverse algo más complejo. Pero ello sólo se logra una vez que deviene la categoría “valorización” y la del plusvalor que le es inherente (la cual es, según Marx, la más importante de toda la economía política burguesa). Con ella, la economía se enfrenta a su reto mayor: explicar la naturaleza exacta, su fundamento y origen, de este *más* (plus) de valor, de esa nueva riqueza, que es nueva porque no resulta del despojo (como la *profit upon alienation*), sino de la producción, es decir de la explotación, que como sabemos supone que el proceso de su creación sucede *ad extra de la circulación* e implica necesariamente la presencia y consumo (productivo) del valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo. Por lo que la cuestión no puede plantearse más en términos de la mera circulación, ni en términos de la mera forma valor, lo que vuelve obligado el tránsito de la consideración crítica hacia la producción propiamente de plusvalor y de plusvalor, es decir, de la producción de nueva riqueza¹⁵⁸ (Marx, 1971, p. 331).

De tal suerte que para decirlo rápido, la primera modalidad de riqueza a la que alude aquí BE, no es otra más que una ganancia por “alienación” (Shaikh, 2006), que no aumenta ni incrementa positivamente la riqueza, que es el resultado, en realidad, de romper con los intercambios equivalenciales, a través de una suma cero, por medio de la marrullería, astucia y deshonestidad (aprovecharse egoístamente del prójimo), propio de la crematística y la

¹⁵⁸¿Será esta “nueva riqueza” también algún tipo de determinación esencial de la modernidad en general? Es decir, ¿puede llevar la modernidad a la humanidad hacia una sociedad postescasez sin la creación de una nueva riqueza? (sin olvidar que ello implica la producción de un nuevo excedente, y este la relación de explotación).

cataláctica, características de los mercados antediluvianos, que por eso mismo no pudieron devenir totalidades, ni potencias civilizatorias¹⁵⁹. Mientras que la segunda implica, aumentar positivamente la riqueza social a través de la explotación de la fuerza de trabajo de la clase asalariada-proletaria (de allí que también nos refiramos a ella como “ganancia por explotación”), pero también del desarrollo de fuerzas productivas técnicas (aspecto éste que, como ya sabemos, le interesa sobre manera a BE). Es decir, una no estaría fomentando el desarrollo de la esencia y fundamento de la modernidad (la ganancia por despojo), la otra sí (la ganancia por explotación). La paradoja aquí (que no contradicción), que observamos en la argumentación echeverriana, consiste en insistir, por una parte, que la primera es parte constitutiva de la modernidad y la otra no lo es (¡!). Es decir, obsérvese que lo que está más afín, en tanto que “afinidad electiva”, a lo moderno (según lo ha definido nuestro marxista ecuatoriano), es la ganancia por explotación (*porque* desarrolla y necesita de las fuerzas productivas potenciadas, que son la *figura técnica de la modernidad*), y lo que se aleja de ello es la ganancia por despojo (pues ésta se contenta con la mera marrullería y no desarrolla las fuerzas productivas perpetuando la condición “natural” de escasez).

Pero el desconcierto aumenta aún más, cuando notamos que esta diferencia entre las ganancias es el último argumento esgrimido por BE, para defender la diferencia entre la modernidad y el capitalismo, bajo la prerrogativa de que una modernidad alternativa, no capitalista, también sería una modernidad con mercado y hasta con ganancias (¡!), pero una “ganancia” que no produce ninguna nueva riqueza (¡!), y que por el contrario se basa en el despojo (lo cual mantiene aún más la situación de escasez). Con esa clase de mercado y con esa clase de ganancia ¿cómo una modernidad alternativa podría ser tal, y sostener a la humanidad dentro de una nueva historia de abundancia?

¹⁵⁹ Ganancia por despojo o alienación, que, habría que decirlo, el modo de producción capitalista no puede dejar de lado completamente, de hecho, es en su seno donde más se desarrolla ésta (abriendo todo un sector “criminal” dentro de la economía burguesa). Pues ahora lo puede hacer, ya que cuenta con el aval de una constante y sistemática producción de plustrabajo que se expresa como plusvalor y que inunda cotidianamente la esfera circulacionista del mercado. Además de que cuenta con otro aval: el de la plena autonomización de la valorización, que permite la especulación financiera y un álgido movimiento del llamado capital ficticio. Sin embargo, ésta nunca es, dentro de las relaciones sociales capitalistas desarrolladas, el modo principal de apropiarse del plustrabajo, más bien es un parásito, un resabio antediluviano que, sin embargo, nos recuerda la mácula criminal de la cual procede todo el dinero que se convierte en capital.

Tesis 15: "Socialismo real" y modernidad capitalista

[[La falta de "europeidad" del socialismo real]]

No. 15.1.

Resulta sumamente significativo que para cerrar estas 15 tesis sobre modernidad y capitalismo bajo el "imperativo" de querer mostrar la no identidad entre la modernidad y el capital, además de las posibilidades de una modernidad alternativa, el tema elegido haya sido la caracterización del llamado socialismo real; cuestión que, tampoco, puede pasar desapercibida cuando recién hemos pasado por el centenario de aquella experiencia del *Octubre Rojo*. En efecto, el tema de lo que fue la experiencia socialista en la extinta URSS es uno que ocupó a BE desde sus escritos más tempranos, teniendo una fuerte presencia en todos los trabajos que conforman el *Discurso crítico de Marx* (2017). Pero más allá de ese interés obvio e inevitable de reflexión para alguien que, como BE, se reivindicaba un marxista crítico, pensamos que el tema aparece aquí de nueva cuenta clausurando esta reflexión, no por mera casualidad.

Dado el camino recorrido hasta este punto, podríamos decir que se trata de una "apología" de la modernidad en *stricto sensu* (de una defensa discursiva, razonada, presentada en una querrela), que como diría Marcuse en el epígrafe que abre estas notas, se encuentra desgarrada entre su potencia y lo real. Pareciera que la apología de BE va dirigida hacia la *potencia* de la modernidad, de lo que ésta puede ser, pero aún no ha sido (aunque BE insista que su fundamento técnico es ya un hecho y no una ensoñación utópica), mientras que sus acusaciones y descargo de pruebas se dirigen en contra de *lo real* (como si estas dos dimensiones de lo real efectivo, pudiesen, de hecho, separarse). Pues para BE, por lo menos en lo que respecta a la modernidad, entre la potencia y lo real no hay identidad, son cosas diferentes, que sólo están en relación por accidente, de manera exógena, mecánica, "tan sólo histórica", donde *lo real* parasita y usufructúa a *lo potencial*.

Y precisamente en ese sentido es que se aborda aquí la idea del *socialismo real*, porque éste en su carácter de "real", no está, ni estuvo, en comunión con *la potencia* de la modernidad. De allí que, en este primer argumento de la última tesis, hay que caracterizarlo, dar cuenta de su estatuto real, para diferenciarlo de su estatuto en tanto que potencia; con el fin, de diferenciar el socialismo real respecto a la modernidad en tanto que potencia, para

deslindar lo moderno de la “experiencia” (pseudo)socialista del siglo XX, que ya sabemos, no fue otra cosa más que “un mural recargado de barbaridades”¹⁶⁰. Sin embargo, el modo en que BE caracteriza al llamado socialismo real, tiene una serie de implicaciones que nos gustaría explicitar, por lo menos algunas de ellas, a saber:

Primero. Para BE, en clara consonancia con Fernand Braudel, el socialismo real puede ser considerado como un “orbe económico” o “economía mundo”, lo que tiene como implicación, apelando a lo dicho por BE en otro lado (1997, pp. 111-132), que ese socialismo real construyó a nivel de lo cotidiano, de lo mundano y lo sensible, una civilización material, es decir, un sistema de valores de uso, que, según lo propuesto por nuestro autor, es también una forma de producir y significar, que no es la propia del modo capitalista. De otra forma, aunque se ponga en un entrecomillado, no puede hablarse de “un mundo socialista”.

Segundo. Sea como fuere, para BE, ese “mundo” fue el resultado de un intento frustrado —y ya sabemos, también, lo peligroso que pueden llegar a ser las frustraciones gracias a Freud (Browm, 1980)— del viejo imperio económico de Rusia. Si esto es correcto se trataría, desde un inicio, de un proyecto-mundo, de una civilización material rusa, y no necesariamente socialista (¿será que los zares tenían un proyecto de modernidad?). Pero entonces ¿Dónde queda el socialismo? ¿Se trata tan sólo de un error semántico? ¿Del mero uso de un significante vacío por el imperativo de un proyecto imperial ruso? Pero si eso es correcto, entonces ¿qué hay de los bolcheviques, de Lenin, de Trotsky, Bujarin y *ttuti quanti*? ¿De los populistas rusos, de los anarquistas? ¿Pero sobre todo qué hay de la multitud de etnias y nacionalidades, la mayoría de ellas asiáticas (no-occidentales) que compusieron siempre de manera artificial y con hartos procesos de mestizaje, lo que se empeñó, casi siempre por la vía de la violencia, en llamar el “imperio ruso”? (Fernández Ortiz, 2016; Villanueva, 1987). Y aún más importante para la figura teórica echeverriana, si lo anterior es correcto ¿Qué queda de la encomienda comunista y de la actualidad de la revolución que con tanto ahínco se defendió y sostuvo en el DCM?

Tercero. Según nuestro autor, este intento “frustrado” de poner un mundo bajo el “imperio de Rusia”, se distinguió, en parte, por presentar un talente separatista, de querer

¹⁶⁰ Véase el capítulo II de este trabajo.

aislarse del mundo capitalista (de ser cierto esto ¿Qué hay de la fundación por parte de los bolcheviques, de la tercera internacional?). Pero no de manera absoluta, pues al mismo tiempo, BE, reconoce una pulsión también a competir con ese otro “orbe económico” de la forma valor capitalista. Con ello podría decirse, tomando lo dicho en el punto primero, que Echeverría, podría pensar que el mundo ruso en construcción después de 1917, en tanto que una economía-mundo y una civilización material, sería algo distinto de lo capitalista, una forma de vida que no se organizaría alrededor de los intercambios mercantiles y que no subordinaría lo político a lo económico. Pero no es así, según la caracterización que nos hace nuestro autor, ese mundo ruso, nunca dejó de ser capitalista, a lo sumo, se trató de un intento, fallido y frustrado por lo demás, de “corrección” de las dinámicas capitalistas a través del Estado. Es decir, la experiencia (“imperialista”) socialista rusa, trató de corregir, embridar, al capitalismo a través del Estado y falló. Por eso, desde estas líneas, se podría decir que la experiencia del socialismo real no fue otra cosa más que un “capitalismo de Estado”, o bien, una “recomposición deformada”, tan sólo una mala versión del capitalismo, que hará que la URSS viva periférica y dependiente al centro capitalista. Y que no fue, en suma, nunca una “erradicación, parcial o total del capitalismo”. Esto último se podría decir en los siguientes términos (que son, de hecho, de J. Baudrillard): el anti-capitalismo del comunismo soviético fue sólo un simulacro.

Cuarto. En realidad, nos dice BE, ese mundo-económico ruso, pese a sus declarativas, nunca tuvo posibilidades reales de “constituirse” en otra cosa diferente al “orbe capitalista”. Fue, por decirlo así, un niño que nació muerto. Los datos estuvieron cargados desde el principio, por lo que su derrumbe fue sólo cuestión de tiempo. Y ello se debió, según nuestro autor, al hecho de que ese “socialismo ruso”, no tuvo las posibilidades de “desarrollar una estructura técnica acorde con una reconstitución revolucionaria”, lo que dicho bajo la figura teórica echeverriana, equivale a decir que el “socialismo ruso” no fue suficientemente moderno. En el sentido, que ya sabemos, de poder hacerle frente al reto de la neotécnica, la URSS, pese a todo el alarde técnico (de poner el primer satélite, viajes espaciales, etc.), no pudo, según nuestro autor, desarrollar “dispositivos técnicos potenciados” que llevaran a la humanidad hacia su primer capítulo en una historia de abundancia y libertad.

Quinto. Y aunque no deja de haber cierta ambigüedad en esta caracterización, puede decirse, que para BE, el socialismo real, es un intento frustrado de economía-mundo del imperio de los zares, es tan sólo una “mala versión” del capitalismo, que es insuficientemente moderno (pues no desarrolla la neotécnica¹⁶¹). Pero lo realmente distintivo del “comunismo soviético y de su modernidad” (insuficiente), afirma BE, es lo *periférico de su europeidad* (además de su carácter “dependiente” y estatal, económicamente hablando). Pues bien, ¿qué implicaciones tiene este “carácter periférico de europeidad” que habría tenido el comunismo soviético? Si se le mira a través de la figura teórica echeverriana que aquí hemos venido revisando, se podría tratar quizás, de una insuficiencia de esa misma identidad europea en la experiencia soviética; algo así “como que los bolcheviques, después los soviéticos, no fueron suficientemente europeos”, no asumieron la ética, los códigos, los valores de uso, propiamente europeos que, quizás, los hubiese puesto en la sintonía con el fundamento técnico de la modernidad, para poder constituirse, entonces, en un proyecto alternativo de modernidad (con posibilidades reales anti-capitalistas). ¿Si esto no es una afirmación eurocéntrica, entonces qué es?

Sexto. Todo lo cual, de ser correcto, no puede dejar de aparecernos como irónico y altamente contrapuesto con lo que hoy, precisamente a 100 años de iniciada la revolución bolchevique, algunos autores, reconocen como la mayor fortaleza y radicalidad de la experiencia abierta por el octubre bolchevique: su carácter marginal no-europeo y hasta anticolonial. Por ejemplo, Fernández Ortiz nos pone de relieve (2016), sin estar exento de polémica (Valero, 2017), algunas de las trabas que el llamado marxismo occidental (del cual BE abreva muchos de sus aspectos) tuvo para poder comprender las particularidades históricas de Rusia y la irrupción que significó dentro de éstas la revolución bolchevique. Dentro de esas trabas estuvo, según este autor, un eurocentrismo endémico de este tipo de marxismo, que no pudo captar el origen campesino, multiétnico y rural de esa revolución, así como la lucha anticolonial (sobre todo durante la guerra civil), de todo ese proceso. Una línea

¹⁶¹ Punto sobre el que habría que regresar en otro lado de manera detenida, aportando las evidencias históricas pertinentes sobre el desarrollo técnico, científico y artístico dentro de lo que fue la URSS. Porque sin duda que hubo aportes sustantivos para la conformación de lo que L. Mumford (1977), llamó *la Máquina* (con mayúsculas). Cuestiones, que como es evidente no apunta aquí BE. Sólo a modo de ejemplo, diremos que la base sobre la cual se sostiene, el llamado capitalismo de plataformas, y la naciente industria 4.0, no es otra cosa más que el sistema satelital que puso en marcha la URSS.

similar se encuentra en el trabajo de Francisco Veiga (et al, 2017), que niega el carácter periférico y dependiente de la experiencia soviética —para hacerse eco de M. Lewin (2006)—, reivindicando un siglo corto soviético, que se expandió como rayo en cielo sereno por lo que estos autores llaman Eurasia y que de ninguna manera fue periférico en el sentido de menor, o recluso tan sólo a ciertas geografías, sino que se refirió a toda una tendencia global.

[[La modernidad del “socialismo real” cancelada como modernidad alterna]]

Nota 15.2.

Ya en el capítulo III de este trabajo, llamábamos la atención sobre las posibilidades o no, que en algunos pasajes BE esbozaba de poder considerar al socialismo como una modernidad alterna. Aquí vemos que para el caso de la modernidad (insuficiente) del “llamado socialismo real”, quizás la respuesta sea un rotundo no. La modernidad que pudo haber en el socialismo soviético de la URSS *ha quedado cancelada*. Esto tiene dos implicaciones, según nuestro modo de ver:

Primera. De acuerdo con BE, la modernidad contenida en el socialismo real, fue siempre débil, insuficiente y no-anticapitalista; su aparente colectivización (de los medios de trabajo), en realidad fue una estatización capitalista de los mismos, que conservó al interior de la civilización material rusa, semejanzas esenciales con el mundo capitalista: la explotación y la definición de la humanidad a partir de la fuerza de trabajo. Por lo que más que una modernidad alternativa (respecto al capital), el intento soviético fue una figura deformada de la modernidad capitalista; una versión estatal del capitalismo. Sin duda esta es una tesis fuerte —que en sentido estricto no es del todo original por parte de BE, véase todo el debate recogido por Martin Nicolaus (1983), donde queda demostrado que la idea de la URSS como una versión distinta del mismo capitalismo estuvo siempre rondando por los aires desde el primer momento del triunfo Bolchevique—. Por lo que la posible sentencia que de aquí se puede derivar es fulminante: la modernidad del socialismo soviético ha sido cancelada.

Segunda. Pero no todo está perdido, de hecho, la caída de la “cortina de hierro”, es desde la perspectiva de Echeverría un “buen augurio”, pues con ella la modernidad en cuanto tal, en cuanto potencia, se libera de una de sus realidades opresoras, para volver a quedar

libre y en una potencia “utópica liberadora” (que de hecho siempre ha sido). A eso arriba, según nuestro modo de ver, la apología de la modernidad con la que BE decidió cerrar sus *15 tesis sobre modernidad y capitalismo*: a encontrar un optimismo en la derrota de la encomienda comunista durante el siglo XX bárbarico.

Capítulo V.- *La figura técnica de la modernidad: escasez y neotécnica*

La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna.

Martín Heidegger, *La época de la imagen del mundo*

Es una magnífica invención, por más que se diga. Se camina más rápido y se sabe más... Pero las bestias salvajes siguen siendo bestias salvajes, y por más que se inventen máquinas mejores, siempre habrá, detrás de ellas, la bestia salvaje

Emile Zola, *La bestia humana*

Los antiguos sociólogos, en sus sociedades sencillas, veían las cosas con más claridad que nosotros; pero a medida que recuperamos su punto de vista simple y evolucionista podremos ver que también en nuestro tiempo “lo que un hombre siembre será lo que coseche”; y por lo menos lo cosecharán nuestros descendientes. Durante el período paleotécnico esta ha sido por lo común concebido como una maldición. Desde el punto de vista neotécnico se trata de una bendición, que evidentemente hunde sus raíces en el orden de la naturaleza. En tal caso, ¿por qué no sembrar cada vez más lo que es más digno de ser cosechado?

Patrick Geddes

La máquina ha sufrido por los pecados del capitalismo; por el contrario, el capitalismo se ha aprovechado a menudo de las virtudes de la máquina

Lewis Mumford

[...] La incapacidad de disfrutar el valor de uso del que se es propietario, ante la condena a permanecer en la escasez estando en la abundancia.

Bolívar Echeverría

1.- La necesidad de un concepto

El texto echeverriano que principalmente ahora nos ocupa, es aquel que en su primera versión su autor tituló *Un concepto de modernidad*¹⁶² (Echeverría, 2005a). El cual fue, según nos informan sus primeros editores¹⁶³, la transcripción de la conferencia inaugural del seminario “*La modernidad: versiones y dimensiones*” (mismo que nuestro autor coordinó hasta sus últimos días); posteriormente el texto paso a llamarse *¿Qué es la modernidad?* (Echeverría, 2009), siendo publicado por última vez en su libro póstumo *Modernidad y Blanquitud* (2010). Todo lo cual nos indica, como resulta evidente, que este texto es posterior a la redacción de *Modernidad y Capitalismo (15 tesis)* (1997, pp. 133-197) que ya hemos comentado en el capítulo anterior.

Sea como fuere, nos resulta del todo ilustrativo que, en este ensayo, BE, ponga su atención en tratar no de formular la pregunta por la modernidad (como si se tratase de continuar un modo heideggeriano), cómo podría inferirse de su título ulterior, sino de animarse a hacerle frente a esta pregunta ontológica (lo que desde luego implica una formulación y reformulación de la pregunta), a través de proponernos un concepto (en un claro sentido, según vemos, hegeliano). La necesidad de tal empresa, nosotros la ubicamos, en el ya aludido debate que permeó el ambiente académico, político y cultural, en el que se movió la década de los noventa del siglo pasado y la estela que éste dejó recién iniciada la primera década del presente milenio: *la querrela de la posmodernidad* (Casullo, 1989; Picó, 1998). Así, en medio de ese *maremágnum* discursivo, BE hace su intervención, tratando de

¹⁶² Siendo esta versión príncipe la que utilizaremos para realizar nuestro comentario.

¹⁶³ Según nos informan los editores allí:

Transcripción de la exposición en la sesión inaugural del Seminario “La modernidad: versiones y dimensiones” del 7 de febrero de 2005. Publicado por primera vez en la web Bolívar Echeverría: Discurso Crítico y Filosofía de la Cultura (www.bolivare.unam.mx) bajo una licencia Creative Commons 2.5: Atribución-NoComercial-SinDerivadas. Una versión revisada por el autor de este texto se publicó años más tarde como Bolívar Echeverría. *¿Qué es la modernidad?* Cuadernos del seminario. *Modernidad Versiones y Dimensiones*, México, UNAM 2009; en esta edición se incluyó la discusión del seminario en la que participaron Enrique Serrano, Jorge Juanes, Blanca Solares, Roger Bartra, Manuel Lavaniegos, Carlos Aguirre Rojas y Crescenciano Grave; además de “Apunte sobre el romanticismo y la modernidad” del mismo autor. Y en su libro póstumo *Modernidad y blanquitud* México, Era 2010. (Echeverría, 2005a, p. 1).

presentarnos, en consonancia con toda su figura teórica, una estructura orgánica de lo que, desde sus fundamentos, sería la modernidad.

Si bien este escrito de *Un concepto de modernidad*, sigue la estela abierta por las *15 tesis...*, al punto que podría pensarse que se trata tan sólo de una versión sintética de éstas, nosotros pensamos que tiene su propia valía al subrayar ciertas *entonaciones* que le permiten ser un texto autónomo respecto de aquellas. En este capítulo nos dedicaremos a resaltar en especial una de ellas: la que tiene que ver con el fundamento técnico (y no sólo económico) de lo moderno o lo que BE llamó *la figura técnica de la modernidad* (1997), dejando de lado otras tantas por considerar que, en sus líneas generales, ya fueron abordadas en nuestras notas críticas a las *15 tesis...*

Pensando que con ello lograremos poner sobre relieve un aspecto sumamente radical en la propuesta conceptual de nuestro autor, que trata de seguir y desarrollar uno de los aspectos más importantes en la CEP de Karl Marx: *el proceso de automatización de las fuerzas productivas, como condición para un “reino de la libertad”*. Que, no obstante, pese a ese esfuerzo, termina, según nuestro modo de ver, por arrastrar ciertos lastres eurocéntricos, que no permiten que la propuesta de BE pueda, del todo, convertirse en una teoría global (en tanto que totalidad) de la modernidad.

2.- Partir de lo “más evidente”

BE parte de un lugar que se convirtió en común dentro de la discusión abierta por la querrela de la posmodernidad: la oposición, inseparable del mito del progreso, entre lo nuevo (lo moderno) y lo viejo (tradicional). La dualidad y oposición moderno/antiguo (Maravall, 1986), sería pues lo más evidente, la apariencia del problema, que, en realidad, lo que encubre es una dimensión ética, de comportamientos, más que de un encontronazo de épocas o temporalidades distintas, donde lo nuevo, actual y vivo, amenaza con desplazar a lo antiguo caduco e inmóvil.

Así pues, lo primero que nos apunta BE, por decirlo de alguna manera, la primera pieza que conformará su concepto, es que “la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos” (2005a, p.1). O lo que es lo mismo, la modernidad es un conjunto de caracteres, de modos de conducir la vida, que *no son* del todo nuevos o recientes

(pues ya tienen “varios siglos sucediendo”, según nos apunta), que no son del todo excepcionales, sino que se encuentran por “todas partes” de la existencia social.

Sin embargo, esos mismos comportamientos, el “sentido común” (lo práctico-utilitario como diría Karel Kosik), no logra hilvanarlos como una continuidad, como parte de un todo, sino como algo “discontinuo” y hasta “contrapuesto”. De allí que podría decirse, que ese *sentido común* (moderno) no logra captar la totalidad que es la modernidad, ni captar, aunque lo vive, como veremos más abajo, el proyecto emancipador y liberador que es la modernidad. De allí pues, la necesidad de contar con un concepto de la misma.

En suma, un conjunto de comportamientos que pueden ser identificados como modernos, que se presentan como una tendencia civilizatoria, dotada de “un nuevo principio unitario de coherencia o estructuración de la vida social” (siendo éste último su novedad) que se encontraría en trance de sustituir al principio organizador ancestral, que determina, en efecto, lo que es lo tradicional (Echeverría, 2005a, p. 2). Entonces, antes que, de un enfrentamiento entre épocas, de lo que se trata aquí es de un enfrentamiento entre éticas, comportamientos, modos de habitar el mundo y, en un nivel más profundo, entre lógicas o principios unitarios estructuradores de esos mismos comportamientos.

3.- El nuevo principio organizador de la vida

Como ya lo hemos mencionado, este *nuevo principio organizador*, que le daría sentido y lógica a los comportamientos y fenómenos modernos, es la tendencia inmanente al fundamento técnico de la modernidad (sobre el cual regresaremos más abajo) de organizar la vida social desde la abundancia. Desde una riqueza producida, consumida, distribuida conforme a un principio verdaderamente humano (comunitario, democrático), que supere la violencia y la inadecuación que hace que sea sufriente la relación con los otros, las otras, y lo otro (véase la nota crítica 10 de nuestro capítulo IV). Se trata, en suma, del *principio* que dota a la modernidad de su *figura técnica*.

Este nuevo principio, que aquí llamaremos tratando de seguir a BE, *un principio abundancia*, debería de estar en tránsito de sustituir *el principio escasez* que sería el que ha regido los comportamientos de la vida social desde el inicio de los tiempos (para no caer en la ensoñación de un paraíso perdido) que sería lo que estaría detrás, en tanto que fundamento, de la lucha de clases. Así pues, desde el concepto de modernidad de BE, podría decirse que

la “historia hasta el día de hoy ha sido la historia de la lucha de clases” *porque*, antes bien, “la historia hasta el día de hoy ha sido la historia de la escasez”.¹⁶⁴

Esto dicho bajo el entendido de que aún hace falta desarrollar, según nuestro modo de ver, el concepto de este principio ancestral o antiguo, que tendría una multiplicidad de implicaciones para la figura teórica echeverriana y para cualquier investigación que quiera desarrollarse desde ese lugar teórico. A nuestro parecer, algunas de esas implicaciones podrían ser las siguientes:

Primero. No basta con identificar las influencias sartreanas (la “rareza”) del concepto utilizado por BE, sino que es necesario, presentar el concepto al modo en que, el propio Echeverría, lo ha hecho ya con la modernidad, esto es, presentar su figura, su estructura y organicidad.

Segundo. En ese intento, debería de quedar demostrado que cuando se dice aquí *escasez* no se está aludiendo a un aspecto meramente cuantitativo, que supondría un déficit en la transformación y procesamiento de energía (con lo cual se estaría cayendo en un economicismo). Si así fuera, las objeciones de autores como Marshall Sahlins (1983) y Baudrillard (1980) o Georges Bataille (2007) estarían del todo justificadas, en el sentido de desestimar el uso del término, ante la “evidencia arqueológica e histórica” de que los pueblos “premodernos” o “primitivos” no podrían ser considerados pueblos precarizados, sino de “opulencia” y que por tanto no participan en esta historia de la lucha de clases basada en el *principio escasez*; pues esos pueblos sí que contarían con la producción de un excedente y no meramente esporádico y accidental, sino sistemáticamente producido (Sahlins, 1983, p. 55). Esta “refutación de la escasez”, que puede llevar a la postura de un primitivismo anarquista (Zerzan, 2012) —más parecida a una nostalgia por el “paraíso perdido”, que incluso no necesitaría del Estado, ni de las clases sociales (Clastres, 1987, 2008)—, parte de una *concepción cuantitativa de la escasez*, que sería superada mediante la “producción doméstica” —también cuantitativa—, de un excedente.

¹⁶⁴ Por lo que sería un asunto pendiente el elaborar una historia de esa escasez. Empresa que hasta donde sabemos aún no se ha realizado desde la CEP en cuanto tal. Aunque es muy cierto que Iván Illich (1990), ya realizaba esfuerzos, desde su muy particular y sumamente sugerente propuesta teórica. Por lo que queda como punto pendiente realizar un trabajo que calibre los paralelos (así como las divergencias) entre las propuestas de lo que es la escasez en BE y cómo la concibe Illich.

Habría que tener en cuenta que, aunque el tema del excedente es fundamental, el tema de la escasez (y del excedente mismo) no responde, fundamentalmente, a un principio *cuantitativo* sino *cualitativo*. Esto es, no se trata de la mera disposición de la riqueza material en las *cantidades* necesarias por el cuerpo social, sino de una doble relación, primero, de ese mismo cuerpo social con lo natural (y las condiciones de debilidad, sometimiento y dependencia respecto a los movimientos de la naturaleza), y, en segundo lugar, de las relaciones entre sujetos (el cara a cara) que respecto a la primera relación es posible sostener y desplegar.

Tercero. Así pues, la escasez es un tema que alude, prioritariamente, al modo en que lo social se estructura o configura. El *principio escasez* produce una *sujetidad* parcial, abstracta, que en su pleno y máximo desarrollo se coloca como una individualidad de *propietarias* y *propietarios privados* que habitan a lo largo y ancho de la estructura social producida por la escasez. Se trata, por lo tanto, de una figura o estructura social escasa, que es habitada, y al mismo tiempo conformada, por individuos cuya principal diferencia se traduce en la posición que ocupen dentro de ese mismo emplazamiento¹⁶⁵ (de allí que su expresión más adecuada sea la de una “sociedad de clases”). Se trata de una estructura (o figura) de escasez, que no puede resolverse con ocupar un lugar distinto en ella¹⁶⁶, o apelar a la “solidaridad espontánea”, o a la llegada del mesías, o que el mensaje de la buena nueva le

¹⁶⁵ Un ejemplo que ilustra el cómo a lo largo y ancho de toda esa estructura se colocan *propietarios privados* es el *film* “El hoyo” (2019), que ha causado cierto revuelo en las llamadas “redes sociales”. Allí, en efecto vemos que tanto arriba como abajo de la estructura social nos encontramos con sujetos dañados, mezquinos, que sólo difieren en grado, más no en orden. Que cuando ejercen violencia, lo hacen, en efecto de manera diferenciada, pero nuevamente la diferencia es de grado y no de orden. Por otra parte, se aprecia una estructura (“el hoyo”) que está integrada de tal suerte que la situación de escasez se perpetúe en todos los niveles de la misma, cambiando únicamente la experiencia que se tiene de ella. Así, un carro lleno de comida recorre los niveles de arriba hacia abajo, con el “obvio” resultado de que a los que están hasta arriba se les permite apropiarse de una “porción mayor” de comida, dejando las sobras y migajas para los niveles inferiores. Con lo cual se podría pensar que los creadores de la cinta han querido hacer una metáfora muy elocuente de la “mala distribución” de la riqueza, como si se tratara, de nueva cuenta, de un mero problema cuantitativo y distributivo. Pero ese juicio olvidaría las escenas que nos develan una producción (una cocina comandada por un exigente “Chef”), que precisamente pone en movimiento a toda la estructura. Esa cocina es el principio escasez dotando de consistencia a toda la estructura.

¹⁶⁶ Otro *film* que explora la imposibilidad de superar la escasez con tan sólo un cambio de posición, o de grado, dentro de la estructura, es *Snowpiercer* (2013). Allí vemos que el hecho de que los que viven en los márgenes de la estructura de la escasez —en este caso un tren que recorre un planeta congelado por el cambio climático—, se trasladen, a través de la violencia y la rebelión, hasta los vagones delanteros, siendo ellos los que ocupen ahora la posición de mando, *no resuelve el problema estructural* ocasionado por el principio escasez. Que los que estaban atrás, ahora estén adelante sólo perpetúa el sufrimiento (pues el “atrás” y “el adelante” se mantiene). Por ello no basta con “jalar el freno de emergencia” (a lo Benjamin), ni con agrietar la estructura de la máquina, sino lo que hace falta es descarrilarla, reducirla a su grado cero.

llegue a todos los oídos, o que se distribuyan de manera justa, “humana”, o equitativamente la riqueza (lo que de nuevo nos lleva a la trampa de la consideración cuantitativa de la escasez). Sino lo que se requiere, en todo caso, es reducir (a través de su desmontaje) a *su grado* cero aquella estructura de escasez y desde ese punto cero *re-hacer* de nueva cuenta toda la estructura, pero ahora, bajo un nuevo *principio*, que tiene que ser radicalmente distinto al anterior¹⁶⁷. Es decir, para producir una estructura diferente a la “estructura de escasez” que produce el *principio estructurador arcaico*, se requiere la solicitud de una nueva *estructura de emplazamiento*, que coligue de modo distinto lo social. Se requiere pues otro tipo de técnica (regresaremos sobre este punto más abajo), un modo distinto de *hacer* lo social. Lo que implica, como paso previo, la aclaración de la naturaleza exacta de aquel *principio de escasez*, es decir, contar con su concepto.

Cuarto. Así pues, el *principio escasez* (y la estructura social que éste produce), como lógica ancestral de configurar los comportamientos de la vida en el mundo profano-sensible, es un principio cualitativo, antes que cuantitativo. Donde la *inadecuación* entre forma y contenido entre la humanidad y lo natural (*contradicción contranatura*), produce una relación conflictiva entre lo natural y lo cultural (social), mediada por “fuerzas productivas débiles” (Marx *dixit*), que reactualiza una constante situación de peligro que consiste en poner en entredicho la continuidad y permanencia de la reproducción de la vida social en cada una de sus dimensiones; lo que genera una tensión, entre los proyectos humanos y el metabolismo natural (de allí la escasez como anti-proyecto humano). Tensión que es interiorizada y naturalizada por los cuerpos sociales, volviendo la vida humana estructuralmente violenta (Echeverría, 1998, p.106), generándose a su vez una inadecuación al interior de las relaciones sociales humanas propiamente dichas.

Quinto. Si las relaciones sujeto a sujeto (el cara a cara), se presentan como relaciones dañadas, violentas, enajenadas, fetichizadas, es porque a su vez, las relaciones sujeto a objeto (natural), se encuentran de igual manera dañadas, violentadas, enajenadas y fetichizadas

¹⁶⁷ Nos parece que esta reducción “al grado cero” no es partir de la nada. Lo que estaría en consonancia con las críticas que en diferentes lados Echeverría (1998, pp. 61-76) hiciera sobre el “mito de la revolución”, el cual consiste en barrer con todo, hacer tabla rasa de todo lo existente. Tal pareciera que BE sugiere la idea de que para ser revolucionario se requiere ser lo suficientemente radical como para conservar algunas cosas (tal y como lo sugieren los althusserianos españoles Fernández Liria y Alegre Zahonero, 2010). Pero entonces la pregunta crucial es ¿Qué desechar y qué conservar? (claro, ello en el supuesto de que se pueda elegir).

(Axelos, 1969). La situación de escasez genera que tanto la relación sujeto-sujeto, como la relación sujeto-objeto, se configuren de modo escaso. Con lo que tenemos que las relaciones sociales de producción son por lo tanto relaciones sociales de escasez.

3.1.- La escasez cualitativa

Dicho todo esto de otro modo: tendríamos una *escasez natural inorgánica* (de contradicción entre lo humano y lo natural: sujeto-naturaleza) y una *escasez natural orgánica* (de contradicción entre lo humano y lo humano: sujeto-sujeto). O, dicho esto en los términos fijados por el maestro Enrique Dussel (1984) en su *Filosofía de la producción*: tendríamos que la relación *sujeto a naturaleza*, es decir, las relaciones *poiéticas*, así como las relaciones *sujeto a sujeto*, esto es, las relaciones praxiológicas, se encuentran, ambas, alienadas y por tanto dañadas. Lo que nos indicaría que la escasez se vive a través de una dimensión objetiva, como una guerra permanente de la humanidad contra la naturaleza inhóspita (“o te adaptas o te mueres”), y una dimensión subjetiva, como una serie de *comportamientos* que generan y fundamentan “la guerra de todos y todas contra todas y todos” (propia de “el hombre es el lobo del hombre”), y que se expresa como lucha de clases, racismo, patriarcado, etcétera.

El aspecto cuantitativo de la escasez (del tipo “necesitamos 20 panes, pero sólo podemos producir 10”), que hace que la riqueza se presente como escasa (y que de hecho es el fundamento del pensamiento económico vulgar de tipo “neoclásico”), no es otra cosa más que la apariencia bajo la cual se manifiesta la escasez en tanto que *principio cualitativo*.

Que la escasez se manifieste como un fenómeno cuantitativo, expresa que la sociedad se encuentra en falta (en carencia) con ella misma, que no puede garantizar para la totalidad de individuos e individuos que la componen su condición de seres vivos (y mucho menos su pleno desarrollo), y que por tanto una parte de ellos es del todo prescindible, no-necesaria (supernumeraria). Lo cual activa en el cuerpo social una pulsión violenta que impone el sacrificio¹⁶⁸ —a través de formas insospechadas— de una parte de él (lo que en todos los casos es una mutilación primero cualitativa, antes que cuantitativa), como el único modo posible de garantizar la (super)vivencia del sujeto social. Activando una serie de

¹⁶⁸ De allí, pensamos nosotros, que autores de la talla de Kurnitzsky (1992), que de hecho es muy cercano a las posturas echeverrianas, afirmen que el sacrificio se encuentra en la base y fundamento de toda sociedad humana y que todo acto civilizatorio no es otro más que un acto sacrificial.

comportamientos en los sujetos (mujeres y hombres), que han interiorizado esa misma violencia, naturalizándola y ejerciéndola de manera diferenciada, acompañada de estrategias de sobrevivencia para ora ocupar lugares de poder dentro de esa escasez (ascender en la misma estructura de escasez empoderándose), ora estableciendo estrategias de sometimiento, complicidad, o, incluso, de resistencia y rebeldía en contra de ella, que, sin embargo, en tanto que emanan de ese mismo *principio escasez*, no logran superarla, para tan sólo posteriormente afirmar y continuar con “la guerra de todos contra todos”.

Pues bien, lo propiamente moderno, en tanto *principio ordenador de nuevos comportamientos sociales*, está llamado a sustituir ese otro modo, escaso, de la vida social. En efecto, el *principio abundancia* partiría de la resolución radical (*negación de la negación*) de todas las violencias interiorizadas y puestas por el principio escasez a través de una *violencia que tiene por finalidad terminar con todas las violencias, ella incluida, y que por ello es revolucionaria*¹⁶⁹. Resolviendo, de este modo, la dimensión cualitativa de la inadecuación entre la humanidad y la naturaleza, *reconciliando*, en un nivel superior, la relación sujeto-naturaleza y *reconciliando* la relación sujeto-sujeto. Superando la necesidad al formarla (humanamente), cumplirla y satisfacerla (y no al denegarla o reprimirla), abriendo el camino para un despliegue pleno de la libertad humana consistente en una “asociación libre de mujeres y hombres” —que no es otra cosa, en realidad, que un modo muy radical de decir comunismo—. Iniciándose así, lo que BE ha llamado, *el primer capítulo de la historia de la libertad*.

¹⁶⁹ Es interesante apuntar aquí, que el propio Bolívar Echeverría elaboró una especie de genealogía de la violencia, partiendo de una definición de la misma. Violencia en general es para Echeverría “la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza —es decir, *à la limite*, mediante una amenaza de muerte— un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto humano libre” (1998, p. 111). A partir de allí, nuestro autor nos habla de una *violencia dialéctica*, ligada a la *paideia*, en la cual se establece un lazo de complicidad y de reciprocidad entre el “educador y el educando” que empuja hacia el tránsito de una figura menor a una figura más perfecta. La cual liga a la idea de la misma en Walter Benjamin y en Karl Marx. Por otra parte, estaría la *violencia destructiva* que busca la abolición o destrucción del otro, convirtiéndolo en su enemigo. Luego estaría la *violencia fundamental* de la época de la modernidad capitalista, sobre la cual se levantan las demás violencias del mundo moderno: la violencia de la forma valor (1998, p. 114). Sea como fuere, es de llamar la atención que, para BE, independientemente de su forma específica, la violencia “parece” ser “ineludible en la condición humana” e incluso sugiere que es “constitutiva de ella”, de “su peculiaridad —de sus grandezas y sus miserias, de sus maravillas y sus abominaciones— en medio de la condición de los demás seres” (1998, p. 111). Tal pareciera, pues, que una concepción de violencia revolucionaria, como nosotros la hemos traído a colación aquí, como una *violencia que tiene como telos terminar con todas las violencias*, no forma parte de su genealogía. Desde luego, como se sabe, este es un tema abierto y dispuesto siempre al debate y a la controversia (Butler, 2009; Žizek, 2009)

Aunque sobra decir, a este nivel de nuestra argumentación, que este *nuevo principio abundancia* de la modernidad, según lo propuesto por Echeverría, no ha podido desplegarse en todo su desarrollo, puesto que, ha quedado subsumido por la modernidad realmente existente, que no es otra, como ya sabemos, que la capitalista.

En suma, podría decirse que, en este primer nivel argumental, la modernidad es para BE, *un conjunto de comportamientos que se ordenan y estructuran bajo el nuevo principio abundancia*, cuyo fenómeno principal de manifestación es, como veremos en seguida, una confianza en la técnica.

4.- La confianza en la técnica: fenómeno moderno principal.

De acuerdo con nuestro autor, este conjunto nuevo de comportamientos puede aprehenderse a través de ciertos *fenómenos* donde se manifiesta la característica esencial de lo moderno, en los que queda expuesta esta nueva lógica o *principio abundancia* de la modernidad. Y aunque BE nos sugiere que estos fenómenos son múltiples, él decide, por “mero azar” hablarnos de tres, de los cuales dos (“la secularización de lo político” y “el individualismo”), ya fueron abordados, casi bajo los mismos términos, en las *15 tesis...*, sin embargo, aquí BE decide destacar sobre de toda esa multiplicidad, un fenómeno, que es, según su modo de ver, el principal de todos: “la confianza práctica (nosotros decimos, no reflexiva) en la dimensión puramente física de la capacidad técnica del ser humano” (Echeverría, 2005a, p. 2).

Lo cual no deja de ser sumamente llamativo, porque según BE, el fenómeno principal del comportamiento moderno, no sería, como en otras lecturas, “el regirse por el logos”, la razón, hasta construir un “logocentrismo” o el abrazar una *hybris* occidentalista, colonialista, blanca y opresora, o la pulsión a construir “instituciones modernizantes”, sino, en lugar de todo lo anterior, *una confianza práctica en la técnica*. Esta idea, que apenas se encuentra sugerida en las *15 tesis...* es lo que, pensamos nosotros, le otorga su identidad y autonomía relativa a este escrito que ahora comentamos. Veamos algunos de sus aspectos:

Primero. Puede decirse que esta confianza que recae sobre la “dimensión puramente física”, que implica un desencantamiento del mundo (en clara alusión, una vez más, a Weber), es meramente práctica-utilitaria —esto en los términos en que lo planteó ese otro crítico y lector de Heidegger, Karel Kosik (1967, pp. 25-53)—, es decir, no es reflexiva, ni autoconsciente. Tal confianza permite a los sujetos modernos (sin importar si se reconocen

o no como tales), desde su vida cotidiana, la manipulación, interacción, consumo, de los objetos y dispositivos técnicos (propriadamente modernos), sin que medie la *comprehensión* exacta de la naturaleza, funcionamiento y fundamentación de los mismos.

Así, se establece, desde el *principio abundancia*, una, por decirlo de algún modo, *experiencia cotidiana técnica moderna*: los sujetos “confían” en que la luz eléctrica de sus casas funcionará, y les permitirá iluminar sus actividades sociales (productivas, consuntivas, etc.), más allá del espectro temporal permitido por lo natural; los mismos sujetos cuando enferman, recurren, con “confianza”, a los medicamentos y médicos levantados a través de una técnica moderna (muy pocos de ellos y ellas, la excepción para decirlo con propiedad, recurrirá a “métodos mágicos” o tradicionales, por ejemplo, para tratar un dolor de muelas o un cuadro de influenza¹⁷⁰); los mismos sujetos confían (quizás demasiado) en los automóviles, los aviones y sus “teléfonos inteligentes” (al punto que algunos piensan que a través de ellos “hacen la revolución”). Es pues, esa “confianza” operativa, meramente, práctica-utilitaria, no reflexiva, *el fenómeno principal de los comportamientos modernos*¹⁷¹. Lo que implica que tales sujetos se encuentran en una relación inmediata con lo técnico moderno, desplegando cotidianamente (desde la inmediatez), el comportamiento fundamental que los hace, precisamente, eso, modernos, sin que, en la mayoría de los casos, sospechen siquiera la condición moderna de su proceder.

Segundo. En efecto, la confianza sobre la técnica privilegia la dimensión física de la realidad (mundana, ligada a un “más acá”, al “aquí y ahora” profano-sensible, y que por eso mismo está a nuestro alcance y control), por encima de la mágica o “metafísica” (de un más allá de lo evidente, un ir más allá de lo sensible y verificable, lo que lo coloca fuera de nuestro alcance y comprensión, siendo patrimonio de lo ominoso y no de lo humano). Lo que implica el desplazamiento, iniciado, según apunta BE, en el renacimiento, de una “técnica mágica”

¹⁷⁰ No sin cierta terrible ironía, la crisis mundial de salud generada por la pandemia covid-19, que es el marco en el que esta tesis doctoral se encuentra finalizada, ha hecho que los y las modernas (sin sospecharlo siquiera), pongan en acto una vez más esta confianza en la técnica al esperar, con hartos anhelos, la aparición de una vacuna que les permita regresar a la “normalidad”. Lamentablemente esa confianza, puede ser que en el corto plazo se vea insatisfecha, y si lo hace, no tardará en recordarse que la técnica, en el aquí y ahora, está al servicio del capital y las ganancias monetarias, antes que en sus anhelos. Lo que por supuesto, no obsta que existan “escépticos” que deniegan la fiabilidad de las vacunas, los cuales, junto con los “terraplanistas”, hoy en día cada vez más en boga, más que negar la confianza en la técnica, lo que hacen con su especie de ludismo posmoderno, es afianzar, en el grueso de la población, una fe, casi ciega, en la técnica moderna.

¹⁷¹ Ante esto, podría preguntarse qué tipo de rol respecto a lo moderno, por ejemplo, juegan los “movimientos” luditas hoy en día (Cfr. Manuel, Robins y Webber, 2002).

(Culianu, 1999), que busca ganarse los favores de la naturaleza a través de su temor y adulación, por una “técnica profana”, que sólo ve en lo natural un instrumento, una mera mediación para la satisfacción de las necesidades y capacidades humanas. Desde luego que, además, ello supone un protagonismo de la razón (del logos, bajo múltiples formas: matemática, lógica, racionalismo, instrumental, etc.), antes que, de las pasiones, la intuición, la imaginación, los sentimientos (fe) o *pathos* (Culianu, 1999, p.131).

Así mismo, tiene implicaciones profundas en la relación humanidad-naturaleza. Por una parte, la naturaleza (o lo natural), queda desacralizada: se “pierde el respeto” (y temor) a los elementos naturales, pérdida del “respeto y cuidado” del metabolismo físico de lo natural que conlleva (bajo las condiciones actuales), a una devastación y crisis ambiental. La naturaleza ya no es vista como un sujeto, que posee identidad y personalidad, ya no es el espíritu, la *Pachamama*, a la que hay que adular para que la cosecha se logre, para que la pesca sea abundante, etc., sino tan sólo un “factor más de la producción”; el venado ya no es más un hermano al cual hay que cuidar y venerar, sino tan sólo “una fuente más de proteínas”. Lo que tiene como correlato, una “visión atea del mundo”, la “muerte de Dios”, “la desdeificación” (Heidegger). Tal es, desde nuestra visión, lo que puede entenderse como el desencantamiento del mundo dentro de la figura teórica echeverriana, correlato inseparable de *la confianza en la técnica*, fenómeno principal del comportamiento moderno. Que, en consecuencia, es, por naturaleza, urbana y ferviente creyente (aunque no lo confiese públicamente) del mito del progreso (Echeverría, 2005a, p. 3).

5.- El apareamiento histórico de la modernidad

Según hemos apuntado, *Un concepto de modernidad*, posee, respecto a las 15 tesis... una identidad relativa (que consiste en dar cuenta del *nuevo* fenómeno principal de lo moderno, en tanto que fundamento tecnológico), así como su propia identidad (o sea, no es una mera síntesis de ideas ya antes expuestas), aunque también es cierto que comparte con aquellas, el mismo *telos* teórico —y que de hecho hace de este ensayo, como no podría ser de otra manera, parte de la *figura teórica echeverriana*—. Ese *telos*, tal y como lo hemos apuntado muy al principio del presente trabajo, consiste en demostrar que entre la modernidad y el capitalismo existe una *no-identidad*, que permite distinguir a lo capitalista respecto a lo moderno, a fin de no caer en el “dogma de fe” que afirma su identidad (Echeverría, 2013).

Así pues, para nuestro autor marxista-ecuatoriano-mexicano, el no ser dogmático, es decir, heterodoxo, es afirmar la diferencia entre modernidad y capitalismo (lo cual como hemos visto no está exento de contradicciones y ambigüedades dentro de la propia figura teórica echeverriana).

De este modo, el intento de destrucción de ese “dogma identitario”, también se encuentra presente aquí, a través de poner en relieve tres aspectos: *a) de dónde proviene la modernidad, b) cuál es su origen, y c) cuál es su base o fundamento* (Echeverría, 2005a, p. 5). Estos tres aspectos, nosotros los interpretamos de la siguiente manera: el primero aludiría al espacio, al *locus*, desde el cual la modernidad habría proveniendo, no sólo su lugar de enunciación, sino, su lugar, por decirlo así, de eclosión. El segundo inciso aludiría a su tiempo histórico, es decir, ya no al *dónde*, sino ahora al *cuándo*, apuntando a su horizonte temporal o de época. Y finalmente, el tercero, aludiría al *cómo*, es decir, a la cualidad que le permite a la modernidad asumir una *identidad singular*, específica. Con ello, lo que pretendería BE, según nuestro modo de ver, es hacer patente que la modernidad y el capitalismo no son iguales, ni temporalmente (o sea, históricamente), ni cualitativamente (aunque, como ya hemos visto, nuestro autor sí concede una identidad entre modernidad y capitalismo: ambos serían europeos en sus orígenes). Pues bien, exploraremos en este apartado, que implicaciones tendrían los dos primeros incisos en la construcción del concepto de modernidad echeverriano, dejando para más abajo las consideraciones sobre el tercer inciso.

Respecto al primero, *a) de dónde proviene la modernidad*, BE ha sido bastante enfático: ésta viene de la Europa occidental¹⁷². Es decir, tiene su caldo de cultivo en Europa, y no en toda ella, sino en la occidental (y como hemos ya insistido, cuando BE dice “Europa occidental” queda de manifiesto que se refiere, de manera privilegiada a la zona conocida como la *Mitteleuropa*, que abarca, principalmente, las zonas germanas, así como las zonas francófonas y las del norte bretonas, dejando rezagada aquella Europa que podría considerarse como oriental, además de colocar en un desconcertante silencio a toda la Europa islámica, del *Al-Andalus*). La modernidad es europea por naturaleza, aunque no toda Europa sea moderna. Así pues, este nuevo principio estructurador de comportamientos basados, ya no en la escasez, sino en la abundancia, es no sólo moderno, sino además europeo. Ante la

¹⁷² Véase nuestra nota crítica a la *Tesis 8. Occidente europeo y modernidad capitalista* en el capítulo precedente.

posibilidad de que la modernidad se presente en otras geografías, digamos, en Asia, ello solo es posible de manera exógena (o colonial, según nuestro modo de ver), siempre incompleta, desfigurada (de allí el término de *semi-modernidad*)¹⁷³.

En cuanto al segundo inciso, *b) cuál es su origen*, de lo que se trata es de “datar aunque sea de una manera general y aproximada su apareamiento histórico” (Echeverría, 2005a, p. 5). Con lo cual, como hemos ya insistido, BE abandona, aunque sea momentáneamente, el discurso especulativo, lógico, para incursionar en el histórico. Sobre esto queremos destacar lo siguiente:

I) BE, nos dice que más allá del siglo XIX, al cual califica de “siglo moderno por antonomasia” (2005a, p. 6), se puede hablar de “fenómenos” que alcanzan a identificarse como “temprano-modernos” o “proto-modernos”¹⁷⁴. De los cuales, los primeros, siempre se colocan en los “inicios históricos” convencionales de la modernidad, es decir en los siglos XV y XVI, con la llamada edad media baja-tardía, con la caída de Constantinopla en 1453 (Crowley, 2015), con el Renacimiento italiano y su humanismo, el “descubrimiento” (sic) de América, la “invención” de la imprenta, la reforma protestante, etc. (MacKenny, 2007, Cameron, 2006). Así pues, BE también quiere diferenciarse de esa forma “convencional” de datar el inicio de la modernidad y decide irse, —sin abandonar el mismo espacio eurocentrado de esa convencionalidad—, unos siglos más atrás. Sin embargo, su “retroceso” temporal no se hace eco, de manera completa, de las ideas de una “modernidad temprana” o “protomodernidad” para el mundo de la Grecia clásica del siglo V a.e.c. —como sí lo hará, por ejemplo, Marshall Berman (2006) o François Chatelet (2008)—, que aquí BE le abroga, principalmente, a Horkheimer y Adorno, con lo cual quedaría, según nos dice, *subrayado* el “carácter occidental de la modernidad en general” (Echeverría, 2005a, p. 6).

II) Para nuestro marxista latinoamericano, “resulta más explicativo” reconocer el origen histórico de la modernidad en un momento muy posterior al de la “antigüedad clásica”, pero anterior al “renacimiento italiano” del siglo XVI. Tiene que ser anterior al siglo XVI e.c., puesto que reconocer que la modernidad tendría en esa época también su origen histórico,

¹⁷³ Véase la *Tesis 12*, y nuestras notas marginales sobre la misma, en el capítulo precedente. Sólo habría que tener en cuenta que, en las distintas versiones de las *15 tesis*, había el esbozo de dedicar toda una tesis a *la modernidad asiática* (véase el Apéndice 1), cuestión que nuestro autor ya no retomó.

¹⁷⁴ Lo cual engarza, sin ser repetido en cuanto tal, con la clasificación, de *semi-proto-pos-moderno*, de la *Tesis 12*, véase nuestras notas marginales correspondientes en el capítulo anterior.

implicaría aceptar que la modernidad (en general) surge al mismo tiempo que el capitalismo, que ambos vendrían en tándem (ello sin reconocer otras implicaciones como las del surgimiento de la colonialidad, el patriarcado, el racismo, etc.). Esto sin dejar de atender que, Marx, a quién BE quiere seguir y desarrollar, asume la postura de que justo en el siglo XVI se inicia el advenimiento de la “gran época del dominio del capital”. Idea con la que BE está de acuerdo y de la cual quiere desmarcar precisamente a la modernidad: la modernidad no es igual al capitalismo porque, en este nivel de la argumentación, nacen en momentos distintos.

III) Así pues, en parte por las razones que más abajo habremos de detallar, la época que elige BE para el origen de la modernidad es, en una primera instancia, el siglo X e.c. (Echeverría, 2005a, p.7), para después pasar a los siglos XII a XIII e.c. La diferencia de siglos no es menor, por lo que es de extrañar que en esa modificación de 300 años BE no medie ninguna explicación¹⁷⁵. Colocar el origen de la modernidad en el siglo X e.c. implica colocar a ésta como un acontecimiento de las postrimeras, de lo que ha dado por llamarse la alta edad media (Dhont, 1971; Wickham, 2009), periodo que ha dejado atrás el presunto esplendor del llamado renacimiento carolingio (s. VIII a IX e.c.), y que coincide, no sin cierta ironía, con el inicio de un florecimiento cultural (siempre en el llamado “occidente”), del mundo árabe peninsular, centrado en *Al-Ándalus* (“la España mora”), siendo Córdoba uno de sus centros más florecientes (Montgomery Watt, 1997). Además de señalar la preponderancia del mundo bizantino y musulmán antes que del cristiano (Heers, 1976, pp. 319-410). Afirmación que no está exenta de polémica, pues para el siglo X. e.c. la parte que se encuentra en auge no es otra más que “la civilización hispano-árabe” (Burckhardt, 1977). Todo lo cual desplazaría la “revolución civilizatoria de la modernidad”, que BE, quiere presentarnos, hacia civilizaciones que tienen poco que ver, en sus fundamentos, con la Europa germana y francófona, que nuestro autor quiere suponer como el origen natural de lo moderno (véase la *Tesis 8*). ¿No sería, acaso, este mundo musulmán, con sus deliciosos palacios, sus arabescos, sus filósofos, poetas y científicos, su relativa tolerancia de culto, un lugar más idóneo, para

¹⁷⁵ En efecto, en algunos de sus textos Echeverría ubica el origen de la modernidad en el siglo X (Echeverría, 2010) y en otros en el siglo XII (Echeverría, 1998, p. 110), en otros más en el siglo XIII (Echeverría, 1998b). Como se ve hay aquí una ambigüedad histórica que no es menor, según argumentaremos un poco más abajo.

buscar el *principio abundancia*, en lugar del frío ascetismo, de renunciamiento intramundano *Mittleuropeo*?

IV) Por su parte, si la modernidad tiene su origen histórico en el siglo XII o XIII e.c., como la corrección no anunciada de BE propone, ello implicaría que la génesis del *nuevo principio* podría localizarse en el periodo que ciertos medievalistas¹⁷⁶, llaman una “bella o hermosa Edad media”, la cual corresponde a los cien años que comienzan a mediados del siglo XII y termina hacia mediados del siglo XIII (Le Goff, 2008, p. 38). De este modo, el “renacimiento del siglo XII” —término acuñado originalmente por el medievalista Charles Homer Haskins (2013)—, supondría un “nuevo despertar” de la Europa occidental (incluyendo las islas británicas), donde la “invención de las universidades”, la irrupción de los “intelectuales vagabundos”, de los clérigos plebeyos y goliardos (Le Goff, 2008a), el despertar del pensamiento científico, las sorprendentes iglesias góticas, la supuesta “invención del campanario de reloj”, el molino de viento, entre otras maravillas..., nos otorgaría una “Edad Media Moderna” antes de la modernidad. Si bien esta resulta una idea sumamente seductora, no hay que perder de vista que los trabajos de un Haskins o un Le Goff, se mueven en medio de una querrela, en realidad, académica (Guerreau, 2002), de intentar rescatar los estudios medievales del “mito” de “edad oscura” en los que ciertos imaginarios moderno-capitalistas, sumieron este periodo de mil años (del s. V n.e.c al XV n.e.c), donde se supone que todo avance “humanista” (en realidad, “burgués”), quedó detenido y sumido en la superstición, el oscurantismo, la peste y la permanente cacería de brujas. Con esta discusión, quedaba de patente que esta “edad media oscura” no era otra cosa más que una invención (Heers, 2000) (¿y qué época histórica realmente no lo es?), rescatando de una inmerecida “leyenda negra”, todos los aportes positivos de esta época para la cultura de la “civilización occidental”, al punto de que, por ejemplo, el “estado feudal” aparece como una “estructura progresista” (¡!) (Bisson, 2010, p. 9).

Este intento de “embellecer” la edad media, no está, como es natural, libre de debates, muchos de ellos apasionados y encarnizados. La obra de R.I. Moore (1989, 2003), por ejemplo, sostiene una postura contraria, al asegurar que durante los años que van del siglo X al XIII (para ser más exactos, nos indica los años que van del 950 al 1250 e.c.), antes que ser

¹⁷⁶ Véase nuestra nota marginal número. 8.1 y 8.2, del capítulo anterior de este trabajo.

años de un “renacimiento moderno”, son los tiempos de formación de una sociedad autoritaria y represora, pues fueron los tiempos en que se persiguió brutal y sistemáticamente las herejías populares (cátaros, templarios, etc.), creándose instituciones especializadas para ese fin, como la Inquisición, donde se fijaron reglas sociales para la segregación de los judíos, leprosos, prostitutas, homosexuales, así como de diversas minorías (ante lo cual se antoja muy difícil identificar el *nuevo principio abundancia moderno*), lo que a su vez generó disidencias y rebeliones sociales. Por su parte, Thomas N. Bisson (2010), centrado en el problema de la gobernación, sostiene que todas esas visiones estéticas, sobre la belleza y renacimiento del siglo XII, están basadas en “nociones evolucionistas y teleológicas de la historia institucional” (2010, p.10), que, por decirlo rápidamente, proyectan las categorías del presente (moderno) hacia esa época. Así, según el voluminoso trabajo de Bisson, este periodo visto desde las relaciones de poder, aparece como un siglo de tensión y de crisis, que antes de conformar la Europa occidental moderna, afianzó las relaciones de violencia, dominio y poder de la clase señorial (feudal). Desde luego que podría decirse, que caracterizar esta época como bella, renacentista o, por lo contrario, como represora, violenta y en crisis, es “cuestión de perspectiva”, del mero enfoque elegido por el “investigador en turno”, y que una época humana tan basta como la de 300 años, será siempre tan compleja e intrincada que nunca se dejará asir por simplificaciones abstractas.

Sin embargo, de lo que aquí se trata, en la figura teórica echeverriana, no es de caracterizar ni al siglo X, ni al XII o XIII e.c., sino caracterizar a la modernidad como algo diferente respecto al capitalismo, así que, virtualmente ignorando estos ricos y fructíferos debates historiográficos, BE, se declina por seguir a Lewis Mumford, un historiador de la técnica, la civilización y la cultura, para sostener este periodo como el origen de la modernidad, y lo que es más importante, como la época del surgimiento de una nueva figura técnica, fundamento mismo de la modernidad según Echeverría.

6.- La neotécnica: el fundamento de la modernidad

Lo que sí es cierto, es que nuestro autor, sin aclarar nunca esta ambigüedad en su datación, asegura que el surgimiento de la modernidad se daría, ora en el siglo X e.c., ora en el siglo XII-XIII e.c., siempre en suelo europeo occidental. Pero la razón de peso de esa elección — altamente influenciada, como veremos más abajo, por Lewis Mumford—, es que allí surgiría

por primera vez, según su modo de ver, el “dispositivo técnico potenciado”, que le daría validez y consistencia al, como lo hemos llamado aquí, *principio abundancia*:

En una primera definición aproximada se podría decir que la modernidad consiste en la respuesta o re-acción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica gestada en los tiempos medievales. Sería el intento que la vida civilizada hace de integrar y así promover esa neotécnica (la “técnica segunda” o “lúdica” presupuesta por W. Benjamin) lo mismo en su propio funcionamiento que en la reproducción del mundo que ha levantado para ello. La modernidad sería esta respuesta positiva de la vida civilizada a un hecho antes desconocido que la práctica productiva reconoce cuando “percibe” en la práctica que la clave de la productividad del trabajo humano ha dejado de estar en el mejoramiento o uso inventivo de la tecnología heredada y ha pasado a centrarse en la invención de nuevas tecnologías; es decir, no en el perfeccionamiento casual de los mismos instrumentos sino en la introducción planificada de instrumentos nuevos (Echeverría, 2005a, p. 9).

Entonces de esta “primera definición aproximada”, puesta por nuestro autor, a riesgo de sonar reiterativos, destacamos lo siguiente:

Primero. La modernidad es una *respuesta* (¿una entre muchas posibles?), consensuada (“aquiescente” nos dice BE¹⁷⁷) y constructiva, de la vida civilizada al desafío que presenta, ante esa misma vida civilizada, el aparecimiento de la neotécnica en la *historia de las fuerzas productivas*. A reserva de regresar un poco más abajo sobre el significado y temporalidad de lo que es la neotécnica, lo que queremos subrayar aquí, es que, en esta definición, *el sujeto de la relación no es la modernidad, sino la “vida civilizada”*. La modernidad es sólo una respuesta, un objeto exteriorizado por esa misma clase de vida. Respuesta que es provocada por otro “sujeto”: la aparición efectiva de la neotécnica (en tiempos medievales, según BE, y en espacios europeo occidentales). Ésta ha lanzado el reto, de que es posible superar la miseria, la pobreza, la violencia, el displacer y el sacrificio que implica el trabajo enajenado en condiciones de escasez (y dependiendo de la respuesta lanzada a ese reto tenemos los proyectos múltiples de modernidad). Pero notemos que todo ello sólo tiene sentido si asumimos, como ya lo hemos remarcado, que existe una condición

¹⁷⁷ Pero de ser esto correcto, ¿Qué hay de la confianza en la técnica irreflexiva que hemos señalado más arriba? BE, parece sugerir aquí que la modernidad en tanto que proyecto civilizatorio es algo autoconsciente, decidido colectivamente.

originaria de “escasez natural”. Si quitamos ésta, esta enunciación pierde su sentido y su consistencia.

Segundo. Así, la modernidad es aquí, en una primera instancia, no una totalidad, no un proyecto civilizatorio, como nos la ha definido en otros lugares BE, sino antes que nada es una *respuesta* y un *intento*, un mero ensayo, del sujeto real de toda esta historia: la vida civilizada. Que no es otra más que la vida del *sujeto social* por separarse y diferenciarse de lo natural, de ponerse como un ente *transnatural* (Echeverría, 2001, pp. 147-168), que produce y consume su propia concreción de lo humano distinta de la natural (2001, p. 145). De allí que la modernidad, sería el intento de integrar a esa vida el *principio abundancia* como su principio estructurador y su propio fundamento. Pero, ¿no acaso ello coincide, con el proyecto revolucionario de la encomienda comunista? ¿No es pues, la modernidad una manera distinta de nombrar al comunismo en los términos en los que gran parte de la tradición revolucionaria lo pensó desde el siglo XVI, primero con las utopías —Francis Bacon (2017) es un ejemplo señero— y luego con la revolución social desatada antes y después de 1789 (Furet, 1978)? ¿No es acaso la revolución social comunista ese intento por hacer de la vida civilizada un reino de la abundancia y la libertad para mujeres y hombres libremente asociados?

Tercero. Dejando de lado, por el momento esa posible identidad entre modernidad y la encomienda comunista, se hace necesario apuntar, tal y como se desprende de esta “*primera definición aproximada de modernidad*”, que al proponer a este dispositivo técnico potenciado o “neotécnica” como el fundamento de la modernidad, BE no cae, como quizás podría pensarse apresuradamente, en un “economicismo”. Que siguiendo la antigua cantaleta de “la determinación en última instancia”, estuviese postulando, una vez más, la preeminencia de una supuesta infraestructura sobre la superestructura. Y ello no sólo porque, como hemos dejado de manifiesto a través de este ya extenso recorrido por los fundamentos y núcleo de la figura teórica echeverriana, nuestro autor se haya reivindicado como marxista crítico en contra de los esquematismos reduccionistas de “infra y súper” estructura (muy en boga dentro de los enfoques althusserianos); sino porque su propuesta va más allá de la propia dimensión económica para penetrar en una *teoría sobre la técnica* (después de todo “la técnica no es la economía”, nos dirá el Marx de los *Grundrisse*). Lo que es, de hecho, uno de los temas centrales de la CEP en cuanto tal. En efecto, Kostas Axelos (1969), no se equivoca

cuando afirma, —desde un enfoque ciertamente influenciado (como el de Echeverría), por el trabajo de Martín Heidegger—, que Marx es un pensador de la técnica, que se posiciona a favor de una resolución técnica a la escasez y al trabajo enajenado que le es consustancial.

Cuarto. Pero para que esto sea posible, y en ello estriba según nuestro modo de ver lo original en la propuesta echeverriana, el fundamento técnico de la modernidad no puede ser el despliegue de cualquier dispositivo técnico (herramienta, recipiente, aparato, lenguaje, etc.), pues no se trata de una *técnica en general*, sino de una técnica en específico, singular. Se debe de tratar, pues, de una técnica automática. Y aunque el término no es usado por BE en ninguno de los textos que hemos revisado, su concepto ha estado presente en todo momento. Es eso, pensamos nosotros lo que está detrás de la reivindicación *benjaminiana* de una *segunda técnica lúdica*, o lo que se encuentra, desde una historia de la técnica, en el concepto mumfordniano de “neotécnica”, y lo que está en el centro neurálgico de la teoría del desarrollo de Karl Marx. Tomado bajo este sentido, el concepto de modernidad de BE, no puede ser considerado como un “economicismo” y sí como un intento, con sus propios límites (que detallaremos más abajo), de continuar más allá de la *crítica de la economía política a la propia crítica de la economía política*.

Quinto. Si todo lo anterior es correcto, entonces, podría decirse que la historia de la modernidad podría inscribirse dentro de la historia del desarrollo de las fuerzas productivas humanas, antes que, de la historia de las ideologías, comportamientos, saberes, etc. Su historia es la del desarrollo de las capacidades y necesidades humanas puestas y exteriorizadas a través de una técnica en específico en su enfrentamiento a la situación de escasez.

7.- Los soportes del concepto de modernidad de BE

Así pues, el asunto sobre el origen de la modernidad, en tanto que figura técnica, se convierte para BE, en un “momento en la historia de la técnica” (Echeverría, 2005a, p. 7). El cual tiene, desde nuestra visión tres soportes principales. *El primero*, lo expuesto por historiadores de la “técnica medieval” como Lynn White, Jean Gimpel; *el segundo*, estaría dado por la construcción del concepto “neotécnica” en Patrick Geddes y principalmente en Lewis Mumford; *el tercero*, estaría puesto en Walter Benjamin y cierta tradición marxista. Veamos un poco más de cerca cada uno de estos puntales, intentando, por una parte, poner sobre

relieve sus alcances libertarios y emancipatorios, así como sus aportes para el desarrollo de la CEP de Karl Marx, pero también tratando de poder de relieve los límites eurocéntricos y discursivos de los mismos.

7.1. El primer soporte: la técnica medieval

Como parte de la misma querrela por rehabilitar la edad media, embelleciéndola al desligarla de la “leyenda negra” de una época de anquilosamiento social, otro grupo de historiadores, en relación muy estrecha con los que ya fueron mencionados más arriba, volcaron sus esfuerzos para demostrar que los mil años medievales (europeos occidentales, no perdamos de vista eso), no fueron una pérdida para la historia de la civilización, y que por el contrario se trató de una “edad muy provechosa” no sólo para el desarrollo cultural (en tanto que renacimiento y desarrollo de las artes, humanidades, etc.), sino además para el desarrollo, científico-técnico, al punto de que algunos hablaron de una *revolución industrial medieval*, algo así como una “revolución” antes de la revolución industrial “clásica” del siglo XVIII y XIX cronológico¹⁷⁸.

Así, por ejemplo, se encuentra el trabajo, aludido por BE, de Lynn White (1973), quien —influenciado por los enfoques de *La sociedad feudal* de Marc Bloch (1986) y de las investigaciones de Lefebvre de sus *Noëttes* respecto a la técnica medieval—, trata de indagar sobre la relación de los cambios sociales y los cambios tecnológicos, proponiendo que aquello que llamamos feudalismo hubiese sido imposible sin la invención del estribo, que perfeccionó el uso del caballo como una tecnología de combate, afianzando el poder de los terratenientes. De este modo, la edad media, hubiese sido imposible sin el perfeccionamiento del arado y el uso de la energía eólica a través de los molinos de viento (regresaremos sobre estos tres dispositivos técnicos más abajo). En suma, sin estos inventos técnicos la civilización medieval hubiese sido del todo imposible¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Idea que ya se encontraba en los aires con la noción de protoindustrialización (Kiredte, Medick y Schlumbohm, 1986), sólo que para el caso de estos historiadores el horizonte de esa “*industrialización antes de la industrialización*” se reducía a los siglos XVII y XVIII sobre todo en la periferia agraria, campesina y con lo que se llamó la “industria doméstica” (en una tesis similar se encuentra el trabajo de Phyllis Dane, 1972). No obstante, como veremos, los historiadores de la técnica aquí citados retrotraen esos antecedentes al corazón de la edad media y le quitan la idea de “proto” al calificarla de una “revolución industrial” con plenos derechos.

¹⁷⁹ Y aunque White “sospecha” que estos inventos sin los cuales el feudalismo y la civilización de la edad media no hubiesen tenido lugar, podrían tener influencia “oriental”, su eurocentrismo le hace asegurar que la “invención” y perfeccionamiento de los mismos es patrimonio de la Europa occidental.

En una tesitura similar, aunque en una entonación aún más ambiciosa, se encuentra el trabajo de Jean Gimpel (1981), quién de hecho se encuentra, en una primera instancia, más cercano a la postura echeverriana, por lo que llama la atención que BE nunca lo cite, quizás debido a las conclusiones a las que este medievalista arriba. Por una parte, Gimpel, asegura que la revolución industrial medieval sucede de los siglos XI al XIII e.c. (justo el periodo elegido por BE para el surgimiento de la modernidad), con la salvedad de que él no piensa que esa revolución sea una anterior a la “clásica del siglo XVIII y XIX”, sino que ésta es la base de la segunda. La revolución clásica sería imposible sin la medieval. Por lo que la “novedad” y originalidad de la “revolución abierta por la máquina de James Watt” queda aquí relativizada, en el sentido de que nada de lo que se presentó en aquella —grandes industrias, ciudades fabriles, incluso un “proletariado explotable”—, serían realmente novedades. Es por eso que Gimpel, apuesta por llamarle a la medieval “la primera revolución industrial”. Las características de esta revolución serían, desde su enfoque, no sólo modernas (término que es usado escasamente por nuestro historiador), sino incluso capitalistas (!). En efecto, para Gimpel, los siglos XI a XIII, no serían los siglos de la alborada de lo moderno, sino del capitalismo en cuanto tal. Y piensa que las evidencias históricas respaldan su afirmación. Por ejemplo, nos señala que hay una fuerte explosión demográfica (que sólo es posible por un avance técnico álgido), una expansión de la economía que favorece los intercambios mercantiles, la libre empresa y la aparición de un *self-made man* (es decir, de un individuo que se auto-produce). Además de la creación de “empresas capitalistas” que se mueven en un mercado de acciones financieras. La creación de una organización del trabajo para aumentar la producción, que, según su investigación, va de la mano de la producción de una clase proletaria y de una clase de ingenieros y técnicos (Gimpel, 1971). Además del aumento de un consumo de energía, merced a las innovaciones tecnológicas y sus “efectos colaterales”, como los de la devastación ambiental. De tal suerte que, para este autor, los siglos que van del XI al XIII no pueden ser considerados, “tiempos oscuros”, ni de romances cortesanos, ni de historias de caballería, sino que debe de ser considerado el “tiempo de las máquinas”¹⁸⁰ (1982, p.9), de una sociedad constructora de catedrales (Gimpel, 1971). En

¹⁸⁰ Lo cual, de ser correcto, desde el punto de vista de la CEP, tendría implicaciones de enorme calado. Pues implicaría que la subsunción formal y real del trabajo bajo el capital se encuentra en acto ya en los siglos XI-XIII e.c. Ideas que, como vimos en nuestras notas marginales a las *15 tesis*, se encuentran esporádicamente en el propio BE. De allí que consideremos las afirmaciones de Gimpel más cercanas a las de nuestro autor.

suma, para él, la bella edad media que BE quiere ver como la cuna de lo moderno, es, en realidad, la cuna del capitalismo (como hemos ya insistido esa afirmación de Gimpel no puede ser aceptada por Echeverría).

7.2.- El segundo soporte: la neotécnica

Sin embargo, un lector o una lectora atenta de BE, podría decirnos que para nuestro filósofo latinoamericano, la cuestión principal no es si hubo o no una “revolución industrial medieval”, si ésta fue la primera o no en el mundo occidental (¿y fuera de él?), sino la cualidad de ese mismo *industrialismo*¹⁸¹, que lo que está en juego es su consistencia ontológica, es decir, la manera en que está constituida desde su integración técnica, si es capaz o no, por lo que ella *es*, de modificar la estructura del proceso de trabajo mismo.

Así pues, el dispositivo técnico capaz de convertirse en el fundamento de la modernidad, debe de ser capaz de “reubicar la clave de la productividad del trabajo humano” (Echeverría, 2005a, p. 7), lo que no significa, por su puesto, sólo “producir más con menos” en términos cuantitativos (tal y como una visión economicista del asunto podría afirmar); sino que la reubicación de esa clave debe implicar en su *industriosidad*, la disminución efectiva del sacrificio y el desgaste de lo humano para el cumplimiento y satisfacción *del tiempo de trabajo necesario*¹⁸², esto es, si esa *industriosidad* es capaz de disminuir el lapso

Aunque con la clara diferencia de que Gimpel ve el surgimiento del capitalismo, —sobre el cual este historiador nunca quitó la atención de sus investigaciones (Cfr. Gimpel, 1991)—, para esa *bella edad media* y BE la de la modernidad, negando la existencia allí del capitalismo.

¹⁸¹ Cierto es que a todos los autores aludidos por BE les interesa el desarrollo de ese *industrialismo* (por utilizar aquí la expresión de John Nef, 1969) tan sólo en el ámbito de lo que ellos se representan como la “Europa occidental”, y no se preguntan sobre el contenido exacto de ese industrialismo y de su génesis en cuanto tal. De ser así hubiesen podido captar (como lo ha hecho Needham y Hobson), que esa génesis no le corresponde al mundo occidental. Pues más allá de reconocer, como lo hacen estos medievalistas, “influencias externas de oriente”, lo que hay, como veremos más abajo, son mestizajes técnicos, cuyos ramales y afluentes, han quedado borrados por la mirada eurocéntrica. Además, no debe perderse de vista, que la cuestión sobre la naturaleza y génesis de ese *industrialismo* no es ajena a los intereses de la CEP. Pues, según nuestro modo de ver, la existencia o no de revoluciones industriales, es la clave para la reconstrucción histórica de la subsunción formal y real del trabajo bajo el capital. Por lo que una historia crítica, no sólo de la tecnología, sino del *industrialismo*, está, hasta donde sabemos, aún pendiente.

¹⁸² Cuando aquí decimos *tiempo de trabajo necesario*, no estamos aludiendo de forma directa a la categoría *tiempo de trabajo social y actualmente necesario* como la determinación esencial de la medida del valor. Sino apelando a la indicación hecha por Marx de que “toda economía es una economía del tiempo” (Marx, p. 1971, p. 101) lo que implica que ese “tiempo económico” está conformado por *tiempo de trabajo necesario + tiempo de trabajo excedente*. Toda forma social, independientemente de su especificidad, debe de cumplir con ese tiempo económico de trabajo. La relación entre estas dos partes de su conformación es lo que distingue, en parte, su configuración. Por ejemplo, en una forma social distinta a la dominada por el modo capitalista, el cumplimiento del trabajo necesario es la condición para la ejecución del tiempo de trabajo excedente. Pero en una sociedad dominada por la forma capital, es el tiempo de trabajo excedente la condición para que el trabajo

en el que el *hacer* libre del sujeto verdadero (Marcuse, 2017), tiene que renunciar a esa cualidad precisamente de *hacer libre* y convertirse, como lo pensaba Herbert Marcuse (1969), en pura actividad instrumentalizada, es decir en trabajo: actividad dirigida a cumplir, exclusivamente con lo necesario.

En ese sentido, habría que hacerse la pregunta si, por ejemplo, el *estribo* al que alude White, disminuyó efectivamente ese *tiempo de trabajo necesario* o tan sólo sirvió como dispositivo *técnico de poder* (o para apuntalar una *técnica autoritaria* como lo dirá Mumford); o si, por citar otro ejemplo, las grúas mecánicas desarrolladas por los constructores de catedrales a las que alude, y admira, Gimpel (1971), disminuyeron el tiempo de trabajo necesario, ello bajo el entendido de que la construcción de iglesias y templos, bien podría considerarse como fuera de ese tiempo necesario de trabajo, considerándose, antes bien, la construcción de esas catedrales como una forma social de lapidar el tiempo de *plus trabajo* y de consumir el mucho o poco excedente social. Lo que implicaría pues la consideración crítica, incluida en la teoría de la plusvalía de Marx, de que no toda *fuerza productiva del trabajo*, por irónico que parezca, está destinada a disminuir el tiempo de trabajo necesario, de hecho, algunas están puestas para sólo aumentar *el tiempo de trabajo excedente* y otras sólo son dispositivos de poder, control y violencia (como la bomba atómica o algunas de las “benditas redes sociales”), pero ahondar en ello es tema de otro trabajo y de otra investigación.

Entonces, la pregunta de BE sobre la existencia de un “dispositivo medieval técnico moderno”, va en el sentido de indagar si ese dispositivo es o no capaz de contrarrestar, de manera efectiva, el tiempo de trabajo necesario. Lo que obliga a especificar que no sólo se trata de la modificación de la clave o estructura del proceso de trabajo (pues cada fuerza productiva, cada dispositivo técnico, cuando es introducido y asimilado modifica esa estructura), sino del *sentido* de esa misma modificación, y ese sentido, para ser moderno en los términos en que lo ha planteado el propio BE, tiene que ir en la línea de ser capaz de contrarrestar el desgaste y el sacrificio que supone que *el hacer libre de los sujetos*

necesario se cumpla. Entonces, según nuestro modo de ver, para que el dispositivo neotécnico devenga fundamento de una civilización moderna, según la plantea BE y no exactamente Mumford, debe, en una primera instancia no sólo disminuir el tiempo de trabajo necesario, sino volverlo una ejecución automática que no necesite, preeminentemente, de la ejecución del trabajo vivo en cuanto tal.

verdaderos se encuentre encerrado en la esfera y el ámbito del trabajo, esto es, encerrado en la economía. O para decirlo, no solo en términos echeverrianos, sino incluso en términos marcuseanos: *el dispositivo técnico moderno tiene que ser capaz de liberar el hacer de la humanidad del trabajo y de la economía*. Recordemos, una vez más, el breve apunte de Marx: “la economía política no es la tecnología” (Marx, 1971, p.6).

Y ello sólo se logra, como ya lo hemos puesto sobre la mesa, desarrollando fuerzas productivas, no en general, sino fuerzas productivas automáticas, que, en el sentido arriba puesto, implica que puedan transformar, en una primera instancia, el tiempo de trabajo necesario en un proceso automático. Que lo necesario se cumpla, sin el sacrificio, ni el desgaste de la vitalidad y el cuerpo de los hombres y mujeres que conforman la comunidad. Que, precisamente, el tiempo necesario deje de ser *tiempo de trabajo*, y que, sin embargo, su resultado siga siendo la puesta efectiva de una riqueza material (en términos de valor de uso) creciente, tanto cualitativa como cuantitativamente para el consumo y disfrute de los sujetos verdaderos.

Pues bien, según leemos nosotros en este texto, la existencia fáctica, empírica, efectiva de tal dispositivo técnico, tendiente hacia el automatismo, capaz de modificar la clave del proceso de trabajo es la *neotécnica*. Cuando hablamos de neotécnica, no estamos, como resulta evidente, aludiendo a ningún concepto de cuño marxista (ni que provenga de alguna de las formas de esa tradición), sino a las propuestas de, por una parte, los historiadores de la técnica y por otra de los medievalistas que, como ya vimos, aseguran que allí hay una revolución industrial. Veamos pues un poco más de cerca su consistencia conceptual e histórica.

7.2.1.- De la era de piedra a la era industrial.

Hasta donde sabemos el primero en acuñar el término neotécnica, en el sentido que aquí nos interesa, es el sociólogo, urbanista y biólogo escocés, Patrick Geddes (1854-1932) en su obra de 1915, *Ciudades en Evolución* (1960). Interesado en dar cuenta de cómo los cambios espaciales inciden en la evolución de los cambios sociales y viceversa, intentó fijar como la evolución de las ciudades modernas transitaban en medio de lo que llamó una “nueva era industrial”; de tal suerte que parte de su trabajo fue poner las categorías que permitan, desde un enfoque evolucionista y *técnico*, dar cuenta de las fases de ese tránsito.

Al igual que la llamada “Edad de piedra” se demarca, “convencionalmente”, en paleolítico (que implicaría la era cazadora-recolectora de la humanidad) y neolítico (que implica el inicio de la agricultura, la ganadería y la revolución urbana), para aludir al modo material en que las comunidades humanas de entonces se estructuraban a partir de un mismo núcleo técnico: la piedra. Geddes pensó, en clara analogía, que esta nueva era industrial se movía, a su vez, a través de dos etapas o fases, a las que llamó la “Paleotécnica” y la “Neotécnica” (1960, p. 71).

Para continuar con su analogía, Geddes piensa, que, aunque pertenecientes a una misma edad (“la edad de piedra”), estas dos formas producen dos tipos distintos de civilizaciones: la “Paleolítica”, produce “implementos de piedra tallada” con fines de “tipo comunes y de usos más rudos”; mientras que el “Neolítico” produce “instrumentos de piedra hábilmente pulidos” destinados a tareas “más delicadas” (1960, p. 73). Pero la diferencia civilizatoria no se reduce a la producción sólo de herramientas o “implementos” de piedra, sino a la producción *diferenciada de subjetividades* (para decirlo en términos que no usó Geddes) o producción diferenciada de poblaciones (término que sí utiliza). Así, la civilización paleolítica “es una civilización de rudos, belicosos cazadores, aunque no sin cierta capacidad para la representación artística” (p. 73). Mientras que la civilización neolítica, produce una población

de tipo más benévolo y agrícola, y en esta etapa superior de evolución de las artes de la paz y de la posición de la mujer que (...), es característica de la agricultura en todas partes y que es tan evidente excepto donde se la rebaja artificialmente (p. 73).

Entonces, lo que tenemos, según nuestro urbanista escocés, es una diferencia civilizatoria evolutiva, una más violenta, militarista, más ligada hacia lo natural (cazar, recolectar) y otra que se separa de la naturaleza, que se vuelve más benévola, entre más civilizada es, al punto que tiene una mayor vocación para las artes y donde la posición de la mujer es más elevada.

La misma analogía aplica para nuestros tiempos, que son, nos dice el autor, los de la “Era industrial”, donde el núcleo técnico ya no es la piedra, sino precisamente *lo industrial*; de allí que insista en “sólo remplazar *lítico* con *técnico*”. De esta forma, con *paleotécnico* — sin caer en nada parecido a la modernidad—, Geddes lo único que pretende distinguir son los “elementos más primitivos y rudimentarios de la Era industrial”. Y con *neotécnico* “los

elementos más recientes y todavía a menudo incipientes que se desprenden de aquellos” (p. 73). Además, al igual que con el caso anterior, tanto la paleotécnica y la neotécnica, producen civilizaciones distintas, que lo son en tanto que una es más evolucionada y benevolente que la otra, produciendo su propia población (o como le hemos dicho aquí), su propia subjetividad, las cuales nuestro autor en cuestión llama “poblaciones paleotectas” y “poblaciones neotectas”, respectivamente (p. 73). Y aquí vemos una primera identidad entre BE y Geddes, la neotécnica o “*nueva técnica*”, es para ambos, reciente (para el pensador de origen ecuatoriano, después de todo, es lo moderno en cuanto tal), pero su aplicación efectiva es aún incipiente. Para ambos, tanto la paleotécnica como la neotécnica, pertenecen a, por decirlo en términos echeverrianos, “proyectos civilizatorios distintos”, que responden a *principios de ordenamiento social diferentes*.

Para Geddes, teniendo en cuenta que escribe en 1915, el orden (material y civilizatorio) paleotécnico es el que corresponde a las conurbaciones carboníferas, a la máquina a vapor, a los ferrocarriles, a los mercados, a la pobreza real y al “dinero-riqueza” (o sea a la forma valor), a las poblaciones (tristes) industriales, siderúrgicas y textiles, congestionadas y monótonas, con habitaciones precarizadas. En cuanto a sus “transformaciones abstractas”, nos dice nuestro urbanista, le corresponde el surgimiento de la “economía política tradicional”. Mientras que, el orden (material y civilizatorio) neotécnico, responde más a las lucubraciones de un Carlyle, un Ruskin o un William Morris, de allí que muchos piensen, nos advierte Geddes, que se trata de algo utópico, que está en el “no lugar”, pero que en realidad “se trata de algo que está y debe quedar más allá de los sueños de los utopistas históricos, pese a que ellos también tenían razón en sus días¹⁸³” (Geddes, p. 77). (Como queda de manifiesto, en este último enunciado es del todo reconocible la figura teórica echeverriana, que se nos devela como una enorme deudora de Geddes).

Entonces, se trataría sólo de una ensoñación utópica sino se contara con la neotécnica. Empero, ésta se encuentra, al igual que para BE, ya presente y en pleno acto. La neotécnica permite la planeación de ciudades, con “nobles calles, jardines y parques, monumentos” (p.75), que sean la base para una rápida acumulación de “Riqueza tanto cívica como

¹⁸³ Lo que no implica que Geddes esté en contra de las utopías, o las rechace por ingenuas, sino que teoriza la neotécnica a partir de la utopía: “Las utopías son indispensables para el pensamiento social”. De allí, que después su alumno más descollante L. Mumford (2013), realice una historia de las mismas.

individual, esto es, doble Riqueza y ambas hereditarias”. Cuyos “proyectos de riqueza real se basan en el uso más racional de los recursos comparativamente escasos y la población limitada del pasado”. La neotécnica, (y en este punto parece que estamos leyendo a BE en vez de a Geddes), permite un mayor “conocimiento de la naturaleza” y un modo “mejor de utilización de los recursos energéticos y materiales, que “trae consigo potencialidades de riqueza y descanso que superan los antiguos sueños utópicos” (p. 77).

Por lo demás, los paralelos entre Geddes y Echeverría, son más que evidentes. Por ejemplo, para nuestro urbanista el paso entre la Paleotécnica y la Neotécnica, estaría marcado por “alternativas materiales” como la “Cacotopía”, caracterizada por la “obsesión de la economía monetaria” (en clara alusión al capitalismo) y un desperdicio en el uso de la energía; la otra alternativa material sería la “Eutopía”, propia de la Neotécnica, basada en el uso racional de la energía y puesta a disposición de la producción de riqueza (p. 78), en “valores de uso” (en términos echeverrianos) del todo novedosos. Entre la primera y la segunda existiría una relación muy parecida a la que BE asegura que existe entre la modernidad y el capitalismo. La neotécnica (Eutopía), pese a ser real, no puede ser plena por la reticencia y empecinamiento de la Paleotécnica (Cacotopía). Incluso existe un claro paralelismo, entre lo que BE llama a la escasez natural (o absoluta) y una escasez artificial (o relativa), y lo que Geddes llama “pobreza primaria” y “pobreza secundaria” (p. 78). En ambos casos, la modernidad está llamada a resolver una (la escasez) y en el otro, la neotécnica a resolver la otra (la pobreza). Otro paralelismo es que en Echeverría la modernidad está llamada a producir un proyecto civilizatorio, mientras que en Geddes, la Eutopía está llamada a construir el nuevo patrón de ciudad: la ciudad neotécnica (1960, pp. 87-100).

Quizás en el punto donde existirían más distancias entre estos dos autores, sería en la cuestión de la datación: la paleotécnica o técnica antigua, surgiría, según se infiere de los escritos de Geddes, alrededor del siglo XVII-XVIII, extendiéndose “hasta nuestros días”, por lo que la “neotécnica” sería algo que apenas está surgiendo recién en el siglo XX. Mientras que, para nuestro marxista latinoamericano, la neotécnica, comenzaría a “prevaler” en el periodo, con las ambigüedades que ya mencionamos, que va de los siglos X, XII-XIII, es decir, sería, como ya también lo apuntamos, una “nueva técnica” medieval; mientras que se infiere, por todo lo que hemos apuntado hasta aquí, que la *paleotécnica* sería la era del resto de la historia de la humanidad antes de la edad media, o sea, parte de la historia de la escasez;

o para decirlo en otros términos: la paleotécnica, sería la técnica de la escasez (cuestión ésta, en la que, quizás, un Geddes podría estar de acuerdo). Como veremos esto último tiene, sobre todo para el caso de Mumford, interesantes implicaciones que pondrán en tensión el enfoque de Echeverría con el mejor continuador de Geddes.

7.2.2.- La neotécnica y la Máquina

El siguiente autor que retomó el concepto de *neotécnica* desarrollándolo al introducir en él la noción de *la Máquina*, es el estadounidense Lewis Mumford (1895-1990) quien se asumió, no sin distancias críticas, seguidor del “profesor Geddes”. Lo cual queda especialmente de manifiesto en su obra, ya considerada un clásico, *Técnica y civilización* (1977). Allí lo que hizo fue introducir una sutil diferencia entre la máquina (con minúscula), o cualquier otra herramienta, y “*la Máquina*” (con mayúscula), la cual radica en que la segunda es un dispositivo técnico automático:

La distinción esencial entre una máquina y una herramienta reside en el grado de independencia, en el manejo de la habilidad y de la fuerza motriz del operador: la herramienta se presta por sí misma a la manipulación, la máquina a la acción automática (...) La diferencia entre las herramientas y las máquinas reside principalmente en el grado de automatismo que han alcanzado. (Mumford, 1977, p. 27).

Un *autómata* que, en cuanto tal, “es el último escalón en un proceso que empezó con el uso de una u otra parte del cuerpo humano como instrumento” (p. 27), y que en su desarrollo ulterior posee su principio motor, su *motu proprio* (Frixione, 2000), de modo orgánico, siendo ésta no sólo capaz de replicar, reducir y sustituir el trabajo humano (y al cuerpo humano, en cuanto tal), sino de colocarse en una ruta de poder, incluso, superarlo. De este modo, lo específico de la neotécnica, es que en ella surge *la Máquina*, es ésta la que le da su identidad de “nueva técnica”, en ello radica, pues, su *novedad*. Así, *la Máquina* se constituye como un *autómata* capaz de instaurar el cielo en la tierra o, incluso, el infierno mismo.

De allí, pensamos nosotros, que sea este trabajo de Mumford, —antes que el del pensador escocés, o de cualquier otro autor de los que hemos traído aquí a colación—, el que más hondo ha calado en el concepto de modernidad de BE, no sólo en el contenido del mismo, sino incluso en la cronología y temporalidad que nuestro filósofo latinoamericano ha elegido para separar históricamente la modernidad del capitalismo. Lo cual, como veremos un poco más abajo no está libre de ciertos matices y contradicciones.

En efecto, resulta evidente que cuando Echeverría dice *neotécnica*, en tanto que fundamento de la modernidad, está asumiendo el modo en que, según su lectura, Mumford acuñó y desarrolló el término, motivo por el cual es oportuno revisar algunos de sus aspectos.

Por supuesto, lo primero que habría que decir, es lo difícil que resulta encasillar a Mumford en algunas de las “disciplinas” impuestas al trabajo intelectual: urbanista, filósofo, crítico de arte, arquitecto, sociólogo, historiador, periodista, ensayista, intelectual comprometido, académico, etcétera. Lo segundo, es lo fascinante y provechoso que resulta su lectura para cualquiera que esté interesado en el cultivo del pensamiento crítico, en especial para la reconstrucción de, como Marx lo apuntó, una “historia crítica de la tecnología”; de tal suerte, que se vuelve necesario realizar estudios detenidos sobre más de una arista de su hacer intelectual, que hasta donde sabemos, en nuestro idioma, y sobre todo en nuestros márgenes latinoamericanos, son sumamente escasos.

Lo cierto es que, para el tema que nos interesa (el modo en que desarrolló el concepto de neotécnica), su obra puede ser observada, *grosso modo*, en dos grandes secciones: la primera que iría de su *Historia de las utopías* (2013), publicada originalmente en 1922, a su obra señera *Técnica y civilización* y su libro complementario *La cultura de las ciudades* (2018), dadas a la imprenta originalmente en 1934 y 1938, respectivamente. La segunda sección podría ser reconocida a partir de la publicación de *La condición del hombre* (1948) del año de 1944, pasando por su voluminosa *La ciudad en la historia* (2014), aparecida en 1961, para avanzar a sus dos tomos sobre *El mito de la máquina: Técnica y evolución humana* (2013) y *El pentágono del poder* (2011), publicados por vez primera, respectivamente, en 1967 y 1970.

La razón de esta “clasificación” es, por su puesto, del todo arbitraria por nuestra parte, y responde al desarrollo y ulterior abandono de Mumford respecto al concepto de neotécnica. Así, el término es retomado de Geddes, y puesto en *Historia de las utopías*, como la técnica en su “fase moderna” y, no sin reservas, como un “industrialismo bueno” (Mumford, 2014, p. 207). Para ser tratado detenidamente en *Técnica y civilización* y *En la cultura de las ciudades*. Sin embargo, para los textos que conformarían la segunda sección, el término virtualmente desaparece, aunque no el tema en cuanto tal.

¿Por qué de este abandono del concepto de neotécnica por parte de Mumford? Responder cabalmente a ello, nos tomaría otro trabajo de investigación y mucho espacio, por lo que deberá esperar para otro momento. No obstante, podemos apuntar, que, según nos dice *Nelson Blake* (2014, pp. 7-30), la teoría de Mumford se movió a través, por decirlo en términos echeverrianos, de una “confianza en la neotécnica”, donde ésta sería la base para reconstruir la *personalidad* y cultura de los hombres y mujeres de esta civilización, y fundar a partir de allí un “comunismo elemental”. Sin embargo, el estallido de la segunda guerra mundial y sus funestos resultados (incluyendo la penosa muerte en combate del hijo primogénito de Mumford), hicieron que nuestro pensador norteamericano, abandonase esa “confianza”¹⁸⁴ y que se convirtiera en un férreo crítico de lo que llamó “el mito de la máquina”. Lo que de hecho marcaría su hacer teórico para la segunda sección de su obra, hasta el fin de sus días. Desde luego que ello no impide, en lo más mínimo, que junto con Yolanda Ruiz O. (1998), reconozcamos que Mumford, en todos los momentos de su obra se esforzara en construir una *concepción humanista de la tecnología*. Así pues, nuestra atención se dirigirá exclusivamente sobre algunos aspectos desarrollados en sus dos obras principales de la primera sección.

7.2.3.- De la eotécnica a la neotécnica

Como ya hemos adelantado, Lewis Mumford retoma el concepto de neotécnica de Geddes, y en términos esenciales lo conserva como tal: *como una forma evolucionada y benévola civilizatoria de matriz técnica*. Sin embargo, Mumford, no es un simple repetidor, un mero escolástico que se contenta con repetir hasta la saciedad lo dicho por el maestro para ganar “prestigio” personal; sino que desarrolló, complementó y hasta disintió del maestro (Blake, 2014). Así que una de las primeras cosas que hay que destacar, es que Mumford, historizó, con mayor detenimiento que Geddes, el surgimiento de la neotécnica, proponiendo *tres fases históricas de la tecnología* (Ruíz Ordoñez, 1998, pp. 18-40), cada una de las cuales es el

¹⁸⁴ También es perceptible ese cambio de postura en Mumford, en la forma en que trató la obra y personalidad de Karl Marx. En *Técnica y civilización* se cita profusamente la obra de Karl Marx, en especial *El capital*, reconociéndole aportes importantes para la comprensión del surgimiento de *la Máquina* —aunque también es cierto que hace muestra de su incompreensión de la teoría del valor de Marx, la cual califica sin mayor demostración, de “intuiciones pre-científicas” cercanas a David Ricardo (1977, p. 237)—. Sin embargo, ello cambia radicalmente para la década de los cuarenta, donde la postura de Mumford hacia Marx es abiertamente hostil y llena de inexactitudes, tanto teóricas como biográficas (véase Mumford, 2016, pp. 341-356), que entran en el abierto denuesto y hasta en posturas anticomunistas propias de la derecha de la época.

producto de intrincados procesos de, lo que Mumford llamó, *sincretismo técnico* (1977, p. 126), bajo el entendido de que cada “diferenciación cultural (y técnica) parece ser el resultado” de ese mismo proceso. Fases, que además de ser “sucesivas se superponen y se interpenetran” (1977, p. 127), implicando “medios específicos de utilización y generación de la energía y sus formas especiales de producción” (p. 128).

7.2.3.1.-Primera fase eotécnica (del 1000 a 1750 e.c.)

Esta, nos dice Mumford, fue descuidada por Geddes¹⁸⁵, ignorando su importancia. La cual radica en que es un periodo de *preparación* para el surgimiento de *la Máquina* (es bueno atender que la Máquina en cuanto tal, allí no surge, sino que allí sólo se prepara, es decir, sólo se colocan sus premisas, por lo que no es recomendable confundir el resultado con su inicio), en ese momento, se prepara la conformación del “complejo tecnológico” que permite su surgimiento, tanto en un sentido material, como cultural y de mentalidad. Es por ello que nuestro autor califica esta fase, que es la más extensa de su taxonomía, como “la edad auroral de nuestras técnicas modernas” (1977, p. 130).

En efecto, según Mumford, es necesaria una preparación cultural (1977, pp. 26-77), que es para él una cuestión de mentalidad, que esté en la condición de soportar y desarrollar, no sólo herramientas, obras de ingeniería, “máquinas”, sino el desarrollo y soporte del autómeta. Aquí un punto interesante a resaltar en nuestro autor, es el hecho de que él refuta la idea de la existencia de pueblos sin tecnología e incluso sin maquinismo: para él la máquina ha existido (bajo la forma de máquinas-herramientas), por lo menos desde los inicios de los tiempos neolíticos (p. 28). Lo que realmente marca la diferencia es, en todo caso, la aparición de *la Máquina*, en cuanto autómeta. El desarrollo de ésta, nos dice, es el hecho técnico más patente de los últimos mil años (p. 28). De tal suerte, que, según su trabajo de investigación, el desarrollo de la *Máquina* ha sucedido a través de *tres olas*.

La primera de ellas, entra en movimiento hacia el siglo X (coincidiendo con la primera fecha que da BE para datar el origen de la modernidad), y consistió en un “primer triunfo de la máquina” (p. 23). La segunda ola, se lanzó hasta el siglo XVIII, “después de un

¹⁸⁵ Recordemos que Geddes, solo propuso dos: la paleotécnica y la neotécnica (Mumford, 1977, p. 128).

largo estancamiento durante la Edad Media” (p.23), la cual coincide con lo que ha dado en llamarse “la revolución industrial clásica”. Mientras que en “nuestros propios días”, es decir, en la tercera década del siglo XX de Mumford, estaría sucediendo la tercera ola, es decir, la neotécnica en cuanto tal (con lo cual nuestro autor estaría coincidiendo con Geddes). Allí, en esa tercera ola, la *Máquina*, se aparta de la mera mecanización de la vida cotidiana, y se aproxima a lo “orgánico y lo vivo” (lo que de suyo anticipa la biotecnología, la bioeconomía y todo aquello que ya adelanta Armando Bartra y el propio Echeverría con sus ideas de la “renta de la vida” y la renta tecnológica, respectivamente).

De cualquier modo, nos dice Mumford, lo típico de la eotécnica es la “base artesanal de la industria y la estrecha relación con la agricultura” (p. 128), además de que técnicamente es basta y económicamente resulta más barata. En términos de materia y energía, esta fase es “un complejo agua y madera”. En términos de automatización, que es para nosotros la determinación esencial de la *Máquina*, nos dice Mumford, que la economía eotécnica, implica, como un hecho importante, “la disminución del uso de los seres humanos como principales motores y la separación de la producción de energía de su aplicación e inmediato control” (p. 131). Esto significaría, en los términos en que lo hemos expuesto más arriba, que la eotécnica, sí tendería hacia la disminución del tiempo de trabajo necesario, por la vía de disminuir (a través del caballo, la rueda hidráulica, el molino eólico) la energía somática de los trabajadores. Pero ello no debería de llevar a la rápida conclusión de que entonces allí ya está operando la *Máquina en cuanto tal*¹⁸⁶, conclusión que quizás podría desprenderse del modo en que BE recupera la investigación de Mumford. Por lo que nuestro historiador de la técnica estadounidense, procede con cautela, y nos señala el hecho de que, si el rasgo típico de la fase eotécnica es, como ya se señaló, el trabajo artesanal, es porque lo que domina es el uso de la *herramienta* y no aún el de la *Máquina*. Domina pues el uso manual y por tanto somático de la producción, aun cuando la *máquina-herramienta*, con uso alterno de energía,

¹⁸⁶ De hecho, desde los apuntes que hace Marx para la construcción de una “historia crítica de la tecnología”, podemos decir que el criterio para medir la automatización en su proceso y avance, antes que considerar la *máquina motriz* (molinos, caballos, etc.) —que, en efecto, tiende a sustituir la energía somática humana por energía exosomática—, debe tenerse en cuenta, de manera prioritaria, la *máquina de trabajo* o lo que también Marx, señala como la *Work machine*. Pues es esta la que tiende a constituirse, en comunión con los otros mecanismos, como el autómatas en cuanto tal. Como se verá en seguida, este es un criterio que no sigue Mumford, pues para él, lo decisivo es, lo que desde la CEP, podemos identificar como el *mecanismo motriz*.

se encuentra ya presente. Pues su mera presencia, no puede ser el único criterio. Así lo advierte Mumford:

Mientras la herramienta dominó aún la producción, la energía y la destreza humanas estuvieron unidas en el artesano mismo: con la separación de estos dos elementos el mismo proceso productivo tendió hacia una mayor impersonalidad, y la máquina-herramienta y la máquina se desarrollaron junto con los nuevos generadores de energía. Si la maquinaria productora de energía se utilizase como criterio, la moderna revolución industrial habría empezado en el siglo XII y estaría en pleno auge en el XV (Mumford, 1977, p. 131).

Así pues, desde la perspectiva de Mumford, si sólo se usará como criterio, la mera aparición de una máquina-herramienta, que como apuntamos, se encuentra a mitad de camino entre “la máquina” y “la Máquina”, nuestra historia habría que adelantarla, en términos de que la “famosa revolución industrial clásica” se habría adelantado, y con ella, diríamos nosotros, la época del dominio real y formal del capital, unos 300 años... (claro, ello pensando en términos, no utópicos, sino en los “contrafactuales” de los que habló en su momento Eric Hobsbawn). Pero, hacer caso omiso de esta sugerencia de Mumford, podría interpretarse desde la *figura teórica echeverriana*, a través de la afirmación de que la modernidad, en tanto que fundamento técnico, tiene de existir *mil años*, poco más de diez siglos, con lo cual, en efecto, resultaría que la modernidad, no sólo precede al capitalismo, sino que además es más antigua, llegó primero a la historia de la humanidad mucho antes que el capital.

En suma, podríamos decir, que la *fase de la eotécnica es*, dicho en términos del medievalista Jacques Le Goff, una *larga edad técnica*, de poco más de ochocientos años, europea por lo demás (donde se puede resaltar cierto eurocentrismo en nuestro pensador estadounidense), donde se colocan, de manera relativamente lenta, las bases culturales, mentales y civilizatorias para el surgimiento de la *Máquina* o del autómeta. Y aunque es cierto que durante ese periodo —incluso un poco antes como veremos más abajo—, podemos encontrar dispositivos técnicos que se le acercan mucho, como por ejemplo el *reloj*, la *Máquina*, no aparece en cuanto tal allí, pues según el propio Mumford, habrá que atravesar los cambios y efectos de la fase, muy corta por lo demás, de la *paleotécnica*, hasta arribar a la *neotécnica*, ya en el siglo XX, para poder enfrentarnos en cuanto tal a la *Máquina*. Afirmar lo contrario es, desde nuestro punto de vista, confundir las premisas con los resultados, asumir lo *concreto-no-desarrollado*, con lo *concreto-desarrollado*.

7.2.3.2.-Segunda fase paleotécnica (del 1750 a 1900 e.c.)

Como ya se apuntó, esta segunda fase coincide con la llamada “revolución industrial clásica”, en la cual Mumford, reconoce se produjeron cambios esenciales en el modo de pensar y de vivir, que pusieron a la sociedad en dirección hacia los bienes producidos y hacia la cuantificación de la vida (Ruíz, 1998, p. 24).

Lo que da paso a esta nueva fase, es que el modelo eotécnico fue puesto en crisis, rebasado por la entrada de una fuente de energía diferente: el carbón, y de una base material distinta: el hierro. Así, la industria paleotécnica, surge “del derrumbamiento de la sociedad europea, llevando ese proceso de desgajamiento a su punto final” (Mumford, 1977, p. 173). Parte de esta crisis la ve Mumford, en el centramiento de los valores pecuniarios y el desplazamiento de “los valores vitales”, que no es otra cosa, más que el avance de la forma valor-capital. De esta suerte, la industria ya no proporcionaría “un medio de vida”, sino que ahora “debía de crear una fortuna independiente”, volviendo al trabajo ya no en un medio para vivir, sino en un fin muy importante (p. 173), lo cual pone en tela de juicio el cometido inicial de *la Máquina*, de reducir el tiempo de trabajo necesario. Para, Mumford, no hay duda alguna, la fase paleotécnica, no es otra más que la fase de un *capitalismo carbonífero*, que, en conjunto con el hierro, formó una civilización nueva (p. 176), con todos sus efectos “colaterales”: grandes ciudades industriales, aumento en las tasas poblacionales, polución, guerras, degradación del trabajador, surgimiento de los Estados nacionales, aumento de la desigualdad, etc. (en suma, el capitalismo, podríamos decir nosotros). Se trata pues de la fase, donde lo que domina, en términos ideológicos es la “doctrina del progreso” (p. 201), que no es otra cosa que el encubrimiento de la “fatuidad” de esta fase.

En cuanto al aspecto técnico, la fase paleotécnica, tiene como hecho central el aumento de la energía, la multiplicación de las máquinas. Con ello, la

energía estaba disociada de sus limitaciones humanas y geográficas: de los caprichos del tiempo, de las irregularidades, de las precipitaciones y del viento, de la ingestión de energía en forma de alimento que restringe en definitiva la capacidad de los hombres y los animales (1977, p. 218).

Este, quizás, es el aporte más interesante de la fase paleotécnica en la constitución del autómatas. Pues al disociar la energía de sus limitaciones físicas, naturales o concretas, también se libera de esas mismas limitaciones a la *Máquina*. Esta ya no depende, por ejemplo,

de la caída de agua, que la ata a un lugar geográfico determinado, sino que ahora, para decirlo en términos de Marx, su *máquina-motriz* (Goodfellow, 2017), se autonomiza, ahora se vuelve una fuerza productiva que puede moverse a través del tiempo y del espacio, con el efecto de que puede reducir ambas dimensiones. Es el inicio pues del automovimiento de la *Máquina*, cuestión que como vimos no está presente en la fase eotécnica.

Pese a todo, para nuestro autor estadounidense, “la parte verdaderamente significativa de la base paleotécnica”, no reside en lo que produjo (un consumo de masas, ciudades industriales, etc.), sino aquello a lo que llevó:

fue un periodo de transición, una ruta llena de movimiento, cubierta de desechos entre las economías eotécnica y neotécnica (...) Mientras en el sentido humano la fase paleotécnica fue un intervalo desastroso, ayudó con su mismo desorden a intensificar la búsqueda del orden, y debido a sus formas especiales de brutalidad a aclarar las metas del modo de vivir humano. La acción y la reacción eran iguales, y en direcciones opuestas (1977, p. 232).

Como se ve, la fase paleotécnica, es para Mumford, la era del capitalismo carbonífero, que, al igual que para BE, es una época bárbara, de lucha de clases y conflictos nacionales, que, si bien puede contradecir el cometido del desarrollo de la *Máquina*, ésta es tan sólo una fase intermedia, una mediación. En ese aspecto, podríamos señalar una similitud más entre este estudioso de la técnica y nuestro marxista latinoamericano: el carácter transitorio (histórico, diría BE), del capitalismo; sin perder de vista que, para el primero, el capitalismo no traiciona el desarrollo del autómata, sino que lo catapulta hacia su forma definitiva, mientras que, para el segundo, el capitalismo usufructúa a la máquina, condenándola a una realidad efectiva que traiciona su cometido esencial o en potencia que es, como ya lo hemos dicho, superar la escasez.

7.2.3.3.-Tercera fase neotécnica (1900 e.c. al presente)

Para nuestro autor del norte global, esta tercera fase del desarrollo de la *Máquina*, proceso que ha tomado mil años, es el más álgido, el que merece el apelativo de una *mutación*. Se trata de un cambio de tal envergadura que se puede distinguir respecto a su fase anterior, la paleotécnica, como se puede distinguir el blanco del negro. Y respecto a la primera de las fases, la eotécnica, esta última guarda la relación que un adulto puede tener con un niño (1977, p. 233), o la relación que media entre las premisas respecto a sus resultados.

Y es en este punto donde el optimismo en esta etapa del trabajo de Mumford, es más palpable, optimismo que, como señalamos, también comparte BE al momento de hablar de la neotécnica, y que nosotros preferimos llamar, siguiendo a Ernst Bloch, un principio esperanza. Es en la fase de la *nueva técnica*, que los conceptos, las anticipaciones, las visiones, de pensadores como Francis Bacon, Leonardo, Miguel Ángel... y “demás filósofos” encuentran, por fin, su morada. Podría decirse, que los sueños despiertos de los utopistas, “se convierten ahora en proyectos de trabajo” (Mumford, 1977, p. 233), que pueden reforzarse, ahora con una técnica que los puede hacer posibles.

Con la neotécnica, las primeras máquinas —las de las fases eotécnica y paleotécnica, que son “máquinas toscas”—, son llevadas “a la perfección con la exquisita nueva tecnología mecánica de la edad nueva” (p. 233). La nueva época, sostiene Mumford, puede hacerlo, pues a través de un largo proceso de preparación (¡de mil años!), ha logrado un cooperativismo, para asumir algo, que, hasta ese momento, “había sido obra sólo de individuos” (p. 233). Se pone así en movimiento la construcción de una “civilización neotécnica” (p. 235) —BE, quizás diría la construcción de una civilización moderna—.

Sin embargo, al igual que sucede con la civilización moderna dentro de la figura teórica echeverriana, la civilización neotécnica mumfordniana, no puede ser plena, no es aún, en términos de Mumford, un complejo físico y social completo, al punto de que no puede definirse como un periodo, “porque estamos en medio de ella y no podemos ver sus detalles en sus relaciones finales” (p. 234). Pero no sólo resulta imposible ver su figura definitiva porque nos encontremos en la fase neotécnica en acto, sino porque la estructura anterior, la capitalista-barbárica de la paleotécnica, aún se encuentra presente, ello quiere decir, que los “*ideales paleotécnicos dominan aún en gran parte de la industria y la política del mundo occidental*” (p. 234). O para parafrasear a Gramsci: lo nuevo no termina de nacer y lo viejo no termina de morir.

Si desde el punto de vista energético-material, la fase eotécnica se encontraba en relación con el patrón técnico agua-madera; el paleotécnico al carbón-hierro; la fase neotécnica estaría moviéndose con el patrón electricidad-compuestos-sintéticos. La nueva técnica produce nuevas aleaciones, recurre a materias térreas raras, a metales más ligeros, creando una nueva serie de compuestos sintéticos, que permiten sustituir a la madera, el

papel, el vidrio, etc. Lo que nos señala un álgido desarrollo de la ciencia y sobre todo de la química. Si bien, un lector contemporáneo, no podría dejar pasar que en realidad el patrón tecnológico presente en nuestros días, parece estar más volcado, desde su aspecto energético, pero también material, no a la electricidad, sino al petróleo, éste no es olvidado por Mumford, y lo reconoce como un elemento fundamental de la nueva movilidad abierta por la neotécnica. Con el motor de combustión interna, el cual se encontró en una lucha descarnada con el motor a vapor, propio de la fase paleotécnica, venció por sus evidentes ventajas.

Sin embargo, Mumford, por lo menos en la obra de *Técnica y civilización*, no repara en la enorme dependencia que la civilización que va a implantarse durante el siglo XX, va a desarrollar respecto al valor de uso petróleo, no sólo en términos energéticos, como ya hemos dicho, sino incluso en términos materiales, pues la civilización material que de allí se desprenderá, en efecto se basará en la síntesis de nuevos materiales, que desplazarán a la madera, el carbón, el hierro, etc., pero todo ello a partir de síntesis basadas en el petróleo, lo que nos indicaría que en efecto fue la química una de las ciencias-técnicas que más se desarrolló, pero sobre todo en su enfoque petroquímico.

Todo lo cual, nos indica, como es natural, una limitación histórica en la investigación de Lewis Mumford, ante lo cual puede surgir la siguiente pregunta: ¿Puede desarrollarse el autómatas, esto es, la *Máquina*, en el sentido libertario y emancipatorio, que tanto BE, como Mumford, le quieren abrogar a la neotécnica, a partir de un patrón tecnológico-petrolero? Nosotros ya sabemos de las nefastas consecuencias que ha tenido una civilización petrolera (cambio climático, guerras, colonialismo, despojo y todas sus demás implicaciones) que se parece más, en todo caso, a la barbárica paleotécnica que aquí se nos describe, que a la luminosa neotécnica en la cual, supuestamente, nos encontramos en acto.

Sea como fuere, podemos observar varias similitudes, que saltan a la vista, entre este Mumford de los años treinta y el concepto de modernidad de BE. Por una parte, la “confianza en la técnica”, que, dicho en los términos puestos por Echeverría, haría de estos dos autores *sujetos completamente modernos*. Por otro lado, vemos que ambos entienden el surgimiento de la *Máquina* como un proceso de larga duración, que se iniciaría en la Edad Media y que continuaría, no sin tensiones, hasta el día de hoy. Vemos, pues, que una de esas tensiones, sería, tanto en Mumford, como en BE, la que existe entre la modernidad-neotécnica y el

capitalismo-paleotécnico, donde ambos, posiblemente, estarían en común acuerdo, sobre el carácter parasitario y usufructuador que el capital despliega sobre la *Máquina* (aunque es cierto que en lo que respecta a la identidad de lo que el capitalismo es, en Mumford, dominan ciertas confusiones que habría que dirimir en otro lado).

Por otra parte, un punto en divergencia, entre estos dos autores, podría ser el hecho de que el pensador anglosajón sólo acepta la presencia *de la Máquina* en cuanto tal, hasta el siglo XX cronológico (en la fase neotécnica), por lo que, de asumir a ésta como el fundamento técnico de la modernidad, ésta sería un evento del *novecientos* y no de la edad media (que es tan sólo su época auroral). Mientras que, como ya hemos insistido hasta la saciedad, BE, pretende volver la modernidad mucho más longeva.

Por último, puede decirse, según nuestra lectura, que Mumford observa toda la etapa de la eotécnica —aquella en la que se ponen los fundamentos culturales, civilizatorios y mentales, para el surgimiento de la *Máquina*—, como un evento que pertenece a la edad media, con la salvedad de que ésta está abierta tanto para occidente como, para lo que él considera, oriente; pues la “mezcla” y el compartimiento de los dispositivos técnicos que hacen posible este advenimiento (el de la *Máquina*) provienen en parte del mundo no-occidental. Mientras que la fase paleotécnica, la del capitalismo carbonífero, es para Mumford un acontecimiento *netamente europeo* (como también lo es para Echeverría); pero no así la neotécnica. Ésta es, tanto en su matriz material como energética, pero también en su ideología, mentalidad y cultura, algo preponderantemente americano (o para decirlo con más propiedad: algo norteamericano). Así que la puesta en acto de la *nueva técnica*, del *autómata* —que es, según nuestro pensador ecuatoriano, el fundamento del proyecto civilizatorio moderno—, es para Mumford algo americano. Ya vimos como en sus *15 tesis* Echeverría sostiene que la modernidad es *por naturaleza* europea, ante lo cual Mumford, quizás diría lo contrario: *es (norte)americana por naturaleza*. La cuestión no es menor, si recordamos rápidamente que para Echeverría la “americanización de la modernidad” es, precisamente, el triunfo de la forma valor sobre la forma natural, el imperio de la blanquitud y del *ethos realista*, en esa vuelta de época que marca el siglo XX cronológico, que paradójica y divergentemente, nuestro Lewis Mumford de *Técnica y civilización* ve como el inicio de la época de la civilización neotécnica.

7.3. El tercer soporte: la segunda técnica

Este tercer pilar en el concepto de modernidad de BE, se sostiene en dos dimensiones. La primera tiene que ver con la confianza en la técnica que el propio Echeverría sostiene, como hemos visto, como una de las determinaciones esenciales del *ser moderno*. Mientras que el segundo, íntimamente relacionado con lo primero, tiene que ver con lo que identificamos como una tradición marxista, que, en efecto, también “confía en la técnica”, aunque allí es menester poner los parteaguas necesarios.

Que los distintos discursos que pueden englobarse como “el marxismo”, no sin ambigüedades y contradicciones como ya señalamos en el capítulo dos de este trabajo, tengan una confianza en la técnica es algo sumamente sabido, tanto por propios y extraños. Siendo este uno de los “talones de Aquiles” que los críticos de Marx señalan para intentar “deconstruir” y relegar su corpus teórico, casi siempre bajo la acusación de un supuesto determinismo o un economicismo endémico a la “concepción materialista de la historia”. Y es que una visión ludista del asunto (Van Daal, 2015), podría tener un descargo de pruebas abrumador sobre “lo ingenuo” y “catastrófico” de dicha confianza (destrucción ambiental, alienación, cosificación, aumento de la explotación, etc...).

En efecto, y para resumir demasiado una discusión que de suyo es sumamente amplia e intrincada, podemos decir que se encuentran esos marxismos productivistas, más ligados a la tradición del *diamat* estalinista (v.g. Székely, 1946) que, en efecto, sostuvieron como una consigna política —más que como un juicio producto de la crítica y la reflexión—, la idea de que la “tecnología”, puesta bajo la figura de la “*revolución industrial*”, era la vía única para llegar al comunismo: “electrificación más industrialización igual a socialismo”¹⁸⁷. Esta forma de ver el hecho técnico, descansa, en efecto, (para parafrasear a Heidegger), en una concepción instrumental del mismo, pero además en la errónea representación de que la técnica es neutral en sí misma y que sólo hace falta el control obrero para poner el dispositivo técnico como “un medio útil” para la revolución comunista.

¹⁸⁷ Aunque también es cierto que se pueden identificar posiciones marxistas ludistas, que no sólo critican el hecho técnico, sino que lo consideran abiertamente contra-revolucionario. En la mayoría de los casos, tales posturas están más ligadas a ciertos ecologismos, y a posturas más cercanas al anarquismo. Como ejemplo de lo anterior, es útil revisar la obra colectiva *Hacia una tecnología liberadora* (Heber, et al, 1981).

A estas alturas de nuestro trabajo, resulta del todo innecesario apuntar que BE nunca se adscribió a esta visión instrumentalista y productivista de la técnica; de ser así los posibles señalamientos sobre un economicismo en su concepto de modernidad podrían estar, quizás, del todo justificados. Pero, también es cierto, que tampoco se adscribió a una postura ludista, que desechara el hecho técnico por ser únicamente devastador. Más bien lo que intentó, y ello es parte de su esfuerzo de construcción de un concepto de modernidad, fue desmarcar a la técnica de la forma históricamente determinada que la “impregna” de esos efectos destructivos. De hecho, como ya hemos advertido, la *figura teórica echeverriana*, se construyó en una postura siempre crítica respecto a esa forma tosca de marxismo¹⁸⁸, y quizás de manera tangencial, sobre todo en su teoría sobre la modernidad, se mostró crítico incluso con aquellas posturas tecnofóbicas que supondrían un separatismo absoluto respecto al papel emancipador de las fuerzas productivas técnicas.

De tal suerte, que indagar sobre el origen de los fundamentos de la “confianza en la técnica” que forma parte central del concepto de modernidad echeverriano, exige buscar en otra clase de urdimbre marxista (que no sea ni tecnofilica, ni tecnofóbica). Por ejemplo, deberá escudriñarse en otra clase específica de marxismo heterodoxo. Una que esté constituida, pensamos nosotros, sobre una fundamentación benjaminiana y por otra parte, en una lectura, altamente influenciada, por la presencia de Martín Heidegger, principalmente en su *La pregunta por la técnica* (2007) y en su *La época de la imagen del mundo* (2015), y que de manera harto temeraria, y con resultados muy disimiles, intentó poner en diálogo el discurso del pensador de la Selva Negra, con el discurso crítico de Marx¹⁸⁹. En lo que sigue, y por razones de espacio, nos concentraremos únicamente en la fundamentación benjaminiana, dejando para otro espacio la explicitación de los elementos heideggerianos que son identificables en el concepto echeverriano de modernidad.

¹⁸⁸ Sin embargo, es importante apuntar que lo que puede entenderse por técnica, fuerzas productivas, etcétera en cada uno de sus enfoques, no necesariamente, es coincidente, pues en algunos casos, incluso, puede ser divergente y hasta contrapuesto. Además, habría que poner sobre relieve que para muchas de estas tradiciones el cuestionarse sobre lo que es la técnica o los medios de producción no es un problema, por lo que al interior de sus discursos no existe un cuestionamiento sobre la esencia, naturaleza, conformación de lo que es y puede entenderse por la técnica. Es decir, no se plantearon nunca “la pregunta por la técnica”.

¹⁸⁹ Dentro de este intento puede mencionarse a un reducido grupo, marginal por lo demás, de marxistas entre los que se cuenta a Herbert Marcuse, Kostas Axelos, Karel Kosik, Lucien Goldmann, Felipe Martínez Marzoa y, por su puesto, a Bolívar Echeverría.

7.3.1. La fundamentación benjaminiana: la técnica lúdica

Como hemos visto, Echeverría partiendo de lo puesto por los historiadores medievales, los historiadores de la técnica —principalmente en los trabajos de L. Mumford—, ha tomado la “neotécnica” como el fundamento de la modernidad, como su *figura técnica* en cuanto tal. La modernidad puede ser, entonces, un proyecto civilizatorio (e incluso una totalidad) que supere la escasez y lleve a la humanidad hacia su primer capítulo en una historia de la libertad, porque cuenta con el dispositivo técnico para hacerlo, con una “estructura de ensamblaje”, con la cual sacar a la luz, arrojando a la existencia, una nueva época para la humanidad. De allí que no sea una utopía, ni una mera ensoñación. Ese dispositivo técnico no es, como ya se ha apuntado, cualquier *fuerza productiva*, sino una distinta, cuya novedad no radica, en el hecho de que sea más productiva que las anteriores, que su “energía y materia” represente un patrón técnico más eficiente (en términos cuantitativos) que los anteriores, o que sea “más amigable con el medio ambiente”, sino que su novedad consiste en *lo que hace con el trabajo humano* y con el proceso de producción mismo: restaurarlo en su fundamento lúdico. *Restauración* que BE, ya observa esbozada en las reflexiones de Walter Benjamin (2003) a propósito de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*:

La reflexión de Benjamin acerca de la obra de arte en la época de la nueva técnica culmina teóricamente en una distinción —que da fundamento a todo el vuelo utópico de su discurso— entre la base técnica actual del proceso de trabajo social capitalista, continuadora de las estrategias técnicas de las sociedades arcaicas—dirigidas todas ellas a responder a la hostilidad de la naturaleza mediante la conquista y el sometimiento de la misma—, y la nueva base técnica que se ha gestado en ese proceso —reprimida, mal usada y deformada por el capitalismo—, cuyo principio no es ya el de la agresión apropiativa a la naturaleza, sino el “telos lúdico” de la creación de formas en y con la naturaleza, lo que implica una nueva manera de abrirse hacia ella o el descubrimiento de “otra naturaleza”. Tratar con el nuevo sistema de aparatos” en el que ya se esboza esta “segunda técnica” requiere la acción de un sujeto democrático y racional capaz de venir en lugar del sujeto automático e irracional que es el capital. El nuevo arte sería el que se adelanta a poner en acción a ese sujeto, el que le enseña a dar sus primeros pasos (Echeverría, 2003, p. 23).

De acuerdo con Echeverría, toda la indagación de Benjamin sobre la obra de arte post-aurática, tiene como punto de llegada la identificación del surgimiento de una nueva técnica, que debe distinguirse sobre una técnica arcaica, antigua, que está en tránsito de quedar atrás. Y aquí los paralelismos entre Benjamin, Geddes, y Mumford, saltan a la vista: para los dos

últimos —historiadores de la técnica—, la paleotécnica ligada al capitalismo (carbonífero-barbárico), está siendo sustituida por la emergencia de la neotécnica. Mientras que, para el pensador alemán, la técnica mágica, ligada al *valor de culto*, subordinada a la religión, está, antes que sustituida, siendo liberada por una nueva técnica, puesta en referencia al *valor de exhibición* y a la redefinición de su función social (Benjamin, 2003, p. 52).

Con ello, la producción artística —siempre ligada a la técnica en Benjamin—, se coloca en la dirección de ser socializada (exhibida), y apropiada por las masas. De este modo, queda atrás una “técnica atrasada” (prehistórica) si se le compara con la máquina. Sin embargo, para W. Benjamin, eso no es lo importante “para una consideración dialéctica” del asunto (2003, p. 55) —y en este punto es palpable una diferencia importante de Benjamin, respecto a Mumford y Geddes—, pues lo sustantivo es la consideración de la “diferencia tendencial entre aquella técnica y la nuestra” (p. 55). Es decir, el asunto a considerar (muy en consonancia con la figura teórica echeverriana), *es la diferencia* que existe entre la técnica primera, o arcaica, y la técnica segunda o nueva:

Diferencia que consiste en que mientras la primera involucra lo más posible al ser humano, la segunda lo hace lo menos posible. En cierto modo, el acto culminante de la primera técnica es el sacrificio humano; el de la segunda está en la línea de los aviones teledirigidos, que no requieren tripulación alguna (Benjamin, 2003, p. 55-56)

De la cita anterior, se desprenden tres aspectos, fundamentales para la *figura técnica de la modernidad*, y que pasaremos a explicitar.

Primero. Destacar que para Walter Benjamin, se trata de una diferencia que no es absoluta, sino *tendencial*. Lo que implicaría, en un primer momento, que no hay una ruptura o “salto dialéctico”, entre la primera técnica y la segunda, sino una continuidad, que pese a la diferencia radical que quiere ponerse en relieve, no desaparece, pues lo que existe es un desarrollo de la segunda que sólo puede surgir en el seno de la primera. Esto es, *la primera técnica deviene la segunda*, se transmuta o evoluciona hasta ponerse como algo segundo respecto a sí misma. Con lo cual el desarrollo de la técnica nueva no es absoluto (por ello esta enunciación no puede caer dentro del “mito del progreso”), sino que tiene reveses, contradicciones, causas que la contrarrestan, de allí que sea una diferencia *tendencial*.

Segundo. Si bien se trata de una *diferencia tendencial*, esta es también una diferencia con un claro sentido, que de hecho otorga una identidad y delimitación a la segunda técnica. Nos señala su *causa final*, su *telos*, el cual solo puede ser enunciado por la *via negationis*, esto es, en contraposición con el *telos* o delimitación de la primera técnica. El propósito de la primera implica el involucramiento “lo más posible del ser humano”. Pero esa participación más humana dentro de la técnica arcaica tiene una doble consecuencia. Por una parte, permite que el ser humano tenga un mayor control sobre la técnica, una mayor familiaridad con ella (de allí la imagen del artesano que ejecuta en el ámbito doméstico, en su hogar, en su espacio íntimo e inmediato, el hacer técnico, que domina todos los pasos y fases de su hacer, de su trabajo), la cual, por más mágica que sea, está a su servicio, y depende por entero de su voluntad y cuerpo para su ejecución: es una técnica que aún no se autonomiza. Por otra parte, esa mayor incidencia del ser humano en la técnica compromete a que la primera y principal mediación del ser social en su enfrentamiento con la naturaleza para su transformación, no sea otra cosa que su corporalidad misma. Que sea su cuerpo la principal fuerza productiva con la que se ha de enfrentar la situación de escasez, en efecto, lo involucra más que cualquier otra forma de producir. Pero ello significa también que su vitalidad, su *tiempo de vida*, esté cada vez más comprometido: que, para poder vivir, tiene que dejar la vida; que para poder cumplir con el *tiempo de trabajo necesario* los hombres y mujeres de la técnica arcaica, tengan que poner en juego la legalidad de su condición de seres vivos (y ello no en el sentido de que se tenga que trabajar más, como si se tratara sólo de una cuestión cuantitativa, sino que en el trabajar se deja la condición de vida). Es por ello, pensamos nosotros, que Benjamin sostiene que el “acto culminante” de la primera técnica es el sacrificio humano. Sacrificio, que consiste (desde la dimensión de lo económico) en que hay que trabajar, dejar de vivir, para que el ser social sea posible. Así, sólo bajo la época de la primera técnica, resultan procedentes, las afirmaciones, por ejemplo, de un Horst Kurnitsky (1992) de que el sacrificio está en la base de todo hecho social, o de un N. O. Brown (1980), que trata de seguir a Freud, al asegurar que todo acto social —en “toda historia humana”— implica la represión, el sacrificio de los deseos y los impulsos libidinales. Si hay sociedades que sólo son posibles si antes hay un sacrificio fundador, o culturas que sólo pueden existir con un malestar (el malestar de la represión, que no es otra más que una forma de manifestación del sacrificio), es porque están fundadas, podría quizás decirnos

Walter Benjamin, sobre la base de la primera técnica (con sus límites y alcances que aquí hemos esbozado apresuradamente).

Tercero. Así pues, el propósito o finalidad de la segunda técnica, la que la define (*tendencialmente*), respecto a la primera, es que ésta, involucra “lo menos posible al ser humano”. Lo cual, al igual que en el caso anterior, tiene una doble implicación. Por una parte, la técnica nueva tiende a disminuir, tal y como lo indicó Marx, el tiempo de trabajo necesario, con lo cual, disminuye el sacrificio que reproducir las condiciones de vida conlleva para la reproducción del sujeto social. Lo que significa que ahora, en la *época de la segunda técnica* nadie debe morir para que todos los demás podamos vivir, *que vivir no cuesta la vida*. Pero ello no significa, desde luego, que el tiempo de trabajo necesario desaparece, sino que, como ya lo hemos advertido, se convierte en una *cantidad infinitesimal*, tendiente a cero (mas no desaparece), que ocupa cada vez menos una fracción del tiempo socialmente necesario. Lo que tiene como resultado el que nadie se muere, todas y todos tienen asegurada su condición de sujetos vivos, *el riesgo de muerte ha sido vencido*. De este modo, la situación de peligro deja de ser la situación cotidiana en la que se desarrolla el sujeto social.

Y ello es posible, porque, como lo indica W. Benjamin, el acto culminante de esta segunda técnica es la automatización, que el pensador alemán, avizora bajo la faz de los aviones teledirigidos, que no requieren tripulación, como si lo que se estuviese adelantando, a modo de prognosis, fuese la era del dron (Chamayou, 2016). Pero, una mirada contemporánea, podría advertir, sin mayor esfuerzo, las consecuencias nefastas que la era del dron ha traído a la *modernidad realmente efectiva*, a la amenaza constante que se cierne de un mayor control social, a la pérdida de la identidad y el aumento de vigilancia del biopoder que el gran hermano de la técnica automatizada (la de la industria 4.0, la del “internet de las cosas”, la del capitalismo de plataformas, etc.) ha traído ¿Es esto la segunda técnica?

Sí, lo es, pero no es todo lo que es. Esa automatización in-humana, le viene, podría decirse siguiendo a W. Benjamin, como otra implicación de lo que acontece cuando la *nueva técnica* deja de involucrar (“lo menos posible”) lo humano. Ello aleja a los sujetos vivos, hombres y mujeres, del núcleo productivo de la vida social, lo fragmenta y lo presenta como una nueva división social del trabajo, donde cada proceso político, es decir, productivo en cuanto tal (relación sujeto-sujeto), es parcializado, poniendo a los sujetos en un conocimiento

cada vez más especializado, pero parcial, incompleto, de la reproducción social. Con ello tenemos, la producción de sujetos unidimensionales (Marcuse), que produce relaciones praxiológicas, sujeto a sujeto, cara a cara (Dussel *dixit*), dañadas, inauténticas, que solo producen cosificación y enajenación. Ese es el resultado, también, de una técnica, que como lo indica Walter Benjamin, es menos humana que la primera.

Y aquí, salta a la vista una diferencia entre W. Benjamin y B. Echeverría. Mientras que el pensador latinoamericano ve esos resultados funestos a la intervención del capitalismo sobre la neotécnica. El pensador alemán, en una postura realmente crítica (digamos, más especulativa dialéctica), las ve como consecuencia de una misma cosa: tanto el lado iluminado, emancipador de la técnica, tanto como el lado oscuro, deshumanizador de la misma, son parte de la segunda técnica. Luz y sombra, lo uno y lo otro, son parte esencial de la “consideración dialéctica” de la cosa misma. Lo que quizás podría dirimir revolucionariamente esta contradicción, para decirlo benjaminianamente, es no estetizar a la segunda técnica (no volverla sólo la expresión de un deseo o sentimiento de libertad y emancipación), sino de *politizar a esa segunda técnica* (lo cual tiene implicaciones que habría que explorar en otro lado).

7.3.2. El acceso lúdico

Lo que sí es cierto, es que para Benjamin, al igual que para BE, tanto la primera técnica como la segunda, representan la constitución de sociedades (en Benjamin) o civilizaciones (en Echeverría) distintas. Si la primera técnica, es ya la constitución de una vida material distinta a la natural, la segunda implica la construcción de una segunda naturaleza que se separa cada vez más de la primera. Se trata, nos dice W. Benjamin, de una naturaleza derivada de la primera (2003, p. 55), pero no por ello menos elemental. Lo que implica que esta segunda transnaturalización, no se presenta sólo como algo artificial, superpuesto, sino que tiene la capacidad de volverse fundamento, principio estructurador de lo social. De allí que pueda construir un nuevo emplazamiento civilizatorio.

Ante esta segunda naturaleza, el hombre —que la inventó y a la que ha dejado de dominar hace mucho, o a la que aún no domina todavía— necesita realizar un proceso de aprendizaje como el que realizó ante la primera (Benjamin, 2003, p. 55).

Es decir, esta técnica y su potencial neo-civilizatorio, son en realidad algo novísimo, sumamente reciente (y en ello coincidirían Benjamin, Geddes y Mumford: la neotécnica solo se hace efectiva en la vuelta del siglo XIX al XX. Aunque como hemos visto BE, sería de una opinión contraria, la modernidad, o sea la neotécnica, es más antigua). Por ello es que el ser social, aún no sabe cómo relacionarse con esta segunda naturaleza. Por esa razón es que genera efectos tan nefastos (como la era del dron), donde la autonomización de la técnica es un proceso enajenado que se vuelve contra su creador.

En ese sentido, el sujeto social enajenado (¿qué otra cosa, si no, es la relación social de capital?) es como “el aprendiz de brujo” de la caricatura de *Fantasia* de Walt Disney, caracterizado por el ratón Mickey —al cual pensaba Benjamin (p. 87) como una representación onírica, creación del sueño colectivo—, que anhelando los conocimientos del viejo brujo (la técnica arcaica), sueña despierto con hacerse de ese poder para liberarse del displacer del trabajo necesario, profano (lavar, limpiar, cocinar, etc.), que al violar la prohibición del mago y arrebatarse esos conocimientos (cosa que hace el capital a través de la biopiratería, la introspección, el despojo de saberes tradicionales, etc.), desata las fuerzas de la técnica mágica, que por momentos pareciera cumplir el sueño del *homo faber* y lograr la automatización: que lo inerte se mueva, *por motu proprio*, al servicio y deseo del sujeto social. Y vemos, como en aquella representación, en efecto, el ratón Mickey logra que las escobas se muevan solas, que —cual autómatas— realicen las tareas displacenteras que envilecen y traicionan el cuerpo de los hombres y las mujeres al atarlos al tiempo de trabajo necesario que enclaustra su vitalidad al mundo de lo económico. Pero el encanto dura poco, porque al son de la marcha de Paul Dukas, las escobas autonomizadas se salen de control, ya no responden más a las órdenes de su pueril y advenedizo “amo”: la situación se sale de control y amenaza con inundar al mundo. La segunda técnica, liberada del control de la magia, ha pasado de ser nuestra aliada, a ser nuestra enemiga (¿no es acaso esa nuestra situación actual?).

Por ello es que W. Benjamin señala la necesidad de realizar “un proceso de aprendizaje”, como el que ya se realizó frente a la primera técnica (lo que, incluso, puede interpretarse como una reivindicación de los saberes tradicionales, arcaicos, comunitarios), para poder obtener la “agencia” sobre la *nueva técnica*; que debería de tener como principal

propósito recobrar el control, sin cancelarla, sobre la autonomización de la *neotécnica*: que no es otra cosa que quitarle el poder a las cosas y regresárselo a las personas (Isaac Ilich Rubin, *dixit*).

Ahora bien, lo más interesante respecto a este punto, es *la vía de acceso* que Benjamin plantea para acceder a ese saber: la vía lúdica. Vía que pone en el centro, como es natural en sus reflexiones sobre la reproductibilidad técnica, al arte, la cual pone a ese servicio al cine. Si la vía lúdica es la más adecuada para acceder a ese saber, es porque al mismo tiempo, es el lugar donde puede encontrarse el origen de esta segunda técnica (2003, p. 56). En efecto, es allí donde

por primera vez y con una astucia inconsciente, el ser humano empezó a tomar distancia frente a la naturaleza. En otras palabras, hay que buscar en el juego (p. 56)

Es, pues, en lo lúdico, donde según Benjamin, se conjuntan la seriedad, el juego y el rigor, todo lo cual aparece entrelazado en la obra de arte. Es por ello que el arte se conecta más con la segunda técnica que con la primera. Pero aquí lo destacable es que es en esa conjunción —entre lo-serio-el-juego-el-rigor y lo inconsciente—, donde surge la segunda técnica. No es en el taller del científico (o del académico), donde hace su presencia la técnica lúdica, sino en el campo del juego; en el plano donde el disfrute, el esparcimiento, se convierten en cosa seria y central. Pero ello también implica, que los aparatos propios de la segunda técnica, no son los instrumentos propios del hacer cuando está encerrado en la esfera económica, no son pues aparatos o dispositivos técnicos de trabajo (como el molino de viento, la máquina de vapor, el computador, el martillo neumático, etcétera), pues en todo caso esos serían ejemplos de *máquinas* (en minúscula, como vimos con Mumford). Así pues, los aparatos técnicos propios de la segunda técnica, no son otros más que los juguetes.

7.3.3. El juguete: la Máquina

En efecto, si quisiéramos, tal y como nos lo indica nuestro filósofo ligado a la Escuela de Frankfurt, encontrar ejemplos de la *Máquina*, que nos ilustraran de una sola vez lo que es el autómatas y su *telos* liberador, no habría que pensar únicamente en el dispositivo laborante que reduce el tiempo de trabajo necesario, sino en ese dispositivo que está al servicio del tiempo social liberado por aquella instrumentalidad neotécnica. Si el hacer humano no es

trabajo, ¿entonces qué es? La respuesta: es juego, hacer lúdico, libre, emancipado de la necesidad (y por tanto emancipado de la religión o valor de culto y de la magia; los cuales antes que ser desechados son instrumentos, medios de lo lúdico). Entonces el aparato técnico que más se ajusta a esa libertad conquistada es el juguete.

En efecto, es a partir de estos dispositivos técnicos-lúdicos, que una sociedad logra la interacción y primera sociabilidad con su tecnología (Jaulín, 1981). Los hombres y mujeres socialmente determinados aprendemos e interiorizamos esa misma determinación jugando (allí quedan todos los ejemplos de cómo a través de canciones, bailes, aprendemos por ejemplo las letras del abecedario, las tablas de multiplicar, etcétera). El juego es el medio en el que se entra en relación con los múltiples modos de relacionarnos con los objetos. Los juguetes tienen que ser, pues, diseñados, pensados, soñados y producidos. Los juguetes ponen en movimiento toda la ingeniería social, unen a los adultos con los niños, transgreden y contrarrestan cualquier gerontocracia (niñas, niños, adultos, adultas, viejos, viejas... juegan por igual).

Cada acto libre exige aprender y ejecutar sus reglas de juego (el juego del amor, el juego del inventar, cantar, etc.). El juguete, así, en tanto que aparato-técnico-lúdico, no sólo es el ejemplo por excelencia que puede mentarse cuando se afirma que los valores de uso son abiertos, sino que además remite a la totalidad cultural, material y civilizatoria del entramado social que lo engendra.

Es por ello, que en su campo es donde pueden señalarse los ejemplos más ilustrativos de *la Máquina*. Uno de ellos es el títere, quizás el primer autómatas identificable (Porras, 1981). Y como segundo ejemplo el reloj (que a decir de Mumford es la *Máquina* con la cual deben de compararse todas las demás), éste tiene su origen en China (y no en la Europa occidental, como piensa BE, Mumford, y *tutti quanti*), su finalidad original no era la de regir la actividad de los hombres y mujeres a través del tiempo abstracto para hacer sus vidas más productivas y reguladas (en un sentido económico: el *ora et labora* de los benedictinos que nos recuerda Mumford y que BE parece aceptar a pie juntillas), sino que fue pensado para el divertimento y el esparcimiento. Por lo que el origen de la modernidad y la neotécnica, si seguimos hasta sus últimas consecuencias lo dicho aquí, tanto por Mumford, Benjamin y, principalmente BE, habría que buscarlo, *uno*, no en la esfera económica, sino en la lúdica,

dos, no en occidente, sino en el oriente y el llamado mundo no-occidental. Por ejemplo, el títere ya indicado, tiene su origen, no en la Europa occidental, sino en Egipto (Porrás, p. 32), y el reloj, como ya se comentó en China. Todo lo cual nos sugeriría que el origen de la segunda técnica es oriental (regresaremos sobre estas líneas en el próximo capítulo).

Así pues, cuando desde una visión eurocéntrica, se llega a reconocer a regañadientes, que, por ejemplo, el reloj, en efecto, no surge en “el mundo occidental”, sino que fue “tomado prestado” (sic) de oriente, para inmediatamente desdeñar su origen lúdico y reconocer entonces la superioridad occidental al poner el reloj al servicio de la economía y la producción de valores de uso (y del disciplinamiento social) al colocarlo en el centro de la plaza de las ciudades europeas, se ignora, *que es el reloj lúdico y no el instrumentalizado*, el que está más cerca de la segunda técnica, y en términos de BE, más cercano al fundamento técnico de la modernidad.

7.3.4. El significado crítico-social del autómeta: la reconciliación.

Cualquier lector atento de Walter Benjamin, puede advertir la constante presencia del autómeta en su obra (a modo de ejemplo, recuérdese al autómeta manejado por el enano-teología de sus *Tesis sobre la historia*). Y no es, por lo tanto, una mera casualidad que le asigne a éstos “un significado crítico-social” (2013, p. 702). El cual consiste en poner la idea de una “naturaleza plena”, cuestión que no ha pasado desapercibida para Echeverría, pues la recupera para colocarla, bajo términos similares, dentro de la estructura de su concepto de modernidad.

En efecto, la nueva técnica, cambia la función social no sólo del arte, como bien demuestra Benjamin en su célebre ensayo, sino que también transforma la función social de la técnica misma. Siguiendo esta línea, BE, sostendrá que la función primigenia de la técnica, de aquella que pertenece a la época de la paleotécnica, es la de funcionar como *un arma frente a la naturaleza*. Si frente a ésta es necesario blandir un artefacto belicoso, en el mejor de los casos “defensivo”, es porque la relación que se tiene con ésta es de guerra (no sólo la guerra del “hombre contra el hombre”, sino, además, y como fundamento de la primera, la “guerra de la humanidad contra la naturaleza”). Ello como resultado, de lo que ya hemos mencionado, como la estructura de escasez que a su vez es el ensamble que resulta cuando se sigue el *principio escasez* al momento de definir las formaciones sociales. Entonces, lo

que existe es una relación de discordia, que se vive como una escisión o separación entre lo humano y lo natural, ante lo cual la función social de la técnica es la de ser un instrumento defensivo y ofensivo que busca “vencer” la resistencia y el rechazo de la naturaleza ante la mera presencia de la humanidad. Esa función es lo que debe de cambiar, pues continuar bajo ella implica perpetuar la guerra, las ofensas y ampliar la discordia.

De allí que la nueva técnica, la del autómatas, tenga, de acuerdo con W. Benjamin, un sentido crítico-social. *Crítico*, porque debe de ser capaz de distinguir sus potencias y modos distintos a través de los cuales puede configurarse como posibilidad y acto distintos a los cuales se ha venido aplicando y desarrollando: discernir, que si bien toda arma es una técnica no toda técnica es un arma (como ya vimos, por naturaleza, es un juguete). El no distinguir ello, implica pues, caer, como ya lo hemos señalado en posturas fobiotécnicas o ludistas. *Social*, porque de lo que se trata es de rehacer el urdimbre comunitario, reconciliar, reunificar o religar lo que está separado o en discordia, en este caso, al sujeto social con lo natural y, sobre todo, consigo mismo.

Así pues, cambiar *la función social de la técnica*, a través del *significado crítico-social* de la neotécnica, en términos de BE, implica dejar atrás “la agresión apropiativa” de la naturaleza, y transitarla al “*telos lúdico*” (Echeverría, 2003, p.22), del que ya hemos dado cuenta un poco más arriba. Esta apercepción del significado crítico-social de la neotécnica, no sólo fue efectuada por nuestro filósofo latinoamericano, sino que es una constante en esos marxismos ampliamente influenciados por una lectura heideggeriana del asunto mismo. A modo de ejemplo pueden citarse aquí las siguientes palabras de Kostas Axelos (1966), extraídas de su brillantísimo trabajo *Karl Marx, pensador de la técnica*:

Este pensamiento [el de Marx] parte del análisis y de la crítica de la alienación del ser del hombre —de la alienación del trabajo y de la economía, de la política, de la existencia humana y de las ideas— y desemboca en la previsión técnica de la reconciliación universal, reconciliación del hombre con la Naturaleza y su naturaleza, efectuada a través de la comunidad histórica y social de los hombres y que hace posible la satisfacción plenaria de las necesidades vitales, el reinado de la abundancia, el mundo de la transparencia de todo lo que es y se hace (Axelos, 1966, p. 8)

Así pues, este cambio *de función social de la técnica*, producto del significado *crítico-social* de la *técnica-lúdica*, tiene como propósito o *telos*, la reconciliación. La cual puede ser

entendida (en términos puestos por Axelos), como una “conquista del mundo por y para el hombre, despliegue ilimitado de las fuerzas técnicas” (Axelos, p. 199-262).

Además de ello, la reconciliación —dicha, incluso en términos hegelianos—, es *la restauración de la comunidad*, que ha sido herida en su corazón, que conoce ya lo que es el mal y que es autoconsciente de sus contradicciones (*sabe que no es* “un alma bella”), que ha sufrido y ejercido la violencia desgarradora de la guerra civil y la enfrenta ahora valiente, pero serenamente; que quiere seguir siendo *común* y no más un ente desmembrado separatista abstracto, y que por ello impulsa, como su presente efectivo, la restitución de los vínculos esenciales (es decir, comunitarios) entre la humanidad y la naturaleza, entre la humanidad y el resto de los animales no-humanos, entre los hombres y las mujeres, entre las mujeres y los hombres, entre los adultos y los niños, entre los niños y los viejos, entre las niñas y los niños, entre los blancos y los negros, entre los homosexuales, las lesbianas y los heterosexuales, etcétera...

8.- A modo de conclusión: la modernidad proyecto-civilizatorio.

Hemos visto en este capítulo, cómo la necesidad de un concepto de modernidad para la figura teórica echeverriana, le ha llevado a su autor a la producción de un ensamblaje que pone en el centro a un tipo específico de fuerzas productivas (según Marx): la técnica lúdica (según Walter Benjamin), o segunda técnica (según el propio BE), o neotécnica (según L. Mumford). Este modo de proceder, según nuestro modo de ver, es del todo concordante con los fundamentos generales de la figura teórica de BE: la de llevar a la crítica de la economía política más allá de la misma, lo que en otros términos implica completarla, extenderla y desarrollarla.

Lo que entre otras cosas implicaría, que en el centro de la figura teórica de Marx se encuentra, a su vez, un pensamiento que se cuestiona sobre la técnica (idea que, nos atrevemos a sugerir, BE defendería junto con Kostas Axelos). De ser así, la restauración de la comunidad, de una humanidad verdaderamente libre, dependería, dentro de la teoría del pensador oriundo de Tréveris, de que se cultive y desarrolle esta segunda técnica, en tanto que nuevo modo de desarrollo y configuración de las fuerzas productivas. Como hemos visto a lo largo de estas páginas, para BE esa nueva comunidad no es otra cosa que el proyecto de una modernidad alternativa (alternativa y/o diferente, respecto al capital), que implica que la

segunda técnica sea el nuevo patrón de sentido, a partir del cual se pueda efectivizar una estructura de ensamblaje que ponga como resultado una nueva civilización, que él se empeña en llamar, moderna.

Puesto en esos términos, fácilmente podrían abandonarse las posibles reservas sobre la idea de modernidad y aceptar a ésta como una forma diferente de nombrar el proyecto de la “encomienda comunista” que fue enarbolado por BE desde el DCM. Siguiendo esa línea podría decirse que el empeño en reivindicar *la forma natural* como potencia revolucionaria y de izquierda, no era otra cosa más que reivindicar, al mismo tiempo, todo aquel potencial existente de negar radicalmente al estado actual de cosas dominado por el capital. Potencial al cual BE llamó un proyecto alternativo de civilización. Por supuesto que ello implicaría, hacer caso omiso, o por lo menos dejar de lado, el aspecto eurocentrado —y por tanto parcial, desde una perspectiva de una historia global o mundial—, que una consideración crítica de la figura teórica echeverriana devala. Es por ello que el último capítulo de este trabajo lo dedicaremos a una mostración, más detenida, de los aspectos eurocentrados que componen el núcleo del concepto de modernidad echeverriano.

Capítulo VI. Hacia un origen no occidental del fundamento técnico de la modernidad

La expansión de la modernidad “americana” más allá de sus fronteras originales no se ha dado única o preferentemente hacia situaciones poscoloniales más o menos recientes —donde, como en Asia o África, la modernidad europea se mantuvo en una zona aparte, como una dimensión extraña o de élite—, sino incluso y con especial fuerza hacia situaciones de viejo arraigo de la modernidad, como las de Europa o América Latina

Bolívar Echeverría

Este materialismo histórico se preocupa poco de saber si efectivamente explica el devenir de la historia universal en cuanto al pasado, al presente y al porvenir, y si es aplicable a todo lugar de cultura: describe el estado de cosas existente en la Europa burguesa y capitalista y tanto se le da de los enigmas que plantea la historia india o china; piensa que la verdad del mundo actual es la verdad actual del planeta.

Kostas Axelos

Los chinos, los árabes, los griegos, mucho antes que los europeos del norte, habían dado la mayor parte de los primeros pasos hacia la máquina.

Lewis Mumford

Sería más honrado admitir que durante los primeros quince siglos de nuestra era los fabricantes chinos de instrumentos estaban generalmente a la cabeza, y con frecuencia —como el sismógrafo y en el reloj mecánico— con un adelanto considerable sobre cualquier cosa que Europa pudiera presentar.

Joseph Needham

1.- Introducción: el reto de la modernidad no llega a “oriente”

Como hemos visto el concepto de modernidad de BE encuentra en la técnica lúdica su fundamento. A partir de esta *segunda técnica* es que, nuestro autor marxista, levanta su teoría sobre las posibilidades de una civilización moderna, distinta de la capitalista, basada en la abundancia, la democracia, el fin de las violencias y la inauguración del primer capítulo de una historia de la libertad (en contrapelo de una historia de la escasez y la necesidad). ¿De qué depende la consecución de ese proyecto? Del modo en que las distintas formas sociales encaren, lo que nuestro autor llamó, *el reto de la modernidad*. El cual consiste, como ya lo hemos señalado, en la presencia efectiva de la *neotécnica* y de lo que esos sujetos sociales hagan con ella: usufructuarla, denegarla, reprimirla o cultivarla. Del modo en que se responda a ese reto, se desprenderían formas alternas, singulares de modernidad. No obstante, se puede inferir de la lectura de ciertos pasajes de la *figura teórica echeverriana*, que hay ciertos mundos, ciertos cuerpos sociales a los cuales ese reto nunca llegó, o lo hizo de manera incompleta.

El origen de ese proyecto (neo)civilizatorio, y de su *reto*, BE lo ve eclosionado, *por naturaleza*, en el espacio que identifica como la Europa-occidental. Como vimos, existe en su figura teórica el convencimiento (defendido a largo de sus *15 tesis sobre modernidad y capitalismo*), de que todo proyecto moderno es europeo (en sus orígenes) aunque no toda Europa sea moderna. El hecho de que a partir de esa geolocalización la modernidad comienza a expandirse, principalmente hacia “occidente”, está fuera de toda duda dentro del quehacer teórico de BE. En efecto, *la modernidad se mueve* desde su cuna europeo-occidental, colocándose como una modernidad barroca en América Latina (sin olvidar las otras posibilidades de modernidades alternas), y después como una *Americanización* de todo el proyecto moderno con su contacto estadounidense (Echeverría, 2008a, pp. 11-13).

Desde este enfoque ¿qué puede decirse respecto a Asia y el llamado mundo no occidental? Para BE, la modernidad sólo puede existir “en oriente” como algo no auténtico, como algo apenas esbozado, de allí que haya elegido para referirse a la presencia del proyecto *liberador de la modernidad* en otras latitudes (“no-occidentales”) el término de *semi-modernidad* (Echeverría, 1997, p. 187). Y esto es así, porque para nuestro autor, la modernidad sólo existiría en Asia o en África únicamente en las élites, como algo extraño,

apartado de la vida cotidiana, que no puede fecundar la vida material o la economía mundo de esas realidades, por lo que su presencia no alcanza a desarrollarse como un proyecto civilizatorio. De tal suerte que la participación de esos espacios históricos no-occidentales sobre el fundamento técnico de la modernidad fue denegada.

Por ello es que puede decirse, que desde la *figura teórica echeverriana*, el reto de la modernidad no llegó a oriente y cuando lo hizo fue de manera incompleta, inauténtica o parcial. Por lo tanto, hablar de una *modernidad alternativa asiática* sería un entero despropósito desde este horizonte teórico. Veamos algunos aspectos del *porqué* de esta afirmación.

2.- Dos formas de productivismo

De ninguna manera puede decirse que las sociedades del mundo asiático no cayeron dentro de la mirada de BE. Si bien nunca fueron su principal interés, es cierto que les dedicó algunos espacios en sus reflexiones. Ejemplo de ello es la tesis 12 y 13 (dentro de *15 tesis sobre modernidad y capitalismo*) a las que ya le dedicamos nuestra atención¹⁹⁰, y de manera espacial la *Digresión 2*, de su *Definición de la cultura* (Echeverría, 2011, pp. 227-242). Usando lo allí apuntado, podemos darnos alguna idea del *porqué* el reto de la modernidad no pudo llegar, según BE, al mundo *no-europeo-occidental*.

Por principio habría que decir, que, para BE, la situación de escasez absoluta en que la historia se ha movido (hasta el momento), ha obligado a que se desplace el centro de la reproducción social de los sujetos (*vivos*) a los objetos (*inertes*) producidos, instaurándose lo que podríamos decir, es una compulsión por la producción de “cosas”, de riquezas cósmicas antes que de riquezas subjetivas. El productivismo no sería otra cosa más que esa prioridad, impuesta por la escasez, de producir objetos en lugar de sujetos. Desde la visión de nuestro marxista latinoamericano han existido dos modos distintos, y *sólo dos*, de configurar ese productivismo, en tanto que “dos maneras fundamentales *completamente contrapuestas*¹⁹¹: la manera oriental y la manera occidental” (Echeverría, 2001, p. 230).

¹⁹⁰ Véase el capítulo IV de este trabajo

¹⁹¹El subrayado es nuestro.

2.1.- La “manera oriental”

De acuerdo con BE, la forma asiática de estructurar el productivismo, como una respuesta frente a lo que él llama la “escasez absoluta”, consiste “fundamentalmente” en la constitución de una “sola gran comunidad”, negadora del individualismo, que no es otra cosa más que la conjunción de muchas otras comunidades bajo “un solo gran sujeto social” e íntimamente ligadas a “grandes obras hidráulicas”. La “vía asiática” no es otra más que la del *despotismo oriental*, planteado —por lo que puede verse en este escrito de BE—, más en los términos de Karl A. Wittfogel (1964), a quien cita, que en los de Karl Marx. Así pues, de acuerdo a este enfoque, lo distintivo

de esta modalidad “despótico-asiática” de la reproducción social productivista está en que se constituye sobre la base de un medio de producción de tecnología relativamente simple, frenada en sus posibilidades de desarrollo, pero de gran magnitud y complejidad, un medio de producción necesitado de inmensas cantidades de fuerza de trabajo, especializada y jerarquizada y dotada de una organización sumamente elaborada. La cooperación orgánica dentro del sujeto de trabajo implica una participación perfectamente coordinada de todos los elementos que lo conforman en la realización de una sola gran tarea productiva destinada a responder a un sistema de necesidades altamente diferenciado que mantiene su figura inalterable a lo largo del tiempo, protegida contra el cambio, que proyecta de su sombra estática sobre el bien producido que debe garantizar la supervivencia de esa gran comunidad de comunidades (Echeverría, 2001, p. 232).

Según nuestro autor, este es el fundamento de todos los imperios asiáticos —China de manera privilegiada— que no sólo afecta a su “producción tecnológica” —al constituirla como “relativamente simple”¹⁹², pero que es “de gran magnitud y complejidad” (sic)—, sino que, además, afecta su temporalidad y el modo en que se configura su historia. Se trata, de una *temporalidad sumamente lenta* (p. 232), incluso, dice BE, “detenida en lo que respecta a la transformación estructural del proceso de producción”.

Por lo demás, a estas alturas de nuestro trabajo, pensamos que no es necesario profundizar en el modo en que BE conceptualiza la “vía occidental del productivismo”. Pues este le aparece como la antípoda de la “vía asiática”: en occidente el productivismo se hace a través del desmembramiento de la comunidad, privilegiando el individualismo y a través de la “privatización o atomización del proceso de reproducción social” (p. 235), que tiene

¹⁹² Más abajo veremos qué tan “simple” resultó esa tecnología.

como resultado el desarrollo del objeto técnico, lo que produce la neotécnica y por tanto el surgimiento del proyecto emancipador de la modernidad en tanto que nueva civilización¹⁹³.

Como puede verse, según esta concepción “despótica” del mundo asiático, y de China como refractario de ese mismo mundo, no podría surgir allí, en los términos en que lo ha planteado nuestro autor, el *fundamento técnico de la modernidad*. Y es que ¿cómo concebir que en un mundo despótico donde el avance de la técnica es reprimido y la temporalidad es tan lenta que amenaza con detenerse, pueda surgir el autómeta, la segunda técnica, la técnica lúdica que anuncia la buena nueva de que comienza la historia de la libertad? Imposible, pareciera responder Echeverría. Sin embargo, como veremos más abajo, esta postura carece de un correlato histórico, además de que la evidencia, desde lo que podría ser una *historia crítica de la tecnología*, parece apuntar en una dirección opuesta a lo sostenido por Echeverría en su *Digresión*. Pues como veremos, es en el mundo asiático, en específico en el chino, donde surgen, como reconocerá el propio Marx, las “bases materiales” y los primeros desarrollos, para el despliegue de la segunda técnica.

3.- El reloj, el molino y una cita incompleta de Walter Benjamin

En su célebre *Libro de los pasajes*, Walter Benjamin, coloca —en su inciso Z, “El muñeco, el autómeta”—, la siguiente entrada:

Marx explica que <<desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XVII —esto es, en el periodo que va del surgimiento de la manufactura a partir del artesanado hasta la verdadera gran industria— las dos bases materiales sobre las que la manufactura sienta precedente para la industria de la maquinaria son el reloj y el molino (en primer lugar, el molino grano, que es sobre todo el molino de agua), ambos heredados de la Antigüedad... El reloj es la primera máquina automática utilizada con fines prácticos; toda la teoría de la producción del movimiento uniforme se ha desarrollado a partir de él. Según su propia naturaleza, el reloj se basa en la conexión de una artesanía semiartística con la teoría directa. Cardano, p. ej., escribió (y dio indicaciones prácticas) sobre la construcción de los relojes. “Artesanía docta (no gremial)”, dicen de la fabricación de relojes los escritores alemanes del siglo XVI, y al hilo de su desarrollo se podría demostrar qué distinta es la relación entre la teoría y la praxis presente en la artesanía, de la que se da, p. ej., en la gran industria. Tampoco hay duda de que en el siglo XVIII el reloj

¹⁹³ Sólo apuntaremos, muy al margen, que en esta *Digresión 2* (Echeverría, 2001, pp. 227-242), es donde más claramente puede rastrearse lo que nuestro autor entendió por occidente y oriente. Pero, además, en su conceptualización, parece borrarse las diferencias entre occidente, la modernidad y el capitalismo. Cuestión que como hemos visto le preocupa y ocupa sobre manera en otros trabajos. Allí, en la *Digresión...* es clara la identidad entre modernidad, occidente y capitalismo, son una misma identidad.

proporcionó la primera idea de utilizar autómatas (movidos ciertamente por resortes) en la producción. Los intentos de este tipo que hace Vaucanson repercuten extraordinariamente, de modo históricamente demostrable, en la imaginación de los inventores ingleses. Desde el principio, por otro lado, el molino, como molino de agua, proporciona el modelo de las partes esenciales en el organismo de una máquina: la propulsión mecánica; el motor principal, que la genera; el mecanismo de transmisión y finalmente, la máquina operadora, que elabora la materia. Cada parte, existiendo independientemente de las demás. La teoría de la fricción, y con ello las investigaciones sobre las formas matemáticas de los engranajes, los dientes, etc., se hicieron todas en el molino, como también la primera teoría de la medida de la fuerza motriz y su aprovechamiento óptimo, etc. A partir de mediados del XVII, casi todos los grandes matemáticos, en tanto se procuraron de la mecánica práctica y de su teoría, parte del simple molino hidráulico. De ahí en efecto el nombre de molino o *mil* para todo ingenio motriz mecánico dirigido a fines prácticos, que surgió en el periodo de la manufactura. Pero en el molino, exactamente igual que en la prensadora, la martilladora, el arado, etc., el verdadero trabajo —golpear, exprimir, moler, deshacer, etc.— no lo hacen los hombres, aunque la fuerza motriz sea humana o animal, y esto desde el principio. De ahí que esta clase de máquinas... sean muy antiguas... De ahí también que sean casi las únicas máquinas que aparecen en el periodo de la manufactura. La revolución industrial comienza en cuanto se emplea la máquina allí donde de antiguo el resultado final es producto del trabajo humano; donde, por tanto, al contrario que con aquellas herramientas, la materia que propiamente ha de elaborarse siempre tuvo que ver con la mano humana>>. Marx a Engels, 28 de enero de 1863, desde Londres [Karl Marx-Friedrich Engels, *Ausgewählte Briefe* [Cartas escogidas], Moscú-Lenin-grado, V. Adoratskij ed., 1934, pp. 118-119]. (Benjamin, 2013, pp. 703-704).

Puede asegurarse, con cierta soltura, que esta larga cita hecha por W. Benjamin¹⁹⁴, fue conocida por Bolívar Echeverría quién, como ya se dijo, fue un gran estudioso de la obra del filósofo alemán, dedicándole múltiples cursos universitarios (Echeverría, 2010a, pp. 116-133). Por lo cual, queremos destacar varios puntos que pueden derivarse de este ensamblaje

¹⁹⁴ Vale la pena citar largamente, y mantenerlo en cuenta, este otro pasaje construido por Walter Benjamin: «Aristóteles declara que la esclavitud dejaría de ser necesaria si las lanzaderas y los plectros pudieran ponerse en movimiento por sí mismos: la idea es maravillosamente acorde con su definición del esclavo, instrumento animado... Al igual que el viejo poeta Ferécides de Syros había dicho cómo los Dáctilos, al mismo tiempo que construyeron para Zeus una casa, modelaron para él servidores y sirvientes: estamos en el reino de la fábula... Y sin embargo, no discurrieron tres siglos para que un poeta de la Antología, Antífilos de Bizancio, diese la réplica a Aristóteles cantando la invención del molino de agua, que libera a las mujeres del penoso trabajo de la molienda: “Quitad vuestras manos de la muela, molineras; dormid más tiempo, incluso si el canto del gallo anuncia el día, porque Deméter ha encargado a las Ninfas el trabajo del que vuestras manos quedan libres: ellas se precipitan desde lo alto de una rueda y hacen girar el eje que, mediante tornillos de engranaje, muele el peso cóncavo de las muelas de Nisya. Degustaremos la vida de la edad de oro, si aprendemos a saborear sin pesar las obras de Deméter.» (Nota: «Antología Palatina, IX, 418. Este epigrama... fue ya acercado al texto de Aristóteles, y por primera vez, parece por Marx>>.) (Probablemente de El capital, III, <trad. Molitor, París, 1924>, p. 61). Pierre-Maxime Schul, Maquinismo y filosofía, París, 1938, pp. 19-20. (Benjamin, 2013, p. 704).

benjaminiano, si se intenta leer bajo la *figura teórica echeverriana* según la hemos presentado en este trabajo. A saber:

Primero. Marx identifica, por lo menos dos, de lo que aquí llama, las “bases materiales” para el asentamiento de la industria¹⁹⁵, las cuales son el reloj y el molino. Estas bases serían, por decirlo de alguna manera, la contribución que la época de la manufactura¹⁹⁶ rinde al surgimiento de la “gran industria”.

Segundo. El molino, como molino hidráulico, es para Marx, el objeto técnico que ha proporcionado *el modelo de lo que es la máquina* (y aquí ponemos máquina, con minúscula para aludir al modo en que lo piensa L. Mumford y que, como vimos, BE sigue a pie juntillas). Es decir, ha colocado en conjunción lo que son las *determinaciones esenciales*, y por tanto mínimas, en la constitución del organismo de una máquina (y aquí es de llamar la atención sobre las metáforas biológicas que usa Marx para dar cuenta de la *máquina*: para él se trata de un todo orgánico, de una totalidad viva). Éstas son tres: 1) la propulsión mecánica; 2) el motor principal y 3) la máquina operadora. Estos mismos tres elementos esenciales volverán a estar presentes en el capítulo décimo tercero de *El capital* bajo la idea de: 1) el mecanismo motor; 2) el mecanismo de transmisión y 3) *la máquina-herramienta o máquina de trabajo (work-machine)* (Marx, 2001a, p. 453). Con la salvedad de que, en su obra cimera, estos

¹⁹⁵ Tal y como también lo recuerda W. Benjamin, en otra de sus citas (2013, p. 663), Marx entiende por la historia de la industria y su estructura devenida objetiva, “el libro abierto de las fuerzas esenciales humanas”, en tanto que la industria “es la relación histórica real” de la humanidad con la naturaleza. Claro, todo ello tomando la industria en su conexión con la esencia humana, y no sólo en su mera instrumentalidad (práctica-utilitaria). Pensamos pues, que una *historia crítica de la tecnología*, hacia la que Marx hace un llamado, debe partir de la consideración de esa conexión. Bajo ésta, queda claro que la industria, no puede ser patrimonio exclusivo de ninguna “forma” (ni occidental, ni oriental o cualesquiera), sino patrimonio de la humanidad en su relación con la naturaleza. Esta consideración, pensamos, puede ser el punto de partida, incluso para una historia mundial no eurocéntrica, de esa misma tecnología (que de otro modo no podría ser una “historia crítica”).

¹⁹⁶ La época de la manufactura, íntimamente ligada, según Marx, al modo patriarcal de organizar la reproducción social y doméstica, no es algo que haya surgido en el seno de la época del dominio del capital. Lo que significa que es una forma antediluviana al capitalismo. Sin embargo, es también cierto, que es dentro del ámbito capitalista, acicalada por el valor que deviene ganancia, que llega a su mayor desarrollo, mismo que será usufructuado por el capital y también el ámbito donde llega a su fenecimiento (Berg, 1987). Más allá de ciertas reivindicaciones románticas (que habría que recuperar en su momento) del trabajo del artesano, como en el caso de William Morris (2013, 2014), o de reivindicarlo como una forma de recuperar la “cultura material” de las comunidades ante el “carácter corrosivo del capitalismo” (Sennett, 2015). Lo cierto es que Marx, observa en el artesano, en tanto que propietarios de medios de producción puestos ya para la producción de mercancías, uno de los fermentos donde surgirá la clase capitalista moderna; “moderna” en el sentido de que ha dejado de ser una mera clase “mercachifle”, para devenir una clase “protoindustrial”; que se comerá, cual ley de la selva, a los miembros más débiles de su tipo, para forjar a la “flamante” clase capitalista industrial moderna.

elementos son también *los de toda maquinaria desarrollada*. A partir de ello, es que puede decirse que, para la CEP, la *máquina es una máquina de máquinas, un mecanismo de mecanismos, la unidad de la herramienta y la máquina*, que es algo orgánico, que sólo es posible en su unidad y no sólo en una mera suma o adición sintética de elementos técnicos, es decir, *la máquina* es todo menos algo mecánico. Empero, no está de más recalcar que la reunión de estos tres órganos constitutivos de la *máquina*, que Marx observa ya conjugados en el *molino de agua*, no son aún *la nueva técnica* (en términos de W. Benjamin), aunque son condición ineludible y necesaria, hacia la constitución de la máquina automática.

Tercero. Por su parte, el reloj, de acuerdo con la cita que de Marx hace Walter Benjamin, sería “la primera máquina automática utilizada con fines prácticos”. Si bien puede desprenderse de lo anterior, que el reloj no es la *primera máquina* automática en cuanto tal —es decir, aquella que logra incorporar como parte orgánica su principio motor, su *motu proprio*, o, dicho en términos puestos por Marx, que ha logrado, por lo menos, autonomizar su *mecanismo motor*—, sí es la primera que es usada “con fines prácticos”. Pero ¿qué son esos fines prácticos? ¿Se refiere aquí Marx a un uso económico y ya no lúdico de la máquina? No del todo. De acuerdo con Marx, el reloj es por su propia naturaleza *artesanía semiartística*, es decir que pertenece, por naturaleza, al ámbito de la obra de arte, y por ello —diría quizás Walter Benjamin—, hace comunión con la *neotécnica*. Pero, además, y esto pensamos es lo importante, es la *conexión* —nosotros diríamos la mediación— entre esa dimensión artística (lúdica), y una dimensión práctica (económica) o con la “teoría directa” (o de aplicación directa, con fines práctico-utilitarios). El reloj se encuentra pues en el tránsito de dos mundos, uno *técnico-artístico-lúdico* y otro que eclosiona, a través de su mediación, en un mundo *técnico-práctico-utilitario*. Es por ello que Marx califica a esta *Máquina* —siguiendo a “los autores alemanes del siglo XVI”— de una *Artesanía docta no gremial*, lo que implica que para su producción son necesario conocimientos técnicos (propios del artesano), pero también conocimientos científicos, doctos, altamente refinados, que indican un alto desarrollo de las fuerzas productivas. Así el reloj, en tanto que *Máquina*, modifica la “imaginación de los inventores” y, lo que es más, modifica la “relación entre la teoría y la praxis” que existe en la manufactura y la pone como algo distinto para la *gran industria*. Es decir, modifica el modo en el que el *hacer productivo de la humanidad se efectúa*, pues la coloca en la sintonía de la gran industria. Para Marx, no hay duda, de que fue esta *artesanía*

docta, la que en el siglo XVIII (es decir, para el momento en que se ubica la revolución industrial clásica), proporciona “*la primera idea de utilizar autómatas en la producción*” (es decir, con fines prácticos y ya no lúdicos: lo que tiene como implicación la subsunción de *la Máquina* al capital, pero ahondar en ello sería tema de otro trabajo).

Cuarto. Ahora bien, habría que hacer notar que Marx habla aquí, a través del ensamble de Walter Benjamin, del surgimiento de la “*verdadera gran industria*”¹⁹⁷ (cuyos dispositivos técnicos detonadores son el reloj y el molino), la cual ubica temporalmente en el periodo que va del siglo XVI al XVIII n.e.c. Periodo que, de hecho, coincide con su manera de historizar el surgimiento de la *época del dominio del capital* (Marx, 1987a, p. 33). La cual inicia en el siglo XVI con la conquista de América Latina, el expolio de África, etc. Además de que su fecha de llegada, el siglo XVIII, es lo que convencionalmente se conoce como el inicio de la “*revolución industrial clásica*”.

Quinto. Sin embargo, para tratar de mantener una liga entre la visión de Echeverría y el contenido de esta cita, habría que suponer que lo que Marx entiende por *la verdadera gran industria*, tendría —por lo menos— un correlato o una posible identidad, con lo que Mumford ha llamado la *neotécnica*, Benjamin la *segunda técnica*¹⁹⁸ y nuestro autor, “el fundamento técnico de la modernidad”. De ser esto correcto, significaría, como puede desprenderse del *pasaje* que venimos comentando, que, para Marx, la nueva técnica va de la mano con el avance del dominio del capital, pues surgen en tándem. Hacemos notar pues, que el surgimiento de esta *verdadera gran industria*, coincide, para Marx, con el surgimiento

¹⁹⁷ ¿Qué puede entenderse por “verdadera gran industria”? ¿Una que es verdadera en detrimento de otra que no lo es? En absoluto. Para Marx como para Hegel, *lo verdadero es el todo*. Allí donde la cosa misma alcanza la *totalidad* de su desarrollo, donde todas las determinaciones y relaciones que estructuran al ente en cuestión están ya en acto. Así, la *verdadera gran industria*, nos alude a, por una parte, un largo proceso de desarrollo, que no empieza, como es natural, en el momento mismo en que se conquista esa plenitud (de allí la necesidad de distinguir, sin olvidar su unidad, lo lógico de lo histórico); por lo que es posible hablar de grados no desarrollados de esa misma industria. Y por otra parte nos indica, una distinción y, al mismo tiempo, una problematización: como se sabe, el capítulo décimo tercero del tomo uno de *El capital*, lleva por título *Maquinaria y gran industria*. Pensamos que la *industria* allí aludida, y que de hecho es el objeto de estudio y crítica en ese capítulo, no es otra más que la específicamente capitalista. Y he aquí la problematización: ¿Es esa *gran industria la verdadera*, es decir, el grado máximo de desarrollo, de despliegue a donde puede llegar la relación humanidad-naturaleza? ¿O, por lo contrario, la gran industria no es aún la última palabra, el grado máximo de desarrollo al que puede llegar la *capacidad creadora-productiva humana*?

¹⁹⁸ Y decimos “posible identidad” porque ello implicaría las debidas demostraciones de cómo, en efecto, existiría una identidad entre estos tres conceptos o por lo menos entre los dos planteados por Benjamin y Mumford, respectivamente, y el planteado por Marx. Pero ello excede con mucho el propósito de las presentes líneas.

de la época del dominio capitalista, es decir, no surge ni antes ni después, sucede dentro de su vigencia histórica¹⁹⁹. Lo cual es una clara divergencia con el punto de vista echeverriano, divergencia que es del todo, pensamos nosotros, insalvable.

Sexto. Ahora bien, la pregunta que más nos interesa para los fines propuestos en este último capítulo de nuestro, innecesariamente dilatado trabajo, es ¿de dónde provienen estos dispositivos técnicos? ¿Cuál emplazamiento histórico-civilizatorio dio a la luz a *la máquina orgánica* (el molino) y a la *Máquina automática* de la “artesanía docta” (el reloj)? Si cuestionamos al Marx citado por Benjamin, éste nos responderá que “ambos [son] heredados de la Antigüedad”. Y después de ello Benjamin coloca puntos suspensivos (...), dejándonos, en realidad el argumento de Marx incompleto y su verdadero contenido en suspenso.

Como es sumamente sabido, Marx —y de hecho toda su generación— cuando aluden a la “antigüedad” se refieren, casi sin excepción, al mundo clásico grecorromano (de Ste. Croix, 1981, 1988), a la Atenas de Pericles, a la Roma de la república y del imperio, es decir al mundo mediterráneo que, desde un enfoque eurocentrado, muchos abrogan como la cuna de la “civilización occidental”. De tal suerte que, si decidimos seguir estas líneas citadas bajo la forma en que lo hace Benjamin, el molino, el reloj, en suma, el autómata, nos aparece— tal y como lo piensa BE— como un artilugio puesto en y por la Europa-occidental. Con lo cual la *neotécnica* que venimos siguiendo como *el fundamento de la modernidad*, se nos aparece cómo, en efecto, “europea por naturaleza” y el reto de la modernidad, junto con su proyecto libertador civilizatorio igualmente europeo, dejando en *suspense* (como los puntos colocados por Benjamin en la cita que hace de Marx), al mundo asiático, árabe y chino. Como veremos en el siguiente apartado de este trabajo, ello sólo es posible si se cita de manera incompleta a Marx, tal y como lo hizo el filósofo-literato alemán²⁰⁰. Pues, en realidad, Marx reconoce en su carta a Engels, que ambos inventos neotécnicos “son heredados” tanto por la Antigüedad, como tanto por China, dejando sin efectos el suspenso que acomete Benjamin.

¹⁹⁹ Lo que no significa, como ya indicamos, que sea dentro de su horizonte histórico que esta nueva técnica alcance su máximo y definitivo desarrollo.

²⁰⁰ Que, dicho de paso, no tenía por qué hacerlo de otra manera. Después de todo sus fines teóricos son otros a los aquí buscados. Además, las citas siempre son formas de hacer hablar a un autor de manera peligrosa; porque se le “hace hablar”, se le obliga al diálogo de manera sesgada. Una cita no es una invitación a la locución, sino al cercenamiento, a la incompletud del argumento, que se transforma en una pieza de rompecabezas que se puede colocar a modo en cualquier parte. Tal es su riesgo. Y, sin embargo, inevitable para el ámbito en el que nos movemos y decidimos poner en acción nuestro pensamiento.

4.- Quitar el suspenso: hacia los orígenes asiáticos de la neotécnica

Tal y como nos lo indica el propio Walter Benjamin, la cita de Marx que venimos siguiendo, con la que construye esta parte de sus *Pasajes*... es extraída de la correspondencia que el autor de *El capital* mantuvo a lo largo de toda su vida con su entrañable camarada Friedrich Engels. En efecto, se trata de una epístola escrita por Marx, fechada el 28 de enero de 1863, que se ha convertido a través del tiempo en uno de los lugares más visitados al momento de querer evaluar la postura de Marx respecto a las ciencias y la técnica en general²⁰¹. Se trata de un pasaje esclarecedor para el modo en que Marx construye el ya citado *Capítulo XIII* de *El capital* y de cómo pensó la redacción del “*fragmento sobre la máquina*” de los manuscritos de 1861-1863 (Marx, 1980), así como el uso que él mismo daba a sus apuntes de estudio (Marx, 1984; Dussel, 1984).

Para el tema que nos ocupa aquí, este manuscrito de Marx se vuelve relevante, por dos razones: la primera tiene que ver con el hecho de que el interés de Marx, a través de su consulta a Engels²⁰², es comprender cómo las “máquinas automáticas” [*selfactor*] modifican el proceso de trabajo (1974, p.104), lo que se coliga con el asunto tratado aquí, y en el capítulo anterior, sobre la técnica lúdica —como le ha llamado BE siguiendo a W. Benjamin—, en tanto que fundamento de la modernidad o la eclosión de la técnica automática en tanto que punto de partida del “autómata global”; la segunda razón que puede interesar para los fines aquí propuestos es que este breve manuscrito hecha luz sobre el origen lógico y la naturaleza histórica de esa “nueva técnica”.

4.1. La verdadera revolución industrial

En ese sentido, resulta útil mencionar que en ese manuscrito queda en evidencia el hecho de que Marx recorrió muchos de los tópicos que tanto interesaron a Lewis Mumford (y a muchos

²⁰¹ A modo de ejemplo: en castellano un fragmento de la carta sobre *las máquinas de 1863*, fue incluida en la compilación *Karl Marx-Friedrich Engels, Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas* (1973a, pp. 25-26). Otro fragmento un poco más amplio que el anterior, se encuentra en *Cartas sobre El capital* (1974, pp. 104-107). Por su parte el maestro Wenceslao Roces tuvo a bien incluir otro fragmento de la misma en su edición castellana de *El capital* (Marx [1867] (2014), pp. 793-796). Otro pequeño fragmento lo encontramos en la excelente edición preparada por el maestro Enrique Dussel, del *Cuaderno Tecnológico Histórico* de Marx (1984, pp. 241-242). La versión más completa, que nosotros hemos podido consultar, sobre esta importante epístola, la tenemos en *Marx-Engels Correspondencia* (1977, pp. 188-192). Por otra parte, la carta la encontramos citada en varios trabajos que han querido abordar, seriamente, el asunto de la máquina y su concepción en la *Crítica de la economía política* (Dussel, 1984; De Lisa, 1982; Bolchini, 1989).

²⁰² Véase la carta de Marx a Engels del 24 de enero de 1863 (1974, p.104).

de los filósofos e historiadores de la técnica que vendrán después). Uno de ellos, la relación y diferencia entre la máquina y la herramienta. Diferencia que estriba —apunta Marx siguiendo a los “tecnólogos ingleses”—, en que las herramientas tienen como *fuerza motriz* a los seres humanos, mientras que la máquina, tiene como tal a una fuerza natural (Marx, K y Engels, F., 1977, p. 188-189), con lo que se da un paso hacia la automatización, pero no significa aún la creación de una *nueva técnica* o, para decirlo en términos de Marx, la realización aún de un revolucionamiento en las fuerzas productivas.

Éste no sucede sólo con la sustitución de la fuerza motriz o del mecanismo motriz proveniente del cuerpo humano (lo que sería una energía somática), por el de una fuerza natural (o exo-somática). Eso sería caer en la ingenuidad de considerar —el ejemplo lo pone Marx—, de que un arado tirado por un buey (en tanto que energía exosomática) es ya una máquina. Sino que la clave para entender esa verdadera “revolución industrial”, hay que buscarla no en la *máquina motriz*, sino en la *máquina herramienta* o *máquina operatoria* [*working machine*], que es el dispositivo técnico que ejecuta el trabajo en cuanto tal. La primera sustituye la fuente de energía, mientras que la segunda *transforma el propio proceso productivo* (p. 189); es decir, empieza la transformación (y ulterior sustitución) del trabajo vivo a través de la mimesis, o imitación, de las propias habilidades y cualidades del cuerpo humano.

De allí que Marx afirme que la *revolución* industrial, desde antiguo, empieza apenas se emplea el mecanismo que logra sustituir al trabajo humano en el proceso de trabajo (p. 191). Es decir, la *verdadera revolución* industrial no iniciaría con la trillada “máquina de vapor de J. Watt” —que no sería sino el revolucionamiento, en todo caso, de un mecanismo motriz, lo que desde luego no es cosa menor—, sino con el apareamiento de una *máquina de trabajo* [*Arbeitsmaschine*] que logra suplir y *sustituir al trabajo humano*. Lo que, desde nuestra óptica, no es otra cosa más que el inicio del proceso de automatización y, aún más, la construcción de un autómatas, que pasa, por supuesto, por la puesta en movimiento de una totalidad de instrumentos y dispositivos técnicos, que se conjuran para la producción del robot (Richard, 1985), el androide, el cyborgs (Burgos, 2017)... hasta llegar a la inteligencia artificial y todas sus consecuencias (Ford, 2016), configurando una gran *máquina de máquinas*, que Marx llamó “el autómatas global” o el hombre de hierro.

Lo que querría decir, también, que el desarrollo ulterior de la “nueva técnica”, por lo menos en tiempos del capital, no ha tenido sólo la puesta en escena de su “lado luminoso”, libertario civilizatorio (que es el que pensamos BE está interesado en reivindicar), sino que también pone en movimiento, de modo simultáneo, su lado ominoso, oscuro y devastador. Habría que recordar, *ad notam*, que el término *automatización* está en la CEP íntimamente ligado al concepto de *autonomización*, que dentro de la estructura argumental de *El capital* ocupa (junto con los términos de fetichismo y cosificación) el lugar indicativo de la presencia de un proceso de enajenación. Así la *autonomización* de la mercancía, del valor, del dinero... tienen como resultado, en efecto, la *automatización* de todo el proceso, es decir, la puesta en movimiento de las relaciones sociales que conforman al capital como *automáticas*, puestas en movimiento independientemente de la voluntad y conciencia de los hombres y mujeres de carne y hueso que sin saberlo las ejecutan (“no lo saben pero lo hacen”: *Marx dixit*), es por ello que el capital es *valor autonomizado*, valor que se pone a sí mismo, como un *pseudosujeto*, que se materializa como un “autómata global” (pero profundizar en ello es tema de un trabajo que al momento se encuentra en preparación).

En suma, como se puede apreciarse aquí, este es un proceso contradictorio en sí mismo, de muy larga duración, que sólo llega a su completa determinación *en tiempos modernos*, en los términos en que Marx pensó éstos, es decir, como tiempos *del dominio de la época del capital*.

4.2.- Los tiempos del capital

Ahora bien, algo importante a resaltar aquí (y que sólo puede captarse convenientemente si mantenemos en mente *la diferencia entre lo lógico y lo histórico* como momentos del modo de proceder teórico y expositivo de Marx), es que esa cualidad que resalta en el mecanismo de trabajo u operario (*working machine*), de sustituir y transformar el trabajo humano a través de su mimesis (y ulterior superación), y que es, según nuestro modo de ver, lo que nos permitiría hablar, en rigor, de una “nueva técnica”, por lo menos desde la CEP, no es, según una observación hecha por Marx en esta carta *sobre las máquinas de 1863*, una determinación que pueda sólo captarse en su lógica interna a partir “del desarrollo histórico de la máquina”, sino de su consideración lógica en cuanto tal (Zeleny, 1982, p. 50). Esto es, de cómo es que

ésta se desenvuelve con “base al método actual de producción” (Marx y Engels, 1977, p. 189) y no a través de su proceso histórico-cronológico.

¿Y cuál es ese “método de producción actual”? Pues no es otro más que *el método capitalista de producción*. Es decir, la base o fundamento en la que se desarrolla esa cualidad nueva de la *máquina-de-trabajo* [Arbeitsmaschine] es la capitalista. Es uno de sus atributos, surge como patrimonio de la forma capital. Con lo cual la divergencia entre Marx y Echeverría ya indicada, se nos amplía un tanto más. Porque no sólo se trata de que esa nueva técnica surja en el espacio temporal-histórico del capital (cuestión que no puede ser aceptada por la *figura teórica de BE*), pues bien podría decirse que se trata de un “valor de uso” que no tiene nada que ver con el capital en su constitución ontológica, y que su relación sólo se reduce a la que existe, entre un cuerpo huésped y el virus que lo ataca y consume. Cuestión que es poco sostenible desde la CEP de Marx, y sobre todo a raíz de la información que podemos recabar de esta carta sobre la *máquina* de 1863.

4.3 Sobre la cuestión histórica.

Regresando pues, a la cuestión que más nos interesa en este capítulo final, sobre el origen o el provenir de esta “nueva técnica”, de esta tendencia a la construcción de un *autómata* que pueda, según hemos dicho, liberar *el hacer* humano de la dimensión económica de la compulsión por satisfacer, prioritariamente, lo socialmente necesario (del estar únicamente en el ámbito de la mera necesidad y la falta), de la producción compulsiva de objetos (según lo ha puesto sobre la mesa el propio BE), en detrimento de la producción de sujetos. La presencia de este “nuevo dispositivo técnico” es para BE el fundamento de la modernidad, la base sobre la cual se puede efectivizar un proyecto civilizatorio que tenga un nuevo comportamiento estructurador que se configure —como le hemos llamado aquí— según un *principio abundancia*, dejando atrás el *principio escasez*; para llevar a la humanidad al primer capítulo de una *historia de la libertad* o al *inicio de la verdadera historia humana*.

Como se ve, *desde la figura teórica echeverriana*, es mucho lo que está en juego al momento de hablar de modernidad, porque, en realidad, lo que se pone en movimiento allí, bajo el mote de *proyecto civilizatorio moderno* no es otra cosa más que el *proyecto de la encomienda comunista* (asunto sobre el cual regresaremos en nuestras conclusiones generales). Por lo que la pregunta sobre en qué punto histórico surge ese dispositivo técnico,

esa realidad material, que posibilitaría ese tránsito (de una historia inhumana, marcada por la escasez, a una verdaderamente humana signada por la libertad), no es menor. Ya que formaría parte, según nuestro modo de ver, de una historia general y mundial de la “encomienda comunista”; además de formar parte, de *una historia general, mundial y crítica de la tecnología* —en los términos en que lo planteó, cómo ya lo indicamos en su momento, Karl Marx—. No obstante, para que ello sea posible, es decir, para estar frente a una historia mundial y crítica de lo anterior, es necesario, tal y como lo planteó ya el maestro Enrique Dussel (2007, pp. 11-14), que ambas historias, en su constitución discursiva, no sean eurocéntricas.

Cuestión que tiene muchos obstáculos si partimos, por ejemplo, de la cita hecha por Walter Benjamin. Como vimos allí, el Marx presentado por este pasaje benjaminiano, arroga el origen de ambos dispositivos técnicos (el molino y el reloj) a la “antigüedad”. Y esta no es otra cosa más que el mundo mediterráneo antiguo, lo que nos lleva a un helenocentrismo propio, como se sabe, de cualquier postura eurocentrada, que quiere ver el origen de “nuestra actual civilización” en el mundo “europeo occidental”. Con ello tendríamos a un Marx que reconocería el origen de la “nueva técnica” en suelo europeo, siendo pues la modernidad, en tanto que proyecto emancipatorio civilizatorio, no sólo por su despliegue, sino por su propio origen, algo “occidental”. Partiendo desde allí, podría resultar algo sencillo sostener que Marx “comparte” la concepción de modernidad que sustenta Bolívar Echeverría (o viceversa), siendo cronológica la única discrepancia que podría encontrarse entre estos dos pensadores²⁰³: nuestro filósofo ecuatoriano, como vimos, piensa que la antigüedad es, en todo caso, una *protomodernidad*, es por ello que empuja hacia adelante el “origen” de la modernidad en cuanto tal, esto es, en tanto que *neotécnica*, a la llamada *edad media*; mientras que “el Marx de *El libro de los pasajes*”, coloca esa modernidad en la Grecia y Roma clásicas.

Sin embargo, la cuestión resulta muy distinta, si tomamos en cuenta que el hacedor principal de la *Crítica de la economía política* piensa que el devenir de esa auténtica revolución técnica, que lleva a la puesta en marcha de la “*verdadera gran industria*” es un proceso, como ya se apuntó, de larga duración, que no se debe, de ningún modo, a una sola

²⁰³ Al respecto véase el apartado 7 de este capítulo.

región de la ecúmene, ni es patrimonio exclusivo de la forma “civilizatoria occidental”. De hecho, Marx sostiene, desprendido de sus estudios históricos sobre la técnica (Marx, 1984) que el molino de agua, o lo que aquí hemos llamado *la máquina orgánica*, es, en todo caso una “herencia” de *Asia Menor* a Roma, que llegó, según sus apuntes, en *tiempos de Julio César* (p. 190). Lo cual se hace de manifiesto si quitamos los puntos suspensivos que ha colocado Benjamin en su ensamblaje. Puntos que de hecho han mantenido en suspenso el *fundamental* papel que el mundo asiático ha jugado en la producción y puesta en operación de la *neotécnica*.

En efecto, podemos decir, y ello puede sostenerse con varias citas (con el riesgo que ello conlleva y que ya hemos señalado), que Marx era plenamente consciente de ese papel fundamental del mundo asiático en el desarrollo de la *neotécnica* (planteada incluso en los términos en los que la entiende BE), por lo que su activa presencia debería de ser uno de los pilares de aquella *historia crítica de la tecnología* que ya hemos mentado en varias ocasiones a lo largo de estas páginas. Por lo que podemos decir, que en Marx *no existe una visión orientalista* y mucho menos *despótica* (en el sentido de Wittfogel), del desarrollo de la técnica en el “lejano”, “cercano” y “medio oriente”. Es decir, dentro de la CEP, no podríamos encontrar un correlato que sostuviera el hecho de que Marx pensara que la historia se detuvo en esas latitudes sin haber desarrollado, de manera sustancial, las fuerzas productivas. Veamos algunos ejemplos, todos con relación al molino y al reloj, que solventan esta afirmación.

El primer pasaje es el ya citado proveniente de la carta sobre *las máquinas de 1863*, y que no fue incluido por Benjamin en sus *Pasajes*. La carta de Marx hace referencia explícita (Marx y Engels, p. 190) a los *orígenes orientales* (para parafrasear a J. M. Hobson, 2006), del *molino de agua*. En efecto, el molino viene de *Asia menor*; fue, para decirlo en términos de Marx, “heredado de allí a la Roma de Julio César”²⁰⁴. De acuerdo con los extractos

²⁰⁴ Lo cual parece sostenerse en términos históricos (aunque no está exento de debates y encarnizados disensos). Como se sabe entre lo que se llama la Roma antigua y toda Asia (y no sólo la “menor”), principalmente con China, había un fluido y constante contacto, abierto por la ruta de la seda, que no es otra cosa más que el valor moviéndose entre los intersticios de las diversas formas sociales, en el que, en efecto, había mestizajes culturales de toda índole promovidos por la *forma mercancía* y sobre todo mestizajes técnicos. Sobre esos contactos puede citarse aquí el notable estudio de Jean-Noël Robert (1996), titulado *De Roma a China*, que junto con Hobson (2006) y M. Bernal (1993), ya llamaba la atención sobre la enorme deuda, que

tomados por Marx en sus *Cuadernos tecnológicos*... el Molino nos resume la historia de la *mecánica* (Marx, 1984, p. 235), y con él el desarrollo, como ya lo apuntamos más arriba, de los componentes mínimos y generales de toda *máquina*. Así, el Molino de mano, por ejemplo, nos muestra la unidad de la máquina más simple (la unidad de una herramienta y el cuerpo humano en cuanto tal), hasta pasar a las grandes *máquinas de esclavos* (de la que tanto hablará Mumford en su *El mito de la máquina*). Hasta llegar a la *tecnología hidráulica*, la cual se genera en Asia²⁰⁵, todo lo cual está en los apuntes hechos por Marx, ideas que están presentes en esta carta que hemos citado hasta la saciedad e incluso ideas que también se encuentran presentes en *El capital*, tal y como nos lo hace saber esta edición del *Cuaderno tecnológico*... preparada por el maestro Enrique Dussel (Marx, 1984, p. 41).

Como se recordará, apuntamos más arriba que, según nuestro modo de leer este pasaje de Marx, el molino de agua y el de viento, puede ser considerado como *la máquina orgánica* porque conjunta los tres mecanismos que conforman las partes u órganos de lo que es una máquina: el mecanismo motriz, el mecanismo de transmisión y la máquina de trabajo, siendo esta última, según Marx, el criterio clave para evaluar el avance definitivo hacia la nueva técnica. Dijimos, pues, que esta máquina orgánica, de la cual el *molino de agua* sería su ejemplo por *excelencia*, es una unidad y no una mera suma de componentes mecánicos (bajo la idea de que no hay nada mecánico en *la máquina*). No obstante, sin menoscabo de la unidad orgánica que la *máquina* supone, es posible, pensamos nosotros, la reconstrucción (tanto histórica como lógica) de cada uno de estos elementos mínimos que la componen. Así pues, es posible reconstruir la historia del *mecanismo de transmisión*, *mecanismo motor* y del *mecanismo laborante*, como partes, dice Marx, “existiendo independientemente de las demás”; lo que implicaría indagar sobre la “teoría de la fricción”, investigar sobre “las formas matemáticas de los engranajes”, sobre “la primera teoría de la medida de la fuerza motriz”,

desde la llamada “antigüedad”, el mundo Romano por lo menos, había contraído con el mundo árabe, con la India y en especial con China.

²⁰⁵ Afirmación esta que ha sido convalidada por estudios más contemporáneos a los que Marx consultó en su momento. Al respecto puede citarse el excelso estudio de Thomas F. Glick (1992), sobre la tecnología y ciencia de la España musulmana y medieval. Allí podemos leer:

La implementación de técnicas hidráulicas orientales estuvo estrechamente unida, lógicamente, a la introducción por los árabes de un nuevo estilo de agricultura llamado *filaha hindiyya* o agricultura india por los escritores medievales árabes de agronomía. (Glick, 1992, p. 25).

Lo cual nos parece indicar que el tiempo nunca se detuvo en “oriente” y que ninguna forma déspota fue capaz de detener el desarrollo de las fuerzas productivas, y en especial las automáticas que son las que más nos interesan aquí. Habría que repensarlo todo de nuevo.

todo lo cual nos colocaría en la génesis de la teoría de la mecánica. Una historia que, como hemos insistido, no sólo surge en el mundo europeo occidental, ya que su indagación nos llevaría, con seguridad, a los ámbitos del mundo árabe, asiático y chino. Y a dejar de lado, previa crítica sistemática, las visiones de un supuesto despotismo que evitó el desarrollo de las fuerzas productivas en “oriente”, tal y como se lo representa, según vimos un poco más arriba, el propio Bolívar Echeverría.

Otro tanto igual a lo anterior, puede decirse con respecto a la *artesanía docta*, es decir, con el reloj, en tanto que primera máquina en alcanzar el estatuto de *la Máquina*. Al igual que en el caso del molino, Marx no perdió de vista el desarrollo de este dispositivo técnico, ni sus orígenes “orientales”. Recorriendo todos los tipos de dispositivos (el reloj solar, lunar, reloj de estrellas, reloj de sombra, reloj magnético, de pesas, de arena, etc.), que hasta su momento produjo “el arte de la relojería” (Marx, 1984, p. 114), Marx, reconoce que los primeros de ellos (los solares) son los obeliscos y pirámides babilónicos y egipcios. Respecto a los “relojes de agua” (sobre los que regresaremos en el último apartado), Marx recoge en sus apuntes que “los asiáticos ya los tenían en tiempos antiguos” antes de que estos aparecieran en Europa en el siglo XVI (p. 115). También recoge Marx la siguiente observación: “En todas las ciudades chinas se encuentran torres, todavía hoy, en las que un reloj de agua da la hora” (p. 110). Como ya se dijo, el reloj es, según el hacedor principal de la CEP, el dispositivo técnico más cercano a lo que es un autómatas, al concepto de lo que podría ser la nueva técnica: la posibilidad de poder sustituir el trabajo humano y liberar el hacer de la humanidad del imperio de la necesidad. Y en ello radica su novedad, porque el *autómata* ha dejado de ser una mera ensoñación. Así lo dejó plasmado Marx en sus apuntes tecnológicos:

Autómatas. (Ya en Homero, Gelio, Pausanias, Polibio). Sólo en los tiempos modernos, cuando se conocieron los relojes de resorte, se despertó nuevamente el interés de los artesanos por los autómatas... Farfler y Hautsch construyeron a mediados del siglo XVII un carruaje que avanzaba por diversos caminos sin tracción animal gracias a un engranaje oculto. [Hautsch] también fabricó un pequeño ejército con soldaditos a pie y caballeros que simulaban batallas. El flautista de Vaucanson, en 1738. El reloj más complejo de los mencionados es el de Jakob Droz de Chaux de Fond en la segunda mitad del siglo XVIII... Los relojes de música en los que las campanas, flautas, arpas, pianos, y otros instrumentos musicales tocaban armónicamente; ya existían en el siglo XV. (Marx, 1984, p. 124).

La Máquina se pone en movimiento de manera efectiva y concreta con el reloj (mecánico). Ante él estamos frente al autómeta, que como se ve en los ejemplos que recoge Marx, parte y se efectiviza en el plano lúdico (tal y como lo pensó Walter Benjamin), en los juguetes, que se mueven “maravillosamente por sí solos” (Burgos, 2017), con ello se colocan las condiciones materiales para que el proceso de trabajo se vea transformado y autonomizado, con lo cual se pone el potencial (como lo ha pensado Echeverría), para la producción de un nuevo modo de sociedad.

5.- Joseph Needham: para una historia europea y no-europea del autómeta

Puede decirse, que Mumford, Echeverría y Marx, podrían estar de común acuerdo en lo siguiente: el reloj es la *Máquina por excelencia*, el dispositivo técnico automático a partir del cual todos los demás deberán de ser evaluados como afluentes o tributarios del desarrollo del autómeta, de la nueva técnica; como la piedra de toque a partir de la cual puede calibrarse el grado de automatización del proceso de producción en general. Sin embargo, en lo que respecta al punto de origen de esta “artesanía docta” las divergencias se hacen un tanto palpables. Mumford, está dispuesto a reconocer las influencias “orientales” respecto a la construcción del reloj, pero reserva para el mundo “occidental” su conquista o desarrollo en tanto que *Máquina*, al atribuirle a Europa la invención del reloj mecánico. Mientras que Marx, reconoce, como vimos, sus orígenes orientales y el ser la primera *Máquina* aplicada a usos prácticos (económicos y ya no lúdicos). Por su parte BE, influenciado por Wittfogel, niega el desarrollo de la *Máquina* en China (y por ende en toda Asia), por obra de un “despotismo comunitario” que detuvo el tiempo y el ímpetu inventivo en las fuerzas productivas. ¿Cuál de estas posturas tiene su correlato histórico, verificable a través de una arqueología de la técnica?

Habría que decir, siguiendo a pie juntillas a Joseph Needham —marxista, químico y sinólogo—, uno de los “occidentales” que más conoció el desarrollo de la ciencia y la técnica en la China antigua y otras partes del “mundo no occidental” (y que sorprendentemente nunca es citado, ni aludido, hasta donde hemos podido constatar, por BE), que ni el tiempo ni la técnica se detuvieron en el “lejano oriente”. De hecho, como sus investigaciones así lo demostraron, China, a diferencia de la “Europa occidental” nunca conoció una “edad oscura” (Needham, 1977, p. 11). En efecto, del siglo I al XV n.e.c., los chinos no conocieron

estancamientos sociales, justo en los siglos en que Europa deja, convulsivamente la llamada edad antigua (“las invasiones bárbaras”, el cisma del imperio romano, etc.), y se sumerge en un milenio de edad media y sus “oscurantismos” en una relación conflictiva con el islam²⁰⁶.

Muy por el contrario, durante aquellos siglos medievales el llamado occidente, se vio “afectado” por inventos provenientes de Asia. Por ejemplo, Lord Bacon (Farrington, 1971), reconoce la existencia de tres inventos provenientes de “oriente”: la imprenta, la pólvora y la brújula magnética (los mismos que Marx, como ya vimos, identifica como “detonadores” del desarrollo capitalista). No obstante, esos inventos que afectaron a los “europeos occidentales”, nos advierte Needham, son mucho más: la fundación de hierro, las espuelas y arreos eficaces, el triángulo de Pascal, la suspensión de Cardán, los puentes de arco segmentado, las esclusas en los canales, el timón de codaste, la vela de proa a popa, la cartografía cuantitativa... y por supuesto *la mecánica de relojería*. En realidad la lista que hace Needham de los inventos, artefactos y conocimientos científicos chinos que impactaron en la sociedad occidental es abrumadora y exhaustiva²⁰⁷. Sobre todo cuando se atiende al modo en que todas estas *fuerzas productivas* impactaron y modificaron el desarrollo de las mismas en el mundo de la llamada Europa occidental; impacto que es de tal magnitud, que nuestro marxista sinólogo, no duda en afirmar que, todo el desarrollo científico técnico de la edad media (del cual hablamos en el capítulo anterior), incluyendo la de la ciencia y técnica

²⁰⁶ En ese sentido, quizás la única época oscura que vivirá China, y ello dicho en términos relativos, será hasta los siglos XVIII, XIX, y parte del siglo XX; cuando los imperios industriales noratlánticos, derrotaron a China en las guerras del opio, y redujeron a aquella nación a su dinámica colonialista. Proceso, que dicho sea de paso Marx y Engels, siguieron muy de cerca.

²⁰⁷ Su obra magna *Science and Civilization in China*, escrita en colaboración con Wang Lin, Lu Gwei-Djen, Ho Ping-Yü, entre otros, es un monumental trabajo enciclopédico (en siete volúmenes distribuidos en doce partes) del estado de desarrollo de las, para decirlo en términos marxistas, fuerzas productivas desarrolladas en el mundo asiático. De ese trabajo, que hasta donde sabemos no se encuentra vertido al castellano en su totalidad, puede consultarse a “modo de adelanto” o “subproductos” (como los califica su autor) de su obra mayor, los siguientes textos: *De la ciencia y la tecnología chinas* (1978), sobre el papel de China, en el desarrollo de la química y bioquímica, campo en el que Needham era especialista, puede consultarse *La química de la vida. Capítulos de la historia de la bioquímica*. (2018). Para el tema que más nos interesa aquí se encuentra, la ya citada, *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente* (1977) y un fragmento de aquella *Grandeza y miseria de la tradición científica china* (1977a). Además, para una visión panorámica del resto de su pensamiento, así como de una defensa de la técnica y la ciencia chinas, para contrarrestar la alienación del capitalismo puede consultarse *Ciencia, religión y socialismo* (1978). Para conocer sus esfuerzos por construir una historia, que hoy llamamos mundial o global, restituyendo el importante papel de la China antigua en la construcción de esa misma historia (incluso antes que los trabajos de Menzies, Pomeranz, Gunder Frank, o Gruzinski), puede consultarse *Dentro de los cuatro mares. Diálogo entre oriente y occidente* (1975). Sin duda Needham, como ha llamado la atención el maestro Enrique Dussel, es un gran precursor de una historia mundial no eurocéntrica, del llamado giro decolonial, y un precursor de aquella *Historia crítica de la tecnología*, que la CEP aún tiene como asignatura pendiente.

del célebre renacimiento (con Leonardo Da Vinci incluido), “pertenece al mundo de las tecnologías chinas”, siendo sólo posible un “rompimiento” o alejamiento de las mismas hasta la época de Galileo (Needham, 1977, p. 16), cuando las ciencias naturales se fundieron con las matemáticas, siendo hasta entonces el desarrollo de una “ciencia y técnica propiamente occidentales”.

De este modo, antes de ese “rompimiento”, lo que circulaba entre oriente y occidente (en ese sentido y dirección), eran los instrumentos técnicos (a través de las rutas abiertas por el movimiento del valor, mejor conocidas como “rutas de la seda”), más no los conocimientos científicos (p. 17), lo que hizo que el origen o génesis de esos mismos dispositivos quedase diluida. Es decir, circulaban ya como productos científico-técnicos ya producidos y terminados, que, sin embargo, circulaban sin que se conociera su génesis científica y técnica.

No obstante, ello no significaría, de ningún modo, que la ciencia y la técnica en el mundo occidental fuese un mero “calco y copia”. Si algo reconocen las investigaciones hechas por Needham es que el desarrollo técnico es imposible sin los intercambios, combinaciones y mestizajes que dan el encuentro y puesta en acto de las relaciones sociales provenientes de los más diversos orígenes; por lo que, en una clave muy echeverriana, podríamos decir que hubo —y de hecho no podría ser de otra manera—, *mestizajes tecnológicos*²⁰⁸. Por supuesto que los instrumentos técnicos orientales fueron asimilados por “occidente” y al hacerlo se les aplicó diferencias y especificidades. De allí, que Needham, sostenga que, aunque el reloj, en tanto que *Máquina automática* surge en China, en el mundo europeo se le usa y refuncionaliza de un modo específico. Por ello es que nuestro historiador de la ciencia habla de una historia europea y otra pre-europea (china) del reloj (p. 31).

Así pues, la génesis de lo que aquí hemos llamado, siguiendo a Marx, la *artesanía docta*, cae dentro de la historia no-europea del reloj. El mecanismo de relojería (y no el reloj de agua o de sol²⁰⁹) es una invención de China durante la dinastía Thang (618-907 n.e.c), y no una invención de Europa (Needham, p. 19, 23), ni de los conventos benedictinos (de los

²⁰⁸ Que, en un argot sacado de la química, Needham llamó “la gran titulación”

²⁰⁹ Las clepsidras (reloj que mide el tiempo por goteo de agua), y el reloj de sombra o solar, nos dice Needham (1977, p. 247), surgen y se perfeccionan en Babilonia y Egipto; de allí se esparcieron por todo el mundo de la antigüedad. Lo que significaría que el reloj como tal, en tanto instrumento técnico de medir y relacionarse con el tiempo abstracto, fue, una vez más, una invención “oriental” y no occidental.

que nos habla Lewis Mumford). Igualmente es en China, donde se construye “la gran torre de reloj” construida por el ingeniero Su Sung en la ciudad de Khaifeng en 1088 n.e.c. (Needham, p. 22), que sonaba cada hora²¹⁰; con lo que el Reloj, salió fuera del monasterio mucho tiempo antes en China, de que lo hiciera en occidente (según lo relata Mumford), para normar la vida de los hombres y mujeres a través del tiempo abstracto (Mayer, 2012).

Según nuestro investigador marxista de la ciencia y técnicas chinas, los grandes retos que implicó la cronometría mecánica (es decir la medición del tiempo), fueron resueltos todos ellos en Asia, a través de “seis siglos de relojería mecánica en China [que] precedieron la aparición de los relojes en el Occidente europeo”²¹¹(Needham, 1977, p. 247). Y en términos comparativos, los relojes chinos fueron más exactos que los desarrollados posteriormente en “occidente” (p. 249). Para Needham la existencia de estos adelantos en la producción, de lo que aquí hemos llamado, *la neotécnica*, fueron en realidad un aliciente para el desarrollo técnico en Europa:

²¹⁰ Sobre el reloj de Su Sung, Needham, junto con otros de sus colaboradores, escribió todo un estudio: *Heavenly Clockwork, the Great Astronomical Cloks of Medieval China* (Cambridge, 1960).

²¹¹ Desde luego que las afirmaciones de Needham han sido objeto de controversia y existen enconados debates al respecto. Por ejemplo, el docto historiador David S. Landes, ha escrito un libro descollante titulado *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno* (2007), cuya lectura, al igual que la de los trabajos de Needham, resulta un verdadero placer. Sin embargo, habría que hacer notar que el libro del historiador norteamericano, puede ser leído como una respuesta a los trabajos de investigación de Needham. Prácticamente sus páginas están dedicadas a intentar refutar las afirmaciones de que el reloj mecánico fue inventado en China. Y aunque no puede desconocer las evidencias arqueológicas industriales que presenta Needham en sus investigaciones, como la existencia de la torre de reloj de Su Sung que hemos citado aquí, Landes lo descarta como un precursor del reloj mecánico —el cual asegura fue introducido por los jesuitas a China en el siglo XVI— (Landes, 2007, p. 21), además de que asegura que los relojes chinos nunca fueron tan exactos como los construidos en occidente (como se ve, justo el argumento de Needham puesto al revés). Así, sin lograr refutar la evidencia que —a través de grabados, dibujos, escritos, etcétera— el marxista sinólogo presenta, Landes concluye que la postura de nuestro autor es, en realidad, “una historia deseable” de un relato de lo que “hubiera ocurrido” pero que no tiene correlato histórico “real”. Además de que asegura que no hay evidencia de que las dos tradiciones relojeras se hubiesen unido en algún punto (aun cuando dice que los jesuitas llevaron el reloj mecánico en el siglo XVI [;!]). Además de que para él el modo de proceder de los relojeros chinos y el de los occidentales, se trata de dos lógicas y métodos distintos (2007, p. 22), que tienen objetivos distintos [;aun cuando asume que ambos quieren medir el tiempo!]. En suma, la postura de Landes termina por reducir el ingente trabajo de Needham a una “mera fantasía” (p. 26). Sin duda se trata de un debate de lo más interesante que no es de ningún modo *cosa baladí*, pues como el mismo Landes acepta (en una sintonía muy cercana a la de BE), lo que está en juego con el dispositivo técnico reloj es “el nacimiento del mundo moderno”. Así pues, en espera de otro espacio donde poder revisar y estudiar este rico debate, diremos que, pese a sus evidentes méritos, el libro del profesor Landes es una defensa de un eurocentrismo radical, que, sin embargo, no hace que se pierda el interés en sus páginas, que, por otro lado, podría ser tomado como la historia europea del reloj (incluso en los términos en los que, irónicamente, el mismo Needham pensó la cuestión).

Al menos, la conciencia de que en otras regiones se había resuelto con éxito el problema de la relojería mecánica pudo construir inspiración suficiente para los primeros constructores de relojes mecánicos de Europa (1977, p. 249)

Así, para nuestro historiador de la técnica china, aquellas ideas que buscan sostener que en China en particular y en Asia en general, el tiempo se detuvo (como sostiene la teoría del despotismo oriental del anti-marxista Wittfogel de la cual BE se hace eco), y que sólo “la sociedad europea” fue la única cultura que logro poner en movimiento un verdadero sentido de la historia”, la presencia del reloj y la solución de muchos de los problemas técnicos que suponen su realización, echan por tierra talas afirmaciones (1977, p.221-222, 249).

Pues más allá de la reconstrucción pormenorizada que hace Needham sobre la concepción del tiempo en la civilización china (el tiempo en la filosofía, en la naturaleza, en la literatura, en la historiografía, etc.), la mera presencia del reloj mecánico, nos habla, como ya se mencionó de un dispositivo técnico automático, que se encuentra a caballo de ser una artesanía, una obra de arte (con fines lúdicos), y ser al mismo tiempo, un artefacto útil para fines prácticos (y no sólo económicos, sino, científicos, astronómicos, etcétera), que implican necesariamente el desarrollo álgido en la producción de fuerzas productivas. Desarrollo que fue posible, aun cuando, como reconoce nuestro sinólogo, existía una fuerte burocracia, con tintes feudales²¹², que definía qué ciencias habrían de fomentarse y cuáles no. Con lo cual queda en entredicho la idea echeverriana de que en Asia y en China el desarrollo de los objetos producidos, y por ende el desarrollo de las fuerzas productivas, habría quedado de forma “estática” (Echeverría, 2001, p. 232).

De hecho, Needham sostiene que en la China antigua existió una estrecha relación entre la invención técnica y el desarrollo de la fuerza de trabajo. Pues una “larga serie de inventos” fueron creados para “el alivio del trabajo” (Needham, 1977, p. 35), para liberar el *hacer humano* del *tiempo de trabajo necesario*, según lo hemos puesto en estos términos en el presente trabajo. Por ejemplo, señala que, en toda la historia de China, no existe paralelo a las galeras de guerra del Mediterráneo (griegas, romanas, etc.) que eran movidas por máquinas de esclavos (precisamente aquellas megamáquinas que tanto preocuparon a L.

²¹² Un señalamiento que se puede hacer sobre la obra de Needham, es que él califica de “feudal” al mandarinato, trasladando una categoría de la realidad europea-occidental a un tiempo y espacio que no corresponden. Pero ello sería tema de otra discusión.

Mumford en su giro fobiotécnico). En vez de esas máquinas trituradoras de trabajo vivo, en China lo que podemos encontrar es la invención de la vela que movía grandes barcos de juncos, como una máquina motriz más humana. Es más, la revisión de los inventos técnicos que buscan liberar el hacer humano del trabajo, que revisa Needham (1977), le permite sostener que, en Europa, a diferencia de China, existe una actitud de rechazo de las innovaciones por temor al desempleo causado por la tecnología (después de todo el ludismo sí que nace en Europa) (1977, p. 35).

Todo ello implicaría, que el proyecto civilizatorio mejor preparado (mental, material y culturalmente), para el desarrollo y fomento de la *Máquina*, es decir, de la automatización del proceso de trabajo, no es —como le gustó pensar al primer Lewis Mumford (1977), a quién BE, como hemos visto, sigue a pie juntillas—, el del mundo europeo occidental, sino el del mundo Chino, semita, árabe y, en suma, el mundo asiático, aquel que la mayoría de los teóricos en los que se apoya BE para la construcción de su concepto de modernidad, han dejado en puntos suspensivos (como Benjamín) o fuera de la historia (como Wittfogel).

De ser correcto esto último, significaría, que el proyecto de la modernidad (si es que se quiere mantener el concepto en los términos planteados por Echeverría), *no es por naturaleza europea*, sino que habría que (re)ubicar su *naturaleza* en Asia, y para ser más exactos en China. Ello implicaría, en todo caso, reubicar también toda la figura teórica echeverriana, porque de ser correcto esto que aquí apuntamos, los *ethe* o modos de habitar la modernidad, por citar un ejemplo dentro de su figura teórica, no podrían reducirse únicamente a los modos ya antes descritos (barroco, romántico, clásico, realista), todos ellos tomados de formas europeas, occidentales, mediterráneas, de habitar lo cotidiano y de poner en movimiento determinadas voluntades de forma. Para verse ampliado por modos de ser, formas de estructurar el carácter, musulmanas, chinas, hindúes, de habitar la cotidianidad. ¿Sería posible un carácter confuciano de darle sentido al reto de la modernidad? ¿Una voluntad de forma nómada de las llanuras mongólicas de normar la vida cotidiana moderna...? Encarar este tipo de interrogantes implicaría, desde luego, trascender las posiciones eurocentradas que habitan y estructuran, de cierta manera (¿inconsciente?) la figura teórica echeverriana.

6.- La pregunta Needham

De cualquier modo, el debate ya abierto en el mundo de la academia del norte global, desde la década de los cincuenta del siglo pasado por Joseph Needham, continúa hoy más que nunca abierto. Y nos atrevemos a decir, que cada vez más acicalado por los actuales giros decoloniales, por la llamada *historia global* cada vez más en boga dentro de todas las academias (tanto del sur como del norte global.) y por el innegable papel, con pretensiones hegemónicas, que en el mercado mundial capitalista actual la aún denominada China comunista juega.

Sin embargo, pensamos que lo sustancial de su propuesta sigue sin ser contestada. Quizás la cuestión más inquietante esté planteada en los términos de lo que podríamos llamar *la pregunta Needham*, a saber: *¿Por qué causas o razones la China antigua, pese a su gran desarrollo científico técnico, no pudo (o no quiso) desarrollar algo así como un capitalismo en todos sus términos?* Para el investigador inglés, este era el gran reto que cualquier estudioso de la China antigua habría de enfrentar y es lo que, pensamos nosotros, se encuentra en el fondo de obras, que se basan directa o indirectamente en su trabajo, como las de Pomeranz, Ian Morris, Andre Gunder Frank, etcétera: *¿Por qué China no “llegó al capitalismo” antes que el “occidente”?* La respuesta como se ve, va más allá de si la modernidad es igual o no al capitalismo, si nace con éste o lo hace antes o después, sino que la pregunta interroga por el devenir de un futuro que cada vez se ve más próximo: el origen histórico de un evidente cambio de relevo en la hegemonía mundial del capitalismo contemporáneo. Y es que, sin duda, toda historia es historia presente (E.H. Carr *dixit*).

Por nuestra parte, pensamos que una posible respuesta tiene que ver, no sólo con el desarrollo científico y técnico en cuanto tal, sino con el desarrollo y puesta en movimiento de la forma valor (antes de que ésta, incluso, devenga forma capital), la cual, pensamos nosotros, hay razones suficientes para presumir, que al igual que el reloj, sus orígenes históricos son “orientales”, por lo que la forma valor tampoco surgiría en la Europa occidental. Y de cómo esta fue en un primer momento fomentada y acicalada en la China antigua para después ser reprimida y combatida desde un poderoso Estado confuciano, que tomó a la forma valor como una de sus peores amenazas. Sin embargo, tratar de profundizar en ello es tema de otro trabajo, de otro momento, que nosotros ya hemos llamado aquí *el*

momento Marx; y que tiene que ver con la reconstrucción mundial, no eurocéntrica, de la génesis histórica de la forma valor y la forma capital.

7.- A modo de cierre: breve apunte sobre modernidad y capitalismo en Marx

Desde nuestro modo de ver, no existe en Marx una idea de que la modernidad sea algo diferente al modo capitalista de producción (de hecho, el uso de la voz “modernidad” como sustantivo, es algo que no hemos podido identificar, por lo menos no nosotros, en la estructura argumental de la CEP; aunque lo que sí es más común es su uso en tanto que adjetivo). Para decirlo brevemente: dentro de la CEP los tiempos modernos son los tiempos del capital. Modernidad y capitalismo (si por ello se entiende el modo de producción basado en el capital), son en la figura teórica de Marx una misma identidad. Lo cual puede mostrarse ampliamente a lo largo de sus escritos.

Por ejemplo, podemos encontrar las expresiones, ampliamente usadas por Marx (tanto en los *Grundrisse* como en *El capital*), de *formación del capital moderno* (Marx, 1971, p. 17, 191), *modo de producción moderno* (1972, p. 126; 2001, p. 341, p. 356), *moderno sistema fabril* (p. 172), *economía moderna* (1971, p. 3), *producción moderna* (p. 29). O, lo que es más, expresiones donde queda clara la unidad entre lo moderno, lo capitalista y la sociedad civil: *moderna sociedad burguesa* (1971, p. 24, p. 29), *forma más moderna de sociedad burguesa* (p. 25), *sociedad moderna* (p.27), *modernas relaciones de producción* (p. 220), etcétera. Y en *El capital* encontramos el siguiente pasaje, que sólo a modo de ejemplo, colocamos aquí:

La circulación de mercancías es el punto de partida del capital. La producción de mercancías, la circulación mercantil y una circulación mercantil desarrollada, el comercio, constituyen los supuestos históricos bajo los cuales surge aquél. De la creación del comercio mundial y el mercado mundial modernos data la biografía moderna del capital [el subrayado es nuestro] (Marx, 2001, p. 179).

Como podemos ver, tanto el comercio mundial y el mercado mundial (que son para Marx determinaciones distintas), en cuanto se constituyen como modernos, es decir en cuanto alcanzan, en realidad, la medida del valor de uso planetario, surge el capital (ello abstrayendo, por el momento, el hecho fundamental de la presencia de una circulación desarrollada de la

mercancía fuerza de trabajo). El capital como algo moderno, como una nueva época en la historia de la humanidad.

Así pues, habría un mercado y comercio que son antiguos, es decir no modernos (en tanto que aún no alcanzan el desarrollo y la medida planetaria a merced del despliegue de todas sus determinaciones), e incluso un capital que preceda a ese momento constitutivo (algo así como un capital antes de la época de su dominio mundial). Pero todos ellos sólo alcanzan el estatuto de moderno, cuando son realmente capitalistas, cuando se constituyen capitalistamente. Esto es, cuando el mercado mundial y el comercio son realmente planetarios (cuando existe un sistema mundial de valor y de explotación de más valor, a través del trabajo asalariado de manera universal) y cuando el capital —y esto no es tautología— deviene realmente capitalista. Es decir, que tiene en acto, en un movimiento efectivo, cada una de sus determinaciones. Lo que se conecta, según nuestro modo de ver, con la identidad entre lo moderno y lo capitalista. *Se es moderno porque se es capitalista, se es capitalista en tanto que se es moderno.*

Por lo tanto, la distinción entre modernidad y capitalismo, es una distinción puesta por Bolívar Echeverría, y en ese sentido debe de ser leída: como su particular forma de estructurar un discurso, que él piensa como crítico, revolucionario y continuador de la CEP (aunque en esto último discrepemos, aunque no del todo). Por lo demás, pretender que lo que BE postula se encuentra como tal en la letra y palabra de Marx, más que apostar al desarrollo de *un pensamiento por cuenta propia* (y por tanto crítico), a lo que se apela es a un principio de autoridad, a una chapa de corso, cuestión que, desde nuestra visión, no necesita, ni por un segundo, Bolívar Echeverría, quien ha dado claras y contundentes muestras de que el estatuto de pensador crítico lo tiene plenamente consolidado, bajo el entendido de que su hacer teórico, pertenece ya al patrimonio de la izquierda comunista que lucha en todos los campos por la superación del capitalismo.

A modo de conclusión: modernidad o barbarie

El objetivo de nuestra fundación [La Casa de Salomón] es el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles. [...] Tenemos fuertes corrientes de aire y cataratas que nos sirven para varios fines y *máquinas* para multiplicar y reforzar los vientos, útiles igualmente para distintos propósitos [...]. También talleres donde se fabrican *máquinas e instrumentos* para toda clase de fines. En ellos nos ejercitamos en *acelerar y perfeccionar el funcionamiento de nuestras maquinarias*²¹³ y en hacerlas y multiplicarlas más fácilmente y con menos esfuerzo por medio de ruedas y otros recursos, logrando construirlas más fuertes y violentas que vosotros, aventajando a vuestros más grandes cañones y basiliscos.

Francis Bacon, *La nueva Atlántida*

Todo el mundo trabaja para todo el mundo. No podemos prescindir de nadie. Hasta los Epsilones son útiles [...]

Aldous Huxley, *Un mundo feliz*

Si no quieres que un hombre se sienta políticamente desgraciado, no le enseñes dos aspectos de una misma cuestión, para preocuparle; enséñale sólo uno.

Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*

Quien sólo conozca un aspecto de la cuestión no conoce gran cosa de ella.

John Stuart Mill

1. Modernidad o barbarie: la figura teórica echeverriana

Hasta aquí, lo que hemos hecho es tratar de seguir, críticamente, la forma en que desde la *figura teórica echeverriana* puede contestarse a la *pregunta por la modernidad*²¹⁴. Ante lo cual se puede responder, de manera sucinta, *que es un proyecto civilizatorio fundamentado en un dispositivo técnico potenciado con miras a llevar a la humanidad a su primer capítulo*

²¹³ Las cursivas son nuestras

²¹⁴ Véase principalmente los capítulos V y VI del presente trabajo.

dentro de una historia de libertad y abundancia. Como hemos tratado de mostrar, su respuesta sólo es posible a partir de la hilvanación que nuestro autor hace desde su lectura de la *crítica de la economía política de Karl Marx*²¹⁵. Cómo desde lo que Echeverría asume como *el teorema crítico* —esto es, la contradicción entre el valor de uso y el valor—, no sólo se estructura *toda* su figura teórica sino —como no podría ser de otra manera—, su concepto mismo de modernidad.

En efecto, la contradicción entre el valor de uso y el valor, que habita en toda forma mercantil, es al mismo tiempo para nuestro autor, la contradicción que sostiene a todas las demás contradicciones de la modernidad capitalista. Así, la contradicción entre la modernidad y el capitalismo es, esencialmente, la misma que existe entre el valor de uso, en tanto que forma natural, y el valor, en tanto que forma social. Lo que cambia, *es el orden de su registro*. De este modo, y para decirlo de alguna manera, la “forma-natural-modernidad”, se enfrenta al usufructo y sometimiento de la “forma-valor-capital”. Pero, como hemos visto ya, ese sometimiento y usufructo no es, según su enfoque, consustancial, ni ontológico a la *forma-natural-valor-de-uso-modernidad*. Dicho en términos echeverrianos, no es algo transhistórico, sino que es meramente contingente, histórico. Al punto de que si pensamos desde una concepción contrafactual (Hobsbawm, 2004), o desde una ucronía, bien pudo haber sucedido que la modernidad nunca hubiese hecho “intersección” con el capitalismo, y entonces la historia sería muy otra. De tal suerte que puede afirmarse que, para Echeverría, la forma natural puede avanzar sin la forma valor, esto es, *la modernidad puede avanzar sin el capitalismo*.

En este trabajo hemos interpretado esta preocupación de nuestro autor por demostrar esta *diferencia ontológica entre el capitalismo y la modernidad* (que trae aparejada, como hemos dado cuenta, una distinción histórica, substancial, formal, etcétera), en el hecho de que la CEP que nuestro marxista latinoamericano cultiva y desarrolla, está íntimamente relacionada con la defensa y formulación de una identidad de izquierda comunista²¹⁶, que desea y piensa en la revolución como el medio para la instauración de una civilización socialista y/o comunista, evidentemente, no-capitalista. Si valor de uso y valor son entes

²¹⁵ Cuestión que revisamos en la primera parte de este trabajo. Véase los capítulos I, II, y III.

²¹⁶ Véase nuestro capítulo I.

distintos, podemos, para parafrasear al joven Marx, *tirar las cadenas y quedarnos con las flores*, en este caso “tirar el valor y quedarnos con el valor de uso”. Entonces, la revolución es posible. Si la modernidad es algo distinta al capitalismo, podemos “tirar al capital” y quedarnos con la modernidad. Podemos romper su simbiosis, porque la existencia de la modernidad *no está condicionada por la existencia del capital*. Podemos quedarnos con “lo uno y desechar lo otro”. Por lo tanto, “la revolución comunista es posible”. No hay lugar a dudas, para BE, no sólo el ser de Izquierda es ser (pro)modernidad²¹⁷, sino que incluso un horizonte histórico civilizatorio, poscapitalista, es para él moderno. Salvar las posibilidades de la modernidad (sin capitalismo), es salvar las posibilidades de una revolución comunista. Podría decirse desde su figura teórica, sin temor a desvirtuar su sentido, que la encrucijada es *modernidad o barbarie*.

Así pues, bastaría romper el vínculo contingente que existe entre la modernidad y el capitalismo, para que ésta quedara libre del yugo de la forma valor, para ser aplicada y desarrollada en otras formas civilizatorias y culturales. En ello radica precisamente su concepción de una modernidad múltiple: *la modernidad capitalista sólo es una de las muchas modernidades posibles*. Lo mismo con el valor y la mercancía, éstos sólo son una de las muchas posibilidades que la riqueza puede asumir. En este último caso, la cosa puede quedar aún más clara, si decimos que toda la riqueza se presenta como mercancía en el capitalismo, más no toda riqueza es mercancía. Es más, podemos afirmar con cierta holgura, dados los registros antropológicos y arqueológicos de los que disponemos hoy día (Graeber, 2014, 2018) que la riqueza no siempre ha sido mercantil, que la forma mercado no ha acompañado siempre —pese a ciertas representaciones neoliberales—, a la humanidad, y que, por tanto, existe la posibilidad de que el mercado, bajo ciertas condiciones, deje de acompañar a la humanidad. ¿Acaso podemos afirmar lo mismo sobre el capitalismo y la modernidad? Como ya lo hemos mostrado a través de las páginas de este trabajo, la respuesta es afirmativa, siempre y cuando contestemos desde el horizonte teórico echeverriano.

2. Enrique Dussel: la modernidad como un hecho histórico singular

Es por ello que aquí, a modo de conclusión de nuestro trabajo trataremos de visitar, brevemente, otro modo de encarar la pregunta por la modernidad, igualmente formulado

²¹⁷ Véase nuestro capítulo I.

desde nuestros márgenes latinoamericanos y que nos permitirá presentar nuestra reflexión final. Esta otra manera de encarar el problema, supondría que *no es* posible “re-actualizar” la modernidad más allá de su configuración realmente existente. En efecto, si se sigue uno de los últimos trabajos publicados por el maestro Enrique Dussel (2018, pp. 138-153) —hecho en un diálogo sur-sur, con el filósofo marroquí Taha Abdulrahman—, se puede afirmar que no es posible imitar o desarrollar la “Modernidad” existente en otras culturas o formas civilizatorias, es decir, *más allá de los horizontes de la sociedad civil actual*, “ya que no es factible replicarla por ser un hecho irrepetible de la historia mundial” (2018, p. 138). Es decir, se trata de un “hecho histórico” y por tanto *concreto, singular*. Por un hecho *histórico-concreto-singular*, nosotros entendemos, la síntesis de múltiples determinaciones que le dotan de una unidad singular, y, por tanto, *irrepetible*.

La *modernidad* entendida bajo estos términos, es, para nosotros, la *identidad* de ésta con el capitalismo y de éste con todas las demás determinaciones que le son consustanciales (colonialismo, racismo, patriarcado, especismo, devastación ambiental, etcétera), aunados y puestos a gravitar al rededor del hecho, este también *histórico-singular*, de la *explotación* de plus-trabajo y por tanto de plusvalor, que no es otra cosa más que el fundamento del valor que se autovaloriza²¹⁸ (y no sólo de la forma valor).

Insistimos, asumir a la modernidad —tratando de seguir aquí al maestro Dussel—, como un *hecho-histórico-singular* es asumir —según nuestro modo de ver—, a la modernidad en su *identidad con el capitalismo*²¹⁹. Si lo separamos de esta determinación, como una modernidad en general, como *un en sí*, una mera *sustancia* que se presenta como algo puro o simple, que no tiene otra determinación más que la de ser modernidad (esto es, sin ninguna de sus implicaciones capitalistas), ello es tan sólo una abstracción *no-real*, que sólo tendría vigencia en el ámbito de los meros discursos teóricos. Es decir, la modernidad *no puede* ser reducida a su mera *sustancia*, a riesgo de perder, su factibilidad y su condición

²¹⁸ Ya hemos apuntado más arriba, que el valor sólo se *autovaloriza* porque el capital ha subsumido *trabajo vivo* asalariado. Siendo este otro rasgo histórico-singular de los tiempos del capital y por tanto de los tiempos modernos.

²¹⁹ Asumir esa identidad, entre la modernidad y el capitalismo, en tanto que *hecho-histórico-singular*, no omite, como veremos un poco más abajo, el atender su diferencia.

de un ente real efectivo, es decir, histórico. O, al menos, ello es lo que nos sugiere, de nueva cuenta, el maestro Dussel, cuando afirma que la modernidad

no puede sustantivarse como esencia que podría resurgir o renovadamente volver a originarse en futuras Modernidades alternativas a partir de otras tradiciones culturales. Por ello habría que dialogar acerca de la posibilidad de pensar en *superar radicalmente* la Modernidad, *subsumiendo sus avances tecnológicos y científicos* que sean acordes con las estructuras éticas, ontológicas y políticas de las culturas del Sur, para así converger, sin disolverse, en una humanidad, en una nueva Edad histórica, cultural *transmoderna*²²⁰ (es decir, no ya moderna, sino como *otra Edad* de la historia mundial de las culturas) (2018, p. 138).

Como puede desprenderse de lo anterior, la postura aquí expuesta por Dussel se mueve en un sentido contrapuesto al de BE, del cual hemos dado cuenta en este trabajo. De este modo, el filósofo latinoamericano de origen argentino, se pregunta ¿De qué hablamos cuando hablamos de modernidad? Para él, este cuestionamiento se puede solventar a través de dos rutas. O se contesta que la modernidad es una “época de la historia de una cultura ya singular” (y por tanto irrepetible e inimitable). O se contesta que es un “concepto universal”, por tanto, abstracto, que “desciende de lo universal a lo singular” (Dussel, p. 140).

A partir de lo visto a lo largo de los capítulos de este trabajo, podría decirse que la *figura teórica echeverriana* se decantó por la segunda forma de solventar “la pregunta por la modernidad” arriba referida. ¿Es, entonces, el concepto de modernidad echeverriano que hemos venido siguiendo “un *a priori* (en el orden de la realidad), en tanto que un concepto universal abstracto, que puede aplicarse *a posteriori* en un nivel real histórico concreto”, como sugiere Enrique Dussel?

Como hemos intentado dejar de manifiesto en las páginas posteriores (en especial en el capítulo IV²²¹), la proposición de BE, es que existe una modernidad en cuanto tal, general, y que desde allí se le debe diferenciar, para destruir el “dogma” (tanto de derecha como de izquierda), de que modernidad y capitalismo son una misma y única identidad (justo, lo que quizás podría desprenderse de la lectura dusseliana del mismo problema: modernidad es inseparable del capitalismo, y lo que es aún más importante para este autor, inseparable de la

²²⁰ Todas las itálicas son del original.

²²¹ Para ser más específicos, véase nuestro comentario a la tesis 12, a partir de la página 242 de este trabajo.

colonialidad²²²). La idea, pues, desde la figura teórica echeverriana, es que la modernidad pueda desprenderse de sus formas particulares y contingentes capitalistas para en una especie de *reducción* a su pura sustancia pueda desde allí “reactualizarse” de un *modo* distinto o alternativo al de la modernidad realmente existente, que no lo olvidemos, no es otra más que la modernidad capitalista. Lo opuesto a lo que aquí nos plantea Enrique Dussel (2018).

Y es que, para BE, es posible quedarse con las implicaciones positivas de la modernidad, en tanto que substancia —como las de vencer la situación de escasez natural y artificial dado el dispositivo técnico potenciado que late en sus fundamentos²²³—, al tiempo que es posible desechar o superar todas las implicaciones, que según nuestras “notas críticas”²²⁴ la llevan, necesariamente, hacia la forma capital. Es decir, BE, *quiere todos los efectos modernos sin sus implicaciones capitalistas*. Modernidad sin ninguna otra determinación más que la de “ser modernidad”. No obstante, como ya hemos visto eso lo lleva por caminos que lo conducen hacia la inevitable identidad de la modernidad con el capitalismo. Pues, según nuestro enfoque, las determinaciones de la modernidad, son al mismo tiempo, determinaciones de lo capitalista, y lo capitalista es al mismo tiempo determinación de lo moderno: lo uno conduce a lo otro y viceversa. Es decir, sí hay diferencia, pero al mismo tiempo hay identidad, *lo uno sin lo otro es una mera abstracción*. No obstante, tal y como hemos visto, BE, prefiere sólo atender *la diferencia*, quedándose, por decirlo así, tan sólo con una “modernidad pura”.

3. Bensalem: la modernidad pura o la máquina como aliada de la humanidad

Pero esa modernidad pura (con todos sus efectos, pero sin las implicaciones capitalistas) o —para parafrasear a Huxley— “una modernidad sin lágrimas”, sólo podría suceder si nos ubicamos en el mismo plano en que Francis Bacon lo hace al momento de escribir su *Nueva Atlántida* ([1626] 2017). En efecto, según el relato de Bacon, en la isla de Bensalem, se ha establecido una civilización que se ha nutrido de todos los conocimientos técnicos humanos

²²² Un aspecto en el que Dussel y BE podrían coincidir es en el hecho de que la modernidad es una totalidad. Sin embargo, para el primero el capitalismo no es una parte exterior y contingente de la misma, sino que es su “sistema económico” (Dussel, 2014, p. 67, 297).

²²³ También para Dussel es identificable la posibilidad de recuperar ciertos aspectos de la modernidad que podrían servir para la inauguración de una nueva *Edad del mundo*, o para una *transmodernidad*. Es decir, siguiendo un principio de factibilidad, el maestro no propone hacer *tabula rasa* de todo lo moderno (Dussel, 2018, p. 139).

²²⁴ Véase nuestro capítulo IV.

provenientes de “las cuatro partes del mundo”, para generar una riqueza material que va desde la transformación de metales, la producción de finos perfumes, alimentos exquisitos (que incluye carne maravillosa que transforma la piel de quienes la ingieren), hasta el descubrimiento de obtener luz de cuerpos opacos, entre otras maravillas, que sólo es posible porque los habitantes de la isla comandados por la *Casa de Salomón* —que no es otra cosa más que una especie de casta de científicos que logran descifrar “los secretos de las cosas y de la naturaleza”— se han dedicado a cultivar, lo que en este trabajo hemos llamado, la *Máquina* (y la ponemos aquí en mayúsculas para aludir el sentido de neotécnica desarrollado por Mumford y completamente adoptado por Echeverría, según vimos en nuestro capítulo V).

Todas las maravillas de Bensalem, producto del cultivo de *la Máquina*, que presumiblemente son valores de uso robustecidos que han podido vencer la situación de “escasez natural”, no sólo han hecho eso, sino que también parecen haber vencido la escasez artificial. Aunque la sociedad descrita por Bacon es claramente aún patriarcal²²⁵, el comercio, el dinero y las mercancías (relaciones sociales cosificadas que se infiere en el relato de Bacon, no sólo son conocidas por sus habitantes, sino que son de uso común y cotidiano), no han devenido (por suerte de quién sabe qué sortilegio) relaciones capitalistas²²⁶. Allí, en medio de ese relato encontramos a la *Máquina* sin que esta devenga una potencia autonomizada (un hombre de hierro) que se dedique a curtir el plustrabajo de los hombres y las mujeres: *la técnica es allí una aliada de la humanidad*²²⁷.

²²⁵ Bacon nos narra una celebración a “la vida”, que por sus rituales es, en realidad, la celebración a la figura paterna que ha logrado “engendrar” niños y niñas que hayan sobrevivido hasta los tres años (Bacon, 2017, p. 56). Además, habría que mencionar, que la sociedad de Bensalem, si bien permite la libertad de culto, es en su mayoría cristiana devota.

²²⁶ Por ejemplo, uno de los viajeros perdidos que llega a Bensalem, se hace amigo de un *comerciante judío* (Bacon, p.56), que entiende —porque participa de ellos— todos los usos y costumbres de la *Nueva Atlántida*. Sus habitantes conocen los intercambios mercantiles, y hasta los salarios, según se desprende de la narración. En suma, parece que *la forma valor* no está ausente de la utopía de Bacon. Lo cual no sorprende viniendo de un autor isabelino, que apostó a favor del desarrollo capitalista en una época muy temprana. No obstante, lo que nos llama la atención, es que allí la *forma valor* no deviene *forma capital*. Tal y como BE se lo representa al momento de poner a la forma valor cómo algo consustancial a la modernidad en general.

²²⁷ ¡Qué lejos y bajo qué contrastes se aprecia la obra de Bacon con el pesimismo y las distopías del presente! Pues en casi todas ellas la *Máquina* es el enemigo, el disruptor de la vida. Recuérdese por ejemplo a la supercomputadora *Hal 9000* de la novela de Arthur C. Clark y después en la película de Kubrick. O el exterminador androide T-800 de la película de James Cameron. O del mundo controlado por las máquinas de *Matrix*. En ese y muchos otros ejemplos, *la Máquina* se ha vuelto monstruosa, siendo lo nuevo ominoso. El fundamento y no la solución para un nuevo tipo de escasez.

Encontramos, también, a la forma valor, que convive plácidamente con el desarrollo civilizatorio, que no ha devenido en la fetichización de la autonomización del dinero. Es, pues, una modernidad pura, sin sus implicaciones barbáricas capitalistas²²⁸. De allí que sus habitantes cristianos devotos sean sujetos modernos en el sentido más riguroso en el que BE así lo define: sujetos que tienen una *plena confianza en la técnica*²²⁹, siendo su personificación la Casa de Salomón (que bien podría llamarse “*La casa de la modernidad*”) ...hasta que llegan los viajeros inesperados. Como se sabe, el relato de Bacon que quedó inconcluso, inicia cuando unos viajeros, se presume españoles, que venían del Perú (lo cual no es cosa baladí, pues como se recordará la mera idea del Perú en la época en que escribe el utopista británico, es sinónimo de riqueza y desde una consideración crítica, se trata junto con México, de la fuente del valor de uso oro y plata, que dotó al capital de su dinero mundial), con destino hacia China y Japón (que son, para la época el epicentro de la acumulación mundial, detalle que no podía escapársele a un Francis Bacon²³⁰), después de una inesperada tormenta, pierden la ruta y se encuentran *fortuitamente* con la isla de Bensalem.

Al principio los habitantes insulares quieren evitar a toda costa entrar en contacto con los extraviados, como queriendo proteger sus secretos técnicos y civilizatorios (¿“propios de

²²⁸ También, ¡qué contraste tan abismal se encuentra en la utopía de Bacon, respecto a la forma valor!, Ello en comparación con las distopías más recientes. Allí, en la *Nueva Atlántida* el valor, personificado en el comerciante judío, es un ciudadano más, que participa activamente en su comunidad, que se encuentra supeditado al poder político y científico (la Casa de Salomón) y no intenta ponerlo en cuestión. El valor allí es únicamente un siervo de la circulación. En cambio, en las distopías actuales, el valor, sin ser identificado como tal, se encuentra completamente autonomizado, fetichizado y personificado a través de las grandes corporaciones. En realidad, aquello ya no es el valor que permanece cándidamente como “soporte civilizatorio”, sino la forma más desarrollada del valor que se autovaloriza: el capital por acciones. Ese es el caso de la saga de *Resident Evil* y su corporación “maléfica” *Umbrella* que ha convertido a toda la humanidad en zombis (excelente metáfora para decir que la humanidad se ha proletarizado). Es el caso del *film* de los ochenta *Robocop*, donde la corporación OCP, cual empresa de la era neoliberal, ha privatizado todo en la ciudad de Detroit, incluida a la policía. También es el caso de la saga de *Aliens*, donde la empresa *Weyland-Yutani Industries* ha conspirado desde el inicio para poseer las armas biológicas de los xenomorfos que combate valientemente la teniente Ripley. Y ello por sólo mencionar algunos pocos ejemplos, que sea como fuere, lo que nos muestra, es una desconfianza, cada vez más marcada, sobre la forma valor y no sólo una desconfianza sobre la modernidad.

²²⁹ Véase el apartado dos de nuestro capítulo V.

²³⁰ Aunque es cierto que la figura de Francis Bacon es altamente contradictoria (al ser un racista y colonialista convencido), tal y como lo muestra el trabajo de Linebaugh, P. y Marcus, R. (2005); también es cierto que fue un visionario que supo identificar, muy tempranamente, la importancia de las fuerzas productivas para el desarrollo ulterior del capitalismo, que él apoyaba y admiraba militantemente. Lo que no obsta, por supuesto que sus enfoques hayan sido reconocidos, por su genialidad, por Marx y Engels. Al respecto véase el excelso trabajo de Benjamin Farrington (1971), titulado, elocuentemente, como *Francis Bacon. Filósofo de la revolución industrial*.

la modernidad pura”?), para finalmente ceder y recibirlos. Sobra decir que los extraños (¿portadores del dinero mundial capitalista?) quedaron maravillados ante la riqueza, el “trato humano” y “desprendido” de sus anfitriones (propio de aquellos que han formado su *sujetidad* en la abundancia y no en la escasez), hasta que en un giro inesperado uno de los padres de la Casa de Salomón decide contarle a uno de ellos “los objetos, empleos, instrumentos y cometido” de la “Casa de las Máquinas”. Finalmente, el miembro salomónico autoriza al viajero a “hacer público todo, por el bien de otras naciones” (Bacon, 2017, p. 78), le cede, por decirlo así, los secretos de la “segunda técnica”, de la “técnica lúdica” (según W. Benjamin), es decir, todos los secretos de la *Máquina* (y por tanto de la modernidad, para decirlo en términos de BE). No obstante, el resto del relato “no llegó a completarse”. ¿Será, a través de una lectura hecha desde la figura teórica echeverriana, que los viajeros no son otra cosa más que los personeros del capital (el oro y plata extirpado del Perú) que se han encontrado, de manera completamente fortuita (por una tormenta que los ha extraviado), a la modernidad pura, prístina e inmaculada, iniciándose el terrible y bárbaro camino de perversión y usufructo del dispositivo “técnico potenciado” por el terrible capital? ¿No es acaso, como hemos visto, esta una forma de resumir la teoría y el concepto de la modernidad en BE? ¿No acaso todo ello adquiere consistencia desde la perspectiva en que lo hace Francis Bacon, esto es, sólo desde una perspectiva utópica?

Podría decirse que, con la llegada de los viajeros —para nosotros personeros del capital—, se inicia el tránsito de la utopía a la distopía, hacia otro tipo de relato o cuento, donde las fuentes materiales de lo civilizatorio se pervierten y se tuercen en su contrario. Inicia así la transición de lo que será el relato de *Nueva Atlántida* y su utopía tecnológica, basada en una confianza en la *Máquina* a, por ejemplo, *Erewhon* de Samuel Butler ([1872] 1999), que lleva un sugerente subtítulo que reza *Un mundo sin máquinas*, lo cual nos devela que para el último tercio del siglo moderno “por antonomasia” (el s. XIX), esa confianza moderna en la técnica, está por lo menos en entredicho, preparando el mural bárbaro que será el siglo XX. En suma, nos indica la transición, de lo que en la *figura teórica echeverriana* es el tránsito de una modernidad en general a una modernidad capitalista. O como lo subrayó el maestro Dussel, el descenso de un universal (abstracto) a una singularidad (concreta)

4. Erewhon o la modernidad rechazada

Erewhon (anagrama del término inglés *Nowhere*) es para el tema que nos ocupa aquí, la perfecta distopía o “utopía negativa”, respecto a una civilización basada en la *figura técnica* de la modernidad (según los términos de Echeverría), basada en el principio de abundancia (según los términos propuestos en este trabajo). Si en la *Nueva Atlántida* de Bacon nos encontrábamos en un “optimismo” técnico, en la obra de Butler, nos encontramos ante su completo rechazo. En Erewhon todo tipo de máquinas está prohibida. Poseer un reloj, *la artesanía docta* (Marx), puede llevarte a la cárcel. El rechazo a la *Máquina* se debe a que envilece los cuerpos antes de ayudarles en su trabajo, además de que genera discordias antes de resolverlas, al punto de que la gente de Erewhon ha sufrido ya de guerras civiles por el dispositivo técnico potenciado. *La segunda técnica es la manzana de la discordia*. Es mejor prohibirla y anatematizarla. La única manera de salvar la civilización es regresar a un mundo pre-maquinista, a un primitivismo agrícola, donde el trabajo físico es el único medio de que los hombres y las mujeres se vuelvan piadosos (“el trabajo nos vuelve buenos” podría decirse desde Hesíodo). Y la máquina nos quita ese medio de llegar a la virtud. *La Máquina no es más una aliada de la humanidad*. Se podría decir que en la obra de Butler no *hay diferencia* entre capitalismo y modernidad. Ambas son una y la misma cosa. Sin duda este relato puede ser el paroxismo del ludismo, que está, pensamos nosotros, detrás del dogma que Echeverría quiere combatir.

Además, es posible decir, que en la identidad absoluta entre modernidad y capitalismo está la crítica que Marx hacía a los ludistas decimonónicos: “están confundiendo al enemigo”. No obstante, para un siglo XIX muy avanzado, como en el que escribe Butler, ya no hay duda de que el capitalismo se ha *encarnado* en la Máquina (y ello es más evidente cuando desplazamos la mirada de la mercancía a la fábrica: *locus donde se consume al trabajo vivo*). Es el capital y no la modernidad el “*ghost in the shell*” de la segunda técnica. Es lo que la mueve y la desarrolla. Querer quitarle ese “*ghost*” o “espíritu” a la Máquina, es al mismo tiempo destruirla, y eso es lo que, finalmente se proponen los habitantes de Erewhon: restarle su autonomía al capital, aunque ello implique, según los términos de BE, rechazar a la modernidad misma.

5. El New Brave World o la identidad-diferencia modernidad/capitalismo

No sucede ya lo mismo con la obra de Huxley (1969), escrita en unos cuantos meses de 1932 (después de la barbarie de la Gran Guerra y poco antes del ascenso de la barbarie nazi), para quien el desencanto de la técnica, el conocimiento científico, que se objetiva en la Máquina es palpable, pero no se le rechaza del todo. El texto de Huxley, *New Brave World*²³¹, puede ser catalogada como una distopía, en tanto que desconfianza ante la modernidad, pero al mismo tiempo como una utopía, en tanto que cierta aceptación del dispositivo técnico, es, en fin, ambas cosas al mismo tiempo.

En el *New Brave World* de Huxley, la humanidad ha logrado escapar del hambre, del miedo, la religión ha sido abolida, los ancianos son productivos y “felices”, no existen los celos, ni la monogamia, no existen las familias autoritarias, no hay padres ni madres (por lo tanto, no habría complejo de Edipo), “todos son de todos”, “todos trabajan para todos”, y a todo ello le llaman “civilización”, como si la promesa de la modernidad, de la que nos ha hablado Echeverría, se hubiese cumplido. No obstante, al mismo tiempo, se ha prohibido la lectura (“los libros son peligrosos”), las niñas y niños nacen ahora por diseño, no son engendrados, sino producidos, como si el peor sueño de la biopolítica se hubiese ya cumplido. Sus habitantes viven drogados (a través de la píldora “soma”), para denegar sus emociones “negativas”. Las clases sociales, inexplicablemente (tomando en cuenta el avance técnico) aún existen, y ahora se han, por decirlo de alguna manera, “biologizado”: alfas, betas, gamas, épsilons, son los nuevos segmentos sociales, todos “diseñados para amar su estatus”, para “no desear algo más de lo que pueden tener”. Así, con ese conformismo la “felicidad está garantizada”.

Pero además de ello, el relato de Huxley, nos deja ver que, pese a todo, la existencia de esta contradictoria civilización (moderna), no es absoluta, que tiene márgenes, poros o “periferias”, que no ha podido (o querido) cubrir: existen páramos salvajes, que no participan de la civilización material “pos-escasez”. Resulta del todo interesante para nuestros propósitos, señalar que ambas dimensiones, una civilizatoria moderna y otra que contradice esa misma condición, conviven en la realidad “imaginada” por Huxley. Al punto que es esa misma contradicción, y las tensiones que de allí se desprenden (entre abrazar o rechazar una

²³¹ Texto que es traducido en todas las ediciones al castellano como *Un mundo feliz*.

civilización moderna que de suyo es profundamente contradictoria), lo que termina por desgarrar a sus protagonistas, produciendo el trágico desenlace que cierra la narración. Y es que, el protagonista principal, “el señor Salvaje”, decide no abrazar los efectos positivos del acto civilizatorio, por no ser puros, por no ser auténticos, por no ser verdaderamente modernos, por tener mácula, por no ser, dicho en términos usados en este trabajo, un “verdadero valor de uso”. Pero al mismo tiempo, sucumbe ante su propia condición, pues ese “salvaje”, pese a que se representa como “lo otro-que-la-civilización-moderna”, como, diríamos, la “encarnación de lo no-moderno”, como la “diferencia”, en realidad no es otra cosa más que el resultado mismo, el producto final, de esa misma contradicción que lo desgarrar (el “salvaje” en la novela, es hijo de una “civilizada” o moderna que por azar termina viviendo entre los “salvajes”), es decir, el “salvaje” no es otra cosa más que el producto mismo de la civilización que dice detestar: él mismo, aunque es “lector de Shakespeare” en un mundo que no lee, no está libre de contradicciones; por eso se autoflagela, se reprime ante sus deseos, y termina por convertirse en verdugo de lo que desea y de sí mismo. Es pues, la incapacidad de asumir la contradicción, de reconocerla, enfrentarla y superarla lo que termina por destruir al héroe de esta historia.

6. Hacia la historia mundial del modo de producción capitalista

Como se dijo muy al inicio de este trabajo, lo que buscamos, en parte, era calibrar las posibilidades existentes, si es que las había, de desarrollar desde la *figura teórica echeverriana una historia mundial no-eurocéntrica del modo de producción capitalista*. Si bien es cierto, que justo en estos momentos, dentro de las academias del norte-global se encuentran en marcha sendos proyectos de investigación para considerar al capitalismo desde la, cada vez más en boga, *historia global* (Meiksins Wood, 2002; Bihr, 2010; Moore, 2013), la mayoría de ellos, hasta donde sabemos, no buscan hacerlo desde las categorías de la CEP en cuanto tal. Por ello es que el trabajo de Echeverría nos sigue apareciendo sumamente valioso, pues como tratamos de dar cuenta, su ejercicio teórico es un intento de llevar la CEP más allá de la CEP. Por lo que nuestra indagación trató de fijarse sobre las posibilidades de direccionar ese “más allá” a la construcción de esa *historia mundial de la forma capital* que hemos ya referido.

En ese sentido, nuestra investigación ha arrojado, aunque de manera muy parcial, que el modo en que BE construye sus conceptos de capitalismo y modernidad, buscan fijar una diferencia ontológica entre ambos, cuestión que como hemos mostrado sólo puede sostenerse en el mero ámbito de una abstracción teórica, que se nos muestra como insuficiente, para realizar la construcción de tal historia mundial, que según nuestra perspectiva, debe partir de una visión de totalidad que es inadecuada a cualquier escisión o separación de la identidad contradictoria que es, a merced de sus propias determinaciones, el movimiento propiamente capitalista. Es el modo de producción basado en el capital, quizás, el ente en el que su consideración integral (como unidad de la diferencia), se vuelve una exigencia ineludible para su consideración conceptual e histórica. Es pues, en este último punto, la falta de consideración suficiente de la *identidad* entre el capitalismo y la modernidad lo que pone los *límites* a la figura teórica echeverriana para la formación de una historia mundial capitalista.

Y es que ¿cómo poder elaborar una historia mundial de lo mismo, sin atender que el capitalismo es su lado civilizatorio, “hermoso” si se quiere, y al mismo tiempo su lado monstruoso, bárbaro, ese que avanza por la historia aplastando las flores que hay a su paso? ¿Cómo hacer una consideración realmente crítica e histórica del capitalismo, sin atender que éste, no es lo uno u lo otro sino ambas cosas a la vez? Si el capitalismo, para decirlo en esos términos, es tan sólo una de aquellas determinaciones, es decir, si sólo fuera pura barbarie y devastación, o, en su defecto, sólo el lado civilizatorio y deslumbrante, por ejemplo, de su avance técnico; si sólo fuese una de esas dimensiones (por más cómodo que eso pudiese ser para cualquier militancia: en el sentido de que si sólo fuese uno de esos aspectos, supongamos el bárbaro, no habría duda alguna de que un futuro más allá de su forma, tendría necesariamente que prescindir de su figura, ahorrándonos así muchas de las discusiones aquí abordadas); pero no lo es así. Se trata pues de una contradicción, y las contradicciones, no lo olvidemos, se superan, por la vía de la negación determinada, es decir, por la vía revolucionaria.

7.- Capitalismo se dice de muchas maneras

No hay que olvidar que *capitalismo* es un concepto de batalla (Seldon, 1994). Es una arena estratégica en la que se juega una dimensión fundamental en la lucha de clases, que tiene que ver con el modo en que se configura la dimensión discursiva o ideológica dominante de la

sociedad civil, que consiste, nada más y nada menos, en el modo en que se nombra y caracteriza la naturaleza exacta de la sociedad en la que nos encontramos. Si ello lo reconoce un autor apologeta del estado actual de cosas como Arthur Seldon (1994, p. 16), que piensa que el capitalismo “no pide defensa sino alabanza” (sic), porque, según su enfoque, “sus éxitos son mayores que sus fracasos” (p. 17). Le corresponde a la identidad de Izquierda, entendida en los mismos términos en los que los planteo BE, con mayor pertinencia que para el caso de los apologetas del capital, el tampoco perder de vista lo que se juega en el concepto de “capitalismo”.

Y es que, desde una postura que se pretenda crítica, una afirmación como la hecha por Seldon, no debe pasar desapercibida. Es cierto que el capitalismo ha tenido “éxitos y fracasos”. Aunque es difícil decir cuál es mayor que el otro (sobre todo si sólo se prioriza un criterio cuantitativo), lo que no debe de perderse de vista ante tales afirmaciones es el cuestionarse *para quiénes han sido esos éxitos y para quiénes esos fracasos*. Desde esa arista, resulta evidente, que los éxitos han sido para las clases dominantes (los capitalistas verdaderos: los poseedores de la propiedad de los medios de producción y de la mercancía fuerza de trabajo que han comprado con el gran dinero, que es el que se mueve en la dirección de valorizarse como capital y no sólo como una mercancía), y, quizás para algunos de sus sátrapas (gerentes, políticos, *think thanks*, etc.). Mientras que, los fracasos, sin duda alguna, le corresponden, como si fuese una especie de monopolio, a las clases subalternas, proletarios bajo todas las múltiples formas en que tal condición histórica puede configurarse. Pero hacemos notar que tal cuestionamiento sólo puede formularse si antes se cuenta con *un concepto crítico de lo que el capitalismo es*. En su esclarecimiento se juega el enunciamiento de la naturaleza exacta de las relaciones sociales en las que todas y todos estamos insertos. De allí que, en efecto, sea un concepto de *batalla ideológica*, de lucha en contra del discurso dominante (según lo entendió el propio Echeverría).

Por eso es que durante mucho tiempo el término capitalismo fue anatemizado, expulsado de la *mass media*, de las academias y de los discursos dominantes. Porque se consideraba que era un concepto “altamente ideologizado” que de manera inmediata o mediata invocaba a los espectros del marxismo, el anarquismo, el socialismo, el comunismo, la lucha de clases y, en suma, a todos los espectros de la identidad de Izquierda. Es por ello

que se le buscó siempre sustituirle por algunos equivalentes, eufemismos, para nombrar lo mismo sin nombrarlo; para hablar de ello al mismo tiempo que se le ocultaba y mistificaba. Así fueron surgiendo “conceptos” como los de “sociedad de la libre competencia”, sociedad civil (a “secas”, depurada de sus connotaciones críticas), “sociedad de mercado”, “sociedad de la información”, “sociedad liberal”, entre muchos otros, dentro de los cuales destaca el de “modernidad”.

En efecto, “modernidad” resultó ser un concepto más cómodo, más maleable con el que el discurso dominante podía lidiar. Ya que modernidad podía implicar un gran abanico de significados, tales como “nuestros tiempos actuales”, “los tiempos vigentes”, “una nueva época”, pero en ese sentido toda formación social tendría su propia “modernidad”, su propia actualidad, con lo cual la *diferencia específica* capitalista quedaba virtualmente diluida. De allí los “grandes debates” iniciados en las postrimeras del siglo XX entre modernidad y postmodernidad. Pues la disyuntiva ya no era entre capitalismo y su alternativa (la socialista o comunista), sino entre la modernidad y algo distinto a ella carente de un claro sentido (de allí que en ese debate tan sólo se atrevían a balbucear “lo posmoderno” pues si el capitalismo es “ideologizado” ¿Qué decir del concepto o la mera idea de comunismo o socialismo?).

Ahora bien, teniendo en cuenta esto último y consientes del recorrido que hemos hecho por la *figura teórica echeverriana*, y sin intentar hacer *tabula rasa* de absolutamente nada, ¿Qué podríamos responder a la pregunta por la modernidad? Como hemos dicho reiteradamente, para BE la modernidad es un proyecto civilizatorio que busca emancipar a la humanidad de la escasez. Si bien su concepto no está libre de ciertas contradicciones, como un marcado eurocentrismo, nos parece que podemos ya afirmar, sin reserva alguna, que ese proyecto coincide con el proyecto de la izquierda que durante mucho tiempo se llamó comunismo. En efecto, pensamos que la modernidad planteada en los términos en que lo hace BE, no es otra cosa más que un intento por justificar la posibilidad de una civilización humana comunista, sin llamarle tal, dentro del horizonte del capitalismo. Finalmente podemos decir, que la modernidad en BE, es la vigencia o permanencia del proyecto de la encomienda comunista.

En ese sentido, podemos contestar a la pregunta antes referida, que la modernidad *es el potencial no-capitalista* que puede haber dentro del propio modo de producción capitalista.

No-capitalista entendido aquí, no como algo meramente distinto o alternativo a la forma del valor que se valoriza, pues como hemos dicho también, una recaída aún más profunda en la barbarie, puede ser algo no-capitalista, y no por ello emancipatorio o libertario. Para ser moderno no se requiere de su pureza, de que sea un universal que desciende hacia lo singular, sino de que pueda *reconocer y enfrentar* la contradicción que la une al capitalismo, como algo que nace dentro de aquel, y que la pueda resolver por la vía de la negación de la negación, es decir superándola revolucionariamente, a través de la realización de una intención o proyecto que decidimos llamar comunista.

Así pues, llamamos aquí “proyecto moderno” a aquel que logra identificar que es en el seno del capitalismo donde, contradictoriamente, se colocan las condiciones (de explotación, sometimiento, racismo, patriarcado, etc.) que hacen necesaria su abolición y sustitución por otro principio ordenador de la vida social. O, dicho en otras palabras, es el mismo capitalismo (en tanto que *contradicción viva* en movimiento, Marx *dixit*), el que genera la necesidad del proyecto que lo ha de negar (pero sólo eso, su necesidad, más no su ineluctable cumplimiento, como erróneamente lo creyeron algunos marxismos). Ahora bien, nosotros pensamos, que la clave en este caso, se juega en identificar (es decir, en proceder críticamente), qué dentro del capitalismo tiene la potencia de devenir anti-capitalista en el sentido de un proyecto revolucionario mismo. Es decir, ser moderno (si es que queremos conservar el término) no es tener una confianza en el dispositivo técnico (producido por las propias fuerzas capitalistas, no lo olvidemos), sino en identificar y cultivar, lo que dentro del enorme pantano capitalista tenga la potencia de no serlo más (es decir, de negar determinadamente a la forma valor que se autovaloriza). Lo que significa entre muchas otras cosas, el estudio de esas mismas condiciones, su indagación detenida, *diferenciando* lo que allí hay de potencia no-capitalista, sin olvidar su *identidad* con el ámbito que lo vio nacer.

Por supuesto que ello *no niega*, ni por un segundo la existencia de una *exterioridad* referente al capital, pero no debe olvidarse que el capitalismo tiene la capacidad de *subsumirlo todo*, de *volver interior algo que de suyo le era exterior*. El capitalismo tiene la potencia, que ha efectivizado a lo largo de toda su historia, de fagocitar lo que le es ajeno y que históricamente le precede. Lo que significa, en realidad, que lo que *no-es-capitalista* de origen puede ser *re-funcionalizado* y adaptado a las formas y modos de la *cosa-capital*. No

olvidemos, que el capital no inventa el dinero, pero lo subsume formal y realmente, y lo convierte en capital-dinero; el capitalismo no inventa el patriarcado, pero lo subsume y refuncionaliza, convirtiéndolo en un capitalismo-patriarcal; el capitalismo no inventa la colonialidad, pero la subsume formal y realmente y la convierte en un *capitalismo-colonial*. De tal suerte que cada una de estas determinaciones son ahora parte de su patrimonio, parte de su determinación ontológica, de lo que el capitalismo *es* de forma concreta y singular. Por eso, quien situado en los tiempos presentes diga racismo, patriarcado, colonialismo, ecocidio, mercado, modernidad, etcétera, está diciendo, al mismo tiempo, para decirlo en términos más rigurosos, *modo de producción capitalista*. Pues *capitalismo se dice hoy de muchas maneras*.

Así pues, aquel proyecto que se proponga, superar o transitar a otra forma histórico-social, ya sea que le llamemos comunismo, modernidad, nueva época, o una nueva “edad del mundo”, etcétera, deberá, pensamos nosotros, proponerse superar *todas y cada una de esas determinaciones* que conforman la identidad del capital. Pues el sólo pretender superar unas, conservando otras, estaría condenando tal proyecto a la mera parcialidad, y ya sabemos lo que les sucede a aquellos y a aquellas que sólo hacen revoluciones a medias... No obstante, lo que juzgamos más importante aún, es que tal proyecto no deberá buscar refugio en supuestos *conceptos en general* (salvo como modo lógico de pensar la realidad), ni en la pureza de tal o cual determinación de la riqueza social, sino partiendo del reconocimiento de la identidad de la diferencia, es decir, de reconocer y enfrentar, con serenidad, las contradicciones que le dan sentido y movimiento a eso que llamamos historia.

8.- Corolarios

Hemos hecho un largo recorrido apenas sobre algunos aspectos de los dos momentos iniciales de la *figura teórica echeverriana*, los fundamentos y el núcleo (según lo especificado en nuestro capítulo I), dejando fuera de nuestra indagación el resto. Por lo que todo lo dicho hasta aquí debe ser tomado como algo completamente parcial y preliminar.

En la primera parte de este trabajo, hemos revisado el modo en que puede observarse la producción teórica de Echeverría desde una perspectiva de totalidad. Proponiendo la existencia de un sentido estructurador para la misma, que consiste en llevar *la crítica de la economía política más allá de la crítica de la economía política*. Lo que implica, el no perder de vista que el trabajo teórico de BE parte de la CEP, no para alejarse de ella haciendo

“ensambles de crítica cultural”, sino para desarrollarla hasta llevarla de la crítica de lo económico a la crítica de lo político, lo cultural y lo civilizatorio. También, tratamos de anotar que la *figura teórica echeverriana* se encuentra abierta, con ramales y derivas aún por explorar y, en su caso, completar.

En el capítulo II, a través de revisar un pequeño texto titulado *En la hora de la barbarie*, dimos cuenta de cómo, a través de una estrecha relación con la debacle social y política del siglo XX, y el movimiento de una Identidad de izquierda comunista, se configura la concepción que BE acuñó de los “diversos marxismos”, de la propuesta de considerar a Marx como una substancia, que se reactualiza a través de diversas formas, muy a menudo, contrapuestas, divergentes y, en otros casos, complementarias.

En el capítulo III, dimos una primera aproximación a la especificidad del marxismo latinoamericano cultivado por Echeverría, de cómo este reactiva y pone en movimiento la dimensión semiótica que se encuentra ya, larvariamente, en la CEP. Con lo cual se abre la intención echeverriana de desarrollar una teoría propia del valor de uso, que juzga, Marx no elaboró.

En el capítulo IV, primero de la segunda parte de este trabajo, dimos una revisión detenida de cada uno de los “filosofemas” que componen sus *15 tesis sobre Modernidad y Capitalismo*. Allí lo que intentamos lograr fue dejar de manifiesto que, pese a que la intención de nuestro autor de demostrar y fundamentar *la diferencia radical* entre la modernidad y el capitalismo, cada una de sus proposiciones, si son seguidas hasta sus “últimas consecuencias”, conducen, de nueva cuenta, a la identidad que busca destruir o abolir. Además de que dejamos constancia, de que una delimitación absoluta entre lo capitalista y lo moderno no puede realmente conseguirse, salvo que se desee colocarse en un ámbito únicamente teórico-abstracto.

Al mismo tiempo, hicimos una primera llamada de atención sobre los elementos, que nosotros juzgamos, son eurocéntricos en la concepción sobre la modernidad de Echeverría y que dificultan desde su figura teórica *el construir una historia mundial crítica del capitalismo*, aspecto que, como dejamos apuntado desde la introducción era nuestra intención inicial al emprender la presente investigación. Por lo que tal proyecto queda del todo pendiente, en espera de mejores momentos para ser realizado.

En el *capítulo V*. Ahondamos en el concepto en general de modernidad echeverriano, enfocándonos de manera especial en su *figura técnica*, tratando de explicitar los soportes sobre los cuales se levanta ésta. Allí revisamos como BE se apoya en historiadores medievales que se propusieron revitalizar la edad oscura del medievo, llamándola una “bella edad media”. También, explicitamos que la noción de un fundamento técnico para la modernidad BE, lo acuña de la mano de historiadores de la técnica como Gimpel, Geddes, L. White, y sobre todo Lewis Mumford, quien, si bien en un inicio defiende un entusiasmo por la “neotécnica”, termina por alejarse de ese término en su magna obra *El mito de la máquina*. También mostramos los soportes o fuentes marxistas del asunto, aludiendo por supuesto a Marx y a Walter Benjamin.

Finalmente, en el capítulo VI, en un diálogo crítico con la *figura teórica de Echeverría* pusimos, lo que consideramos podrían ser las primeras líneas para una consideración no eurocéntrica de la técnica automática o segunda técnica o técnica lúdica, que es lo que se encuentra, en realidad, en el fundamento de la modernidad, según lo propone el autor aquí estudiado.

*Anexo 1: Las diversas versiones de las tesis echeverrianas sobre
modernidad y capitalismo*

Presentación general:

En agosto de 2016 la revista *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*, publicó en su número 26 un *dossier* titulado *Homenaje a Bolívar Echeverría* en el cual hacía una valiosa aportación a los estudiosos de la *figura teórica echeverriana*.

En efecto, con esa publicación se daban a conocer por primera vez cuatro manuscritos inéditos, los cuales consistían en tres versiones preliminares de lo que se conoce como las *15 tesis sobre modernidad y capitalismo* (Echeverría, 1997, 2016, 2016a, 2016b), además de un breve esbozo titulado *Modernidad y capitalismo (cursillo en cinco sesiones)* (Echeverría, 2016c). Estos esbozos son realmente interesantes, pues permiten colocarnos en la ruta de intentar reconstruir la genealogía del concepto de modernidad y capitalismo dentro del pensamiento de Echeverría.

Además de que nos permite observar cambios y desarrollos en su contenido, de las modificaciones que Echeverría realizó en el ensamblaje final de sus tesis. Por ejemplo, allí nos podemos enterar de que, en versiones previas, BE planeó incluir una tesis entera sobre el amor y la relación mujer-hombre dentro de la modernidad capitalista. Además, de incluir una tesis sobre el Estado (las cuales finalmente no fueron desarrolladas ni incluidas en la versión final de las tesis), o una tesis sobre la “modernidad asiática” que jamás se desarrolló. Aunado a ello, vemos que el tema de la colonialidad estaba considerado dentro de la argumentación de las *tesis* (incluso ocupa un lugar privilegiado en su *cursillo* sobre *Modernidad y Capitalismo*), sin embargo, el tema quedó marginado en la versión definitiva, para ocupar un pequeño lugar dentro de las tesis 12 (véase nuestro comentario en el capítulo 4 de este trabajo). Es por ello, que hemos intentado aquí poner en “comparación” las tres versiones primitivas que de las tesis contamos, con la versión definitiva, para que en una suerte de diálogo paralelo pueda observarse qué elementos fueron transformados, cuáles eliminados, y cuáles desarrollados hasta ser presentados en la versión definitiva.

Desde luego que nuestro intento no es, ni de cerca, una comparación exhaustiva del contenido de cada una de las versiones, únicamente nos limitamos a dar una primera lectura y a señalar algunas notas que nos parecen destacables. De esta suerte hemos puesto entre corchetes [] y en **negritas** nuestro comentario respecto a los contenidos de cada una de las tesis señalándolas como “Nota 1, 2...” etcétera, según corresponda. Entre un doble corchete [[]] y en *itálicas* lo que, según nosotros, son temas claves o los filosofemas del pasaje a comentar. Así mismo hemos señalado con [()] pasajes o elementos que, según nuestra revisión, fueron eliminados en la versión final por su autor. Como ya ha sido indicado, las notas y comentarios referentes a la versión definitiva de las quince tesis, no son incluidos, por razones de espacio, en esta tabla limitándonos únicamente a marcar su ubicación. Sin embargo, todas ellas pueden revisarse en el capítulo 4 de este mismo trabajo.

Nomenclatura

Negro: elementos mantenidos en la versión definitiva

[]: acotaciones y señalamientos ad BE

[()]: elementos eliminados en la versión final por BE

[[]]: en cursiva elementos claves argumentales de las tesis (sus filosofemas) identificados por nosotros

SN: sin notación.

Presentación

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>[0. Presentación a las 15 tesis] [Nota 0.1] [[<i>Amos del mundo: aceptación de la modernidad</i>]] Los hombres de hace un siglo (ya inconfundiblemente modernos) pensaban que eran dueños de la situación; que podían hacer con la modernidad lo que quisieran, incluso, simplemente, aceptarla —tomarla completa o en partes, introducirle modificaciones— o rechazarla —volverle la espalda, cerrarle el paso, revertir sus efectos. Pensaban todavía desde un mundo en el que la marcha indetenible de lo moderno, a un buen trecho todavía de alcanzar la medida planetaria, no podía mostrar al entendimiento común la magnitud totalizadora de su ambición ni la radicalidad de los cambios que introducía ya en la vida humana. Lo viejo o tradicional tenía una vigencia tan sólida y pesaba tanto, que incluso las más gigantescas o las más atrevidas creaciones</p>	<p>SN</p>	<p><Presentación. La modernización como destino universal. De lo moderno como como realización de la utopía a lo moderno como clausura de la misma. Aceptación (conservadora o reformista) y rechazo (reaccionario o revolucionario) de la modernidad> [Nota a <i>Presentación</i>: vemos en este breve texto ya, <i>in nuce</i>, todos los elementos desarrollados en la presentación de la versión final. Con la salvedad de que aquí se menciona una vía de rechazo o aceptación revolucionaria, mientras que en la versión definitiva es de “izquierda”. Ante lo cual habría que hacer la pregunta ¿Existe una forma revolucionaria de aceptar la modernidad?]</p>	<p><Presentación. —La modernización como destino universal. —Aceptación (conservadora o reformista) y rechazo (reaccionario o revolucionario) de la modernidad. [(—El prolongado fracaso de la modernidad (¿desde 1914?); su insuficiencia ante lo pre- y lo post-moderno.)] —De lo moderno como realización de la utopía a lo moderno como clausura de la misma> [Nota a la <i>Presentación</i> versión 3. De nueva cuenta, encontramos la mayoría de los elementos, <i>in nuce</i>, contenidos en la versión final de esta presentación. Salvo la anotación, eliminada finalmente,</p>

modernas parecían afectarlo solamente en lo accesorio y dejarlo intocado en lo profundo; lo antiguo o heredado era tan natural, que no había cómo imaginar siquiera que las pretensiones de que hacían alarde los propugnadores de lo moderno fueran algo digno de tomarse en serio.

[Nota 0.1.1]

[[*La modernidad como destino: de amos a esclavos*]]

En nuestros días, por el contrario, no parece que el rechazo o la aceptación de lo moderno puedan estar a discusión; lo moderno no se muestra como algo exterior a nosotros, no lo tenemos ante los ojos como una terca incógnita cuya exploración podamos emprender o no. Unos más, otros menos, todos, querámoslo o no, somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos, permanentemente. El predominio de lo moderno es un hecho consumado, y un hecho decisivo.

Nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante que es el proceso de la modernización. Modernización que, por lo demás —es necesario subrayar—, no es un programa de vida adoptado por nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable al que debemos someternos

[Nota 0.1.2.]

[[*La ingenuidad moderna: el inacabamiento del proyecto*]]

"Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto." Éste fue sin duda, con plena

sobre el inicio del fracaso de la modernidad capitalista. Esta iniciaría en 1914 con el inicio de la primera guerra mundial. ¿Será la *Belle Époque* lo que marcaría una modernidad realista propiamente europea, antes de su americanización?].

ingenuidad, el lema de todas las políticas de todos los estados nacionales hace un siglo; hoy lo sigue siendo, pero la ingenuidad de entonces se ha convertido en cinismo.”

[Nota 0.1.3]

[[*El sentido de lo moderno ha cambiado (modernidad subordinada/asimilada a la revolución)*]]

Han pasado cien años y la meta de la vida social — modernizarse: perfeccionarse en virtud de un progreso en las técnicas de producción, de organización social y de gestión política— parece ser la misma. Es evidente sin embargo que, de entonces a nuestros días, lo que se entiende por "moderno" ha experimentado una mutación considerable. Y no porque aquello que pudo ser visto entonces como innovador o "futurista" resulte hoy tradicional o "superado", sino porque el sentido que enciende la significación de esa palabra ha dejado de ser el mismo. Ha salido fuertemente cambiado de la aventura por la que debió pasar; la aventura de su asimilación y subordinación al sentido de la palabra "revolución"

[Nota 0.1.4.]

[[*La modernidad y la tentación de la Utopía*]]

El "espíritu de la utopía" no nació con la modernidad, pero sí alcanzó con ella su figura independiente, su consistencia propia, terrenal. Giró desde el principio en torno al proceso de modernización, atraído por la oportunidad que

éste parecía traer consigo —con su progresismo— de quitarle lo categórico al "no que está implícito en la palabra "utopía" y entenderlo como un "aún no" prometedor. La tentación de "cambiar el mundo" —"cambiar la vida"— se introdujo primero en la dimensión política. A fines del siglo XVIII, cuando la modernización como Revolución Industrial apenas había comenzado, su presencia como actitud impugnadora del ancien régime era ya indiscutible; era el movimiento histórico de las "revoluciones burguesas" La Revolución vivida como una actividad que tiene su meta y su sentido en el progreso político absoluto: la cancelación del pasado nefasto y la fundación de un porvenir de justicia, abierto por completo a la imaginación. Pronto, sin embargo, la tentación utopista fue expulsada de la dimensión política y debió refugiarse en el otro ámbito del progresismo absoluto, el de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva Mientras pudo estar ahí, antes de que los estragos sociales de la industrialización capitalista la hicieran experimentar un nuevo rechazo, fue ella la que dotó de sentido a la figura puramente técnica de la modernización. El "espíritu de la utopía " comenzaría hacia finales del siglo XIX un nuevo —¿último?— intento de tomar cuerpo en la orientación progresista del proceso de modernización; el intento cuyo fracaso vivimos actualmente.

[Nota 0.1.5]

[[Rechazo y aceptación de la figura técnica de la modernidad]]

Aceptar o rechazar la modernización como reorganización de la vida social en torno al progreso de las técnicas en los medios de producción, circulación y consumo eran los dos polos básicos del comportamiento social entre los que se componía y recomponía a comienzos de siglo la constelación política elemental. Su aceptación "gattopardiana", como maniobra conservadora, destinada a resguardar lo tradicional, llegaba a coincidir y confundirse con su aceptación reformista o ingenua, la que calcaba de ella su racionalidad progresista. Por otra parte, su rechazo reaccionario, que ve en ella un atentado contra la esencia inmutable de ciertos valores humanos de estirpe metafísica, un descarrío condenable que puede y debe ser desandado, era un rechazo similar aunque de sentido diametralmente opuesto al de quienes la impugnaban también, pero en tanto que alternativa falsa o suplantación de un proyecto de transformación revolucionaria de lo humano. En el campo de la izquierda lo mismo que en el de la derecha, definiendo posiciones marcadamente diferentes dentro de ambos, se enfrentaban la aceptación y el rechazo de la modernización, experimentada como la dinámica de una historia regida por el progreso técnico.

[Nota 0.1.6]

[[Utopía técnica, izquierda, socialismo]]

No obstante el predominio práctico incontestable y las irrupciones políticas decisivas y devastadoras

de la derecha, es innegable que la vida política del siglo XX se ha guiado por las propuestas — desiguales e incluso contradictorias— de una "cultura política de izquierda". La izquierda ha inspirado el discurso básico de lo político frente a la lógica tecnicista de la modernización. Sea que haya asumido a ésta como base de la reforma o que la haya impugnado como sustituto insuficiente de la revolución, un presupuesto ético lo ha guiado en todo momento: el "humanismo", entendido como una búsqueda de la emancipación individual y colectiva y de la justicia social. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica sólo ha adquirido su sentido pleno en este siglo cuando ella ha aparecido en tanto que momento constitutivo pero subordinado de lo que quiere decir la palabra "socialismo": la realización (reformista o revolucionaria) de la utopía político-social —el reino de la libertad y la justicia— como progreso puro, como sustitución absolutamente innovadora de la figura tradicional en la que ha existido lo político.

[Nota. 0.1.7.]

[[Situación límite de la modernización capitalista]]

La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, parece encontrarse ante el dilema propio de una "situación límite" : o persiste en la dirección marcada por esta modernización y deja de ser un modo (aunque sea contradictorio) de afirmación de la vida, para convertirse en la simple aceptación selectiva de la muerte, o la abandona y, al dejar sin

su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie. Desencantada de su inspiración en el "socialismo " progresista —que se puso a prueba no sólo en la figura del despotismo estatal del "mundo [imperio] socialista" sino también bajo la forma de un correctivo social a las instituciones liberales del "mundo [imperio] occidental"—, esta historia parece haber llegado a clausurar aquello que se abrió justamente con ella: la utopía terrenal como propuesta de un mundo humano radicalmente mejor que el establecido, y realmente posible. Paralizada su creatividad política —como a la espera de una catástrofe—, se mantiene en un vaivén errático que la lleva entre pragmatismos defensivos más o menos simplistas y mesianismos desesperados de mayor o menor grado de irracionalidad.

[[Nota 0.1.8]]

[[*El telos de las 15 tesis*]]

Las Tesis que se exponen en las siguientes páginas intentan detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista. Lo hacen, primero, a partir del reconocimiento de un hecho: el estado de perenne inacabamiento que es propio de la significación de los entes históricos; y segundo, mediante un juego de conceptos que intenta desmontar teóricamente ese hecho y que, para ello, pensando que " todo lo que es real puede ser pensado también como siendo aún sólo posible" (Leibniz), hace una distinción entre la configuración o forma de presencia actual

<p>de una realidad histórica, que resulta de la adaptación de su necesidad de estar presente a las condiciones más o menos "coyunturales" para que así sea —y que es por tanto siempre sustituible— y su esencia o forma de presencia "permanente", en la que su necesidad de estar presente se da de manera pura, como una potencia ambivalente que no deja de serlo durante todo el tiempo de su consolidación, por debajo de los efectos de apariencia más "definitiva" que tenga en ella su estar configurada. De acuerdo con esta suposición, la modernidad no sería "un proyecto inacabado"; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y en un solo sentido, y dispuesto a lo que aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente.</p> <p>[Nota 0.1.9]</p>			
---	--	--	--

Tesis 1

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis I. Título: La clave económica de la modernidad [[Primera definición de modernidad]] Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. [Nota 1.1]</p>	<p>[Tesis 1. Sin título] <i>[[Afirmación de una identidad modernidad/capitalismo]]</i> [(El modo capitalista de reproducción de la riqueza social es el hecho moderno por excelencia, el contenido fundamental de la</p>	<p>[Tesis 1. Sin título] La teoría crítica del capitalismo se impone como la vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad; esto es así por dos razones que se complementan: de ninguna creación humana puede decirse con mayor propiedad que sea</p>	<p>[Tesis 1. Sin título] [[Definición de modernidad]] Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana [[Definición de capitalismo]] Por capitalismo, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano, una manera de llevar acabo aquel</p>

<p>[[<i>Primera definición de capitalismo</i>]] Una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos. [Nota 1.2]</p> <p>[[<i>Primera relación Modernidad-capitalismo</i>]] Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización [Nota 1.3]</p> <p>[[<i>Predominio de la dimensión económica de la vida: la escasez</i>]] Este predominio de la dimensión económica de la vida (con su modo capitalista particular) en la constitución histórica de la modernidad es tal vez justamente la última gran afirmación de una especie de “materialismo histórico” espontaneo que ha caracterizado a la existencia social durante toda “la historia basada en la escasez” [Nota 1.4]</p>	<p>modernidad y la meta real de la modernización)] [Nota 1 bis.- Nos parece que en esta versión príncipe de la tesis 1, BE nos coloca frente a una relación modernidad/capitalismo que no se establece desde una exterioridad (esto es, la modernidad como no-capitalista). Por el contrario, el capitalismo aparece como el contenido de aquella, y la modernidad como su forma. Sobre este punto, podría decirse, que posteriormente los términos en BE aparecen invertidos: de allí la idea de una modernidad capitalista (donde la modernidad es el contenido y el capitalismo es la forma). Como se ve, en este primer esbozo se trata de un capitalismo moderno (más cercano, pensamos nosotros a los términos usados por Marx). Además, que BE pone una diferencia aquí entre</p>	<p>típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social, pero tampoco, a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo. Pero la perspectiva que se abre sobre la modernidad desde la problematización del capitalismo no es sólo la que le encuentra su mejor visibilidad, sino también —y se diría: sobre todo—, la que despierta en la inteligencia el reclamo más apremiante de comprenderla. Son los atolladeros que se presentan en la modernización de la economía, los efectos contraproducentes del progreso cuantitativo (extensivo e intensivo) y cualitativo (técnico) en la producción distribución y consumo de los bienes, los que con mayor frecuencia y mayor violencia hacen del Hombre un ser puramente destructivo de la Naturaleza (lo Otro) y de sí mismo (en calidad de Otro y por tanto “natural”).</p>	<p>conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos [Nota 1. 3bis: Desde nuestra visión, aquí ya se abandona, completamente, la vía de la identidad orgánica y se decide transitar por la vía de la diferencia y la exterioridad de la relación modernidad/capitalismo]</p> <p>[[<i>Iera Relación Modernidad/Capitalismo</i>]] Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle [(su manera particular de totalización)] [[Nota 1. 3bis. 2. aquí parece sugerirse que lo que tiene intenciones de totalización es el capitalismo, pues él tendría su “manera particular de totalización”. Esta idea quedará suprimida en la versión final, donde en lugar de “manera de totalización, lo que se lee es “imponer un sesgo”]]</p> <p>[[<i>Predominio de la dimensión económica de la vida</i>]] Este predominio de un modo de la vida económica —el capitalista— en la constitución histórica de la modernidad, es tal vez, justamente, la última gran afirmación de un “materialismo histórico” espontaneo de la existencia social en la era de la escasez.</p>
---	---	--	--

<p>[[<i>La facultad transnatural del ser humano</i>]] “Facultad” distintiva del ser humano (animal expulso del paraíso de la animalidad”) es sin duda la de vivir su vida física como sustrato de una vida “metafísica” o política, para la cual lo prioritario reside en el dar sentido y forma a la convivencia colectiva. [Nota. 1.5]</p> <p>[[<i>Excursus: trabajo productivo, la pieza central</i>]] Se trata, sin embargo, de una “facultad” que sólo ha podido darse bajo la condición de respetar al trabajo productivo como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante, de su ejercicio. El trabajo productivo ha sido pieza central de todos los proyectos de existencia humana. [Nota 1.6]</p> <p>[[<i>Condición transhistórica de la escasez</i>]] Dada la condición transhistórica de una escasez relativa de los bienes requeridos, es decir, de una “indiferencia” o incluso una “hostilidad” de lo Otro o lo no humano (la “Naturaleza”), ninguno de ellos pudo concebirse, hasta antes de la</p>	<p>modernidad y modernización. Sea como fuere el capitalismo es el contenido de lo primero y el destino de lo segundo. Aquí es el capitalismo, y no la modernidad el que se presenta como fatalidad y destino. Sin embargo, como ya lo indicamos, este pasaje fue eliminado de la versión final]</p>	<p>[Nota 1. 2bis. Ya en esta segunda versión de la tesis 1, se observa como la relación contenido/forma, entre modernidad y capitalismo ha sido modificada, y ha tomado la exclusión de la identidad entre estos dos entes.]</p>	<p>[Nota 1. 3bis. 3.- Aquí se trata de “era” y no historia de la escasez; sea como fuere en BE sí cabría la sentencia: “la historia hasta el día de hoy ha sido una historia de escasez”]</p> <p>[[<i>La Facultad transnatural del ser humano</i>]] La facultad distintiva del ser humano (“animal expulsado del paraíso de su animalidad”) –la de vivir su vida física como sustrato de una vida meta-física para la cual lo prioritario está en dar sentido y forma a su vida social– ha debido ser ejercida por él respetando al trabajo productivo como la dimensión fundamental posibilitante y delimitante, de toda su actividad. [[<i>Excursus: Trabajo productivo, pieza central</i>]] El trabajo productivo ha sido la pieza central de todos los proyectos de existencia humana que –dada la condición trans-histórica de una escasez relativa de los bienes requeridos, es decir, de una “indiferencia” o incluso “hostilidad de la Naturaleza– no pudieron concebirse (hasta antes de la revolución Industrial) de otra manera que como estrategias diseñadas para defender la existencia propia en una tierra siempre ajena, es decir, sin rebasar, ni siquiera en el “gasto improductivo” del más fastuoso de los dispendios, el nivel de exigencia de la pura sobrevivencia. [[<i>La teoría crítica del capitalismo vía de acceso a la modernidad</i>]]</p>
---	--	--	--

<p>Revolución Industrial, de otra manera que como estrategia diseñada para defender la existencia propia en un dominio siempre ajeno. Ni siquiera el “gasto improductivo” del más fabuloso de los dispendios narrados por las leyendas tradicionales alcanzó jamás a rebasar verdaderamente la medida de la imaginación permitida por las exigencias de la mera sobrevivencia al entendimiento humano. [Nota 1. 7.]</p> <p><i>[[La vía privilegiada hacia una teoría crítica de la modernidad (la identidad modernidad/capitalismo denegada)]</i> Dos razones que se complementan hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo. [Nota. 1.8.]</p> <p><i>[[Despertar de la inteligencia: pensar la diferencia]]</i></p>			<p>Dos razones que se complementan, hacen de la teoría crítica del capitalismo la vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: de ninguna creación histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna, como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social, y a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo.</p> <p><i>[[Despertar de la inteligencia]]</i> Pero la perspectiva que se abre sobre la modernidad desde la problematización del capitalismo, no es sólo la que le encuentra <i>su</i> mejor visibilidad, sino también –y se diría: sobre todo–, la que despierta en la inteligencia el reclamo más apremiante de comprenderla.</p> <p><i>[[Los atolladeros de la modernización de la economía]]</i> Son los atolladeros que se presentan en la modernización de la economía, los efectos contraproducentes del progreso cuantitativo (extensivo e intensivo), y cualitativo (técnico), lo mismo en la producción que en la distribución y el consumo de los bienes, lo que con mayor frecuencia y mayor violencia hacen del Hombre un ser puramente destructivo (de lo Otro, es decir, de la Naturaleza, y de sí mismo, en calidad de excedentario o “natural”).</p>
---	--	--	--

Pero la perspectiva que se abre sobre la modernidad desde la problematización del capitalismo no sólo es capaz de encontrarle su mejor visibilidad; es capaz también –y se diría, sobre todo– de despertar en la inteligencia el reclamo más apremiante de comprenderla. Son los atolladeros que se presentan en la modernización de la economía –los efectos contraproducentes del progreso cuantitativo (extensivo e intensivo) y cualitativo (técnico), lo mismo en la producción que en la distribución y el consumo de los bienes– lo que con mayor frecuencia y mayor violencia hacen del Hombre un ser puramente destructivo: destructivo de lo Otro, cuando ello no cabe dentro de la Naturaleza (como “cumulo de recursos para lo humano”), y destructivo des sí mismo, cuando él mismo es “natural” (material, corporal, animal, y no cabe dentro de lo que se ha humanizado a través del trabajo técnico “productivo”).
[Nota 1.9]

[[Relación externa/mecánica entre la modernidad y el capitalismo]]

La imprevisible e intrincada red de los múltiples caminos que ha seguido la historia de la modernidad se tejió en

[Nota 1.3bis. 4.- Como se ve, ya en esta tercera versión de la tesis 1, se encuentran ya todas las ideas clave o filosofemas, que comprenderán la versión final]

un dialogo decisivo, muchas veces imperceptible, con el proceso oscuro de la gestación, la consolidación y la expansión planetaria del capitalismo en calidad de modo de producción. Se trata de una dinámica profunda, en cuyo nivel la historia no toma partido frente al acontecer coyuntural. Desentendida de los sucesos que agitan a las generaciones y apasionan a los individuos, se ocupa sin embargo tercamente en indicar rumbos, marcar tiempos y sugerir tendencias generales a la vida cotidiana.

[Nota. 1.10]

[[Tres constantes del capitalismo integradas a la modernidad]]

Tres parecen ser las principales constantes de la historia del capitalismo que han debido ser “trabajadas” e integradas por la historia de la modernidad: a) la reproducción cíclica, en escala cada vez mayor (como en espiral) y en referencia a satisfactores cada vez diferentes, de una “escasez relativa artificial” de la naturaleza respecto de las necesidades humanas; b) el avance de alcances totalitarios, extensivos e intensivos (como planetarización y como tecnificación, respectivamente) de la subsunción real del funcionamiento de las fuerzas

<p>productivas bajo la acumulación del capital, y c) el corrimiento indetenible de la dirección en la que fluye el tributo que la propiedad capitalista –y su institucionalidad mercantil y pacífica– paga al dominio monopólico –y su arbitrariedad extra-mercantil y violenta–: de alimentar la renta de la tierra pasa a engrosar la renta tecnológica. [Nota. 1.11]</p>			
---	--	--	--

Tesis 2

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis 2. Título: Fundamento, esencia y figura de la modernidad. <i>[[Dos niveles de presencial real: acto y potencia]]</i> Como es característico de toda realidad humana, también la modernidad está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo. (Es pertinente distinguir entre ellos, aunque existe el obstáculo epistemológico de que el primero parece estar aniquilado por el</p>	<p>Tesis II. [Sin título] [(La temporalidad de la vida social supone un tiempo rectilíneo y ascendente, donde tiene lugar el progreso. [El tiempo deja de ser una característica, una dimensión concreta del acontecimiento, y pasa a ser el continente abstracto dentro del cual “tiene lugar” el acontecimiento]. El cambio –la sustitución de lo viejo por lo nuevo–,</p>	<p>Tesis 2. [Sin título] [(Por modernidad habría que entender una forma o modo de constitución de la totalidad de la vida humana. Por capitalismo, un modo de reproducción de la vida económica del ser humano, una forma de aquél conjunto de sus actividades que está dedicado, directa y preferentemente, a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos. Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización</p>	<p>Tesis 2. [Sin título.] <i>[[Modernidad en potencia y en acto]]</i> Como es característico de toda realidad humana, también la modernidad está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real, el posible y el efectivo; y es preciso distinguir entre ellos, aunque existe el obstáculo de que el primero parece estar aniquilado por el segundo, por cuanto éste, como realización suya, entra a ocupar su lugar: <i>[[Primer nivel, la modernidad potencia]]</i> –la esencia de la modernidad o la modernidad como forma ideal de</p>

<p>segundo, por cuanto éste, como realización suya, entra a ocupar su lugar. [Nota 2.1]</p> <p>[[Primer nivel: la modernidad en suspenso]] En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como forma ideal de totalización de la vida humana. Como tal, como esencia de la modernidad, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una substancia en el momento en que "busca" su forma o se deja "elegir" por ella (momento en verdad imposible, pues una y otra sólo pueden ser simultáneas); como una exigencia "indecisa", aún polimorfa, una pura potencia. [[Nota 2.2]]</p> <p>[[Segundo nivel: la modernidad efectiva]] En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como configuración histórica efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso: se presenta de manera plural en una serie de</p>	<p>que siempre combinó la sustitución con la innovación, con predominio de la última, altera las proporciones de esa combinación, en favor ahora de un predominio claro de la sustitución. Lo nuevo no está en lo inédito de un objeto destinado al cumplimiento de una función preexistente, sino en el apareamiento de nuevas funciones con sus respectivos nuevos objetos. [Productivismos capitalista y progreso: la producción capitalista no persigue producir sujeto, ni siquiera producto –concreto (bienes) o abstracto (valor)–; produce por producir, su meta es la producción misma]]</p> <p>[Nota 2. 1bis.- Todo este contenido es eliminado de la versión definitiva de la tesis 2. Sin embargo, no desaparece de las tesis, pues gran parte de su cometido argumental es</p>	<p>completa e independiente y una parte de ella, como totalización dependiente, aunque en posición dominante. El predominio de un modo de vida económica –el capitalista– en la constitución histórica de la modernidad, es tal vez, justamente, la última gran afirmación del “materialismo histórico” espontáneo de la existencia humana pre-moderna; la facultad distintiva del ser humano (“animal expulsado del paraíso de la animalidad) –la de vivir su vida animal como sustrato de una trascendente, en la que lo prioritario está en dar sentido y forma a su vida social–, ha debido de ser ejercida por él respetando al trabajo productivo como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante, de toda su actividad. El trabajo productivo ha sido la pieza central de todos los proyectos de existencia humana que –dada la condición trans-histórica de la escasez de los bienes requeridos, es decir, de “la indiferencia” o incluso hostilidad de la Naturaleza–, no pudieron concebirse de otra manera (hasta antes de la Revolución Industrial del siglo XVIII) que, como estrategias dirigidas apenas a</p>	<p>totalización de la vida humana; como tal, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad puede ser vista como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una substancia en el momento en que “busca” su forma (momento en verdad, imposible, pues una y otra son simultáneas), como una exigencia “indecisa”, aún polimorfa, una pura potencia. [[Segundo nivel, la modernidad efectiva]] –la modernidad como configuración histórica efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden abstracto: se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros, o al coexistir en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas. [Nota 2. 3bis.- Hasta aquí los contenidos de estos subtemas son coincidentes con la versión final de las tesis. Solo que aquí se agrega la posibilidad de la coexistencia y conflicto de varias formas de modernidad]. [[El fundamento de la modernidad]]</p>
--	---	---	--

<p>proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas. [[Nota 2.3]]</p> <p>[[El fundamento de la modernidad]]</p> <p>El fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples "civilizaciones materiales" del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un "salto cualitativo"; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como "Naturaleza"), las fuerzas</p>	<p>incorporado (el tema del progreso, la dialéctica de lo nuevo y lo tradicional, del tiempo, etcétera) en el marco de la tesis 4 de la versión final.]</p>	<p>sobrevivir, a defender la existencia propia en tierra siempre ajena.)] [Nota 2. 2bis. El contenido de esta tesis no es conservado en la versión final de la tesis 2. Empero, como puede verse su contenido fue casi por completo incorporado al contenido de la tesis 1 de la versión final.]</p>	<p>El fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, desde la Revolución Industrial hasta nuestros días—, de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano. La escala de la operatividad instrumental, tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo, ha dado un “salto cualitativo”, experimentó una ampliación que la hizo pasar de un orden de medida superior, y de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocidas hasta entonces. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo humanizado (al que se reconocerá ahora como “Naturaleza”), las fuerzas productivas, después de milenios de historia, pasan a ser más poderosas que ella respecto de sus propósitos específicos (no más potentes que ella en general); parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de amo y señor de la Tierra.</p> <p>[[Mutación en la forma natural]]</p> <p>Temprano, ya en la época de la “invención de América”, cuando la Tierra se redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la medida de su finitud dentro del Universo</p>
--	---	--	---

productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de "amo y señor" de la Tierra.

[Nota. 2.4.]

[[*Mutación en la forma natural*]]

Temprano, ya en la época de la "invención de América", cuando la Tierra redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la medida de su finitud dentro del Universo infinito, un acontecimiento profundo comenzaba a hacerse irreversible en la historia de los tiempos lentos y los hechos de larga duración. Una mutación en la estructura misma de la "forma natural" —sustrato civilizatorio elemental—del proceso de reproducción social venía a minar lentamente el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, tienen establecida la concreción de su código de vida originario. Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse —ahora sobre datos cada vez más confiables— : que la escasez no constituye la "maldición sine qua non" de la realidad humana; que el modelo bélico

infinito, un acontecimiento profundo comenzaba a hacerse irreversible, en una historia de tiempos lentos y de larga duración. Una mutación en la estructura misma de la "forma natural" —sustrato civilizatorio elemental— del proceso de reproducción social, venía a minar lentamente el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, tienen establecida la concreción de su código de vida originario. Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse —ahora sobre datos cada vez más confiables—: la escasez no constituye la [(*maledictio*)] *sine qua non* de la realidad humana y el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación del otro, no es el único posible; es imaginable [(—sin ser una ilusión— uno diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro (al otro, al Naturaleza) sea una manera de amor hacia él.)]

[Nota 2. 4bis.- Salvo algunas expresiones, este pasaje de la tesis dos es prácticamente igual al de la versión final de las tesis, salvo la última parte, donde en la versión de las *15 tesis*, se propone un "modelo" basado en "eros" para relacionarse con lo otro, con lo natural, y aquí se propone una "manera" amorosa de relacionarse con

que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable —sin ser una ilusión— un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del eros.

[[Nota 2.4]]

[[El reto de la modernidad]]

[[Un excepcionalismo europeo para el reto de la modernidad]]

La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la civilización occidental europea y consiste propiamente en un reto —que a ella le tocó provocar y que sólo ella estuvo en condiciones de percibir y reconocer prácticamente como tal. Un reto que le plantea la necesidad de elegir, para sí misma y para la civilización en su conjunto, un cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes de las tradicionales, dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia substituya a la escasez en calidad de

aquella, que como se ve, son ideas afines].

[[*El reto de la modernidad*]]

[...] A manera del trance por el que pasaría una pieza teatral obligada a recomponerse a media función, [(para dar cuenta del desvanecimiento del motivo de su tensión dramática, la esencia de la modernidad se constituye como la encrucijada en que se encuentra la civilización europea cuando debe elegir un nuevo cauce histórico para sí misma, con el objeto de dar forma, de convertir en sustancia suya, a la irrupción de aquel estado de cosas fundamental que ella, como todas las civilizaciones, ha codificado al mismo tiempo como lo más deseable y lo menos posible, como el todo y la nada: el de la presencia de las condiciones necesarias para que la abundancia substituya a la escasez, en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra)].

[Nota 2.5bis.- aunque este pasaje es muy similar al que puede encontrarse en la versión final, existen cambios y modificaciones considerables. Por principio hace falta un pasaje inicial (aquí marcado entre corchetes y puntos suspensivos), justo el pasaje donde parece la idea del “reto de la modernidad”. Sea como fuere el punto

situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra. A manera del trance por el que pasaría una pieza teatral que, sin poder detenerse, debiera rehacer su texto en plena función para remediar la desaparición del motivo de su tensión dramática, el descubrimiento del fundamento de la modernidad puso temprano a la civilización europea en una situación de conflicto y ruptura consigo misma que otras civilizaciones sólo conocerán más tarde y con un grado de interiorización mucho menor. La civilización europea debía dar forma o convertir en substancia suya un estado de cosas —que la fantasía del género humano había pintado desde siempre como lo más deseable y lo menos posible— cuya dirección espontánea iba sin embargo justamente en sentido contrario al del estado de cosas sobre el que ella, como todas las demás, se había levantado.

[Nota. 2.6.]

[Nota. 2.7.]

[[Modernidades múltiples en el occidente europeo: las fuerzas productivas en rebeldía]]

Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen, así como el despliegue de las distintas

de llegada argumental es el mismo: el cambio de la situación originaria de la experiencia humana de una situación de escasez a una situación de abundancia]

[(Modernidades múltiples en el occidente europeo)]

Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así, como el despliegue de las distintas reformaciones de sí mismo que el occidente europeo puede “inventar” —unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales— con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel profundo de su propia estructura. Más o menos logradas en cada caso, estas distintas modernidades, lejos de cancelar el trance de elección, decisión y realización implicado en la esencia de la modernidad, lo reavivan cada cual, a su manera, en la necesidad siempre renovada de su autoafirmación. Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta, porque se constituyen conflictivamente como intentos de formación de una materia que no acaba de perder su rebeldía.

[Nota 2. 6bis.- Salvo unas pequeñas modificaciones de expresión este pasaje es conservado en la versión final]

reformas de sí mismo que el occidente europeo puede "inventar" —unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales— con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura. Más o menos logradas en cada caso, las distintas modernidades que ha conocido la época moderna, lejos de "agotar" la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera. Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación de una materia —el revolucionamiento de las fuerzas productivas— que aún ahora no acaba de perder su rebeldía.

[Nota 2.8]

[[La modernidad efectiva del capitalismo industrial]]

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del capitalismo industrial

[[La modernidad efectiva del capitalismo industrial]]

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte nordeuropeo: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo, al "capitalismo, [(como forma de comportamiento proveniente de la circulación mercantil)] [Nota 2. 7bis.- la parte final de este pasaje es modificada. En la versión definitiva se alude a la "forma peculiar" de acumular riqueza mercantil del capitalismo, y aquí se alude a su proveniencia, en efecto, el capital viene de la circulación mercantil, ese es su caldo de cultivo; cuestión que queda fuera de la versión de las 15 tesis.]

[[Adenda crítico-metodológica. La mirada a contrapelo]]

[(Se trata de des-encubrir la esencia de la modernidad a partir de las características de la vida moderna)] "realmente existente"; de sorprenderla, mediante la destrucción teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de

maquinizado de corte noreuropeo: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al "capitalismo" como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil. [[Nota 2.9]]

[[Adenda crítico-metodológica. La mirada a contrapelo]]

Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica. Ésta, a su vez, se juega en aquel momento de reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad "realmente existente" y a descubrir su esencia; momento decisivo de todo significar efectivo en que la modernidad es sorprendida, mediante algún dispositivo de destrucción teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia. El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo.

indefinición y ambivalencia. El lomo de la continuidad histórica, que ofrece una línea impecable al tacto y a la vista, oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo; conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico y mostrar que lo que es no tiene más "derecho a ser" que lo que pudo ser y no fue; que la racionalidad que declara ahora racional a lo real no es la única posible; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo, más adecuado a ella como afirmación total de la vida, no se han agotado todavía.

[Nota 2.8bis: salvo los pasajes iniciales esta adenda es incorporada en la versión final].

[[Principio esperanza y utopía concreta]]

Es sabido que la historia no puede volver sobre sus pasos, que cada uno de ellos clausura el lugar donde se posó; que su avance [(no acontece por borradura ni corrección de una forma histórica anterior, sino por el arribo de una nueva forma que debe hacer de ella su punto de partida)]. El fundamento de la modernidad no es indiferente a la historia de las formas capitalistas que sucesivamente, en una serie de

Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo "realmente existente", no sólo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra, menos "realista" y oficiosa, que no esté reñida con la libertad. Mostrar que lo que es no tiene más "derecho a ser" que lo que no fue pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo —más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia— no se han agotado todavía.

[Nota. 2.10]

[[*Principio esperanza y utopía concreta*]]

Es sabido que la historia no puede volver sobre sus pasos, que cada uno de ellos clausura el lugar donde se posó. Incluso lo que se presenta como simple borradura y corrección de una figura dada es en verdad una versión nueva de ella: para conservarla y asumirla ha tenido, en un mismo movimiento, que destruirla y rechazarla. El fundamento de la modernidad no es indiferente a la historia de las formas capitalistas que,

encabalgamientos, [(hicieron de ella su substancia: la huella de estas es profunda y lo ha cambiado decisiva y definitivamente. Sin embargo, de lo que se trata es de dudar de viejas certezas —remozadas ahora entre el desencanto y el alivio—)] que dan por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; de averiguar en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista —¿socialista?, ¿comunista?, ¿anarquista?— es todavía posible.

[Nota 2. 9bis: salvo modificaciones en las oraciones, aquí marcadas, este pasaje es conservado en la edición final de las tesis].

<p>en una sucesión de encabalgamientos, hicieron de él su substancia; su huella es irreversible: profunda, decisiva y definitiva. Sin embargo, no está fuera de lugar poner una vez más en tela de juicio la vieja certeza —remozada ahora con alivio, después de "la lección del desencanto"— que reduce el camino de la modernidad a esta huella y da por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista —¿socialista? ¿comunista? ¿anarquista?— es todavía realizable. [[Nota. 2.11]]</p>			
---	--	--	--

Tesis 3

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis 3. Marx y la modernidad [[<i>Ir más allá de la CEP</i>]] La desconstrucción teórica que hace Marx del discurso de la economía política traza numerosos puentes conceptuales hacia la problematización de la modernidad. Los principales, los que salen del centro de su proyecto crítico, pueden encontrarse en los siguientes momentos de su comprensión del capitalismo.</p>	<p>Tesis 3. [Sin título] [[<i>Urbanización de la gran ciudad</i>]] [(La espacialidad de la vida social moderna se estructura en torno a un proceso de urbanización: la Gran Ciudad aparece como el centro de gravitación de los distintos círculos de negación y</p>	<p>Tesis 3. Sin nombre. [[<i>Dos niveles presencia real de la modernidad</i>]] Es preciso distinguir al menos dos niveles diferentes de presencia real de la modernidad*: -la esencia de la modernidad, o la modernidad como forma ideal de totalización de la vida humana; como tal, aislada artificialmente por el discurso teórico de las configuraciones que le han dado</p>	<p>Tesis 3. Sin nombre. [[<i>La ambivalencia de la modernidad</i>]] La presencia de la modernidad capitalista es ambivalente en sí misma. Encomiada y detractada, nunca su elogio puede ser puro, como tampoco puede serlo su denuncia; siempre el uno está manchado por el otro, tiene que aceptar algo de él. La ambivalencia de la modernidad capitalista proviene de lo siguiente: el intento de la civilización occidental europea —el más radical que registra la historia— de interiorizar el</p>

<p>[Nota 3.1.]</p> <p>[[Primer puente, la contradicción entre el proceso de producción y el proceso de valorización]]</p> <p>La hipótesis que intenta explicar las características de la vida económica moderna mediante la definición de su estructura como un hecho dual y contradictorio; como el resultado de la unificación forzada, aunque históricamente necesaria, mediante la cual un proceso formal de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estrato de existencia abstracto de esa vida económica como "formación [Bildung] de valor") subsume o subordina a un proceso real de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (es decir, al estrato de existencia concreto de esa vida económica como formación [Bildung] de riqueza).</p> <p>[Nota. 3.2.]</p> <p>[[Segundo puente: la subsunción formal y real]]</p> <p>Subsunción o subordinación que, por lo demás, presentaría dos niveles o estados diferentes, de acuerdo con el grado y el tipo de su efecto donador de forma: el primero, "formal", en el que el modo capitalista, interiorizado ya por la sociedad, sólo cambia las</p>	<p>subordinación de lo rural por lo urbano.)</p> <p>[[Ganancia extraordinaria]]</p> <p>[Subyace a todo esto un proceso de sustitución de la tierra por la tecnología, como objeto cuya propiedad permite el logro de la ganancia extraordinaria]*</p> <p>[Nota 3. 1bis.- El primer contenido de esta tesis es eliminado de la versión final de la misma, pero su temática es enviada a la tesis 4.</p> <p>Será el tema de la "ganancia extraordinaria" y de la renta tecnológica, apenas aquí esbozado lo que será incorporado en la versión final, dentro del 7º puente teórico].</p> <p>*Los corchetes son del original.</p>	<p>una existencia fáctica, la modernidad puede ser vista como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una substancia en el momento (en verdad imposible) en que busca su forma; como una exigencia indecisa, aún polimorfa, una pura potencia:</p> <p>-la modernidad como configuración histórica* efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden abstracto: se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas.</p> <p>[[“Salto cualitativo”]]</p> <p>El fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible –primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, desde la Revolución Industrial– de un cambio tecnológico radical en las fuerzas productivas del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de</p>	<p>fundamento de la modernidad, sólo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la insatisfacción permanente del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso.</p> <p>[Nota 3.3bis.- Aquí se adelantan argumentos de lo que será la tesis 5 de la versión final. Y sólo aparecen a modo de retazos algunos elementos que posteriormente configurarán la tesis tres tal y como la conocemos en su versión definitiva.</p> <p>Dentro de los argumentos que se adelantan está el reconocer la ambivalencia de la modernidad capitalista. Con lo cual nosotros queremos hacer el énfasis que lo que es para nuestro autor ambivalente es la modernidad efectiva, y no la modernidad ideal o pura (pues pareciera que esta, aunque está metida en una indefinición, como ya se vio en tesis pasadas, carece de ambivalencias). Así pues, según lo enunciado aquí, son los juicios sobre la modernidad efectiva los que no pueden ser puros.</p> <p>Su carácter elogioso, se desprende de lo anterior, le viene de lo que hay de modernidad, en tanto que fundamento de ésta, y lo que hay de detracción le viene de lo que hay de capitalista en la misma (una vez más la identidad entre capitalismo y modernidad vuelve a aparecer aquí; pero es una identidad que sólo es aplicable,</p>
---	--	--	--

condiciones de propiedad del proceso de producción/consumo y afecta todavía desde afuera a los equilibrios cualitativos tradicionales entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción; y el segundo, "real" o substancial, en el que la interiorización social de ese modo, al penetrar hasta la estructura técnica del proceso de producción/consumo, desquicia desde su interior —sin aportar una propuesta cualitativa alternativa— a la propia dialéctica entre necesidades y capacidades.
[Nota. 3.3]

[[*Tercer puente: circulación mercantil simple y circulación mercantil capitalista*]]

La descripción de la diferencia y la complementariedad que hay entre la estructuración simplemente mercantil de la vida económica (circulación y producción/consumo de los elementos de la riqueza objetiva) y su configuración desarrollada en el sentido mercantil-capitalista. Así mismo, la comprensión de la historia de esa complementariedad: de la época en que lo capitalista se presenta como la única garantía sólida de lo mercantil a la época en que lo mercantil debe servir de mera

producción como de la fuerza de trabajo dio un “salto cualitativo”, experimentó una ampliación que la hacía pasar, no sólo a un orden de medida superior, sino a un horizonte de posibilidades de forma, desconocido hasta entonces. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo humanizado (al que se reconocerá ahora como “Naturaleza”), las fuerzas productivas, después de milenios de historia, pasaban a ser más poderosas que ella, respecto de sus propósitos específicos (no más potentes que ella, en general); parecían instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de amo y señor de la Tierra.

[[*Mutación de la forma natural*]]

Se trataba de un acontecimiento profundo y de larga duración, de una mutación en la estructura misma de la “forma natural” –sustrato civilizatorio elemental– del proceso de reproducción social, que venía a minar lentamente el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, tienen establecida la concreción de su código de vida originario. Una

según el juicio de BE, a la modernidad efectiva y no a la modernidad ideal). Así pues, la ambivalencia que hay en ella le viene por el hecho de que es modernidad, pero no sólo eso, sino que es, además, capitalista].

[[*La ley general de acumulación capitalista*]]

La “ley general de la acumulación capitalista” establecida por Marx en el paso culminante de su destrucción teórica de la economía política –el discurso científico moderno por excelencia, en lo que atañe al realidad humana–, lo dice claramente (después de demostrar la tendencia al crecimiento de la composición orgánica del capital): “El desarrollo de la capacidad productiva de la sociedad reduce progresivamente la proporción en que se encuentra la masa de fuerza de trabajo que debe gastarse respecto de la efectividad y la masa de sus medios de producción: esta ley expresa, en condiciones capitalistas –donde no es el trabajador el que emplea a los medios de trabajo, sino éstos los que emplean al trabajador–, en el hecho de que, cuanto mayor es la capacidad productiva del trabajo, tanto más fuerte es la presión que la población de los trabajadores ejerce sobre sus oportunidades de ocupación, tanto más insegura es la condición de existencia del trabajador asalariado, la venta de la fuerza propia en bien de la multiplicación de la

aparición a lo capitalista. Un solo proceso y dos sentidos contrapuestos. En una dirección: el comportamiento capitalista del mercado es el instrumento de la expansión y consolidación de la estructura mercantil en calidad de ordenamiento fundamental y exclusivo de toda la circulación de la riqueza social (a expensas de otros ordenamientos "naturales"). En la otra dirección: la estructura mercantil es el instrumento de la expansión y consolidación de la forma capitalista del comportamiento económico en calidad de modo dominante de la producción y el consumo de la riqueza social.

[Nota. 3.4]

[[*Cuarto puente: fetichismo y cosificación*]]

La derivación tanto del concepto de cosificación y fetichismo mercantil como del de enajenación y fetichismo capitalista —como categorías críticas de la civilización moderna en general— a partir de la teoría que contrapone la mercantificación simple del proceso de producción/consumo de la riqueza social (como fenómeno exterior a él y que no se atreve con la fuerza de trabajo humana) a la mercantificación capitalista del mismo (como hecho que, al afectar a la fuerza

vieja sospecha volvió entonces a levantarse —ahora sobre datos cada vez más confiables—: la escasez no constituye la “maldición *sin qua non* de la realidad humana, y el modelo guerrero que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en **estrategia** de supervivencia, no es único posible; es imaginable uno diferente, no ilusorio, donde el desafío dirigido a lo Otro (al otro, a la Naturaleza), sea una manera de amor hacia él.

[[*El reto de la modernidad*]]

La esencia de la modernidad se constituye —a manera de un drama que a media función debería soportar la introducción de cambios esenciales en su texto—, como el cauce histórico que la **civilización europea** debe elegir para sí misma, con el objeto de dar forma, de convertir en substancia suya, la irrupción de aquel estado de cosas fundamentales que ella, como todas las civilizaciones, ha codificado al mismo tiempo como posible y como irrealizable: la presencia de las condiciones necesarias para que la abundancia substituya a la escasez, en calidad de situación originaria y de

riqueza ajena o autovalorización del capital. El hecho de que los medios de producción y la capacidad productiva del trabajo crecen más rápidamente que la población productiva se expresa, de manera capitalista, a la inversa: la población de los trabajadores crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital”. Sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora —desvirtuante pero posibilitante— en el proceso de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, lo primero que hace la economía capitalista es reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir innecesariamente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia.

[Nota 3. 4bis: Aquí es tomado el argumento de la ley general de acumulación capitalista, que en la versión final de las tesis formaría parte de los “puentes teóricos” que desde la CEP marxiana sirven para problematizar la cuestión de la modernidad y que son el tema principal de la tesis 3 en su versión definitiva. Aquí, sin embargo, la ley general de acumulación capitalista, esta puesta para demostrar el carácter ambivalente de la modernidad capitalista. Además de que, a través de ella, BE, pone de manifiesto el modo en que la forma capital se perpetúa como forma social de lo económico: generando, en medio de la

de trabajo, penetra en su interior). Esta derivación lleva a definir la cosificación mercantil simple como el proceso histórico mediante el cual la capacidad de auto-constituirse (y de socializar a los individuos), propia de toda sociedad, deja de poder ser ejercida de manera directa e infalible ("necesaria"), y debe realizarse en medio de la acción inerte, unificadora y generalizadora, del mecanismo circulatorio de las mercancías, es decir, sometida a la desobediencia del Azar. Gracias a él, la autarquía o soberanía deja de estar cristalizada en calidad de atributo del sujeto social — como en la historia arcaica en la que esto sucedió como recurso defensivo de la identidad colectiva amenazada— y permanece como simple posibilidad del mismo. Incluido en este proceso, el cúmulo de las cosas —ahora "mundo de las mercancías"— deja de ser únicamente el conjunto de los circuitos naturales entre la producción y el consumo y se convierte también, al mismo tiempo, en la suma de los nexos que conectan entre sí, "por milagro", a los individuos privados, definidos precisamente por su independencia o carencia de comunidad. Sería un reino de "fetiches": objetos que, "a espaldas" de los productores/consumidores, y antes de

experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra.

[[*Modernidades múltiples*]]

Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así, como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí misma que la civilización europea puede "inventar" —unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales—, con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel profundo de su propia estructura.

[Nota 3. 2bis Aquí existe un evidente desfase, pues la tesis 3 de la segunda versión de las tesis, es en realidad parte de la tesis 2 *Fundamento, esencia y figura de la modernidad*, lo que implica que su elaboración es anterior a la tesis tres sobre *Marx y la modernidad*, de hecho, ésta sólo existe como tal en la versión final de las 15 tesis, por lo que solo podemos encontrar retazos de la misma desperdigados por las tesis 4, 5, y 6 de esta segunda versión y en las de igual número de la tercera versión.

Además, que la tesis 3, de esta segunda versión, se encuentra

posibilidad de la abundancia, una escasez artificial].

[[*Al servicio de la civilización europea*]]

Este comportamiento doble de la economía capitalista, cuando debe servir de instrumento a la civilización europea, en la aventura que ella emprende para descubrir y asumir el nuevo mundo prometido por la refundamentación material de la existencia histórica, se repite de manera particularizada en todas y cada una de las peripecias que componen esa aventura: el capitalismo provoca en la civilización europea, el diseño esquemático de un modo no sólo deseable sino realmente posible de vivir la vida humana, un proyecto dirigido a potenciar las oportunidades de su libertad; pero sólo lo hace para obligarle a que, con el mismo trazo, haga de ese diseño una composición irrisoria, una burla de sí misma. Fascinantes, y a un tiempo insoportables, lo hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan como ambivalencia aquello que hace a la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute, por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación, por otro.

[Nota 3. 5bis.- Desprendido de la ley general de acumulación capitalista, puede enunciarse el carácter dual de la economía del capital. El cual debería de

que éstos tengan nada que ver en concreto el uno con el otro, les asegura sin embargo el mínimo indispensable de socialidad abstracta que requiere su actividad. A diferencia de esta cosificación mercantil simple, la cosificación mercantil-capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo —una relación de explotación disfrazada de intercambio de equivalentes (salario por fuerza de trabajo)— que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra. En consecuencia, también el fetichismo de las mercancías capitalistas sería diferente del fetichismo mercantil elemental. Lejos de ser un médium imparcial —lo mismo en el plano "natural" o de conexión del sujeto como productor consigo mismo como consumidor, que en el "sobrenatural" o de conexión entre los innumerables ejemplares del sujeto mercantil, los propietarios privados individuales o colectivos—, el "mundo de las mercancías" marcado por el

dividida en su argumentación principal en esta y la tesis 4].

*los subrayados son del original.

servir de instrumento a la civilización europea en su aventura de asumir el reto de la modernidad (con lo cual tendríamos, según los enunciados echeverrianos, por lo menos tres sujetos diferentes aquí: la civilización europea, la modernidad y la economía capitalista). Pero en vez de eso, el instrumento se enajena, y solo hace que la civilización europea sea “una burla de sí misma” (con lo cual la civilización europea sería una víctima más de la forma capital. Y no sería, como podría afirmarse desde ciertos pensadores del giro decolonial, en un afán euro-fóbico, que el capitalismo fue colonizado por Europa y por eso es “tan destructivo”). Con ello incluso, puede decirse, si se quiere, que hay una defensa mínima de la civilización europea por parte de BE (quien, no hace falta decirlo, es un gran admirador de ella), ésta fue embaucada y burlada por el capital].

capitalismo impone una tendencia estructural no sólo en el enfrentamiento de la oferta y la demanda de bienes producidos, sino también en el juego de fuerzas donde se anuda la red de la socialización abstracta: es favorable a toda actividad y a toda institución que la atraviese en el sentido de su dinámica dominante (D—M—[D + d]) y es hostil a todo lo que pretenda hacerlo en contra de ella.

[Nota 3.5]

[[*Quinto puente: “la producción por la producción”*]]

La diferenciación del productivismo específicamente capitalista respecto de los otros productivismos conocidos a lo largo de la historia económica que se ha desenvuelto en las condiciones de la escasez. Su definición como la necesidad que tiene la vida económica capitalista de "producir por y para la producción misma", y no con finalidades exteriores a ella, sea, sólo en la medida en que re-encauza lo más pronto posible la mayor parte posible del plusvalor explotado hacia la esfera productiva, la riqueza constituida como capital puede afirmarse efectivamente como tal y seguir existiendo.

[Nota 3.6]

[[Sexto puente: la ley general de acumulación capitalista]]

El descubrimiento de la destructividad que caracteriza esencialmente a la única vía que la reproducción capitalista de la riqueza social puede abrir para el advenimiento ineludible de la revolución tecnológica moderna, para su adopción y funcionalización productivo/consuntiva. La "ley general de la acumulación capitalista" —desarrollada, como conclusión teórica central del discurso crítico de Marx sobre la economía política, a partir de la distinción elemental entre capital constante y capital variable y el examen de la composición orgánica del capital— hace evidentes la generación y la reproducción inevitables de un "ejército industrial de reserva", la condena de una parte del cuerpo social al status de excedente, prescindible y por tanto eliminable. Esboza la imagen de la vida económica regida por la reproducción del capital como la de un organismo poseído por una folía indetenible de violencia auto-agresiva. [Nota 3.7]

[[Séptimo puente: el desarrollo de las fuerzas productivas]]

La localización del fundamento del progresismo tecnológico capitalista en la necesidad (ajena de por sí a la lógica de la forma capitalista pura) de los múltiples conglomerados particulares de capital de competir entre sí por la "ganancia extraordinaria". A diferencia de la renta de la tierra, esta ganancia sólo puede alcanzarse mediante la monopolización más o menos duradera de una innovación técnica capaz de incrementar la productividad de un determinado centro de trabajo y de fortalecer así en el mercado, por encima de la escala establecida, la competitividad de las mercancías producidas en él.

La explicación del industrialismo capitalista —esa tendencia arrolladora a reducir la importancia relativa de los medios de producción no producidos (los naturales o del campo), en beneficio de la que tienen los medios de producción cuya existencia se debe casi exclusivamente al trabajo humano (los artificiales o de la ciudad)— como el resultado de la competencia por la apropiación de la ganancia extraordinaria que entablan los dos polos de propiedad monopólica a los que el conjunto de los propietarios capitalistas tiene que reconocerle derechos en el proceso de

<p>determinación de la ganancia media. Asentada sobre los recursos y las disposiciones más productivas de la naturaleza, la propiedad sobre la tierra defiende su derecho tradicional a convertir al fondo global de ganancia extraordinaria en el pago por ese dominio, en renta de la tierra. La única propiedad que está en capacidad de impugnar ese derecho y que, a lo largo de la historia moderna, ha impuesto indeteniblemente el suyo propio es la que se asienta en el dominio, más o menos duradero, sobre una innovación técnica de los medios de producción industriales. Es la propiedad que obliga a convertir una parte cada vez mayor de la ganancia extraordinaria en un pago por su dominio sobre este otro "territorio", en una "renta tecnológica".</p> <p>[Nota 3.8] [Nota 3.8.1]</p>			
--	--	--	--

Tesis 4

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
Tesis 4. Los rasgos característicos de la vida moderna [[5 fenómenos de la vida moderna]]	Tesis 4. [[Sin título]] [[<i>Dos proyectos de individuo</i>]] [(La personalidad concreta del individuo social	Tesis 4. [[Sin título]] [[<i>El capitalismo de corte nordeuropeo</i>]] [(De todas las modernidades efectivas que ha conocido la	Tesis 4. [[Sin título]] [[<i>Cinco fenómenos de la vida moderna</i>]] [(Cinco fenómenos distintivos del proyecto de modernidad establecido se presentan para ordenar en torno a ellos, y sobre todo a las

<p>Cinco fenómenos distintivos del proyecto de modernidad que prevalece se prestan para ordenar en torno a ellos, y sobre todo a las ambivalencias que en cada uno se pretenden superadas, las innumerables marcas que permiten reconocer a la vida moderna como tal. [Nota 4.1]</p> <p>[[Primer fenómeno: el humanismo]] El Humanismo. No se trata solamente del antropocentrismo, de la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos). Es, más bien, la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia; su afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en calidad de fundamento de la Naturaleza, es decir, de todo lo infra-, sobre- o extra-humano, convertido en puro objeto, en mera contraparte suya. Aniquilación o expulsión permanente del caos —lo que implica al mismo tiempo una eliminación o colonización siempre renovada de la Barbarie—, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la</p>	<p>moderno se constituye como unificación conflictiva de dos proyectos heterogéneos de personificación, el primero normalmente subordinado al segundo: a) el proyecto social-natural de formación del individuo como como trabajador/disfrutador conectado inmediatamente —íntimamente— con los demás, y b) el proyecto social-mercantil de formación del individuo como burgués —como propietario (burguer) y ciudadano (citoyen)—, como ente público conectado con los demás, en y a través de la empresa común del Estado nacional)].</p> <p>[Nota 4. 1 bis: Sin duda que esta arista pertenece a los tópicos englobados en la versión final de la tesis 4: los rasgos característicos de la vida moderna. No obstante, pensamos que en esta versión primitiva el</p>	<p>historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte nordeuropeo; aquella que, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al “capitalismo” como forma de comportamiento proveniente de la circulación mercantil.)]</p> <p>[[Des-encubrir la modernidad]] Se trata de des-encubrir la esencia de la modernidad a partir de las características de la vida moderna “realmente existente”; de sorprenderla, mediante la destrucción teórica de su configuración capitalista, en su estado de indefinición y ambivalencia.</p> <p>[[Adenda crítico-metodológica. La mirada a contrapelo]] El lomo de la continuidad histórica, que ofrece una línea impecable al tacto y a la vista oculta cicatrices, restos de</p>	<p>ambivalencias que en cada uno se pretenden superadas, las innumerables marcas que permiten reconocer la vida moderna en cuanto tal:</p> <p>[[1er fenómeno, el humanismo]] -El Humanismo. La tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo autosuficiente o independiente respecto de lo otro (lo infra- o lo sobre-humano), a constituirse, como Hombre, en calidad de sujeto o fundamento no sólo de la realidad de ese mundo suyo, sino también de la que corresponde a la contraparte del mismo, a lo que es puro objeto, es decir, a lo otro constituido como Naturaleza. Supresión o expulsión permanente del caos, y eliminación o colonización siempre renovada de la barbarie, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tiene su origen en el triunfo definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica: en la muerte de la primera mitad de Dios o abolición de los divino-numinoso como garantía de la necesidad del orden cósmico, o del pacto entre comunidad y lo otro, y así también de la efectividad del medio instrumental. Si antes la productividad era un Destino que representaba a una voluntad superior asequible a los conjuros, ahora es el resultado de un Azar que puede ser domado por la astucia de la razón. El triunfalismo de la versión instrumentalista, matemático-cuantitativa, de la razón humana, —dispositivo de un conocer que es ante todo un “trabajo intelectual” de apropiación de lo otro,</p>
---	---	--	--

técnica mágica. Se trata de algo que puede llamarse "la muerte de la primera mitad de Dios" y que consiste en la abolición de lo divinonuminoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad. Dios, como fundamento de la necesidad del orden cósmico, como prueba fehaciente del pacto entre la comunidad que sacrifica y lo Otro que accede, deja de existir. Si antes la productividad era puesta por el compromiso o contrato establecido con una voluntad superior, arbitraria pero asequible a través de ofrendas y conjuros, ahora es el resultado del azar o la casualidad, pero en tanto que éstos son susceptibles de ser "domados" y aprovechados por el poder de la razón instrumentalista. Se trata, en esta construcción de mundo humanista —que obliga a lo otro a comportarse como Naturaleza, es decir, como el conjunto de reservas (Bestand) de que dispone el Hombre—, de una *hybris* o desmesura cuya clave está en la efectividad práctica tanto del conocer que se ejerce como un "trabajo intelectual" de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemáticocuantitativa de la razón que él emplea. El buen éxito económico de su estrategia como animal *rationale* en la lucha contra la

objetivo declarado de aquella, queda de una mejor manera resuelto, el cual consiste en dar cuenta a través de las ambivalencias de los fenómenos de la vida moderna capitalista de las huellas de la vida moderna en cuanto tal. De esta forma, el abordaje del individuo, sin duda uno de los rasgos esenciales de cualquier "forma de modernidad", es abordado aquí en plena consonancia con el teorema crítico de Marx, según lo plantea el propio BE. En efecto, aquí vemos como de lado de la forma natural habría también un modo o una forma de desplegar y configurar la individualidad (sin llegar al "individualismo" propio de la modernidad efectiva), la cual tendría que ver con "el proyecto social natural" que puede desprenderse de la unidad entre producción

miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes, que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo; conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico y mostrar que lo que es no tiene más "derecho a ser" que lo que pudo ser y no fue; que la racionalidad que declara ahora racional a lo real, no es la única posible; que por debajo de proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo, más adecuado a ella como afirmación total de la vida, no se han agotado todavía. [[*Principio esperanza y utopía concreta*]] [(De lo que se trata es de averiguar si en verdad lo capitalista ha pasado a confundirse ya con lo moderno, a ser una determinación esencial suya, o si la utopía de una modernidad post-capitalista —¿socialista?, ¿anarquista?— es todavía posible)]. [Nota 4.2bis.- Temas todos estos de la tesis 2 de la versión final. Véase nuestras notas sobre el particular].

que comienza por obligarlo a tener realidad sólo como "Bestand" o Naturaleza—, es la clave de la *hybris* humanista; por ello, el hombre, como sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, es el *animal rationale* empeñado en trasladar la fórmula de su buen éxito técnico a todos los elementos —de la simple naturaleza humanizada, sea del cuerpo individual o del territorio común, al más elaborado de los instrumentos y comportamientos—, a todas las funciones —de la más material (procreativa, productiva) a la más espiritual (política, artística)— y a todas las dimensiones —de la más rutinaria y automática a la más extraordinaria y creativa— del proceso de reproducción social.]] [Nota 4. 3bis.- Si bien todos los temas aquí expuestos en este primer fenómeno de la vida moderna son conservados y puestos en la versión final de las 15 tesis, es también cierto que esta tesis fue del todo reformulada, hasta el punto de que en esta visión primitiva aún no existe el claro distanciamiento que encontramos en la versión última, entre la forma "clásica" de considerar el humanismo como un antropocentrismo, y la forma echeverriana de asumirlo desde su dimensión técnica, que pone atención en el desarrollo civilizatorio.] [Nota 4.4bis: esta versión de la tesis cuatro, carece de lo que sería el segundo fenómeno de la vida moderna, el del racionalismo].

<p>Naturaleza convence al Hombre de su calidad de sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, y lo lleva a enseñorearse como tal sobre el conjunto del proceso de reproducción social: sobre todos los elementos (de la simple naturaleza humanizada, sea del cuerpo individual o del territorio común, al más elaborado de los instrumentos y comportamientos), sobre todas las funciones (de la más material, pro-creativa o productiva, a la más espiritual, política o estética) y sobre todas las dimensiones (de la más rutinaria y automática a la más extraordinaria y creativa) del mismo. [Nota 4.2.]</p> <p>[[Segundo fenómeno: el racionalismo]] El racionalismo moderno, la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad racionante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es así el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista. [Nota 4.3]</p> <p>[[Tercer fenómeno: el progresismo]] El progresismo. La historicidad es una característica esencial de la actividad</p>	<p>y consumo (que Marx plantea en la <i>Introducción de 1857</i>), antes de ser desmembrada y separada por la mercancía, el dinero y la acumulación de la riqueza. Mientras que, al mismo tiempo, habría una forma de desplegar al individuo propio de la forma valor, aquella que configura la individualidad desgarrada por la contradicción entre el ser privado y el ser comunitario de <i>la forma sociedad civil</i> (contradicción que ya ponía sobre relieve el joven Marx en su enfrentamiento con la filosofía del derecho hegeliana), a la cual pertenece, por antonomasia, ese “individualismo”].</p>	<p>[[Tercer fenómeno: el progresismo]] [(El progresismo. El predominio, en la actividad social –como vida para la cual es esencial inventar dispositivos ante lo ineludible del cambio al que la somete el transcurso del tiempo–, de un modo de historicidad en el cual, de los dos momentos constitutivos de la transformación histórica, el momento de in-novación o sustitución de lo viejo por lo nuevo prevalece y domina sobre el momento de re-novación o restauración de lo viejo como nuevo.)] En términos estrictamente progresista, todos los dispositivos, prácticos y discursivos, que posibilitan y conforman el proceso de reproducción de la sociedad –desde los procedimientos técnicos de la producción y el consumo, en un extremo, hasta los ceremoniales festivos, en el otro, pasando, con intensidad y aceleración decrecientes, por los usos del habla y por los aparatos conceptuales, e incluso por los esquemas del gusto y la sociabilidad– se encuentran inmersos en un movimiento de cambio indetenible, que los llevaría de lo atrasado a lo adelantado, “de lo peor a lo mejor”. “Modernista”, el progresismo puro se inclina ante la novedad innovadora como ante un valor positivo absoluto; por ella, sin más, se accedería de manera indefectible hacia lo que siempre es mejor: el incremento de la riqueza, la profundización de la libertad, la ampliación de la justicia, el perfeccionamiento de la civilización. En general, su experiencia del</p>
--	---	--

social; la vida humana sólo es tal porque se interesa en el cambio al que la somete el transcurso del tiempo; porque lo asume e inventa disposiciones ante su inevitabilidad. Dos procesos coincidentes, pero de sentido contrapuesto constituyen siempre a la transformación histórica: el proceso de in-novación o sustitución de lo viejo por lo nuevo y el proceso de re-novación o restauración de lo viejo como nuevo. El progresismo consiste en la afirmación de un modo de historicidad en el cual, de estos dos procesos, el primero prevalece y domina sobre el segundo. En términos estrictamente progresistas, todos los dispositivos, prácticos y discursivos, que posibilitan y conforman el proceso de reproducción de la sociedad — desde los procedimientos técnicos de la producción y el consumo, en un extremo, hasta los ceremoniales festivos, en el otro, pasando (con intensidad y aceleración decrecientes) por los usos del habla y los aparatos conceptuales, e incluso por los esquemas del gusto y la sociabilidad— se encuentran inmersos en un movimiento de cambio indetenible que los llevaría de lo atrasado a lo adelantado, "de lo defectuoso a lo insuperable". "Modernista", el progresismo puro se inclina ante la

tiempo es la de una corriente no sólo continua y rectilínea, sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce como sede de la excelencia; el presente, siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad evanescente, mientras que el pasado, carente de realidad propia, no es más que aquel residuo del presente que ofrece resistencia a la succión del futuro.

[Nota 4.5bis.- Este pasaje sufrió en su versión definitiva significativas modificaciones. Si bien en un inicio, aquí señalado con [()], su atención se decantaba por los "dispositivos" inventados ante la voráGINE que somete el tiempo de la vida moderna, para poder conservar ciertos aspectos de la cotidianidad, la versión final posará su atención sobre la forma en que la temporalidad se configura en la modernidad efectiva.

Además de que en esta versión primitiva no aparece la característica del *consumismo* que asume la aprensión de querer contener lo que el tiempo moderno disuelve].

[[Cuarto fenómeno, el urbanicismo]]

[(-El urbanismo)]. Es la forma elemental de concretización espontánea

del humanismo y el progresismo. [(La constitución del mundo de la vida, como sustitución del caos por el orden y de la barbarie por la civilización, se encauza a través de los requerimientos del proceso de

<p>novedad innovadora como ante un valor positivo absoluto; por ella, sin más, se accedería de manera indefectible hacia lo que siempre es mejor: el incremento de la riqueza, la profundización de la libertad, la ampliación de la justicia, en fin, el perfeccionamiento de la civilización. En general, su experiencia del tiempo es la de una corriente no sólo continua y rectilínea sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia. Lejos de centrar la perspectiva temporal en el presente, como lo haría de acuerdo con la crítica del conservadurismo cristiano, el presente se encuentra en él siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad instantánea, evanescente. El consumismo de la vida moderna puede ser visto como un intento desesperado de atrapar el presente que pasa ya sin aún haber llegado; de compensar con una aceleración obsesiva del consumo de más y más valores de uso lo que es una imposibilidad del disfrute de uno solo de los mismos. Expropiado de su presente, el ser humano progresista tampoco puede recurrir al pasado; carente de realidad propia, éste no es</p>			<p>construcción de la Gran Ciudad]), es decir, de un proceso que tiende a concentrar en el plano geográfico los cuatro distintos polos de gravitación de la actividad social específicamente moderna: el de la industrialización del trabajo y productivo; el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales; y el de la estatalización nacionalista de la actividad política. Es el progresismo transmutado a la dimensión espacial; la tendencia a construir y reconstruir el territorio humano como la materialización incesante del tiempo del progreso: afuera, dependiente y dominado, el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o puestos por la red de interconexiones urbanas, como reducto del pasado, como lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio; en el centro, la <i>city</i> o el <i>downtown</i>, el lugar de la actividad incansable y de la agitación creativa, la fuente de la que brota el futuro, o el sitio que ha elegido para comenzar a realizarse como presente (también, visto al revés, como “abismo en el que se precipita el presente”); y adentro, desplegada entre la periferia y el centro, la constelación de conglomerados ciudadanos de muy distinta magnitud, función e importancia: el espacio urbano, lugar del tiempo vivo que, al repetir en su traza la espiral centrípeta de la aceleración futurista, reparte</p>
---	--	--	--

más que aquel residuo del presente que es capaz aún de ofrecer resistencia a la succión del futuro.

[Nota 4.4]

[[*Cuarto fenómeno: el urbanicismo*]]

El urbanicismo. Es la forma elemental en que adquieren concreción espontánea los dos fenómenos anteriores, el humanismo y el progresismo. La constitución del mundo de la vida como sustitución del Caos por el Orden y de la Barbarie por la Civilización se encausa a través de ciertos requerimientos especiales. Éstos son los del proceso de construcción de una entidad muy peculiar: la Gran Ciudad como recinto exclusivo de lo humano. Se trata de una absolutización del citadinitismo propio del proceso civilizatorio, que lo niega y lo lleva al absurdo al romper la dialéctica entre lo rural y lo urbano. Es un proceso que tiende a concentrar monopólicamente en el plano geográfico los cuatro núcleos principales de gravitación de la actividad social específicamente moderna: a) el de la industrialización del trabajo productivo; b) el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y d) el de

topográficamente la jerarquía de la independencia y el dominio.

[Nota 4.6bis. - Esta tesis, aunque se mantiene en general bajo los mismos términos en su versión definitiva, presenta algunos cambios dignos de ser mencionados. *Primero*, prefiere aquí usarse el apelativo *urbanismo*, en vez del *urbanicismo*, usado en la versión ulterior. Quizás la razón de este cambio es que el segundo da cuenta de manera más clara del carácter alienado de la concreción de los fenómenos de la vida moderna que implica la prioridad de lo urbano sobre otras formas espaciales. *Segundo*, aquí también se da cuenta de “polos” (aunque con ligeras modificaciones) específicos de gravitación de “la actividad social específicamente moderna”: “el de la industrialización del trabajo productivo”, “el de la potencia comercial y mercantil”, “el de la puesta en crisis de las culturas tradicionales” y el de la “estatización nacionalista de la política”. Con lo que habría una continuidad entre esta versión primitiva y la versión definitiva de seguir considerando la “potencia comercial y financiera” como un rasgo esencial de la modernidad en cuanto tal, con las aristas que ya hemos señalado (véase la Nota 4.5).

[[*Quinto fenómeno: el individualismo*]]

-El individualismo. La tendencia del proceso de socialización de los individuos, de su

la estatalización nacionalista de la actividad política. Es el progresismo, pero transmutado a la dimensión espacial; la tendencia a construir y reconstruir el territorio humano como la materialización incesante del tiempo del progreso. Afuera, como reducto del pasado, dependiente y dominado, separado de la periferia natural o salvaje por una frontera inestable: el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o puestos por la red de interconexiones urbanas, el lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio. En el centro, la city o el down town, el lugar de la actividad incansable y de la agitación creativa, el "abismo en el que se precipita el presente" o el sitio donde el futuro brota o comienza a realizarse. Y en el interior, desplegada entre la periferia y el núcleo, la constelación de conglomerados ciudadanos de muy distinta magnitud, función e importancia, unidos entre sí por las nervaduras del sistema de comunicación: el espacio urbano, el lugar del tiempo vivo que repite en su traza la espiral centrípeta de la aceleración futurista y reparte así topográficamente la jerarquía de la independencia y el dominio.
[Nota 4.5.]

reconocimiento e inclusión como miembros funcionalizables del género humano, a privilegiar aquella constitución de la identidad de estos que tiene lugar en abstracto, a partir de su existencia como ejemplares integrados desde fuera en una masa, como entes privados interesados sólo *ex profeso* de la vida pública; constitución que se afirma con independencia, pasando a través e incluso en contra de las otras socializaciones concretas de los individuos –sean nuevas o tradicionales–, como personas dotadas de una identidad comunitaria compleja, cuya intimidad se distingue pero no se contrapone a su vida colectiva. Originado en la muerte de la otra mitad de Dios –la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad–, es decir, en el fracaso de la metamorfosis religiosa de lo político, el individualismo pretende colmar esa ausencia de Dios y reparar esa desviación de lo político, mediante una re-sintetización de la cualitativo social bajo la forma de una Nación, cuya identidad concreta se daría espontáneamente a partir de la mera aglomeración más o menos numerosa de una masa de individuos perfectamente libres o abstractos (=desligados): la que será la masa de las masas, la de los compatriotas o connacionales (*Volskshenosse*).
[Nota 4.7bis: según nuestro modo de ver, aquí aparece con mayor nitidez, al contrario de lo que sucede en la versión final, el carácter abstracto del modo moderno capitalista de dotar de sentido la

[[*Quinto fenómeno: el individualismo*]]
El individualismo. Es una tendencia del proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como miembros funcionalizables del género humano. Consiste en privilegiar la constitución de la identidad individual a partir de un centro de sintetización abstracto: su existencia en calidad de propietarios (productores/consumidores) privados de mercancías, es decir, en calidad de ejemplares de una masa anónima o carente de definición cualitativa, e integrados en la pura exterioridad. Se trata de una constitución de la persona que se impone a través, e incluso en contra, de todas aquellas fuentes de socialización concreta del individuo —unas tradicionales, otras nuevas— que son capaces de generar para él identidades comunitarias cualitativamente diferenciadas y en interioridad. Una constitución en la que pueden distinguirse dos momentos: uno, en el que la substancia natural-cultural del individuo se parte en dos, de tal manera que éste, en tanto que facultad soberana de disponer sobre las cosas (en tanto que alma limpia de afecciones hacia el valor de uso), se enfrenta a sí mismo como si fuera un

individualidad: estar desligado de su comunidad. Por eso es abstracto, porque está separado de los otros, de los demás, que son él mismo en tanto que comunidad; es pues un individuo abstracto, propio de la modernidad capitalista].

[[*Sexto fenómeno: el relativismo cultural*]]
Comprometido con el relativismo cultural y con el nihilismo ético —que resultan de la pérdida de la garantía divina, que dotaba de fuerza impositiva a la asimilación de la esencia humana a una de sus figuras particulares, y de la consecuente emancipación de la vida cotidiana respecto de las normaciones arcaicas del código de comportamiento social—, el individualismo lleva a tal extremo su defensa, que invierte el sentido de la misma: absolutiza el relativismo como condición de la cultura nacional, e institucionaliza el nihilismo como condición de la cultura nacional, e institucionaliza el nihilismo como condición de la vida civilizada.

[Nota 4.8bis.- con algunas modificaciones menores de redacción este pasaje reaparece en la versión definitiva de la tesis 4].

[[*Séptimo fenómeno: el economicismo*]]
-El economicismo. El predominio determinante de la dimensión civil de la vida social —la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados—, sobre la dimensión política de la misma —la

objeto de su propiedad (como un "cuerpo" que "se tiene", como un aparato exterior, compuesto de facultades y apetencias); y otro, en el que, sobre la base del anterior, la oposición natural complementaria del cuerpo íntimo del individuo al cuerpo colectivo de la comunidad en la vida cotidiana, es sustituida y representada por la contradicción entre lo privado y lo público —entre la necesidad de ahorrar energía de trabajo y la necesidad de realizar el valor mercantil— como dos dimensiones incompatibles entre sí, que se sacrifican alternadamente, la una en beneficio de la otra.

Originado en la muerte de "la otra mitad de Dios" —la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad—, es decir, en el fracaso de la metamorfosis arcaica de lo político como religioso, el individualismo conduce a que la necesidad social moderna de colmar esa ausencia divina y a la vez reparar esa desviación teocrática de lo político sea satisfecha mediante una re-sintetización puramente funcional de la substancia social, es decir, de la singularidad cualitativa del mundo de la vida. A que la exigencia de la comunidad de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta sea acallada mediante

que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de la república—; predominio que exige la supeditación del conjunto de las decisiones y disposiciones políticas, a las que corresponden particularmente a la política económica, y que compromete a la masa de la población nacional en una empresa histórica, el Estado, cuyo contenido central es “el fomento del enriquecimiento común” como incremento de la suma de las fortunas privadas en abstracto. Originado en la oportunidad de alcanzar la igualdad, en la posibilidad de romper con la transcripción tradicionalmente inevitable de las diferencias cualitativas interindividuales como gradaciones en la escala de una jerarquía de poder, el economicismo reproduce la desigualdad, al pretender alcanzarla definitivamente, bajo la forma de la justicia en reparto de la riqueza (justicia distributiva), mediante un mecanismo que debería validar el “tanto tienes, tanto vales”, y que no logra hacerlo por cuanto la propiedad sobre las cosas no se deja reducir a la que se genera en el trabajo individual.

[Nota 4.9bis.- Este pasaje de la tesis 4, es conservado, con meras modificaciones de redacción. Sin embargo, hacemos notar que, en esta versión primitiva, no se menciona la relación de ese economicismo con la “ley del valor por el trabajo”, la “justicia distributiva”, ni la violación de la misma por el economicismo; todas ellas

<p>la construcción de un sustituto de concreción puramente operativa, la figura artificial de la Nación. Entidad de consistencia derivada, que responde a la necesidad de la empresa estatal de marcar ante el mercado mundial la especificidad de las condiciones físicas y humanas que ha monopolizado para la acumulación de un cierto conglomerado de capitales, la Nación de la modernidad capitalista descansa en la confianza, entre ingenua y autoritaria, de que dicha identidad concreta se generará espontáneamente, a partir de los restos de la "nación natural" que ella misma niega y desconoce, en virtud de la mera aglomeración o re-nominación de los individuos abstractos, perfectamente libres (=desligados), en calidad de socios de la empresa estatal, de compatriotas o connacionales (volksgenosse). [Nota 4.6]</p> <p>[[<i>Sexto fenómeno: el relativismo cultural</i>]] El relativismo cultural —que afirma la reductibilidad de las diferentes versiones de lo humano, y para el que "todo en definitiva es lo mismo"— y el nihilismo ético —que denuncia el carácter arbitrario de toda norma de comportamiento, y para el que "todo</p>			<p>ideas con las que cierra la versión definitiva].</p>
---	--	--	---

está permitido"— caracterizan a la plataforma de partida de la construcción moderna del mundo social. El uno resulta del desvanecimiento de la garantía divina para la asimilación de la esencia humana a una de sus figuras particulares; el otro, de la consecuente emancipación de la vida cotidiana respecto de las normaciones arcaicas del código de comportamiento social. Comprometido con ambos, el individualismo capitalista los defiende con tal intensidad, que llega a invertir el sentido de su defensa: absolutiza el relativismo —reprime la reivindicación de las diferencias— como condición de la cultura nacional y naturaliza el nihilismo —reprime el juicio moral— como condición de la vida civilizada.

[Nota 4.7]

[[*Séptimo fenómeno: el economicismo*]]

El economicismo. Consiste en el predominio determinante de la dimensión civil de la vida social —la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados— sobre la dimensión política de la misma —la que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de la república. Se trata de

un predominio que exige la supeditación del conjunto de las decisiones y disposiciones políticas a aquellas que corresponden particularmente a la política económica. La masa de la población nacional queda así involucrada en una empresa histórico-económica, el Estado, cuyo contenido central es "el fomento del enriquecimiento común" como incremento igualitario de la suma de las fortunas privadas en abstracto. El economicismo se origina en la oportunidad que abre el fundamento de la modernidad de alcanzar la igualdad, en la posibilidad de romper con la transcripción tradicionalmente inevitable de las diferencias cualitativas interindividuales como gradaciones en la escala de una jerarquía del poder. El economicismo reproduce, sin embargo, sistemáticamente, la desigualdad. "Tanto tienes, tanto vales", la pertinencia de esta fórmula abstracta e imparcial, con la que el economicismo pretende poseer el secreto de la igualdad, descansa sobre la vigencia de la "ley del valor por el trabajo" como dispositivo capaz de garantizar una "justicia distributiva", un reparto equitativo de la riqueza. Sin embargo, la puesta en práctica de

<p>la "ley del valor", lleva al propio economicismo, contradictoriamente, a aceptar y defender la necesidad de su violación; debe aceptar, por encima de ella, que la propiedad sobre las cosas no se deja reducir a la que se genera en el trabajo individual. Tiene que hacer de ella una mera orientación ocasional, un principio de coherencia que no es ni omniabarcante ni todopoderoso; tiene que reconocer que el ámbito de acción de la misma, aunque es central e indispensable para la vida económica moderna, está allí justamente para ser rebasado y utilizado por parte de otros poderes que se ejercen sobre la riqueza y que nada tienen que ver con el que proviene de la formación del valor por el trabajo. Tiene que afirmarse, paradójicamente, en la aceptación del poder extraeconómico de los señores de la tierra, del dinero y de la tecnología. [Nota 4.8.]</p>			
---	--	--	--

Tesis 5

<p>Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)</p>	<p>1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis)</p>	<p>2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>	<p>3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>
<p>Tesis 5 El capitalismo y la ambivalencia de lo moderno</p>	<p>Tesis V. [Sin título] [[<i>Tesis sobre el habla</i>]]</p>	<p>Tesis V. [Sin título]</p>	<p>Tesis V. [Sin título.] [[<i>La clave donada por Karl Marx</i>]]</p>

<p>[[<i>La modernidad capitalista, elogiada y detractada</i>]] La presencia de la modernidad capitalista es ambivalente en sí misma. Encomiada y detractada, nunca su elogio puede ser puro como tampoco puede serlo su denuncia; justo aquello que motiva su encomio es también la razón de su condena. La ambivalencia de la modernidad capitalista proviene de lo siguiente: paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad —la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea— sólo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento. El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una infrasatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso. [Nota 5.1.]</p> <p>[[<i>La ley general de acumulación del capital</i>]] La "ley general de la acumulación capitalista" establecida por Marx en el paso culminante de su deconstrucción teórica de la economía política —el</p>	<p>[[El habla de las sociedades modernas se desdobra en: habla verbal y habla escrita, la primera subordinada a la segunda. El desarrollo de las lenguas modernas crea para cada una de éstas una escritura propia. Ésta es el resultado del “trabajo de normación” que las exigencias del escribir han ejercido sobre las posibilidades del habla verbal. Las posibilidades de potenciación comunicativa propia del habla verbal (que esta despliega a través de su combinación con otros flujos semióticos prácticos, de la combinación en sí misma, como realidad polisémica, de actos de comunicación lingüística paralelos, y de la combinación espontánea de distintas formas sucesivas de organización jerárquica de las seis funciones jakobsonianas de</p>	<p>[[<i>La vida moderna y la ambivalencia de la modernidad capitalista</i>]] [[El carácter contradictorio y la presencia ambivalente de la modernidad capitalista provienen del hecho de que el intento de la civilización occidental europea —el más radical que registro la historia—, de interiorizar el fundamento de la modernidad, se lleva a cabo mediante una organización de la vida económica que se basa en la negación de ese fundamento de la modernidad, se lleva a cabo mediante una organización de la vida económica que se basa en la negación de ese fundamento. El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para producirse en cuanto tal, de la infrasatisfacción permanente del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso. [[<i>la ley general de acumulación capitalista</i>]] La “ley general de acumulación capitalista” establecida por Marx en el paso culminante de su destrucción teórica de la economía política —el discurso científico moderno por excelencia, en lo que atañe a la</p>	<p>La descripción, explicación y crítica que Marx hace del capital —de la “riqueza de las naciones” en su forma histórica capitalista—, permite des-truir teóricamente, es decir, comprender la ambivalencia que manifiestan en la experiencia cotidiana los distintos fenómenos característicos de la modernidad dominante. [[<i>De siervo a Amo</i>]] Según él, la forma o el modo capitalista de la riqueza social —de su producción, circulación y consumo—, es la mediación ineludible, la única vía que las circunstancias abrieron para el paso de la posibilidad de la riqueza moderna a su realidad efectiva; se trata sin embargo de una vía que, por dejar fuera de su cauce, cada vez más posibilidades de entre todas las que está llamada a conducir, hace de su necesidad una imposición, y de su servicio una opresión. Como donación de forma, la mediación capitalista implica una negación de la substancia que se deja determinar por ella; pero la suya es una negación débil. En lugar de avanzar hasta encontrar una salida o “superación dialéctica”, a la contradicción en que se halla con las posibilidades de la riqueza moderna, sólo alcanza a neutralizarla dentro de figuras que la resuelven falsa o malamente, que la conservan y la vuelven así cada vez más intrincada. [[<i>El capital como una mediación</i>]] Indispensable para la presencia efectiva de la riqueza social moderna, la mediación capitalista no logra, sin embargo, afirmarse</p>
--	---	---	---

<p>discurso científico moderno por excelencia en lo que atañe a la realidad humana— lo dice claramente (después de mostrar la tendencia al crecimiento de la "composición orgánica del capital", la preferencia creciente del capital a invertirse en medios de producción y no en fuerza de trabajo): El desarrollo de la capacidad productiva de la sociedad reduce progresivamente la proporción en que se encuentra la masa de fuerza de trabajo que debe gastarse respecto de la efectividad y la masa de sus medios de producción: esta ley se expresa, en condiciones capitalistas —donde no es el trabajador el que emplea los medios de trabajo, sino éstos los que emplean al trabajador—, en el hecho de que, cuanto mayor es la capacidad productiva del trabajo, tanto más fuerte es la presión que la población de los trabajadores ejerce sobre sus oportunidades de ocupación, tanto más insegura es la condición de existencia del trabajador asalariado, la venta de la fuerza propia en bien de la multiplicación de la riqueza ajena o autovalorización del capital. El hecho de que los medios de producción y la capacidad productiva del trabajo crecen más rápidamente que la población productiva se expresa, de manera capitalista, a la inversa: la</p>	<p>comunicación lingüística) resultan sustituidas, en el habla dotada de escritura, por aquellas otras que, circunscritas a lo puramente lingüístico (pues escribir implica aislar la comunicación lingüística de las otras vías comunicativas), resultan de la adecuación del acto lingüístico a las necesidades de claridad, coherencia y uniformidad de tono (con predominio de la función referencial). Las distintas escrituras de las lenguas modernas se crearon sobre la base de experiencias diferentes, por su lugar y su tiempo, de la modernización, y a partir de hablas más o menos resistentes a la escrituración. (El habla del post-español americano espera aun su escritura. ¿La tendrá? ¿Es todavía necesaria? Pre-modernos en persecución de la</p>	<p>realidad humana—, lo dice claramente (después de demostrar la tendencia al crecimiento de la composición orgánica c/v, del capital, C): “El desarrollo de la capacidad productiva de la sociedad, reduce progresivamente la proporción en que se encuentra la masa de fuerza de trabajo que de gastarse, respecto de la efectividad y la masa de sus medios de producción: esta ley se expresa en condiciones capitalistas — donde no es el trabajador el que emplea los medios de trabajo, sino éstos los que emplean al trabajador— en el hecho de que cuanto mayor es la capacidad productiva del trabajo, tanto más fuerte es la presión que la población de los trabajadores ejerce sobre sus oportunidades de ocupación, tanto más insegura es la condición de existencia del trabajador asalariado, la venta de la fuerza propia en bien de la multiplicación de la riqueza ajena o autovalorización del capital. El hecho de que los medios de producción y la capacidad productiva del trabajo crezcan más rápidamente que la población productiva se expresa,</p>	<p>como condición esencial de su existencia, no alcanza a darle una identidad verdaderamente nueva. La totalidad que configura con ella, incluso cuando penetra realmente en su proceso de reproducción y se expande como condición técnica de él, mantiene la polaridad contradictoria: está hecha de relaciones de subsunción o subordinación de la riqueza “natural” a una forma que se le impone. [[<i>El proceso de trabajo y el proceso de valorización</i>]] El proceso de trabajo o de producción de objetos con valor de uso, genera por sí mismo nuevos principios cualitativos de complementación entre la fuerza de trabajo y los medios de producción, que atienden a convertir en una conjunción armónica a la red de conexiones técnicas que los une. Sin embargo, su actividad no puede cumplirse en los hechos, sino obedece a un principio de complementación de un orden diferente, que deriva de la producción (explotación) de plusvalor. Según este, la actividad productiva —unión de los dos factores del proceso de trabajo —, no es otra cosa que una inversión de capital, la cual no tiene otra razón de ser que al de dar al capital variable (el que representa en términos de valor a la capacidad productiva del trabajador) la oportunidad de que, al reproducirse, cause el engrosamiento del capital constante 8el que representa en el plano del valor a los medios de producción del capitalista).</p>
---	--	--	---

<p>población de los trabajadores crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital. [Nota 5.2.]</p> <p>[[<i>La escasez artificial</i>]] [[<i>La relación modernidad-capitalismo-Europa</i>]]</p> <p>Sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora —desvirtuante pero posibilitante— dentro del proceso de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, la primera tarea que cumple la economía capitalista es la de reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia. La civilización europea emprende la aventura de conquistar y asumir el nuevo mundo prometido por la re-fundamentación material de la existencia histórica; el arma que emplea es la economía capitalista. Pero el comportamiento de ésta, aunque es efectivo, es un comportamiento doble. Es una duplicidad que se repite de manera particularizada en todas y cada una de las peripecias que componen esa aventura: el capitalismo provoca en la civilización europea el diseño</p>	<p>modernidad, ¿no caemos sin querer en la postmodernidad? [El siglo XIX es el siglo en el que Europa cultiva al máximo el habla por correspondencia; es el siglo de la decantación final de lo verbal como escrito. (Es también el siglo de la novela popular por entregas.)]. [Nota 5.1. bis.- Estos temas son del todo relegados de la versión final de la tesis V. Sin embargo, son incorporados, en parte, a la tesis 11 de la versión definitiva. Sea como fuere, su presencia aquí nos permite recordar una vez más la especificidad del discurso marxista de BE, que busca desarrollar la CEP a través de un ensamble con el giro lingüístico].</p>	<p>de manera capitalista, a la inversa: la población de los trabajadores crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital”.</p> <p>[[<i>Escasez artificial</i>]]</p> <p>Sin una situación de escasez, la forma capitalista no puede justificar su función mediadora –desvirtuante pero posibilitante–, del proceso de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, su primera tarea consiste en darse a sí misma su condición de existencia: construir una escasez artificial justamente a partir de las posibilidades de la abundancia.</p> <p>La economía capitalista se comporta de esta manera similar, en todos los intentos de la civilización europea de responder a las exigencias planteadas por la irrupción del fundamento de la modernidad: le permite e incluso provoca en ella el diseño esquemático de un nuevo modo de constitución de la totalidad de la vida humana, dirigido a crearle a ésta más oportunidades de libertad, pero sólo para obligarle a que, con el mismo trazo, haga de ese diseño</p>	<p>De esta manera, el principio unitario de complementación que rige la conjunción de la fuerza de trabajo con los medios de producción, y que determina realmente la elección capitalista, encierra en sí mismo una contradicción: no puede aprovechar las nuevas posibilidades de ese acoplamiento productivo, sin someter a las dos protagonistas a una reducción que hace de ellos meros dispositivos de la valorización del valor, pero, por otro lado, tampoco puede fomentar esta conjunción como coincidencia de los factores del capital destinada a la explotación de plusvalor, sin exponerla a los peligros que trae para ella la resistencia cualitativa de las nuevas relaciones técnicas entre el sujeto y el objeto de la producción.</p> <p>[[<i>El proceso de consumo moderno</i>]]</p> <p>Igualmente, el proceso de consumo de objetos producidos crea por sí mismo nuevos principios de disfrute, que tienden a hacer de la relación técnica entre necesidad y medios de satisfacción un juego de correspondencias. De hecho, sin embargo, el consumo moderno acontece únicamente si se deja guiar por un principio de disfrute diametralmente opuesto: el que deriva del “consumo productivo” que convierte al plusvalor en pluscapital. Según este, la apropiación tanto del salario como de la ganancia no tiene otra razón de ser que la de dar al valor producido la oportunidad de que, al realizarse en la adquisición de mercancías, cause la reproducción (conminadamente ampliada) del capital. El principio capitalista</p>
--	---	--	--

esquemático de un modo no sólo deseable sino realmente posible de vivir la vida humana, un proyecto dirigido a potenciar las oportunidades de su libertad; pero sólo lo hace para obligarle a que, con el mismo trazo, haga de ese diseño una composición irrisoria, una burla de sí misma.

[Nota 5.3]

[Nota 5.4]

[[*El teorema crítico en las tesis*]]

A un tiempo fascinantes e insoportables, los hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan bajo la forma de la ambivalencia aquello que constituye la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido "social-natural"), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido "social-enajenado"), por otro. La descripción, explicación y crítica que Marx hace del capital —de la "riqueza de las naciones" en su forma histórica capitalista—permite desconstruir teóricamente, es decir, comprender la ambivalencia que manifiestan en la experiencia cotidiana los distintos fenómenos característicos de la modernidad dominante.

una composición irrisoria. Fascinantes, y a un mismo tiempo, insoportables, los hechos y las cosas de la modernidad dominante deben su ambivalencia a la contradicción profunda entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización, que juntos conforman la unidad de la vida económica capitalista.

Progresismo* en el campo instrumental de la producción/consumo.

Humanismo (progresismo en el espacio).

Humanismo epistemologista o empirio-racionalista ("muerte de Dios").

Individualismo de propietario privado ("posesivo").

Democratismo nacionalista.

Estas son las marcas distintivas del proyecto de modernidad dominante (capitalista)).

[Nota 5.2bis.- Esta segunda versión de la tesis V es en realidad la manera primitiva en que la tesis IV y V de la versión final fueron redactadas. Es decir, ambas nacieron en tándem. En efecto, aquí encontramos juntos los temas sobre los "rasgos

de satisfacción de las necesidades es así, él también, intrínsecamente contradictorio: para aprovechar la diversificación de la relación técnica entre necesidades y satisfactores, tiene que violar su juego de equilibrios cualitativos, y someterlo a las incoherencias y precipitaciones de la acumulación de capital, y para ampliar y acelerar esta, tiene que provocar la efervescencia caótica de esa diversificación.

En la economía capitalista, para que se produzca cualquier cosa, grande o pequeña, simple o compleja, material o espiritual, no hace falta más, sino que su producción sirva de vehículo a la producción de plusvalor. Asimismo, para que cualquier cosa se consuma, usable o utilizable, conocida o exótica, vital o lujosa, lo único que se requiere es la satisfacción que ella proporciona esté integrada como soporte de la acumulación del capital. En un caso y en otro, no es sólo necesario sino incluso suficiente que el principio de actividad técnica de orden "social-natural" esté transfigurado o "traducido" fácticamente a un principio de orden diferente, "social-enajenado", esencialmente incompatible con él — pues lo restringe o lo exagera—: el de la actividad valorizadora del valor.

[[*Totalización de la reproducción social del capital*]]

Con la producción y el consumo, el ciclo completo de la reproducción capitalista de la riqueza social se constituye como una

[Nota. 5.5]

[[*El dominio del capital sobre la modernidad en cuanto tal*]]

Según él, la forma o el modo capitalista de la riqueza social — de su producción, circulación y consumo— es la mediación ineludible, la única vía que las circunstancias históricas abrieron para el paso de la posibilidad de la riqueza moderna a su realidad efectiva; se trata sin embargo de una vía que, por dejar fuera de su cauce cada vez más posibilidades entre todas las que está llamada a conducir, hace de su necesidad una imposición y de su servicio una opresión. Como donación de forma, la mediación capitalista implica una negación de la substancia que se deja determinar por ella; pero la suya es una negación débil. En lugar de avanzar hasta encontrar una salida o "superación dialéctica" a la contradicción en que se halla con las posibilidades de la riqueza moderna, sólo alcanza a neutralizarla dentro de figuras que la resuelven falsa o malamente y que la conservan así de manera cada vez más intrincada

[Nota 5.6.]

[[La forma natural o la modernidad en cuanto tal subordinada a la valorización]]

característicos de la vida moderna" (de la tesis 4) y los de las "ambivalencias de la modernidad capitalista" (de la tesis 5). Con ello queda resuelto el desfase, notable por lo demás, que existe entre la tesis 4 y la 5 de la versión definitiva. Pues pensamos que la exposición de las ambivalencias... deberían de adelantarse a la exposición de los rasgos característicos de la vida moderna, amén de que debería explicitarse desde el título de la misma tesis que se trata de los rasgos de la vida moderna capitalista, y no de los de la modernidad en cuanto tal (cuestión que sí se hace en esta versión primitiva).

Por otra parte, es de llamar la atención que los fenómenos de la vida moderna capitalista aquí sólo son apuntados sin ser desarrollados, no obstante, los enunciados que los acompañan son reveladores de algunos aspectos que quedaron sin ser expuestos en la versión definitiva. Por ejemplo, el "progresismo" es visto desde el campo "instrumental de la producción/consumo" y no

totalización que unifica o integra, de manera contradictoria, pero en un solo funcionamiento (en el mismo lugar y simultáneamente), al proceso de reproducción (conminadamente ampliada) del capital con el proceso de reproducción de la riqueza social "natural".

De acuerdo a lo anterior, el proceso capitalista de reproducción de la riqueza social sólo posee una dinámica histórica en la medida en que, constitutivamente, funciona en él —se re-poraliza y se re-construye constantemente— una contradicción, exclusión u horror recíproco entre su substancia transhistórica, es decir, su forma primera o "natural" de realización o ejecución, y una forma de segundo grado, artificial pero necesaria, según la cual se cumple como puro proceso de "autovalorización del valor".

[[Nota 5.3bis.-Los temas puestos en esta tercera versión de la tesis quinta, son incorporados casi en su totalidad dentro de la versión definitiva de las mismas. Habría que señalar, una vez más, que, en esta tercera versión, el modo en que la contradicción entre la modernidad y el capitalismo se presenta, no es otra cosa más que el registro en un nivel de mayor concreción, entre la contradicción entre el valor de uso y el valor, según lo expone Echeverría como un "teorema crítico"]].

El proceso de trabajo o de producción de objetos con valor de uso genera por sí mismo nuevos principios cualitativos de complementación entre la fuerza de trabajo y los medios de producción; esbozos de acoplamiento que tienden a despertar en la red de conexiones técnicas que los une, por debajo y en contra de su obligatoriedad y su utilitarismo tradicionales, la dimensión lúdica y gratuita que ella reprime en sí misma. Sin embargo, su actividad no puede cumplirse en los hechos, si no obedece a un principio de complementación de un orden diferente, que deriva de la producción (explotación) de plusvalor. Según este principio, la actividad productiva —la conjunción de los dos factores del proceso de trabajo— no es otra cosa que una inversión de capital, la cual no tiene otra razón de ser que la de dar al capital variable (el que representa en términos de valor a la capacidad productiva del trabajador) la oportunidad de que, al reproducirse, cause el engrosamiento del capital constante (el que representa en el plano del valor a los medios de producción del capitalista). De esta manera, el principio unitario de complementación que rige la conjunción de la fuerza de trabajo con los medios de producción y que

desde la temporalidad como en la versión final (aunque es cierto que se abordan algunos puntos, como los del “consumismo”, lo cierto es que la temporalidad es el aspecto dominante en aquel abordaje). El urbanismo aquí es ya tomado como la “proyección” del progresismo en el espacio. El humanismo, es de llamar la atención, es tomado aquí desde una visión “empírico-racionalista”, justo la visión que más relegada queda en la versión final. Mientras que el Individualismo queda trazado en sus líneas generales, aquí aparece explícito un rasgo de la vida moderna que no fue desarrollado independientemente en la versión definitiva y que fue integrado a la consideración sobre el individualismo: el **democratísimo nacionalista**].

*las negritas son del original

determina realmente la elección de las técnicas productivas en la economía capitalista encierra en sí mismo una contradicción. No puede aprovechar las nuevas posibilidades de ese acoplamiento productivo sin someter a los dos protagonistas a una reducción que hace de ellos meros dispositivos de la valorización del valor. Pero tampoco puede fomentar esta conjunción como una coincidencia de los factores de la capital destinada a la explotación de plusvalor sin exponerla a los peligros que trae para ella la resistencia cualitativa de las nuevas relaciones técnicas entre el sujeto y el objeto de la producción.

[Nota 5.7.]

[[La modernidad en cuanto tal rodeada, por el lado del consumo y de la producción]]

Igualmente, el proceso de consumo de objetos producidos crea por sí mismo nuevos principios de disfrute que tienden a hacer de la relación técnica entre necesidad y medios de satisfacción un juego de correspondencias. De hecho, sin embargo, el consumo moderno acontece únicamente si se deja guiar por un principio de disfrute diametralmente opuesto: el que deriva del "consumo productivo" que

convierte al plusvalor en pluscapital. Según éste, la apropiación tanto del salario como de la ganancia no tiene otra razón de ser que la de dar al valor producido la oportunidad de que, al realizarse en la adquisición de mercancías, cause la reproducción (conminada a ampliar su escala) del capital. El principio capitalista de satisfacción de las necesidades es así, él también, intrínsecamente contradictorio: para aprovechar la diversificación de la relación técnica entre necesidades y satisfactores, tiene que violar su juego de equilibrios cualitativos y someterlo a los plazos y a las prioridades de la acumulación de capital; a su vez, para ampliar y acelerar esta acumulación, tiene que provocar la efervescencia "caótica e incontrolable" de ese proceso diversificador.

[Nota 5.8]

[[*Derrota en la victoria*]]

De acuerdo con lo anterior, la dinámica profunda que el proceso capitalista de reproducción de la riqueza social aporta al devenir histórico moderno proviene del itinerario de re polarizaciones y recomposiciones intermitentes que sigue, dentro de él, su contradicción inherente: la exclusión u horror

<p>recíproco entre su substancia trans-histórica, es decir, su forma primera o "natural" de realización o ejecución, y una forma de segundo grado, artificial pero necesaria, según la cual se cumple como puro proceso de "autovalorización del valor". [Nota 5.9]</p>			
---	--	--	--

Tesis 6

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis 6. Las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo. [[<i>Lo múltiple y lo alterno</i>]] Las distintas modernidades o los distintos modelos de modernidad que compitieron entre sí en la historia anterior al establecimiento de la modernidad capitalista, así como los que compiten ahora como variaciones de ésta, son modelos que componen su concreción efectiva en referencia a las muy variadas posibilidades de presencia del hecho real que conocemos como capitalismo. [Nota 6.1] [[<i>El plano sincrónico de esa multiplicidad</i>]]</p>	<p>Tesis VI. [Sin título] [[<i>De la técnica mágica a la técnica profana</i>]] [[La relación técnica moderna entre el sujeto y el objeto como factores del proceso de trabajo/disfrute reduce su mediación mágica (la presencia de lo divino) a la intervención inapelable del azar, lo fortuito o contingente. La efectividad de la meta es el producto, y la satisfacción de las necesidades es reconocida como proveniente, de manera exclusiva, de la</p>	<p>Tesis VI. [Sin título] [[<i>Lo diverso de la realidad capitalista</i>]] Es necesario distinguir al menos tres fuentes de diversificación de la realidad "capitalismo"; tres criterios para reconocer su variada presencia como vehículo de concretización de la modernidad: -Su amplitud: la extensión relativa en que la vida económica global de una sociedad se encuentra intervenida por su sector "capitalizado": el carácter exclusivo, dominante o simplemente participativo de éste. Según este criterio, la economía de una entidad socio-política e</p>	<p>Tesis 6. [Sin Título] [[<i>Lo diverso de la "realidad capitalismo"</i>]] Es necesario distinguir al menos tres fuentes de diversificación de la realidad capitalismo; tres criterios para reconocer su variada presencia como vehículo de concretización de la modernidad: -Su amplitud: la extensión relativa en que la vida económica global se una sociedad se encuentra intervenida por su sector "capitalizado": el carácter exclusivo, dominante, o simplemente participativo de éste. Según este criterio, la economía de una entidad socio-política e histórica puede tener grados muy diferentes de integración en la vida económica dominante del planeta, la de la acumulación capitalista; ámbitos en los que rigen otros modos de economía –no solo de producción– pueden coexistir en ella con el</p>

<p>Sobre el plano sincrónico, las fuentes de diversificación de esta realidad parecen ser al menos tres, que es necesario distinguir:</p> <p>Su amplitud: la extensión relativa en que el variado conjunto de la vida económica de una sociedad se encuentra intervenida por su sector sometido a la reproducción del capital; el carácter exclusivo, dominante o simplemente participativo del mismo en la reproducción de la riqueza social. Según este criterio, la vida económica de una entidad socio-política e histórica puede presentar magnitudes muy variadas de pertenencia a la vida económica dominante del planeta, globalizada por la acumulación capitalista. Ámbitos en los que rigen otros modos de producción —e incluso de economía— pueden coexistir en ella con el ámbito capitalista; pueden incluso dominar sobre él, aunque la densidad o "calidad" de capitalismo que éste pueda demostrar sea muy alta.</p> <p>Su densidad: la intensidad relativa con que la forma o modo capitalista subsume al proceso de reproducción de la riqueza social. Según este criterio, el capitalismo puede dar forma o modificar la "economía" de la sociedad sea como un hecho exclusivo</p>	<p>dimensión empírico-racionalista del sujeto y el objeto (de su existencia como hechos cuantificables). La instancia milagrosa cuyo nombre es Dios, y que sella el pacto entre sujeto y objeto, y garantiza así toda posible efectividad de la producción/consumo, deja de existir: el Hombre y la Naturaleza se encuentran separados, y sólo la casualidad rige su conjunción. En lugar de la mediación divina, como vehículo de la positividad de esa conjunción para el sujeto, aparece la posibilidad de forzar o violentar al azar, mediante la astucia práctica o el trabajo inteligente del Hombre. (Recordar: amigo Giannotti y la astucia del trabajo: llevar a la Naturaleza a que, haciendo lo que ella de todas maneras haría,</p>	<p>histórica, puede tener grados muy diferentes de integración en la vida económica dominante del planeta, la de la acumulación capitalista; ámbitos en los que rigen otros modos de economía —no solo de producción—, pueden coexistir en ella con el ámbito capitalista; pueden incluso dominar sobre él, aunque la "calidad de capitalismo" que este pueda demostrar sea muy alta.</p> <p>-Su densidad: la intensidad relativa con que la forma o modo capitalista subsume al proceso de reproducción de la riqueza social. Según este criterio, el capitalismo puede dar forma o modificar la "economía" de la sociedad, sea como un hecho exclusivo de la esfera de la circulación de los bienes producidos, o como un hecho que incumbe también a la esfera de la producción/consumo de los mismos.</p> <p>En el segundo caso, el efecto del capitalismo es diferente, según se trate de un capitalismo solamente formal o de un capitalismo substancial o propio de la estructura técnica de esa</p>	<p>ámbito capitalista; pueden incluso dominar sobre él, aunque la "calidad de capitalismo" que se pueda demostrar sea muy alta.</p> <p>–Su densidad: la intensidad relativa con que la forma o modo capitalista subsume al proceso de reproducción de la riqueza social. Según este criterio, el capitalismo puede dar forma o modificar la "economía" de la sociedad, sea como un hecho exclusivo de la esfera de la circulación de los bienes producidos, o como un hecho que incumbe también a la esfera de la producción/consumo de los mismos.</p> <p>En el segundo caso el efecto del capitalismo es diferente según se trate de un capitalismo solamente formal o de un capitalismo substancial o propio de la estructura técnica de ese proceso de producción/consumo.</p> <p>–Su tipo diferencial: la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro de la geografía polarizada de la economía mundial. Más o menos centrales o periféricas, las tareas diferenciales de las múltiples economías particulares dentro del esquema capitalista de especialización o división internacional del trabajo, llegan a despertar una modificación en la vigencia misma de las leyes de la acumulación del capital, un "desdoblamiento" de lo capitalista en distintas versiones complementarias de sí mismo.</p> <p>[Nota 6.3bis: Como puede observarse, esta versión tercera de la tesis VI es idéntica a la de su antecesora de la versión dos. Aquí, BE no operó cambio alguno.]</p>
--	---	---	---

<p>de la esfera de la circulación de los bienes producidos o como un hecho que trastorna también la esfera de la producción/consumo de los mismos. En este segundo caso, el efecto del capitalismo es a su vez diferente según se trate de un capitalismo solamente "formal" o de un capitalismo substancial ("real") o propio de la estructura técnica de ese proceso de producción/consumo.</p> <p>Su tipo diferencial: la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro de la geografía polarizada de la economía mundial. Más o menos centrales o periféricas, las tareas diferenciales de las múltiples economías particulares dentro del esquema capitalista de especialización técnica o "división internacional del trabajo" llegan a despertar una modificación en la vigencia misma de las leyes de la acumulación del capital, un "desdoblamiento" del modelo capitalista en distintas versiones complementarias de sí mismo.</p> <p>[Nota 6.2]</p> <p>[[<i>El plano diacrónico de esa multiplicidad</i>]]</p> <p>En el eje diacrónico, la causa de la diversificación de la realidad capitalismo parece encontrarse en el cambio correlativo de predominio que</p>	<p>haga lo que uno quiere))).</p> <p>[Nota 6.1bis: El contenido de esta primera versión de la tesis 6, dirigido claramente a poner sobre la mesa <i>la dialéctica</i> entre una técnica mágica y una profana reducida a su mera instrumentalidad, no vuelve a aparecer en la versión final de esta tesis, ni a ocupar un lugar en cuanto tal en ninguna otra tesis (aunque parte de su argumentación se encuentra en las versiones finales de la tesis 4 y de la tesis 12). Lo cual no deja de ser una disminución, pensamos nosotros, en la fuerza argumental de todas las tesis, si tomamos en cuenta que el centro de la modernidad como fundamento-esencia es el tema de las fuerzas productivas y la</p>	<p>producción/consumo de los mismos.</p> <p>-Su tipo diferencial: la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro de la geografía polarizada de la economía mundial. Más o menos centrales o periféricas, las tareas diferenciales de las múltiples economías particulares, dentro del esquema capitalista de especialización o división internacional del trabajo, llegan a despertar una modificación en la vigencia misma de las leyes de la acumulación del capital, un "desdoblamiento" de lo capitalista en distintas versiones complementarias de sí mismo.</p> <p>[Nota 6.2bis: esta versión segunda de la tesis 6, quizás en un sentido más nítido que en su versión definitiva, aborda el tema de la diversificación de la realidad del capitalismo; el capitalismo como algo múltiple y diverso (ideas pensamos que ya están en Fernand Braudel e incluso en el propio Karl Marx). Sin embargo, aquí aún no está presente, sobre todo en su parte inicial, el tema de la multiplicidad y alteridad de la modernidad.</p>	
---	---	---	--

<p>tiene lugar en la gravitación que ejercen a lo largo del tiempo los dos polos principales de distorsión monopólica de la esfera de la circulación mercantil: la propiedad de los recursos naturales ("tierra") y la propiedad del secreto tecnológico. No justificada por el trabajo sino impuesta por la fuerza, a manera del viejo dominio medieval, la propiedad de estos "medios de producción no producidos" u objetos "sin valor pero con precio" interviene de manera determinante en el proceso que convierte al conjunto de los valores — propio de la riqueza social existente en calidad de producto— en el conjunto de los precios—propio de la misma riqueza cuando pasa a existir en calidad de bien.</p> <p>Sea amplia o restringida, densa o enrarecida, central o periférica, la realidad del capitalismo gravita sobre la historia moderna de los últimos cien años bajo la forma de un combate desigual entre estos dos polos de distorsión de las leyes del mercado. Todo parece indicar que la tendencia irreversible que sigue la historia de la economía capitalista —y que afecta considerablemente a las otras historias diferenciales de la época— es la que lleva al predominio abrumador de la propiedad de la "tecnología" sobre la</p>	<p>inmanente relación de éstas con la cuestión por la técnica. ¿De qué naturaleza es, pues, la técnica que en tanto que fuerza productiva se encuentra en el dispositivo técnico que posibilita lo moderno? ¿Es una técnica mágica o profana aquella que puede cambiar el punto de partida de lo humano de una situación de escasez a una situación de abundancia?]</p>	<p>Se destacan tres criterios para la diversidad de la realidad capitalista (amplitud, profundidad y diferencia), pero sin las consideraciones sincrónicas y diacrónicas de la versión definitiva].</p>	
---	---	---	--

propiedad de la "tierra", como propiedad que fundamenta el derecho a las ganancias extraordinarias. [Nota 6.3]			
---	--	--	--

Tesis 7

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis 7. El cuádruple ethos de la modernidad capitalista [[<i>Vivir la forma objetiva de la modernidad bajo la dominación del capitalismo</i>]] La forma objetiva del mundo moderno, la que debe ser asumida ineludiblemente en términos prácticos por todos aquellos que aceptan vivir en referencia a ella, se encuentra dominada por la presencia de la realidad o el hecho capitalista; es decir, en última instancia, por un conflicto permanente entre la dinámica de la "forma social-natural" de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como "valorización del valor" —conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella. Si esto es así, asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en</p>	<p>Tesis VII [<i>El código de la tradición occidental europea</i>] [(El discurso moderno espontáneo parte de la normación de su código en base al mitema central del Occidente europeizado – del conjunto de sociedades que viven su vida en calidad del drama (judeo-cristiano, con correctivo greco-romano y exageración germánica) de la Creación-Caída-Salvación–; del efecto subordinador real que tiene esta autodefinción práctico-política sobre la vida productivo/consuntiva. La condición humana del europeo: salvarse (pagar la deuda, lavar el pecado) mediante el trabajo inteligente (el dominio</p>	<p>Tesis 7. [<i>Lo técnico como forma valor</i>] [(En principio o tendencialmente, la potenciación de la efectividad técnica del campo instrumental y de producción/consumo en su conjunto, traía aparejada la “muerte de Dios”; de Dios, en su vigencia doble y única: en calidad de dimensión sobrenatural, mágica o divina, del campo instrumental, y en calidad de lo Otro personificado o constituido en interlocutor de una comunidad humana identificada. El primer impacto que la posibilidad real de la abundancia tuvo sobre las culturas tradicionales –de manera privilegiada sobre la europea–, consistió en el cuestionamiento práctico de la convicción estructural según la cual la afirmación de la singularidad concreta según la cual la afirmación de la singularidad concreta o identidad de una</p>	<p>Tesis 7. [<i>Adelanto de la tesis 8</i>] Paráfrasis de lo que Marx decía del oro y la función dineraria: Europa no es moderna por naturaleza; la modernidad, en cambio, sí es europea por naturaleza. Durante la Edad Media, la coincidencia y la interacción de al menos tres grandes realidades históricas –la construcción del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil, y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana– conformaron en Europa una marcada predisposición a aceptar el reto que traía consigo la inversión de la relación de dominio entre el ser humano y sus condiciones de reproducción. Europa aparece a la mirada retrospectiva como constitutivamente protomoderna, como predestinada a la modernidad. En efecto, cuando resultó necesario, ella, su geografía y su historia, se encontraban especialmente</p>

<p>desarrollar un ethos o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una "armonía" usual y segura de la vida cotidiana. [Nota 7.1]</p> <p>[[Cuatro estrategias de sobrevivencia]] Cuatro parecen ser los <i>ethe</i> puros o elementales sobre los que se construyen las distintas espontaneidades complejas que los seres humanos le reconocen en su experiencia cotidiana al mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista. [Nota 7.2]</p> <p>[[<i>Ethos realista, la militancia a favor del capital</i>]] Una primera manera de tener por "natural" el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión que tiene la acumulación del capital no sólo de representar fielmente los intereses del proceso "social-natural" de reproducción, cuando en verdad los reprime y deforma, sino de estar al servicio de la potenciación del mismo. Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas</p>	<p>azaroso pero posible sobre la Naturaleza). Se trata de una "ontologización" de un mitema que hace del buen éxito de la "mano invisible" del mercado –como mecanismo de circulación que potencia la producción– la prueba irrefutable de la verdad de dicho mitema. El trabajo abstracto (valor) me salva (relación con Dios) al religarme (relación con los otros) y me religa al salvarme; no sólo produce riqueza, es la garantía de toda existencia de riqueza. La producción del discurso se seculariza. El discurso religioso sacerdotal –encargado de tematizar, interpretar y defender la mitología expuesta en los textos sagrados, y desarrollada por sus teólogos eminentes a partir de ese mitema central, que era entonces cuestionable– pierde su función. Ahora las cosas hablan por sí mismas, y recitan ese mitema y sus derivaciones como algo incuestionable.</p>	<p>sociedad, y de sus individuos, depende de la defensa de un mundo propio amenazado, y exige por lo tanto la negación de los mundos ajenos y de los otros. Bajo la forma del deseo, comenzó a percibirse la necesidad de abandonar la identificación de lo humano con las características de la propia identidad ("la pretensión de ser humano es suficiente para pertenecer al género humano") y de reconocer que ésta, lejos de empobrecerse, se enriquece al entrar en contacto con otros proyectos concretos de humanidad. La diversificación de la operatividad instrumental, y con ella, la liberación del instrumento de su sujeción a un territorio o a una comunidad –reducida en su versión arcaica a los alcances de la dimensión mágica de una comunidad–, abría la posibilidad de magnificar cualitativamente el sistema de capacidades de producción y de necesidades de consumo, y ponía así todas las culturas ante el reto de universalizarse también –de reconocer, asumir y funcionalizar a su manera– esa universalización incontenible de la reproducción de la riqueza material.</p>	<p>bien preparadas para darle una oportunidad real de despliegue a ese fundamento de la modernidad; ofrecían una situación favorable para que él fuera asumido e interiorizado en calidad de principio reestructurador de la totalidad de la vida humana –y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en Oriente–.</p> <p>El grado de diferenciación y complejidad que alcanzó la dialéctica entre escasez y productivismo en la "economía-mundo" que se formaba en Europa del siglo XII, fue sin duda el más alto conocido hasta entonces por una "civilización material" (Braudel). De las "zonas templadas" –aquellas en donde la diversificación del sistema de capacidades/necesidades no es un exceso contingente, sino una condición de existencia, es decir, aquellas en las que "la supervivencia del hombre no puede tener lugar sin hacer de sí misma una necesidad de la naturaleza" (Marx)–, el "pequeño continente" era la única que, en pleno proceso de formación, sometida al esfuerzo de construirse como totalidad concreta de fuerzas productivas, como orbe económico capaz de dividir regionalmente el trabajo con coherencia tecnológica, dentro de unas fronteras geográficas imprecisas pero innegables,</p>
--	--	---	---

productivas serían, dentro de esta espontaneidad, más que dos dinámicas coincidentes, una sola, unitaria. A este ethos elemental lo podemos llamar realista por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o "realmente existente", sino de la imposibilidad de un mundo alternativo.

[Nota 7.3]

[[Ethos romántico. Otra forma de naturalizar al capital]]

Una segunda forma de naturalizar lo capitalista, tan militante como la anterior, implica la identificación de los mismos dos términos, pero pretende ser una afirmación de todo lo contrario: no del valor sino justamente del valor de uso. La "valorización" aparece para ella plenamente reductible a la "forma natural". Resultado del "espíritu de empresa", no sería otra cosa que una variante de la misma forma, puesto que este espíritu sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano que en el de la vida en general. Aunque fuera probablemente perversa, como la metamorfosis del Ángel necesariamente caído en Satanás, esta

El discurso cotidiano se libera de su sujeción a la totalización reflexiva-estética del discurso mítico religioso que lo encerraba. Se separan de él, como discurso práctico –moral y técnico–, los discursos teóricos o reflexivos –filosóficos, científico, político– y los discursos poéticos –lírico, épico, satírico–.

La socialización deja de ser una realidad que descansa en un hecho discursivo, un efecto del discurso religioso, de una institución basada en la aceptación colectiva (consenso) del mito judeo-cristiano de la creación-caída-salvación, y pasa ser el efecto de la efectiva re-socialización cosificada en el mercado o mundo de las mercancías (fetiches modernos)].

[Nota 7.1bis: colocamos entre paréntesis y corchete todo el contenido de esta tesis VII primitiva, porque éste fue suprimido de la versión final. No obstante, sobrevive en una mención

La solución de la modernidad capitalista: el humanismo como "muerte de Dios", por un lado, y el nacionalismo como estatización de la identidad social por otro)].

[Nota 7.2bis: El contenido de esta tesis no es incluido en la versión final. Sin embargo, puede ser tomado como parte de las tesis que se abocan a explorar la dialéctica entre la técnica mágica y la técnica profana, punto que es fundamental para hablar de la substancia de la modernidad en BE.

No obstante, los enunciados puestos aquí no se reducen a ello, sino que avanzan a modo de poner una identidad no explícita entre la forma valor y la técnica. Con ello queremos referir aquí al punto en que se señala que la "potenciación de la efectividad técnica" (que no es otra, pensamos nosotros más que la tendencia a la automatización del dispositivo técnico, cuestión en la que BE no es del todo explícito) lo que hace es abrir a las formas sociales comunitarias tradicionales, hace que pasen de un ensimismamiento, en el que sólo su identidad es válida, al reconocimiento de que la mejor

poseía ante todo "la medida óptima" y disponía además del lugar funcional adecuado para aceptar y cultivar un acontecimiento que consiste, justo y ante todo, en una potenciación de la productividad del trabajo humano.

En él, la mercantificación del proceso de circulación de la riqueza –con su instrumento elemental, el valor, y su operación clave, el intercambio por equi-valencia–, se generaliza como subordinación real del trabajo a la mercancía, como subsunción de todo el metabolismo social de la producción/consumo; el intercambio mercantil había dejado de ser un modo de transacción entre otros, en un mercado restringido a la circulación de la riqueza puramente excedentaria o de los bienes ya producidos, capaz de ejercer sólo una "influencia exterior" o apenas deformante sobre dicho metabolismo: tendía, por el contrario, a travesar el espesor de este "cambio de manos", a promover y privilegiar (funcionando como mecanismo de crédito) el mercado de valores aún no producidos, y a convertirse así en una mediación técnica indispensable de la reproducción de la riqueza social. La mercantificación de la vida económica europea, al cosificar el mecanismo de circulación de la riqueza, vaciaba lentamente a las comunidades y a los

metamorfosis del "mundo bueno" o de "forma natural" en "infierno" capitalista no dejaría de ser un "momento" del "milagro" que es en sí misma la Creación. Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, sería propia del *ethos romántico*.

[Nota 7.4]

[[*El ethos clásico, la indiferencia ante la contradicción*]]

Una tercera manera, que puede llamarse clásica, de asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza, consistiría en vivirla como una necesidad trascendente, es decir, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano. Bendición, por un lado, fruto de una armonía, y maldición por otro, fruto de un conflicto, la combinación de lo natural y lo capitalista es vista como un hecho metafísico distante o presupuesta como un destino clausurado cuya clausura justamente abre la posibilidad de un mundo a la medida de la condición humana. Para ella, toda actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento y tenga pretensiones de

muy de paso bajo la idea de "el código de la tradición occidental europea", el cual es revitalizado, una vez destruido por el capital, por el *ethos barroco*. En nuestro comentario marginal a la versión definitiva de esta tesis (Nota 7.6), extrañábamos que BE no definiera en cuanto tal, la naturaleza de ese modo de significar tradicional europeo consustancial, según vemos nosotros, a lo moderno. Pues bien, esa definición es hecha aquí, por nuestro autor, con lo cual se complementa la tesis 7 definitiva.

Así pues, este complemento nos motiva las siguientes observaciones:

a) el discurso moderno se norma de acuerdo a un mito europeo, que se compone de un mitema (en directa alusión a Levi-Strauss), de creación-caída-salvación, de impronta judeo-cristiana

forma de extender y desarrollar tal identidad es si se opta por la apertura *del otro*, en tanto que identidad diferente a sí misma. Pues bien, esa misma capacidad de disolución de las barreras comunitarias, de obligada apertura hacia los otros, es la misma que Marx le abroga a la forma valor y su despliegue a través de las relaciones de intercambio mercantiles (para ello conviene traer aquí todo el desarrollo expuesto por Marx sobre la forma valor y su devenir dinero en los *Grundrisse*).

Con lo cual la potenciación del dispositivo técnico queda solapada con la potenciación de la forma valor. Esta observación que se desprende de las afirmaciones echeverrianas contenidas en esta tesis, nos permiten plantear, rápidamente, dos posibles hipótesis de trabajo que habría que desarrollar en otra parte:

Primero, considerar a la forma valor en tanto que dispositivo técnico (véase la Nota 8.3), en el cual se hace alusión a un sistema de saberes de aplicación técnica para realizar los intercambios y las relaciones de equivalencia que estas conllevan, es decir, la

señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción; desligaba, liberaba o emancipaba paso a paso al trabajador individual de sus obligaciones localistas, y lo insertaba ya, aunque fuera sólo en principio, en el universalismo del mercado mundial.

La transformación cristiana de la cultura judía, que sólo pudo cumplirse mediante la refuncionalización de lo occidental grecorromano y sólo pudo consolidarse en el sometimiento colonialista de las culturas germanas, había preparado el discurso mítico de las poblaciones europeas, en un diálogo contrapuntístico con la mercantificación de la vida cotidiana, para acompañar y potenciar el florecimiento de la modernidad. Lo seres humanos se pensaban ya a sí mismos como dotados de la estructura esquizoide de una persona que, en tanto que alma, sólo se interesa por el valor, y en tanto que cuerpo, dispone de ojos para el valor de uso. Se sabían, además, inmersos en una empresa colectiva, la de la salvación del género humano, que los desligaba de los pequeños dramas localistas de sus comunidades autóctonas y los volvía individuos universales.

eficacia decisiva —en lugar de reconocer sus límites (con el distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico) dentro de la dimensión del comprender— resulta ilusa y superflua.

[Nota 7.5]

[[*El ethos barroco. La reinención del valor de uso*]]

Una cuarta manera de interiorizar al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana completaría el cuádruple sistema elemental del ethos prevaleciente en la modernidad establecida. El arte barroco puede prestarle su nombre porque, como él —que en el empleo del canon formal incuestionable encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro—, ella también es una "aceptación de la vida hasta en la muerte". Es una estrategia de afirmación de la "forma natural" que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como sacrificada, pero que —"obedeciendo sin cumplir" las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en "bueno" al "lado malo" por el que "avanza la historia"— pretende reconstruir lo

(con lo cual no debería olvidarse, pensamos nosotros, la ascendencia oriental de dicha impronta, con lo cual ya no podría decirse que es netamente europeo).

b) Es a partir de ese mitema, que se configura pues el "código tradicional europeo", con lo cual queda de manifiesto la estrecha relación que tiene este con el *ethos realista* (del cual puede considerarse esta versión primitiva de la tesis 7 como una de sus primeras enunciaciones), pues la puesta en marcha de este tiene como resultado 1) la *ontologización de la mano invisible* (o según vemos nosotros, del movimiento del valor que se valoriza) 2) la identificación ética del trabajo como la única vía posible de salvación, 3) la fetichización cósmica de ese mismo mitema a través del dinero y la mercancía, 4) la secularización de ese mismo discurso (rasgo este, por antonomasia,

consideración de la forma valor en tanto que dispositivo técnico.

Segundo, la autonomización de ese mismo dispositivo técnico, en tanto que, como el mismo Marx lo indicó, *autonomización de la forma valor*. La cual tiene implicaciones, que al igual que con la "potenciación del dispositivo técnico", va más allá de la dimensión de lo mero instrumental, teniendo su impacto sobre el ámbito civilizatorio y cultural.

Así como BE pone, al final de esta tesis que el dominio de la técnica profana sobre la técnica mágica decanta en un humanismo (nacionalismo), la potenciación del dispositivo técnico forma valor decanta en la conformación de una cultura del individuo y de una civilización de la individualidad].

Sin el antecedente de una protomodernidad cultural espontánea de la *civilización occidental europea* (germano-romano-cristiana) el capitalismo —forma de comportamiento de la riqueza en la circulación—, no habría podido constituirse como modo de reproducción de la riqueza social; pero, sin este, el fundamento de la modernidad no habría podido convertir lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas del Occidente europeo en una cultura moderna efectiva.

Para constituirse como modo de reproducción de la riqueza social, el capitalismo necesitó de lo europeo; una vez constituido (y modernizado así lo europeo), pudo ya extenderse y planetarizarse sin necesidad de ese "humus cultural", improvisado afines *ad hoc* con civilizaciones tendencialmente ajenas e incluso hostiles a toda modernidad.

Para volverse una realidad efectiva, la esencia de la modernidad necesitó de las "afinidades electivas" entre la protomodernidad de la vida europea y la forma capitalista de la circulación de los bienes; para adoptar nuevas formas, para desarrollarse en otros sentidos, no necesita ya de ellas.

[Nota 7.3bis: Esta tesis la marcamos en negro, porque en realidad, es la

<p>concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como "de segundo grado", insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los "valores de uso" ofrecen al dominio del proceso de valorización. [Nota 7.6]</p> <p>[[<i>Corolario 1 a la tesis 7: modernidades alternas</i>]]</p> <p>Como es comprensible, ninguno de estos cuatro <i>ethe</i> que conforman el sistema puro de "usos y costumbres" o el "refugio y abrigo" civilizatorio elemental de la modernidad capitalista se da nunca de manera exclusiva; cada uno aparece siempre combinado con los otros, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas "construcciones de mundo" modernas. Puede, sin embargo, jugar un papel dominante en esa composición, organizar su combinación con los otros y obligarlos a traducirse a él para hacerse manifiestos. Sólo en este sentido relativo sería de hablar, por ejemplo, de una "modernidad clásica" frente a otra "romántica" o de una "mentalidad realista" a diferencia de otra "barroca". Provenientes de</p>	<p>moderno, según el discurso dominante)].</p>		<p>versión primitiva de la tesis 8, la cual comentamos más abajo].</p>
--	--	--	--

distintas épocas de la modernidad, es decir, referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo—, los distintos *ethe* modernos configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos "arqueológicos" o de decantación histórica. Cada uno ha tenido así su propia manera de actuar sobre la sociedad y una dimensión preferente de la misma desde donde ha expandido su acción.

[Nota 7.7.]

[[*Corolario 2 a la tesis 7, locus y temporalidad de los ethe*]]

Definitiva y generalizada habrá sido así, por ejemplo, la primera impronta, la de "lo barroco", en la tendencia de la civilización moderna a revitalizar el código de la tradición occidental europea después de cada nueva oleada destructiva proveniente del desarrollo capitalista. Como lo será igualmente la última impronta, la "romántica", en la tendencia de la política moderna a tratar a la legalidad del proceso económico en calidad de materia maleable por la iniciativa de los grandes pueblos o los grandes hombres. Por otro lado, esta disimultaneidad en la constitución y la combinación de los distintos *ethe* es

<p>también la razón de que ellos se repartan de manera sistemáticamente desigual, en un complicado juego de afinidades y repugnancias, sobre la geografía del planeta modernizado por el occidente capitalista; de que, por arriesgar un ejemplo, lo otro aceptado por el "noroccidente realista" sea más lo "romántico" que lo "barroco" mientras que lo otro reconocido por el "sur barroco" sea más lo "realista" que lo "clásico".</p> <p>[Nota 7.8] [Nota 7.9]</p>			
---	--	--	--

Tesis 8

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis 8. Occidente europeo y modernidad capitalista [[<i>La forma social modernidad</i>]] Paráfrasis de lo que Marx decía acerca del oro y de su función dineraria en la circulación mercantil: Europa no es moderna "por naturaleza"; la modernidad, en cambio, sí es europea "por naturaleza". Europa aparece a la mirada retrospectiva como constitutivamente protomoderna, como predestinada a la modernidad. [Nota 8.1]</p>	<p>Tesis VIII. [<i>El valor de uso se depura</i>] [(El valor de uso de los bienes de consumo inmediato se depura. Tiende a eliminar las asociaciones o nexos tanto connotativos – paradigmáticos o representativos, y sintagmáticos o concatenantes– como de resimbolización; tienden a reducir al mínimo la significatividad</p>	<p>Tesis 8 Paráfrasis De lo que Marx decía del oro y la función dineraria: Europa No es moderna por naturaleza; sí, en cambio, la modernidad es europea por naturaleza. Durante la edad media, La coincidencia y la interacción de la revolución económica mercantil, por un lado, y la revolución cultural cristiana, por otro, conformaron En Europa Pon una marcada</p>	<p>Tesis 8 La de-strucción teórica que hace Marx del discurso de la economía política, traza numerosos puentes conceptuales hacia la problematización de la modernidad. Los principales encuentran en los siguientes momentos de su comprensión crítica del capitalismo: -La hipótesis que intenta explicar las características de la vida económica moderna, mediante la definición de su estructura como un hecho dual y contradictorio; cómo el resultado de la unificación forzada, aunque históricamente necesaria, mediante la cual un</p>

<p>[[<i>El valor de uso del occidente europeo</i>]] En efecto, cuando resultó necesario, ella, sus territorios y sus poblaciones, se encontraban especialmente bien preparados para darle una oportunidad real de despliegue al fundamento de la modernidad; ofrecían una situación favorable para que fuera asumido e interiorizado en calidad de principio reestructurador de la totalidad de la vida humana —y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente. [Nota 8.2.]</p> <p>[[<i>Tres realidades históricas o el valor de uso del occidente europeo</i>]] Durante la Edad Media, la coincidencia y la interacción de al menos tres grandes realidades históricas —la construcción del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana— conformaron en Europa una marcada predisposición a aceptar el reto que venía incluido en un acontecimiento largamente madurado por la historia: la inversión de la relación de fuerzas entre el ser humano y sus condiciones de reproducción.</p>	<p>protolingüística de los objetos prácticos. A reducir su mensaje a su función; a revelarles de su papel de mensajeros en las relaciones interhumanas (que hacía, por ejemplo, de la preparación de un alimento, algo especialmente sabroso, sólo por provenir de una aldea de recuerdo entrañable). El bien debe satisfacer realmente, y no ser sólo objeto de satisfacción ceremonial (“obras son amores, y no buenas razones”). La felicidad depende de la fortuna (y no de “lo poco compartido con cariño”), el amor del bienestar (y no de las caricias), el convivir del cohabitar, del coposeer (y no del “entenderse”)).</p> <p>[Nota 8.1bis. El contenido de esta tesis ocho primitiva quedó eliminado de la versión definitiva. Sin embargo, en ella puede apreciarse una vez más el modo en que BE trata al valor de uso y como ubica a éste, en tanto que objeto</p>	<p>predisposición A aceptar el reto que traía consigo la inversión de la relación de dominio entre el Hombre y la Naturaleza. Retrospectivamente, Europa aparece cómo protomoderna por constitución; se presenta como la situación privilegiada para que en ella ese fundamento De la modernidad Haya sido asumido e interiorizado en calidad de principio reestructurador de la totalidad de la vida humana —y no, como en Oriente, desactivado y sometido a la sintetización social tradicional—. En Europa —orbe económico o “economía mundo” en el que la dialéctica escasez/productivismo alcanza el grado más alto de complejidad para su época. “pequeño continente” que por serlo, puede permitirse en mayor medida aflojar la “obsesión por la autosuficiencia local”, sin que la dependencia en la división Interregional del trabajo redunde en el sometimiento de unos a otros—, la</p>	<p>proceso formal de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estrato de existencia abstracta de esa vida económica cómo “formación [<i>Bildung</i>] de valor”) subsume o subordina a un proceso real de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (es decir, al estrato de existencia concreto de esa vida económica como formación [<i>Bildung</i>] de riqueza). Subsunción o subordinación qué, por lo demás, presentaría dos estados o momentos diferentes, de acuerdo al grado y al tipo de su efecto donador de forma: El primero, “formal”, en el que el modo capitalista, interiorizado ya por la sociedad, solo cambia las condiciones de propiedad del proceso de producción/consumo y afecta todavía desde afuera a los equilibrios cualitativos tradicionales entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción; y el segundo, “real”, en el que la interiorización social de ese modo, al avanzar hasta la estructura técnicas del proceso de producción/consumo, desquicia desde su interior, y sin propuesta cualitativa alternativa, a la propia dialéctica entre necesidades y capacidades.</p> <p>-La descripción de la diferencia y la complementariedad qué hay entre la estructura mercantil de la vida económica (circulación/producción consumo de los elementos de la riqueza objetiva) y su configuración desarrollada en el sentido mercantil capitalista. La comprensión de la</p>
--	--	---	--

<p>[Nota 8.3.]</p> <p>[[<i>La construcción del orbe civilizatorio europeo</i>]]</p> <p>En primer lugar, en la "economía-mundo" que se formaba en la Europa del siglo XII, la dialéctica entre la escasez de los medios de vida y el productivismo de la vida social había alcanzado sin duda el grado de complejidad más alto conocido hasta entonces en la historia del planeta. Varias eran las "zonas templadas" del planeta en donde la complejidad <i>desmesurada</i> del sistema que asegura la reproducción social al acoplar el esquema de las capacidades de producción con el de las necesidades de consumo no se presentaba solamente como un exceso excepcional, sino que constituía una condición generalizada de la existencia humana; en otras palabras, no faltaban regiones del planeta en las que a diferencia de las "zonas tórridas", en donde la ineludible artificialidad de la vida humana no exigía demasiado de la naturaleza, de la vigencia de sus leyes —la vida del ser humano no podía tener lugar sin "hacer de su propio desarrollo una necesidad de la naturaleza". Pero, de todas ellas, el "pequeño continente" europeo era el único que se encontraba</p>	<p>práctico y semiótico, dentro de la tensión entre la modernidad y el capitalismo. El valor de uso que es por excelencia el mundo de lo cotidiano, del consumo, del disfrute, de la inmediatez, es, sobre todo lo anterior, el mundo de lo concreto, de lo determinado, de lo finito, de la riqueza de las múltiples determinaciones, del conjunto de cualidades que hacen de sus virtudes materiales y naturales algo útil que está al servicio del sistema de las capacidades y necesidades humanas, que, por tanto, en su función social de significar y dotar de sentido al mundo produce un entramado de nexos y relaciones que permiten lo social al interior de las comunidades humanas. Es esa cualidad, de lo concreto, lo que hace del valor de uso un objeto semiótico, que, sin embargo, cuando es colocado dentro de la</p>	<p>mercantificación del proceso de circulación de los bienes producidos, con su dispositivo central, La transacción por equivalencia, Atraviesa el espesor De la producción/consumo puramente excedentaria; penetra y se expande, como mediador indispensable, en todo el metabolismo de la riqueza social: actualiza así las posibilidades de universalización, Propias del mundo mercantil, como horizonte efectivo de la organización de la vida social. Tal capacidad demostró al integrar a la forma capitalista de circulación en la producción/consumo, y al convertirla así, en modo de reproducción de la riqueza social. El "pequeño continente", la "economía mundo" u orbe o cosmos económico más diferenciado, del individuo cristiano abstracto/concreto, alma/cuerpo, de clima templado, etc.</p> <p>[Nota 8.2bis: Esta es la primera versión de la tesis 8 bajo la forma en que esta</p>	<p>historia de esta complementariedad: de la época en que lo capitalista se presenta como la única garantía sólida de lo mercantil, a la época en que lo mercantil debe servir de mera apariencia a lo capitalista; un solo proceso y dos sentidos contrapuestos. En la primera dirección: el comportamiento capitalista del mercado es un instrumento de la expansión y consolidación de la estructura mercantil, en calidad de ordenamiento fundamental y exclusivo de toda la circulación de la riqueza social (a expensa de otros ordenamientos "naturales"); en la otra dirección: la estructura mercantil es el instrumento de la expansión y consolidación de la forma capitalista del comportamiento económico, en calidad de modo dominante de la producción y el consumo de la riqueza social.</p> <p>-La derivación de los conceptos de cosificación fetichismo mercantil, de enajenación y fetichismo capitalista —como conceptos de la crítica de la civilización moderna en general—, a partir de la teoría que contrapone la mercantificación simple del proceso de producción/consumo de la riqueza social (como fenómeno exterior a él y que no se atreve con la fuerza de trabajo humana) a la mercantificación capitalista del mismo (como hecho que, al afectar a la fuerza de trabajo, penetra en su interior). Según esta derivación, la cosificación mercantil simple sería el proceso histórico mediante el cual la función que constituye a la sociedad (o socializa a los individuos), función que en condiciones</p>
---	---	--	---

<p>en plena "revolución civilizatoria", sometido al esfuerzo de construirse como totalidad concreta de fuerzas productivas; el único que disponía entonces del lugar funcional adecuado para aceptar y cultivar un acontecimiento que consiste justo y ante todo en una potenciación de la productividad del trabajo humano y por tanto en una ampliación de la escala en que tiene lugar ese metabolismo del cuerpo social. La zona europea, como orbe económico capaz de dividir regionalmente el trabajo con coherencia tecnológica dentro de unas fronteras geográficas imprecisas pero innegables, poseía ante todo la <i>medida</i> óptima para ser el escenario de tal acontecimiento. [Nota 8.4.]</p> <p>[[<i>La subordinación de la riqueza a la forma mercantil</i>]]</p> <p>En segundo lugar, en la Europa que se gestaba, la mercantificación del proceso de circulación de la riqueza — con su instrumento elemental, el valor, y su operación clave, el intercambio por equivalencia— desbordaba los límites de esta esfera y penetraba hasta la estructura misma de la producción y el consumo; se generalizaba como subordinación real del trabajo y el disfrute concretos a</p>	<p>tensión entre la modernidad y el capitalismo, sufre una depuración, una especie de purga de sus cualidades sociales hasta sólo quedar una de ellas: la de ser valor, la de ser una cualidad social sin otro atributo más que ese. Tan sólo una cualidad social abstracta. Lo cual es el fundamento de la forma valor, que niega el carácter concreto de su forma natural.]</p>	<p>será formulada de manera definitiva. En ella se aprecian algunos detalles que vale la pena mencionar. <i>Primero</i>, el argumento de la tesis sigue el “modo de expresar la dialéctica de Marx” (véase la nota 8.1). <i>Segundo</i>, aquí se piensa, de manera más nítida, que el espacio europeo es menos proclive a la escasez y que, por lo tanto, posee una mayor apertura hacia un más allá del ensimismamiento de lo comunitario. <i>Tercero</i>, por lo tanto, el europeo es un espacio más adecuado para el desarrollo de la forma valor. <i>Cuarto</i>, no obstante, todas esas cualidades del espacio europeo (el clima templado, el cristianismo, el individuo, etc.), son vistas aquí por Echeverría como un “privilegio” más que como algo diferenciado. Porque si se trata de un privilegio podemos preguntar ¿privilegio otorgado por quién?]</p>	<p>arcaicas se ejercía mediante la acción intencionada de ciertas entidades institucionales concretas —en las que se hallaban cristalizadas las distintas voluntades comunitarias de reproducir sus respectivas identidades colectivas—, pasa a ser cumplida por el azar o la casualidad, desde el mecanismo, único y general, indiferente o vacío de propósitos, de la circulación mercantil. Incluido en este proceso, el cúmulo mercantil. Incluido en este proceso, el cúmulo de las cosas, ahora “mundo de las mercancías”, dejaría de ser únicamente el conjunto de los circuitos, naturales entre la producción y el consumo, y se convertiría también, al mismo tiempo, en la suma de los nexos que conectan ente sí, “por arte de magia”, a los individuos privados, definidos justamente por su independencia o carencia de comunidad; sería un reino de “fetiches”: objetos que, “a espaldas” de los productores/consumidores, y sin que estos tengan nada que ver en concreto el uno con el otro, les asegura sin embargo el mínimo indispensable de sociabilidad abstracta que requiere su actividad. La cosificación mercantil-capitalista o enajenación sería, en cambio, el proceso histórico mediante el cual la acción del azar como instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo —el intercambio en equi-valencia de un salario por una fuerza de trabajo, montado como apariencia de la relación de</p>
--	---	--	---

una necesidad proveniente de sólo una de sus dimensiones reales, de aquella dimensión en la que uno y otro existen abstractamente como simples actos de objetivación y desobjetivación de valor: a la necesidad de realización del valor de las mercancías en el mercado. El intercambio de equivalentes había dejado de ser uno más de los modos de transacción que coexistían y se ayudaban o estorbaban entre sí dentro de la realidad del mercado, y éste, por su parte, no se limitaba ya a ser solamente el vehículo del "cambio de manos" de los bienes una vez que habían sido ya producidos, a escenificar únicamente la circulación de aquella parte propiamente excedentaria de la riqueza. Había quedado atrás la época en que la circulación mercantil no era capaz de ejercer más que una "influencia exterior" o apenas deformante sobre el metabolismo del cuerpo social. Tendía ya a atravesar el espesor de ese "cambio de manos" de la mercadería, a promover y privilegiar (funcionando como mecanismo de crédito) el mercado de valores aún no producidos y a convertirse así en una *mediación técnica* indispensable de la reproducción de la riqueza social. La mercantificación de la vida económica europea, al cosificar al

explotación capitalista–, que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción, el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra. En consecuencia, también el fetichismo de las mercancías capitalistas sería diferente del fetichismo mercantil elemental: lejos de ser un medio imparcial –tanto “natural, entre productor y consumidor, como “sobre-natural”, entre propietario y propietario–, el “mundo de las mercancías” marcado por el capitalismo impone una tendencia estructural, no sólo en el enfrentamiento de la oferta y la demanda de bienes producidos, sino también en el juego de fuerzas en que se anuda la red de la socialización abstracta: es favorable a toda actividad y a toda institución que la atravesase en el sentido de su dinámica dominante (D-M-D) y es hostil a todo lo que pretenda hacerlo en contra de ella.

- La diferenciación del productivismo específicamente capitalista respecto de los otros productivismos conocidos por la historia económica, que ha debido desenvolverse en condiciones de escasez. Su definición como la necesidad que tiene la vida económica capitalista de “producir por y para la producción misma” –y no con finalidades subjetivas, como la satisfacción de las necesidades, u objetivas, como el atesoramiento (concreto o abstracto)–, dado que sólo de esta manera, es decir, re-encausando lo más pronto posible a la mayor

<p>mecanismo de circulación de la riqueza en calidad de "sujeto" distribuidor de la misma, vaciaba lentamente a los sujetos políticos arcaicos, esto es, a las comunidades y a los señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción/consumo. Desligaba, liberaba o emancipaba paso a paso al trabajador individual de sus obligaciones localistas y lo insertaba prácticamente, aunque fuera sólo en principio, en el universalismo del mercado mundial en ciernes. [Nota. 8.5.]</p> <p>[[<i>La revolución histórica cultural cristiana</i>]]</p> <p>En tercer lugar, la transformación cristiana de la cultura judía, que sólo pudo cumplirse mediante la refuncionalización de lo occidental grecorromano y sólo pudo consolidarse en el sometimiento colonialista de las culturas germanas, había preparado la estructura mítica de la práctica y el discurso de las poblaciones europeas —en un diálogo contrapuntístico con la mercantificación de la vida cotidiana— para acompañar y</p>			<p>parte posible del plusvalor explotado hacia la esfera productiva, la riqueza constituida como capital puede afirmarse efectivamente como tal, y seguir existiendo.</p> <p>-El descubrimiento de la destructividad que caracteriza esencialmente la única vía de funcionalización productivo/consuntiva que la reproducción capitalista de la riqueza social puede abrirle al advenimiento ineludible de la revolución tecnológica moderna. La “ley general de la acumulación capitalista” – desarrollada como conclusión teórica central del discurso crítico de Marx sobre la economía política, a partir de la distinción elemental entre capital constante y capital variable, y el examen de la composición orgánica del capital–, hace evidente la inevitabilidad del “ejército industrial de reserva”, la condena de una parte del cuerpo social al <i>status</i> de excedente, prescindible, y, por lo tanto, sacrificable. Esboza la imagen de la vida económica regida por la reproducción del capital como la de un organismo poseído por una folía indetenible de violencia autoagresiva.</p> <p>-La localización del fundamento del progresismo tecnológico capitalista en la necesidad (ajena de por sí a la lógica de la forma pura), de los múltiples conglomerados particulares de capital, de competir entre sí por la “ganancia extraordinaria”, la misma que –a diferencia de la renta de la tierra–, sólo es posible alcanzar mediante la monopolización, más o menos duradera, de una innovación</p>
---	--	--	--

<p>potenciar el florecimiento de la modernidad. Los seres humanos vivían ya su propia vida como un comportamiento conflictivo de estructura esquizoide. En tanto que era un alma celestial, su persona sólo se interesaba por el valor; en tanto que era un cuerpo terrenal, en cambio, sólo tenía ojos para el valor de uso. Sobre todo, se sabían involucrados, como fieles, como miembros de la <i>ecclesia</i>, iguales en jerarquía los unos a los otros, en una empresa histórica que para ser colectiva tenía que ser íntima y viceversa. Era la empresa de la Salvación del género humano, el esfuerzo del viejo "pueblo de Dios" de la religión judía, pero ampliado o universalizado para todo el género humano, que era capaz de integrar a todos los destinos particulares de las comunidades autóctonas y de proponer un "sentido único" y una racionalidad (cuando no una lengua) común para todos ellos. [Nota. 8.6.]</p> <p>[[<i>La protomodernidad y el capitalismo</i>]] Sin el antecedente de una protomodernidad espontánea de la civilización occidental europea, el <i>capitalismo</i> —esa vieja modalidad mediterránea de comportamiento de</p>			<p>técnica capaz de incrementar la productividad de un determinado centro de trabajo, y de fortalecer en el mercado, por encima de la escala común, la competitividad de las mercancías producidas en él. -La explicación del industrialismo capitalista —esa tendencia arrolladora a reducir la importancia relativa de los medios de producción no producidos (naturales), los del campo, en beneficio de la que tienen los medios de producción cuya existencia se debe casi exclusivamente al trabajo humano (artificiales), los de la ciudad—, como el resultado de la competencia por la apropiación de la ganancia extraordinaria, que entablan los dos polos de propiedad monopólica, y a los que el conjunto de los propietarios capitalistas tiene que reconocerle derechos en el proceso de determinación de la ganancia media. Asentada sobre los recursos y las disposiciones más productivas de la naturaleza, la propiedad sobre la tierra defiende su derecho tradicional a convertir al fondo global de ganancia extraordinaria en el pago por ese dominio, en renta de la tierra. La única propiedad que está en capacidad de impugnar ese derecho, y que impone indeteniblemente el suyo propio, es la que se asienta en el dominio, más o menos duradero, sobre un perfeccionamiento técnico de los medios de producción industriales. Es la que logra convertir una parte cada vez mayor de la ganancia extraordinaria, en pago por ese otro dominio, en “renta tecnológica”.</p>
---	--	--	---

<p>la riqueza mercantil en su proceso de circulación— no habría podido constituirse como el modo dominante de reproducción de la riqueza social. Pero también a la inversa: sin el capitalismo, el fundamento de la modernidad no hubiera podido provocar la conversión de lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas del Occidente europeo en una forma desarrollada de la totalidad de la existencia social, en una modernidad efectiva.</p> <p>[Nota 8.7.] [Nota. 8.7.1.]</p> <p>[[<i>El capitalismo eurocentrado, después mundializado. Civilizaciones hostiles y ajenas a lo moderno</i>]]</p> <p>Para constituirse en calidad de modo peculiar de reproducción de la riqueza social, el capitalismo necesitó de lo europeo; una vez que estuvo constituido como tal (y lo europeo, por tanto, modernizado), pudo ya extenderse y planetarizarse sin necesidad de ese "humus civilizatorio" original, improvisando encuentros y coincidencias <i>ad hoc</i> con civilizaciones tendencialmente ajenas e incluso hostiles al fundamento mismo de toda modernidad.</p> <p>[[Nota 8.8.]] [[Nota. 8.8.1]]</p>			<p>[Aparte de estas entradas sistemáticas en el tema de la modernidad, la "crítica de la economía política" ofrece muchos otros puntos en donde lo toca más de pasada. Cabe mencionar los siguientes:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Lo capitalista combate, por un lado, y protege, por otro, lo pre-capitalista y lo post-capitalista. Lo desactiva al integrarlos y refuncionalizarlos. Atenta contra la monopolización que es el fundamento precapitalista de la renta de la tierra y propone, no obstante, una nueva, la de los medios de producción. Es enemigo de lo comunitario porque pretende la abolición de la propiedad privada, pero crea sin embargo una abolición <i>sui generis</i> de la misma, una "abolición de la propiedad privada dentro de la propiedad privada", al fomentar la formación de consorcios capitalistas. -La noción de individuo abstracto, necesaria para el capitalismo, es creada y difundida por el cristianismo. -La "Mutterland" del capitalismo, la zona templada del planeta. -La expansión del capitalismo se da mediante la subordinación y la desintegración re-integrante de lo precapitalista. -"La acumulación originaria" como proceso de liberación o emancipación del individuo: respecto de la comunidad precapitalista y de su capacidad de dar personalidad económica, política y cultural, y respecto de la propiedad de medios de producción y su capacidad de (re-)socialización mercantil].
--	--	--	---

[[*Las modernidades alternativas: afinidades electivas*]]

Para volverse una realidad efectiva, la esencia de la modernidad debió ser "trabajada" según las "afinidades electivas" entre la protomodernidad de la vida europea y la forma capitalista de la circulación de los bienes. Para que adopte nuevas formas efectivas, para que se desarrolle en otros sentidos, sería necesario que otras afinidades entre las formas civilizatorias y las formas económicas llegaran a cambiar la intención de ese "trabajo".

[Nota 8.9.]

[[*Europa, las indias y el "nuevo Perú"*]]

Fenómeno originalmente circulatorio, el capitalismo ocupa toda una época en penetrar a la esfera de la producción/consumo; necesita que los metales preciosos americanos lleven a la revaluación de las manufacturas europeas para descubrir que el verdadero fundamento de su posibilidad no está en el juego efímero con los términos del intercambio ultramarino, sino en la explotación de la fuerza de trabajo; que las verdaderas Indias están dentro de la economía propia (*Correct your maps, Newcastle is Peru!*).

[Nota 8. 2 bis. Esta sería la segunda versión de la tesis 8, la cual no sigue, como salta a la vista, la línea principal de la relación dialéctica entre "lo europeo occidental" y lo "moderno-capitalista", sino que se retrotrae a una consideración de cuño metodológica que corresponde, en realidad, al contenido de la Tesis 3 de la versión definitiva. Aquí se puntean los posibles "puentes conceptuales" que pueden levantarse desde la CEP, dada su "concepción crítica del capitalismo" (¿y de la modernidad?).

Entre esos puentes BE destaca la teoría de la subsunción formal y real del trabajo bajo el capital. La "descripción" de la diferencia y "complementariedad" entre la circulación simple mercantil y la capitalista; los conceptos de cosificación y fetichismo, entre otros. Destacamos aquí, brevemente dos aspectos:

Uno, que la cosificación y el fetichismo son propio de lo moderno en general. Dos, que la "patria" (*Mutterland*) del capital son las zonas templadas del planeta. Pero una noción elemental de geografía física nos puede decir que en el planeta hay dos zonas templadas, una en el sur y otra en el norte ¿Cuál de las dos es la patria del capital?]

[Nota 8.10.]
[Nota. 8.10.1]
[Nota. 8.10.2]

[[El otro reto: qué hacer con el capitalismo]]

Es el periodo en que el orbe económico europeo se amplía y se contrae hasta llegar a establecer su medida definitiva; su núcleo central salta de sur a norte, de este a oeste, de una ciudad a otra, concentrando y repartiendo funciones. Es por ello la época en que la disputa entre los distintos proyectos posibles de modernidad se decide dificultosamente en favor del que demuestra mayor firmeza en el manejo del capitalismo como modo de producción. De aquel proyecto que es capaz ante todo de ofrecer una solución al problema que representa la resistencia a la represión, al sacrificio de las pulsiones, por parte del cuerpo tanto individual como comunitario; que es capaz de garantizar un comportamiento económico obsesivamente ahorrativo y productivista en virtud de que la cultura cristiana que le sirve de apoyo se ha despojado de la consistencia eclesial (mediterránea y judaica) de su religiosidad —perceptible de manera corporal y exterior para todos— y la

<p>ha reemplazado por una consistencia diferente, puramente individual (improvisada después de la destrucción de las comunidades germanas); en virtud de que su cristianismo ha hecho de la religiosidad un asunto imperceptible para los otros, pero presente en la interioridad psíquica de cada uno; una experiencia puramente imaginaria en la que el cumplimiento moral, convertido en autosatisfacción, coincide con la norma moral, convertida en auto-exigencia.</p> <p>[Nota 8.11.] [Nota. 8.11.2.]</p>			
--	--	--	--

Tesis 9

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis y un 2do programa)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis 9 <i>Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación</i> [[<i>El modo de entrar desde la CEP</i>]] Si lo que determina específicamente la vida del ser humano es su carácter político —el hecho de que configurar y reconfigurar su socialidad tiene para él preeminencia sobre la actividad básica con la que reproduce su animalidad—, la teoría de Marx en torno a la enajenación y el fetichismo</p>	<p>Tesis IX [[<i>Esbozo de una identidad</i>]] [(Lo europeo es un elemento esencial en la definición de la modernidad. Es forma cultural que condiciona, pero al igual resulta, de la revolución civilizatoria moderna-capitalista.)] [Nota IX.1: En realidad esta tesis IX es la segunda versión</p>	<p>Tesis 9 [<i>Una versión más sobre modernidad y el occidente europeo</i>] Sin el antecedente de una protomodernidad cultural espontánea de la civilización occidental europea (germano-romano-cristiana) el capitalismo —forma de comportamiento de la riqueza en la circulación— no habría</p>	<p>Tesis 9 Si lo que determina específicamente la vida del ser humano es su carácter político —el hecho de que configurar su socialidad tiene para él preeminencia sobre la actividad básica con la que reproduce su animalidad—, la teoría de Marx, en torno a la enajenación y el fetichismo, es sin duda la entrada conceptual más decisiva a la discusión en torno a los nexos que es posible</p>

es sin duda la entrada conceptual más decisiva a la discusión en torno a los nexos que es posible reconocer entre la modernidad y el capitalismo.

[Nota 9.1]

[[*Toda la historia política del ser humano*]]

Para no dejar de existir, la libertad del ser humano ha tenido, paradójicamente, que negarse como libertad política, soberanía o ejercicio de autarquía en la vida social cotidiana. Diríase que la asociación de individuos concretos —ese "grupo en fusión" originario que es preciso suponer—, espantada ante la magnitud de la empresa, rehúsa gobernarse a sí misma; o que, por el contrario, incompatible por naturaleza con cualquier permanencia, es incapaz de aceptarse y afirmarse en calidad de institución. Lo cierto es que, en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, si no canta alabanzas, no le

que podemos encontrar de la tesis 8 de la versión final (que ya hemos comentado en el apartado anterior) y que, de hecho, adelanta algunos argumentos de la tesis 12 de la versión definitiva.]

[Nota IX.1.2. Aquí se pone pues la idea de que lo "europeo" es un elemento esencial de la identidad de lo moderno: todo lo moderno es europeo, pero no todo lo europeo es moderno. Se afirma pues, una identidad entre lo moderno y lo europeo, y una diferencia entre lo europeo y lo moderno.]

[Nota IX.1.3. no obstante aquí también podemos observar un argumento que no vuelve a parecer en cuanto tal, ni con la misma nitidez, en ninguna otra parte de las tesis. Según el cual la modernidad es una forma cultural —en otros pasajes se hará énfasis en la idea de que es una civilización. Lo que no deja de llamar la atención, pues el propio Echeverría (2001, pp. 17-46) hará notar

podido constituirse como modo de reproducción de la riqueza social; pero sin este, el fundamento de la modernidad no habría podido convertir lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas del Occidente europeo, en una cultura moderna efectiva.

Para constituirse como modo de reproducción de la riqueza social, el capitalismo necesitó de lo europeo; una vez constituido (y modernizado así lo europeo), pudo ya extenderse y palnetarizarse, sin necesidad de ese "humus cultural", improvisando *afinidades ad hoc* con civilizaciones tendencialmente ajenas e incluso hostiles a la modernidad.

Para volverse una realidad efectiva, la esencia de la modernidad necesitó de las "afinidades electivas" entre la proto-modernidad de la vida europea y la forma capitalista de la circulación de los bienes; pero para adoptar nuevas formas, para desarrollarse en otros sentidos, no necesita ya de ellas.

reconocer entre la modernidad y el capitalismo.

Para no dejar de existir, la libertad del ser humano ha tenido, paradójicamente, que negarse como libertad política o autarquía de la vida social cotidiana o establecida. Diríase que la asociación de individuos concretos —ese "grupo en fusión" originario, que es preciso suponer—, espantada ante la magnitud de la empresa, rehúsa gobernarse a sí misma; o que, contraria por naturaleza a toda permanencia, es incapaz de aceptarse y afirmarse en calidad de institución. Lo cierto es que, en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, no le queda más que cantar alabanzas o mascullar maldiciones.

Descontados los momentos de tensión histórica extraordinaria, que se limitan a la corta duración en que se cumple una tarea heroica singular, y dejando de lado ciertas comarcas de historia regional, protegidas transitoriamente respecto de la historia mayor (y en esa medida des-realizadas), es innegable que las ocasiones que se presentan al ser humano

<p>queda otra cosa que mascullar maldiciones. Descontados los momentos de tensión histórica extraordinaria, que se limitan a la corta duración en que se cumple una tarea heroica singular, y dejando de lado ciertas comarcas de historia regional, protegidas transitoriamente respecto de la historia mayor (y en esa medida desrealizadas), es innegable que desde siempre han sido prácticamente nulas las ocasiones que se le han presentado al ser humano concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por sí mismo su libertad como soberanía, y para hacerlo de manera positiva, es decir, acompañada por el disfrute de la vida física que le permite ser tal. Sea directo o indirecto, el ejercicio propio, es decir, no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado, de la capacidad política ha debido darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extrapolíticos (económicos, religiosos, etcétera) que se establecen sobre ella. Parasitarios respecto de la vida social concreta, pero necesarios para su reproducción, estos poderes han concentrado y monopolizado para sí la</p>	<p>la diferencia y contraposición entre cultura y civilización. Pero acá la claridad de BE va más allá y nos dice “que esa forma cultural” “resulta” de “la revolución civilizatoria-moderna-capitalista”. Es decir, aquí no se trata de que la “modernidad sea una totalidad y el capitalismo solo una parte” o de qué lo moderno precede a lo capitalista, etcétera, sino de que ésta requiere para su constitución de la “revolución” del capitalismo, sin éste la modernidad no llega a ser (ni forma cultural, ni proyecto civilizatorio). Una vez más, pero aquí con claridad meridiana, le aparece a BE la identidad modernidad-capitalismo.]</p> <p>[<i>Europa se vuelve Europa</i>] [(La civilización occidental es protomoderna; sólo judeo-cristianizada en el proceso de colonización de los germanos se vuelve europea.)]</p> <p>[Nota IX. 2. Lo occidental civilizatorio es protomoderno, parece decirnos, por naturaleza o</p>	<p>[Nota 9bis. Tercera versión de la tesis 8 definitiva. Sin duda la relación modernidad-capitalismo-Europa fue meditada más de una vez por nuestro autor.]</p>	<p>concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por sí mismo y de manera positiva (es decir, afirmadora también de la vida física que le permite ser tal) la libertad en su vigencia fundamental como libertad política, son desde siempre prácticamente nulas. El ejercicio propio – directo o indirecto, pero no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado– de la capacidad política tiene que darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder ajenos, parasitarios respecto de la vida social concreta, pero necesarios para su reproducción, que concentran y monopolizan para sí la capacidad de reproducir la forma de la vida social, de cultivar la identidad concreta de la comunidad (<i>polis</i>), de decir entre las opciones de existencia que la historia pone ante ella. Esta tarea, que describe –no sin razón– toda la historia de la vida política del ser humano (desde su cumplimiento a través de las disposiciones despótico-teocráticas, hasta su realización a través del gobierno democrático-estatal, como la historia implacable de una vocación destinada a frustrarse, es sometida a una destrucción crítica por parte del concepto de enajenación propuesto por Marx.</p>
--	--	---	---

capacidad de reproducir la forma de la vida social, de cultivar la identidad concreta de la comunidad (*polis*), de decidir entre las opciones de existencia que la historia pone ante ella.

[Nota 9.2.]

[[*El sujeto automático*]]

Esta descripción, sin duda acertada, de toda la historia política del ser humano —desde su cumplimiento a través de las disposiciones despótico-teocráticas hasta su realización a través del gobierno democrático-estatal— como la historia implacable de una vocación destinada a frustrarse, se encuentra en la base de la deconstrucción crítica de la cultura política moderna implicada en el concepto de *enajenación* propuesto por Marx. Según él, el conglomerado específicamente moderno de poder extra-político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad, y de intervenir en él con sus ordenamientos básicos, es el que resulta del Valor de la mercancía capitalista en tanto que "sujeto automático". Se trata de un poder que se ejerce en contra de la comunidad como posible asociación de individuos libres, pero a través de ella misma en lo que tiene de colectividad que sólo

por definición. Pero lo occidental protomoderno aquí no es *por naturaleza* europeo, sino que tiene que llegar a ser. Así, lo occidental protomoderno no es de suyo europeo; pues lo europeo sólo llega a ser con la "revolución cultural cristiana" (como lo dirá en la versión final de la tesis 8). Pero esa revolución cristiana no es la que se origina en "el corazón del mundo", sino en el mundo occidental germánico. Con ello, como ya se apuntó se olvidan los orígenes orientales del cristianismo y todas sus derivas quedan reducidas al mundo *mittleuropeo*.]

[*No solo protomoderna sino protocapitalista*]

[(La europeización culmina en la subsunción capitalista formal de la civilización occidental. Hay distintos proyectos sucesivos de Europa, conectados con los distintos intentos "nacionales" de organizar el orbe económico del continente europeo, del siglo XIII en adelante. El

La asociación de individuos concretos exterioriza su soberanía, la cede o se la deja expropiar por la misma comunidad, pero en lo que esta tiene de entidad que aborrece su propia libertad, como colectividad refugiada en el discurso que re-teje en el mito el lazo ya roto con la naturaleza, y que, instalada en el pragmatismo y el oportunismo, consagra al héroe en turno capaz de asegurarle la supervivencia a mediano plazo.

Sin duda conectadas entre sí, una es la lucha por la autarquía política y otra la lucha por la democracia política. La primera intenta vencer los obstáculos impuestos por la enajenación, la segunda intenta repartir mejor lo alcanzado en la primera.

La expansión de la función religiosa, resocializadora, de la cultura cristiana, dependía de su capacidad de convencer a la sociedad de su propia existencia como *eclesia*, como comunidad real o cuerpo de Dios, y el lugar en donde la sociedad tenía la comprobación empírica de ello no era el templo sino el mercado, el sitio en donde el buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes producidos, permitía el reconocimiento recíproco de los individuos sociales propietarios privados: era indudable que Dios existe porque la violencia arbitraria (el Demonio) cedía ante el orden pacífico de quienes comen el fruto de su propio

puede percibir el aspecto temerario de un proyecto propio; que reniega de su libertad, se instala en el pragmatismo de la *Realpolitik* y entrega su obediencia a cualquier gestión o cualquier caudillo capaz de asegurarle la supervivencia a corto plazo.

De acuerdo con el descubrimiento de Marx, el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social es diferente del que está en juego en la circulación simplemente mercantil de la misma: en este caso no es más que el elemento mediador del intercambio de mercancías, mientras que en el primero es el "sujeto promotor" del mismo.

En lugar de representar relaciones entre mercancías, entra ahora —por decirlo así— en una relación privada consigo mismo. Ser valor es allí ser capital, porque el valor es el "sujeto automático" de "un proceso en que, él mismo, al cambiar constantemente entre las formas de dinero y mercancía, varía su magnitud [...] se auto-valoriza [...] Ha recibido la facultad misteriosa de generar valor por el solo hecho de ser valor [...].

Mientras, en la circulación simple, el valor de las mercancías adquiere frente al valor de uso de las mismas, a lo mucho, cuando es dinero, una forma

fracaso de los que quedan atrás no implica su eliminación total como fuentes de forma civilizatorio-cultural; subsisten dominados.)]

[Nota IX. 3. Si la modernidad le aparece a lo occidental-europeo como destino, aquí también ese destino aparece como capitalista.

Así como hay distintos proyectos de modernidad, hay distintos proyectos de Europa. Pero estos son sucesivos (¿no simultáneos, paralelos?).]

[Una modernidad no-europea]

[(Una modernidad no-europea sólo es pensable como una postmodernidad no capitalista que volviera a arrancar de lo occidental pre-europeo.

[La modernidad nipona es una pseudomodernidad]])]

[Nota IX.4.- Aquí, en esta versión de la tesis IX, se aborda con mayor nitidez la posibilidad de una modernidad no-europea. La cual es cancelada de facto. Veamos rápidamente por qué. Una modernidad tal, solo es posible en un escenario

trabajo; no cabía duda de que hay Alguien que premia a quien más trabaja. Pero si es cierto que la mercancía estuvo al servicio de la consolidación del cristianismo, no lo es menos que este terminaría destronado por ella. De ser el "discurso de las cosas" que ratificaban al verdadero re-socializador, el discurso del mito cristiano, la metamorfosis mercantil de la riqueza objetiva (el tránsito de ser producto a ser bien, a través de ser dinero) pasó a ser ella misma la entidad resocializadora, y convirtió al discurso lingüístico en mero comentario de su "discurso" cósmico.

Según el descubrimiento de Marx, el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social, es diferente del que está en juego en la circulación simplemente mercantil de la misma: en este caso es el elemento mediador del intercambio de mercancías, mientras que en el primero es el "sujeto promotor" del mismo. "En lugar de representar relaciones entre mercancías, entra ahora —por decirlo así—, en una relación privada consigo mismo". Ser valor es allí ser capital, porque el valor es el "sujeto automático" de "un proceso en que, él mismo, al cambiar constantemente entre las formas de dinero y mercancía, varía su magnitud... se auto-valoriza... Ha recibido la

<p>independiente, aquí, de pronto, se manifiesta como una substancia que está en proceso y es capaz de moverse por sí misma, y respecto de la cual ambas, la mercancía y el dinero, no pasan de ser simples formas.</p> <p>Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado (<i>übergrifen</i>) a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia.</p> <p>Rara vez esta suspensión de la autarquía o esta enajenación de la capacidad política del sujeto social, que es la esencia del "fenómeno de la cosificación", ha sido denunciada en toda su radicalidad por la política revolucionaria de inspiración marxista. Por lo demás, los nexos de implicación entre la denuncia de la cosificación y la praxis cotidiana de esa política han sido prácticamente nulos. La "teoría de la enajenación" no ha servido de guía a los marxistas</p>	<p>de una modernidad no-capitalista. Sólo superando a la modernidad efectiva, mediante una revolución comunista, podría pensarse en una modernidad no capitalista, pero ésta de ser, sería y seguiría siendo europea, porque no puede haber proyecto moderno alguno si no "arranca" o parte, es decir si en sus fundamentos, no es europeo (recordemos una vez más: la modernidad es "por naturaleza europea"). Es decir, una cosa es dar cuenta de un hecho histórico y lógico que en su identidad es europeo y otra cosa es asumir que ese mismo hecho será europeo. Uno, sería un juicio de hecho, el otro una prospección. La segunda afirmación acerca a BE inconfundiblemente a una postura eurocéntrica.</p> <p>Por último ¿Acaso en Japón no se desarrolló la neotécnica?]</p> <p>[<i>La modernidad como destino de la humanidad</i>]</p>	<p>facultad misteriosa de generar valor, por el solo hecho de ser valor...".</p> <p>"Mientras en la circulación simple, el valor de las mercancías adquiere frente al valor de uso de las mismas, a lo sumo, cuando es dinero, una forma independiente, aquí de pronto, se manifiesta como una substancia que está en proceso y que es capaz de moverse por sí misma, y respecto de la cual ambas, la mercancía y el dinero, no pasan de ser simples formas".</p> <p>"La función política o reproductora de la forma de la socialidad humana, se cumple en una vaivén que la lleva de la tendencia (mercantil) a destruir la vida comunitaria por la consistencia colectivista, concentradora del ejercicio de la libertad que ella posee por tradición, a la necesidad (capitalista) de (re-) construirla magnificadamente, en contra pero a partir del individualismo, por cuanto este tiende a atomizar el ejercicio de la libertad, hasta el extremo absurdo de la negación de la socialidad en cuanto tal.</p> <p>[Nota 8. 2bis. Aquí es ya retomado el tema de la política y lo moderno bajo los términos en que aparece en la versión definitiva de las tesis. Todo ello retomado, como ya se indicó del DCM (véase Nota 9.1).</p> <p>Aquí, no obstante, hay una especial atención a la "función de la religión"</p>
--	---	---

porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la "sociedad política" y su estado. Si bien la tradición de los marxistas ha reunido ya muchos elementos esenciales, una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse.

[Nota 9.3.]

[[Una teoría por hacerse]]

La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la "república de las mercancías" y su "dictadura" capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social. Tal usurpación es un acontecer permanente en la sociedad capitalista; es un proceso constante en el que la mixtificación de la voluntad política sólo puede tener lugar de manera parasitaria y simultánea a la propia formación de esa voluntad. La

La modernización es el destino ineluctable del ser humano como *homo universalis* u Hombre que trasciende (y no sólo amplía) el necesario localismo de su comunidad originaria. Lo europeo es sólo la forma histórica concreta en que este destino ha podido imponerse hasta ahora.

[Nota IX. 5: Si la modernidad aparece como destino de lo europeo y "del hombre" ¿Es acaso éste, en tanto que humanidad, compuesta de hombres y mujeres, destino ineluctable solo del mundo occidental? ¿Acaso no encontramos a la humanidad con sus potencias, límites y contradicciones fuera del mundo europeo?]

[*El fundamento de la modernidad en la forma valor*]

El fundamento de la modernidad está en el fenómeno civilizatorio occidental mediterráneo de la circulación mercantil de los bienes/producidos.

[Nota IX.6.: Ahora aquí hay un paso adelante en la unidad de la modernidad y la forma valor (que aún no la forma

dentro del proceso de enajenación de la libertad política y su relación con la forma mercantil. Por supuesto que aquí por religión BE se refiere a la cristiana. Sea como fuere, BE piensa que en un inicio no hay contradicción entre ésta y la forma valor. Cuestión que pensamos, deja de lado el carácter anti-valor del cristianismo, que sin usar esos términos nos recuerda tanto Peter Brown (2016) y Antonio Escohotado (2018).]

"gestión" política del capital, entidad de por sí ajena a la dimensión de las preocupaciones políticas, lejos de ejercerse como la imposición proveniente de una exterioridad económica dentro de un mundo político ya establecido, se lleva a cabo como la construcción de una interioridad política propia; como la instalación de un ámbito peculiar e indispensable de vida política para la sociedad: justamente el de la agitación partidista por conquistar el gobierno de los asuntos públicos dentro del estado democrático representativo de bases nacionales.

La vitalidad de la *cultura política moderna* se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política "natural" del sujeto social y las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social.

Aunque diferentes entre sí, la cuestión acerca de la autarquía y la cuestión acerca de la democracia son inseparables la una de la otra. La primera —en sentido revolucionario— intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política de los individuos

capitalista del valor en cuanto tal). Pues se asume que el fundamento de lo moderno no sólo está en el mundo occidental europeo, sino en el carácter de la circulación mercantil de los valores de uso. Si bien se piensa aquí que esa circulación está circunscrita al mediterráneo, el fundamento de la modernidad no es el valor de uso de un dispositivo técnico "potenciado", sino en la forma valor. Idea que más adelante se dejará de lado.]

[*Más fuerte que lo asiático*]

[(La universalización moderna es más fuerte que la magnificación "asiática" de la tradición arcaica, porque la meta —la superación de las limitaciones civilizatorio-culturales comunitarias impuestas (mediante el castigo a la hybris) a la voluntad de autoperfeccionamiento de las formas, despertada por el desarrollo técnico del campo instrumental—, es más fácilmente alcanzable mediante el principio de la equivalencia de lo dado y lo recibido ("do ut des, do ut facias, facio ut des,

<p>humanos a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad, intervenida por el funcionamiento destructivo (anti-social, anti-natural) de la acumulación del capital. La segunda —en sentido reformista— intenta, a la inversa, problematizar dentro de los márgenes de la soberanía "realmente existente", las posibilidades que tiene el juego democrático del estado moderno de perfeccionar la participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social. ¿No existe en verdad un punto de coincidencia de las dos objeciones críticas que se plantean recíprocamente la línea de la revolución y la línea de la reforma: la idea de que la substitución del "modo de producción" no puede ser tal si no es al mismo tiempo una democratización de la sociedad y la idea de que el perfeccionamiento de la democracia no puede ser tal si no es al mismo tiempo una transformación radical del "modo de producción"? Si la teoría política basada en el concepto de "cosificación" acepta que existe la posibilidad de una política <i>dentro</i> de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su</p>	<p>facio ut facias”), y la resultante exterioridad del bien-equivalente-general, que mediante el principio de la subordinación del receptor al dador del bien donado (potlach), y la concomitante interioridad de la infinitud de equivalentes particulares en el mundo de los bienes.))</p> <p>[Nota IX.7. Una nota más sobre la imposibilidad según BE de una modernidad asiática: oriente es más comunitario, arcaico y no desarrolla la forma valor. Mientras que occidente es más individual que comunitario, debido al cristianismo (¿y los orígenes anti-valor del cristianismo?). Aquí se repiten ideas orientalistas que ya se encuentran en su <i>Definición de la cultura</i>. Pensamos que la manera justa de apreciar estas afirmaciones solo puede dirimirse correctamente a través de una doble consideración, tanto lógica como histórica (regresamos sobre estos puntos en el capítulo 5 de este trabajo)].</p>			
---	--	--	--	--

<p>soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer el modo en que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus <i>intereses</i> civiles en <i>voluntad</i> ciudadana. Sólo sobre esta base podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución. [Nota 9.4.]</p>			
--	--	--	--

Tesis 10

<p>Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)</p>	<p>1era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (10 tesis y un 2do programa)</p>	<p>2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>	<p>3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>
<p>Tesis 10 La violencia moderna: la corporeidad como capacidad de trabajo [[<i>Violencia mixtificada</i>]] La paz, la exclusión de la violencia que la modernidad capitalista</p>	<p>Tesis X [(La veta central y por tanto dominante del devenir histórico, es reconocida por la vida moderna en la actividad política estatal.)]</p>	<p>[Doble] tesis 10. [Primera] Tesis 10. Los principales puntos de acceso que ofrece la crítica de la economía política a la problematización de la</p>	<p>Tesis 10 Lo mercantil forma parte constitutiva del fundamento de la modernidad, lo mercantil-capitalista únicamente de una de sus figuras concretas.</p>

conquista para la convivencia cotidiana, no es un hecho que descanse, como sucede en otros órdenes civilizatorios, en una *administración* de la violencia, sino en una *mixtificación* de la misma.

[Nota 10. 1.]

[[*Interiorización de la escasez*]]

La vida social, para perdurar en su forma, para ser orgánica o civilizada, y poder afirmarse frente a la amenaza de la inestabilidad, la desarticulación o el salvajismo — características de una socialidad en situación extraordinaria, "en fusión" (revolución) o en descomposición (catástrofe)—, ha requerido siempre producir y reproducir en su interior una zona considerable de vida pacífica, en la que prevalece un "alto al fuego limitado pero permanente", un mínimo indispensable de armonía social. La paz generalizada es imposible dentro de una sociedad construida a partir de las condiciones históricas de la escasez; ésta tiene que ser interiorizada y funcionalizada en la reproducción de la sociedad y la única manera que tiene de hacerlo es a través de la imposición de una injusticia distributiva sistemática, la misma que convierte a la violencia en el modo de comportamiento

[Nota 10bis: Un filosofema sobre el Estado apenas esbozado como modo de cerrar estas primeras diez tesis sobre modernidad y capitalismo. El tema del Estado (nación), específicamente capitalista en su abordaje desde la CEP fue una de las insistencias más frecuentes en la figura teórica echeverriana. El tema de la nación, como ya vimos, está presente desde el DCM (Echeverría, 2017, pp. 247-283), y de cómo ésta es subsumida por el Estado (lo que, dicho sea de paso, tiene implicaciones coloniales que no son abordadas por Echeverría). Pero aquí, en la versión primitiva de estas tesis, la "llegada al Estado" es puesta como una "veta central" reconocida por la vida moderna. Como ya apuntamos, el tema de lo político y la nación reaparece en la tesis 9 de la versión final. Donde el tema del Estado sólo es abordado de manera tangencial. Por lo que podemos decir que una tesis dedicada por entero a la entidad estatal quedó eliminada de la versión última de estas tesis.]

modernidad, se encuentran en los siguientes momentos de su comprensión del capitalismo:

–La descripción de la diferencia y la complementariedad esenciales que hay entre el ordenamiento puramente mercantil de la vida económica

(producción/consumo de productos útiles) y su configuración desarrollada u ordenamiento mercantil capitalista. Lo mercantil como apariencia de lo capitalista, y lo capitalista como garantía de lo mercantil.

–El productivismo capitalista...

–El tecnologismo capitalista...

–La socialización cosificada...

[Segunda] Tesis 10

La función política o reproductora de la forma de la socialidad humana, se cumple en un vaivén que la lleva de la tendencia (mercantil) a destruir la vida comunitaria, por la consistencia colectivista y concentradora del ejercicio de la libertad que ella posee por tradición, a la necesidad (capitalista) de (re)construirla

La afirmación –expansión y consolidación– de lo mercantil debió, dada la inevitabilidad de la existencia del monopolio privado (de la tierra y de la tecnología, principalmente), llevarse hasta el extremo de su propia negación, hasta la mercantificación de lo no mercantificable por esencia, la fuerza de trabajo del individuo humano, hasta servir de mera apariencia a la apropiación capitalista. Si lo capitalista no puede existir más que como parásito de lo mercantil, lo mercantil a su vez, sólo podía vencer la resistencia del monopolio desatando las fuerzas del Golem capitalista. Trató de servirse de él, y terminó siendo su esclavo.

La distinción entre lo mercantil y lo capitalista parece ya irrelevante abstrusa, o simplemente cosa del pasado; la mercancía parece haber acomodado ya su esencia a esa configuración monstruosa de sí misma que es la mercancía capitalista. Y sin embargo no es así.

La diferencia entre la ganancia capitalista que se da en la esfera de la circulación mercantil simple, y la que se da en la mercantil capitalista, reside en que la primera es fruto del aprovechamiento de la necesidad del intercambio entre orbes económicos desconectados entre sí, pese a la inconmensurabilidad fáctica, aunque

<p>necesario de la parte más favorecida de la sociedad con la parte más perjudicada. La creación de la zona pacificada (el simulacro de paz interna generalizada) sólo puede darse, por lo tanto, cuando —además de los aparatos de represión— aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados. La consistencia y la función de este dispositivo son justamente lo que distingue a la vigencia de la paz social en la modernidad capitalista de otros modos de vigencia de la misma, conocidos de antes o todavía por conocer.</p> <p>[Nota 10.2.]</p> <p>[[<i>La forma salario como violencia</i>]] "Sobre la base del sistema salarial, incluso el trabajo <i>no pagado</i> tiene la apariencia de trabajo <i>pagado</i>", mientras que, "por el contrario, en el caso del esclavo, incluso aquella parte de su trabajo</p>	<p>2do Programa de las tesis: "Tesis sobre la modernidad (2)": [(Sobre la esencia de lo moderno. Sobre la descripción de lo moderno.)] [Nota: Esencia y descripción de lo moderno, no son temas que hayan quedado fuera del "programa definitivo de las tesis". Como hemos visto estos temas están repartidos en distintas tesis que ya hemos revisado hasta este punto. Sin embargo, hay un texto echeverriano que recoge a pie juntillas estas dos directrices: "Un concepto de modernidad" o titulado también "¿Qué es la modernidad?" (Echeverría, 2009). Texto al que habrá que dedicarle su propia atención.]</p> <p>[N.B.: este es el último registro que existe de las tesis en su primera versión, por lo que en lo sucesivo se suprime la presencia de esta columna].</p>	<p>magnificadamente, en contra, pero a partir del individualismo, por cuanto este tiende a atomizar el ejercicio de la libertad hasta el extremo absurdo de la negación de la socialidad en cuanto tal.</p> <p>[Nota 10.2bis: Según los editores de estas tesis (<i>Contrahistorias</i>, 2016, p.19), BE por "un error involuntario" repitió la tesis 10 en esta tercera versión. En realidad, no es que esté repetida, pues como cualquiera puede comprobar su contenido es del todo distinto, se trata de dos argumentos completamente diferentes. En realidad, lo único que se repite es la numeración, que debió ser consecutiva, siendo la primera el número 10 y la segunda el número 11. Por lo que aquí no se trataría de 19 tesis, sino de 20. Sin embargo, aquí seguimos el criterio de los editores originales. Sea como fuere, lo cierto es que el contenido de la primera tesis 10,</p>	<p>inesencial y pasajera (como desarrollo aún incipiente de las tablas de equiparación y equivalencia) de sus respectivos valores mercantiles, mientras que la segunda resulta del aprovechamiento de la necesidad del intercambio que existe entre las dos dimensiones de la reproducción de la riqueza social, pese a la inconmensurabilidad esencial e inalterable de sus respectivos productos; la fuerza de trabajo, el uno, y el resto de las mercancías, el otro. Lo que en el primer caso es el resultado de la "desigualdad" favorable del comercio exterior es, en el segundo, la consecuencia de la interiorización de esa "desigualdad"; contingente y accesoria en el primer caso, es necesaria y constitutiva en el segundo.</p> <p>Desde la perspectiva puramente mercantil, todo el mercado moderno, como realidad concreta, existe únicamente en calidad de apariencia bulliciosa y arbitraria, por detrás de la cual se repite, calladamente y con necesidad, el triunfo indefinido del proceso puro de la circulación por equivalencia. Las "impurezas" concretas (ante-modernas, modernas y postmodernas) que hacen de él un proceso intervenido —sea espontáneamente, por el poder "ciego" de la monopolización capitalista, o</p>
---	---	--	---

que sí se paga se presenta como no pagada."

Esta afirmación de Marx lleva implícita otra: al contrario de los tiempos pre-modernos, cuando incluso las relaciones interindividuales armónicas (de voluntades coincidentes) estaban bajo el signo de la violencia, en los tiempos modernos incluso las relaciones interindividuales violentas se encuentran bajo el signo de la armonía.

La aceptación "de grado, y no por fuerza", por parte de los individuos, en su calidad de trabajadores, de una situación en la que su propia *inferioridad* social ('económica') se regenera sistemáticamente es el requisito fundamental de la actual vida civilizada moderna y de sus reglas de juego. Se trata de un acto que sólo puede tener lugar porque esa misma situación es, paradójicamente, el único lugar en donde la *igualdad* social ('política') de esos individuos está garantizada. La situación que socializa a los individuos trabajadores en tanto que propietarios privados les impone una identidad de "dos caras": la de "ciudadanos" en la empresa histórica llamada Estado nacional —miembros de una comunidad a la que

corresponde al contenido de la Tesis 3 de la versión final, donde los aspectos aquí sólo punteados fueron allá desarrollados con mayor amplitud. Mientras que la "segunda tesis 10" corresponde a un primer esbozo sobre el tema de la tesis 9 (de la versión definitiva sobre lo político), con especial énfasis sobre el tema del "individualismo".]

artificialmente, por la imposición "visionaria" de una planeación distributiva—, no alcanza a destruirlo, en la medida en que él es la estructura que la sostiene.

La posibilidad de soltar del todo la "mano invisible" del mercado, de liberar el azar que guía el mecanismo de circulación por equivalencia, de protegerlo frente a los parasitismos estatales o señoriales con los que tuvo que convivir en la era de la escasez —y que intentaban domarlo en su provecho particular, mediante innumerables procedimientos de monopolización—, se realiza en la modernidad capitalista, pero sólo para negarse a sí misma. En la inauguración capitalista de la era de la abundancia, se impone de manera espontánea el predominio de un comportamiento mercantil que pretende abolir el azar mediante un *coup de dés* (una tirada del juego de dados) siempre repetido: la ganancia para la inversión de capital que se arriesga en el juego del mercado.

[Nota 10. 2bis. Esta es la primera versión de lo que será la Tesis 14 de la versión final de estas tesis. Así que las notas al respecto las haremos en aquel lugar]

pertenecen sin diferencias jerárquicas— y la de "burgueses" en una vida económica compartida — socios de una empresa de acumulación de capital a la que sólo pueden pertenecer en calidad de miembros inferiores de la misma. Es a la igualdad como ciudadano, como alguien que existe en el universo humano —y participa de la protección que brinda el seno en principio civilizado y pacífico de la comunidad nacional— a lo que el individuo como trabajador sacrifica sus posibilidades de afirmación en el aspecto distributivo, su capacidad de ser partícipe en términos de igualdad en el disfrute de la riqueza social. Y es justamente el contrato de compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo —acto paradigmático, cuyo sentido se repite por todas partes en el gran edificio de la intersubjetividad moderna— el dispositivo en virtud del cual el individuo trabajador "se salva y se condena". Al comportarse como vendedor-comprador, se socializa en tanto que propietario privado, es decir, en términos de igualdad frente a los otros "ciudadanos", aunque el logro de esa condición implique para él al mismo tiempo una autocondena a la inferioridad en tanto que

<p>"burgués", a la sumisión frente a aquellos individuos no trabajadores que son propietarios de algo más que de su simple fuerza de trabajo. Propietario privado, el trabajador no pierde esa calidad, aunque su propiedad sea nula, por cuanto detenta de todas maneras la posesión de su cuerpo, es decir, el derecho de ponerlo en alquiler. Cuando se comporta como trabajador, el ciudadano moderno inaugura un nuevo comportamiento de la persona humana respecto de su base natural, del "espíritu" respecto a la "materia". Como tal, el ser humano no <i>es su</i> cuerpo, sino que <i>tiene</i> un cuerpo; un cuerpo que le permite mantener ese mismo <i>status de humano</i> precisamente en la medida en que es objeto de su violencia.</p> <p>El esclavo antiguo podía decir: "En verdad soy esclavo, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera". La violencia implícita en su situación sólo estaba <i>relegada o pospuesta</i>; la violación de su voluntad de disponer de sí mismo estaba siempre en estado de inminencia: podía ser vendido, podía ser ultrajado en el cuerpo o en el alma. La relación de dependencia recíproca que mantenía con el amo hacía de él en muchos casos un <i>servo padrone</i>, el respeto parcial que le</p>			
---	--	--	--

demostraba el amo era una especie de pago por el irrespeto global que le tenía (y que se volvía así perdonable), una compensación de la violencia profunda con que lo sometía. A la inversa, el "esclavo" moderno dice: "En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera." La violencia implícita en su situación está *borrada*, es imperceptible: su voluntad de disponer de sí mismo es inviolable, sólo que el ejercicio pleno de la misma (no venderse como "fuerza de trabajo", por ejemplo) requiere de ciertas circunstancias propicias que no siempre están dadas. Aquí el "amo", el capital, es en principio impersonal —no reacciona al valor de uso ni a la "forma natural" de la vida— y en esa medida no depende del "esclavo" ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su "capricho" (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie.

[Nota 10.3.]

[[*La violencia de las relaciones sociales de producción modernas capitalistas*]]

Una cosa era *asumir* la violencia exterior, aceptar y administrar el hecho de la desigualdad como

<p> violencia del dominador, disculpándolo como mecanismo necesario de defensa ante la amenaza de "lo nuestro" por "lo ajeno"; disimulándolo y justificándolo como recurso ineludible ante la agresión de la naturaleza o la reticencia de Dios a mediar entre la Comunidad y lo Otro. Muy diferente, en cambio, es <i>desconocer</i> la violencia del explotador e imputar cualquier efecto de la misma a la presencia directa y en bruto de una hostilidad exterior. Desconocerla es lo mismo que negar su <i>necesidad</i> dentro del mundo social establecido; remitir el hecho de su existencia a simples defectos secundarios en la marcha del progreso y su conquista de "lo otro"; a una falta o un exceso de velocidad en la expansión de las fuerzas productivas o en la eliminación de las formas sociales premodernas o semi-modernas. </p> <p> Desprovista de un nombre propio, de un lugar social en la cotidianidad moderna, la violencia de las "relaciones de producción" capitalistas gravita sin embargo de manera determinante tanto en ella como en la actividad política que parte de ella para levantar sus instituciones. Borrada como acción del otro, desconocida como </p>			
---	--	--	--

instrumento real de las relaciones interindividuales, la violencia de la explotación a través del salario se presenta como una especie de castigo que el cuerpo del trabajador debe sufrir por culpa de su propia deficiencia, por su falta de calificación técnica o por su atavismo cultural. Castigo que atomiza su manifestación hospedándose parasitariamente hasta en los comportamientos más inofensivos de la vida diaria: torciéndolos desde adentro, sometiéndolos a un peculiar efecto de extrañamiento.
[Nota 10.4.]

[[La modernidad como salvación: el cuerpo]]

El fundamento de la modernidad trae consigo la posibilidad de que la humanidad de la persona humana se libere y depure, de que se rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada (productiva, parental, etcétera). Esta posibilidad de que la persona humana explore la soberanía sobre su cuerpo natural, que es una "promesa objetiva" de la modernidad, es la que se traiciona y caricaturiza en la modernidad

capitalista cuando la humanidad de la persona, violentamente disminuida, se define a partir de la identificación del cuerpo humano con su simple fuerza de trabajo. El trabajador moderno, "libre por partida doble", dispone soberanamente de su cuerpo, pero la soberanía que detenta está programada de antemano para ejercerse, sobre la base de esa humanidad disminuida, como represión de la corporeidad animal del mismo. De ser el conjunto de los modos que tiene el ser humano de estar concretamente en el mundo, el cuerpo es convertido en el *instrumento animal* de una sola y peculiar manera de estar en él, la de una apropiación del mismo dirigida a reproducirlo en calidad de medio para un afán productivo sin principio ni fin. Conjunto irremediamente defectuoso de facultades y calificaciones productivas, el cuerpo del individuo moderno es, una y otra vez, premiado con la ampliación del disfrute y al mismo tiempo castigado con la neutralización del goce correspondiente. El dispositivo que sella esta interpenetración del premio y el castigo es el que disecciona y separa artificial y dolorosamente a la primera dimensión del disfrute del

cuerpo —la de su apertura activa hacia el mundo—, convirtiéndola en el mero gasto de un recurso renovable durante el "tiempo de trabajo", de la segunda dimensión de ese disfrute del cuerpo —la de su apertura pasiva hacia el mundo—, reducida a una simple restauración del trabajador durante el "tiempo de descanso y diversión".

Por lo demás, la eliminación de todo rastro del carácter humano de la violencia en las relaciones de convivencia capitalistas parece ser también la razón profunda del vaciamiento ético de la actividad política. Nunca como en la época moderna los manipuladores de la "voluntad popular" —los que ponen en práctica "soluciones" más o menos "finales" a las "cuestiones" sociales, culturales, étnicas, ecológicas, etcétera— habían podido ejercer la violencia de sus funciones con tanto desapego afectivo ni con tanta eficacia: como simples vehículos de un "imperativo" de pretensiones astrales —la *Vorsehung*— que pasara intocado a través de todos los criterios de valoración del comportamiento humano.

[Nota 10. 5].

Tesis 11

<p>Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)</p>	<p>2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>	<p>3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>
<p>Tesis 11 La modernidad y el imperio de la escritura [[<i>La contradicción modernidad/capitalismo desde lo semiótico</i>]] La oportunidad moderna de liberar la dimensión simbólica de la existencia social —la actividad del hombre como constructor de significaciones tanto prácticas como lingüísticas— se encuentra afectada decisivamente por el hecho del re-centramiento capitalista del proceso de reproducción de esa existencia social en torno a la meta última de la valorización del valor. [Nota 11.1]</p> <p>[[<i>Revolución logocéntrica</i>]] A finales de la Edad Media occidental, la dimensión comunicativa de la existencia social —el conjunto de sistemas semióticos organizados en torno al lenguaje— fue sin duda la dimensión más directamente afectada por el impacto proveniente del "cambio de medida" en el proceso de reproducción de la riqueza social, por los efectos de su "salto cualitativo" a una nueva escala de medida, la de la totalidad del continente europeo. Los códigos del proceso de ciframiento/desciframiento (producción/consumo) de las significaciones</p>	<p>Tesis 11. [<i>Una tesis sobre lo masculino y femenino en la modernidad</i>] La diversificación y agudización de la conflictualidad en las relaciones interindividuales que trae consigo, necesariamente, la mercantificación del proceso social de producción/consumo, y la consecuente ruptura generalizada de todas las normaciones particulares de la lengua – fundamento de los distintos discursos excluyentes: clerical v.s. profano, noble v.s. vulgar, etc.–, que experimenta la vida lingüística, se hace evidente de mejor manera en la relación entre lo masculino y lo femenino. La noción misma de instrumentalidad es, por naturaleza y tradición civilizatoria, heterogénea en los dos comportamientos productivo/consuntivos; la destrucción de la homogenización imaginaria lograda mediante la protocolización comunitario colectivista, tanto práctica como discursiva, de su encuentro/desencuentro, enfrenta a los hombres y mujeres individuales a “arreglárselas” por sí solos, a partir de lógicas prácticas y de discursos hechos el uno para la negación del otro. Esta es la clave del “amor occidental”, del amor entre iguales, entre “almas gemelas”.</p>	<p>Tesis 11. [<i>Una versión de la tesis 10</i>] El ocultamiento de la violencia en las relaciones sociales, mediante dispositivos, instituciones o comportamientos abiertamente no-violentos – necesario para la construcción de la indispensable oposición: vida cotidiana/vida extraordinaria–, alcanza su grado máximo o absoluto en la sociedad moderna capitalista. La aceptación “de grado, y no por fuerza”, mediante un “engaño objetivado”, de una situación de inferioridad social –de opresión, de explotación, de discriminación– como episódica, accidental, meramente individual, y no como permanente, estructural y general, tiene lugar como un arreglo entre iguales –es decir, entre contratantes pacíficos, que no recurren a la violencia sobre el otro–, en la compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo. (No como en otras realidades históricas, en las que la violencia es reconocida y justificada, aunque representada, para efectos de una convivencia diaria armónica, por ejercicios de dominación sustitutivos de la fuerza bruta, y que invocan la presencia de otras relaciones interindividuales “más profundas o importantes”, que sustituyen mediante compensaciones y permutaciones la falta de igualdad: de solidaridad, de fidelidad, de agradecimientos, de comprensión o seducción recíproca, etc.). El esclavo antiguo: “Soy esclavo, pero estoy o existo en realidad como si no lo fuera”. La violencia implícita en su situación sólo está recubierta: la violación de su</p>

prácticas en la vida cotidiana, que habían operado a través de una *normación* de tendencia restrictiva y conservadora durante toda la larga "historia de la escasez" —historia en la que ningún proyecto de vida social podía ser otra cosa que la ampliación de una estrategia de *supervivencia*—, alcanzaron la capacidad de conquistar zonas de sí mismos que habían debido permanecer selladas hasta entonces. La tabuización o denegación de un amplio conjunto de posibilidades de donación de forma a los productos/útiles (bienes/producidos) pudo así comenzar a debilitarse. La estructura del campo instrumental pudo comenzar su recomposición histórica en escala cuantitativamente ampliada y en registros cualitativos completamente inéditos. Igualmente, las distintas lenguas naturales, que, ellas también, venían normadas de hecho en dirección restrictiva por la vigencia aplastante de sus respectivas estructuras míticas en el lenguaje cotidiano, comenzaron su proceso de reconstitución radical, de auto-construcción justamente como "lenguas naturales modernas"; obedecían al llamado que venía de la creatividad liberada en la esfera de las hablas cotidianas, que ellas percibían como un reto para intensificar y diversificar su capacidad codificadora.

Es indudable que un *logocentrismo* prevalece en la existencia humana en la misma medida en la que ella hace de todos sus

[Nota 11bis: Este esbozo de tesis —que se encuentra, según vemos, a mitad de ser la primera formulación de la tesis 10 definitiva sobre la violencia, y la ulterior versión de la tesis 11 sobre la dimensión semiótica de la vida moderna—, resulta ser una de las grandes sorpresas de estos borradores de BE, que inexplicablemente, quedó fuera de la versión definitiva.

Su contenido aborda una temática, que, ante la emergencia actual, se vuelve imprescindible: la relación mujer-hombre cuando está se encuentra cruzada y determinada por la forma valor-mercantil (y nosotros diríamos también por la forma valor capitalista), todo lo cual sería la clave, según nuestro autor para descifrar el modo en que se configura el "amor occidental".

Dentro de las relaciones sociales dominadas por el capital, la relación social básica, que se impone como tal, es decir como *el alfa* de toda relación posible dentro de lo capitalista, no es otra más que la relación social que permite, bajo sus exclusivas reglas, el intercambio mercantil. Éste supone, tal y como lo demostró Marx, no solo el concurso de individualidades, sino de individualidades que se configuran como propietarias privadas, atomizadas, carentes de comunidad, que al mismo tiempo se asumen como el alfa y el omega de todo lo social; donde cada una de ellas y ellos se asume como un "mundo" o "cosmos" particular que no tiene "nada

voluntad acerca de sí mismo es siempre posible, pero las circunstancias (coincidencia del capricho del amo con los méritos del esclavo) hacen que esté (casi) siempre suspendida.

El esclavo moderno: "Soy libre, aunque estoy o existo en realidad como si no lo fuera". La violencia implícita en su situación está borrada: su voluntad acerca de sí mismo es inviolable, sólo que (casi) en ningún momento puede hacerla efectiva.

La violencia como negación absoluta del otro en las relaciones sociales —justificada siempre como presencia inevitable de la escasez, de la animadversión de Dios hacia la comunidad de la naturaleza sobre el hombre, de la amenaza de lo nuestro por lo Otro—, carece de fundamento en la época moderna. Esta es, en principio el inicio de la historia de la abundancia. Es el capitalismo en la producción/consumo el que regenera artificialmente las condiciones de la primera historia. Su "ley de acumulación" le condena a reproducir a una parte del cuerpo social en calidad de excedente, superfluo o desechable, a restablecer intermitentemente una escasez artificial.

[Nota 11.2bis: Esta es sin duda la primera versión de la tesis 10 sobre la violencia que aparece en la versión final. Sólo que aquí se hace menos énfasis en la relación que existe entre la mistificación de la misma, los cuerpos y la forma salario.

Sin embargo, en esta versión primitiva, aparece con mayor nitidez, cosa que después se diluyó el principio esperanza que nosotros insistimos está presente en toda la figura teórica echeverriana.

En efecto, la violencia para BE, al igual que la alienación no es consustancial al *ser genérico*, sino que ésta como aquella son motivadas por las

comportamientos realidades semióticas; la sociedad humana otorga a la comunicación propiamente lingüística la jerarquía representante y coordinadora de todas las otras vías de la semiosis para efectos de la construcción del sentido común de todas ellas. Le permite incluso que consolide esa centralidad cuando ella misma la concentra y desarrolla en calidad de *escritura*.

[Nota 11.2.]

[[*Del logocentrismo a la logocracia*]]

Pero aparte de logocéntrica, la comunicación social debió ser también *logocrática*; es decir, no sólo tuvo que someter su producción global de sentido al que se origina en la comunicación puramente lingüística, sino que debió además comprometerla en una tarea determinada que le corresponde específicamente a ésta última, la tarea muy especial que consiste en defender la norma que da *identidad* singular al código de una civilización. La comunicación lingüística reduce y condensa para ello su función mitopoyética; la encierra en el cultivo hermenéutico de un texto sagrado y su *corpus* dogmático. Aunque no lo parezca, la logocracia no consiste en verdad en una afirmación exagerada del logocentrismo; la logocracia —impuesta por la necesidad de fundamentar la política sobre bases religiosas— implica el empobrecimiento y la unilateralidad del logocentrismo. Es en

que ver con el “mundo o cosmos” de los demás, siendo pues, una plétora de “átomos divinos” (como diría Marx siguiendo a Hegel), que sólo se relacionan con los “otros”, por mero accidente, o por interés (que no por necesidad), donde el otro y la otra, sólo son mediaciones para la satisfacción del mayor “placer” posible al menor costo posible. Forma básica de relación social, que parte de una igualdad abstracta (“todas y todos somos iguales en tanto que todas y todos somos propietarios privados”, ya sea “tan sólo” propietarios privados de dinero, mercancías, medios de producción, cosas, o de tan sólo de nuestro propio “pellejo”).

En realidad esa igualdad abstracta (reconocida y sancionada jurídicamente por el mundo burgués), lo que esconde es un simulacro de paz, que trata de disimular un estado de guerra perpetuo (dentro de las relaciones sociales capitalistas), de violencia, fundamentado y promovido por el choque de los intereses emanados y encarnados por las y los propietarios privados, que ante su igualdad abstracta, ante su derechos iguales, —como diría Marx—, sólo la violencia puede ser el modo de dirimir quién se asume como amo y quién se asume como esclavo. Desde luego que se trata de violencia, que si bien parte de un fundamento común (la individualidad abstracta de la forma mercantil, la carencia de comunidad,

condiciones de escasez que ya hemos mencionado en otras notas. Así, la “violencia como negación absoluta del otro”, de la otra, de los otros, de las otras, de lo otro, sería propia de la historia de la escasez (que ha sido la historia hasta el día de hoy). Mientras exista la escasez (esa relación de indefensión, nosotros decimos de “inadecuación”, de lo humano frente a lo natural) esa negación será necesaria. Sin embargo, con la irrupción del proyecto moderno esa violencia ya no es necesaria, se trata ahora de algo superfluo. En efecto, de acuerdo a BE, esa violencia “carece de fundamento en la época moderna” (capitalista, debió agregar), pues, aunque no lo apunta aquí, nosotros ya sabemos que el dispositivo técnico potenciado, que es el fundamento de la modernidad, está “destinado” a resolver la situación de escasez y por tanto el de la violencia. Estamos pues, según BE, *en el “inicio de la historia de la abundancia”*. Sin duda, afirmación ésta, temeraria, y llena de esperanza, que debería de necesitar sus demostraciones debidas y exhaustivas ¿Pues como demostrar y sostener que la época de la modernidad, que no es otra más que la “realmente existente”, es el inicio de la historia de la abundancia? Por supuesto que esta contradicción no se le escapa a BE, y aquí trata de darle cause de manera un tanto apresurada, pues no dice que si en este capítulo inicial de *otra historia*, la violencia y la enajenación se hacen presentes, es a merced, de que la forma capital se empecina en mantener las condiciones de una escasez, que no sería la originaria, sino una artificial, quizás debió decir, una *escasez propiamente capitalista*.

verdad una negación del despliegue de su vigencia; trae consigo la subordinación de los múltiples usos del lenguaje al cumplimiento hieratizado de uno solo de ellos, el uso que tiene lugar en el discurso mítico religioso.

Al igual que sobre los códigos prácticos y los lingüísticos y sobre los usos instrumentales y las hablas, el impacto fundamental de la modernidad fue también liberador respecto del logocentrismo. Traía la oportunidad, primero, de quitar a la producción/consumo de significaciones prácticas de la opresión bajo el poder omnímodo del lenguaje y, segundo, de soltar a éste de la obligación de autocensura que le imponía el cultivo del mito consagrado.

Pero la liberación del uso de los medios instrumentales, es decir, de la capacidad de inventar formas inéditas para los productos útiles, sólo pudo ser, en la modernidad capitalista, una liberación a medias, vigilada e intervenida. No todas las formas de la creatividad que son reclamadas por los seres humanos en la perspectiva social-natural de su existencia pueden serlo también por parte del "sujeto sustitutivo", el capital, en la perspectiva de la valorización del valor. El código para la construcción (producción/consumo) de significaciones prácticas pudo potenciarse —dinamizarse, ampliarse, diversificarse—, pero sólo con la mediación de un correctivo, de una *sub-codificación* que lo marcaba decisivamente

etcétera), es ejercida de forma diferenciada y con grados distintivos de brutalidad e intensidad, que abre diversos vértices en la *vorágine* de la barbarie propia de la modernidad capitalista.

Entonces, esa violencia se expresa (¿con mayor virulencia?) en la relación entre las mujeres y los hombres, que en tanto que propietarias y propietarios privados y privadas, se insertan en un jaloneo donde como "almas gemelas" que se han declarado una guerra civil, usan "lógicas" (tanto prácticas, como semióticas) en las que se busca a partir de su yo abstracto la negación del otro y de la otra.

Tesis sin duda sumamente sugerente, que necesitaría sus propios desarrollos, mismos que quedaron fuera de la versión final de estas tesis.]

De tal suerte que este capítulo inicial, está signado por un tránsito, o más bien, un jaloneo entre una escasez absoluta (como también le llamaré BE) y una escasez relativa.]

con un sentido capitalista. La interiorización semiótica "natural" de una antigua estrategia de supervivencia venía a ser substituida por otra, "artificial", de efectividad diferente, pero también inclinada en sentido represivo: la de una estrategia para la acumulación de capital. Cosa parecida aconteció en la vida del discurso. Rotas las barreras arcaicas (religiosas y numinosas) de la estructura mítica de las lenguas —la que, al normarlas, les otorga una identidad propia—, otras limitaciones, de un orden diferente, aparecieron en lugar de ellas. Al recomponerse a partir de una épica y una mitopoyesis básicamente burguesas, pero de corte capitalista, la estructura mítica de las lenguas modernas se vio en el caso de reinstalar unas facultades de censura renovadas. El "cadáver de Dios", esto es, la moral del autosacrificio productivista como vía de salvación individual —que haría del vulgar empresario un sujeto de empresa y aventura, y daría a su comportamiento la jerarquía de una actividad de alcance ontológico— se constituyó en el único prisma a través del cual es posible acceder al sentido de lo real.

[Nota 11.3.]

[[*De una logocracia a otra: victoria pírrica*]]
Destronado de su logocracia tradicional y expulsado de su monopolio del acceso a la realidad y la verdad de las cosas, el ámbito

del discurso quedaba así, en principio, liberado de su servicio al mito intocable (escriturado) y al re-ligamiento despótico de la comunidad. Pronto, sin embargo, recibió la condena de una refuncionalización logocrática de nuevo tipo. Según ésta, el momento predominante de todo el "metabolismo entre el Hombre y la Naturaleza" —caracterizado ahora por el desbocado productivismo abstracto del Hombre y por la disponibilidad infinitamente pasiva de la Naturaleza— se sitúa en la apropiación cognoscitiva del referente, es decir, en la actividad de la "razón instrumental". Recompuesto para el efecto sobre la base de su registro técnico-científico, el lenguaje resulta ser el lugar privilegiado y exclusivo de ese *logos* productor de conocimientos; resulta ser así, nuevamente, aunque de manera diferente, el lugar donde reside la verdad de toda otra comunicación posible.

Éste, sin embargo, su dominio restaurado sobre la semiosis práctica, le cuesta al lenguaje una fuerte "deformación" de sí mismo, una reducción *referencialista* del conjunto de sus funciones comunicativas, una fijación obsesiva en la exploración apropiativa del contexto. El lenguaje de la modernidad capitalista se encuentra acondicionado de tal manera, que es capaz de restringir sus múltiples capacidades —de reunir, de expresar y convencer, de jugar y de cuestionar— en beneficio de una sola de

ellas: la de convertir al referente en información pura (depurada).

Junto con la *recomposición moderna de la logocracia* tiene lugar también una refuncionalización radical de su principal instrumento, la *escritura*. De texto sagrado, petrificación protectora del discurso en el que la verdad se revela, la escritura se convierte en el vehículo de una intervención ineludible del *logos* instrumental en todo posible uso del lenguaje y en toda posible intervención suya en las otras vías de producción/consumo de significaciones. La secularización de la escritura y el perfeccionamiento consecuente de sus técnicas abrió para el discurso unas posibilidades de despliegue de alcances inauditos. En tanto que es tan sólo una versión autónoma del habla verbal, el habla escrita es una prolongación especializada de ella, un modo de llevarla a cabo que sacrifica ciertas características de la misma en beneficio de otras. La envidiable e inigualable contundencia comunicativa del *habla verbal*, que le permite ser efímera, tiene un alto precio a los ojos del *habla escrita*: debe ir acompañada de una consistencia incompleta, confusa y de baja productividad informativa. El habla verbal sólo está a sus anchas cuando se conduce en una estrecha dependencia respecto de otros cauces de la semiosis corporal (la gestualidad, la musicalidad, etc.), lo que abre pasajes débiles o incluso de silencios en su

propia *performance*, cuando juega con el predominio de las distintas funciones comunicativas (de la más burda, la fáctica, a la más refinada, la poética), juego que la vuelve irrepetible; cuando finalmente, recurre a una transmisión simultánea de mensajes paralelos (para varios receptores posibles), hecho que vuelve azaroso su desenvolvimiento.

El habla escrita nace como una respuesta a la necesidad de salvar esas limitaciones informativas, aunque sea a costa de la plenitud comunicativa. Fascinadas con el espíritu conclusivo, atemporal y eficiente del habla escrita —con su autosuficiencia lingüística, su concentración unifuncional y su unilinearidad—, hay zonas del habla verbal que ven en ella su tierra prometida.

Sin embargo no es esta superioridad unilateral del habla escrita lo que la lleva a independizarse del habla verbal y a someterla a sus propias normas. (No hay que olvidar que las lenguas naturales modernas se generan a partir de un habla que ha supeditado el cumplimiento de sus necesidades globales de comunicación al de las necesidades restringidas de su versión escrita.) El habla escrita de una lengua moderna —cuya normación implica una fijación referencialista de las funciones comunicativas, puesto que su meta es el acopio de información— ofrece el *modelo* perfecto de un ordenamiento racional productivista de la actividad humana. El

<p>conjunto de los medios e instrumentos de trabajo y disfrute —que es la instancia objetiva más inmediata del cuerpo humano, de la concreción unidimensional de su estar en el mundo— se desentiende, como lo hace el habla escrita, de todos los modos de su funcionamiento que no demuestran ser racionales en el sentido de la eficiencia exclusivamente pragmática. Puede decirse así que, al guiarse conscientemente o no por esa reducción de las capacidades técnicas del <i>médium</i> instrumental, el proceso de producción y consumo del conjunto de los bienes es el fundamento que ratifica y fortalece a la escritura en su posición hegemónica dentro del habla o el uso lingüístico y dentro de la semiosis moderna en general. Es la práctica tecnificada en sentido pragmático la que despierta en la escritura una “voluntad de poder” indetenible. Así se expande la <i>nueva logocracia</i>: significar, “decirle algo a alguien sobre algo con una cierta intención y de una cierta manera” deberá consistir primaria y fundamentalmente en hacer del hecho comunicativo “un instrumento de apropiación cognoscitiva” de ese “algo”, de “lo real”. Todo lo demás será secundario. [Nota 11.4.]</p>		
---	--	--

Tesis 12

<p>Modernidad y Capitalismo (15 tesis)</p>	<p>2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>	<p>3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>
--	--	---

<p>Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)</p>		
<p>Tesis I2 Pre-modernidad, semi-modernidad y post-modernidad [[<i>Una totalidad y sus límites</i>]] La <i>postmodernidad</i> es la característica de ciertos fenómenos peculiares de orden general que se presentan con necesidad y de manera permanente <i>dentro/fuera</i> de la propia modernidad. (No es sólo el reciente rasgo de una cierta población acomodada que necesita de un nuevo hastío —esta vez ante la modernidad corriente— para darle un toque trascendente, y así privativo y aristocrático, a su imagen reflejada en el espejo.) Se trata de una de las tres modalidades principales de la <i>zona limítrofe</i> en donde la vigencia o la capacidad conformadora de la modernidad establecida presenta muestras de agotamiento. La modernidad es un modo de totalización civilizatoria. Como tal, posee diferentes grados de dominio sobre la vida social, tanto en el transcurso histórico como en la extensión geográfica. Allí donde su dominio es más débil aparecen ciertos fenómenos híbridos en los que otros principios de totalización concurrentes le disputan la "materia" que está siendo conformada por ella. Es en la zona de los límites que dan hacia el futuro posible en donde se presentan los fenómenos <i>post-modernos</i>.</p>	<p>Tesis 12. Lo mercantil es constitutivo de la modernidad, no así lo mercantil-capitalista. La afirmación —expansión y consolidación— de lo mercantil debió, dada la inevitabilidad de la existencia del monopolio privado (de la tierra y de la tecnología, principalmente), llevarse hasta el extremo de su propia negación, hasta la mercantificación de lo esencialmente inmercantificable, la fuerza de trabajo del individuo humano, hasta servir de mera apariencia a la apropiación capitalista. Si lo capitalista no puede existir más que como parásito de lo mercantil, lo mercantil, a su vez, sólo podía vencer la resistencia del monopolio desatando las fuerzas del Golem capitalista. Trató de servirse de él, y terminó siendo su esclavo. Aunque es posible, la distinción entre lo mercantil y lo capitalista parece ya no serlo. La mercancía parece haber acomodado ya su esencia a esa configuración monstruosa de sí misma, que es la mercancía capitalista. [Nota 12 bis: Segunda versión de la tesis 14 de la versión final. Para un comentario amplio de su contenido véase la Nota 14.1.]</p>	<p>Tesis 12. [[<i>Una tesis sobre lo público</i>]] Sobre la modernidad de la oposición íntimo/colectivo como privado/público. [Nota. 12. 2bis: A partir de este momento las tesis de esta versión se reducen, tan sólo a puntar su posible título, lo que nos da una idea de su contenido, que en este caso quedó sin ser integrado a alguna de las tesis de la versión final. En este caso, se hubiese tratado de una tesis sobre lo íntimo y lo público dentro de la modernidad (tanto capitalista, como en general). Según podemos ver ésta tendría que versar sobre como la “oposición” (¿y no relación contradictoria?) entre lo íntimo y colectivo deviene en su contrario, lo íntimo se pone como privado y lo colectivo en lo público. A través de qué factores, relaciones y procesos se opera esta transfiguración es, pensamos, el contenido expositivo que debería de haber ocupado esta tesis. Tesis necesaria para los tiempos convulsos actuales en que se confunde lo íntimo con lo privado, lo público con lo colectivo, he incluso con lo común, donde se piensa que lo privado para ser político tiene que volverse espectáculo.]</p>

En la que da hacia el pasado por superar se muestran los fenómenos *pre-modernos*. En la que se abre/cierra hacia los mundos extraños por conquistar se dan los fenómenos *semi-modernos*.

[Nota 12.1.]

[[*El reto de lo posmoderno*]]

La dinámica del fundamento de la modernidad genera constantemente nuevas constelaciones de posibilidades para la vida humana, las mismas que desafían "desde el futuro" a la capacidad de sintetización de la modernidad capitalista. Allí donde ésta resulta incapaz momentánea o definitivamente de ponerse en juego radicalmente a fin de sostener este reto; allí donde su ambición conformadora le hace salirse de sus límites pero sin ir más allá de sí misma, las novedades posibles de la vida social no alcanzan a constituirse de manera autónoma y se quedan en estado de deformaciones de la modernidad establecida. Paradigmático sería, en este sentido, el fenómeno ya centenario de la política económica moderna, que se empeña en dar cuenta de la necesidad real de una planeación democrática de la producción y el consumo de bienes, pero que lo hace mediante el recurso insuficiente de sacrificar a medias su liberalismo económico estructural y su vocación cosmopolita para poner en práctica intervenciones más o menos autoritarias y proteccionistas

(paternalistas, unas, totalitarias, otras) del "estado" en la "economía".

[Nota 12.2.]

[[*Lo premoderno: "cuerpo extraño"*]]

Otro tipo de reto que la modernidad capitalista no puede siempre sostener es el que le plantean ciertas realidades de su propio pasado, provengan éstas figuras anteriores de la modernidad o de la historia pre-cristiana de Occidente. Arrancados de su pertenencia coherente a una totalización de la sociedad en el pasado, que estuvo dotada de autonomía política y vitalidad histórica, una serie de elementos civilizatorios del pasado (objetos, comportamientos, valores) perduran sin embargo en el mundo construido por la modernidad dominante; aunque son funcionalizados por ella, lo inadecuado del modo en que lo están les permite mantener su efectividad. Parcialmente indispensables para ella, que se demuestra incapaz de sustituirlos por otros más apropiados, son estos "cuerpos extraños", fijados en una lógica ya fuera de uso pero que es compatible con la actual, los que se reproducen en calidad de fenómenos pre-modernos.

[Nota 12.3.]

[[*La semi-modernidad no moderna*]]

Diferentes de estos, los fenómenos semi-modernos son elementos (fragmentos, ruinas) de civilizaciones o construcciones no occidentales de mundo social, que mantienen

su derecho a existir en el mundo de la modernidad europea pese a que el fundamento tecnológico sobre el que fueron levantados ha sucumbido ante el avance arrasador de la modernización. La vitalidad que demuestran tener estos elementos aparentemente incompatibles con toda modernidad —pese a que son integrados en exterioridad, usados sin respetar los principios de su diseño, de manera muchas veces monstruosa— es la prueba más evidente de la limitación eurocentrista que afecta al proyecto de la modernidad dominante. Para no ser desbordada por la dinámica fundamental de la modernidad, que tiende a cuestionar todos los particularismos tradicionales, la solución capitalista, que sólo es efectiva si reprime esa dinámica fundamental, se ha refugiado dentro de los márgenes ya probados de la "elección civilizatoria" propia del occidente europeo.

[Nota 12.4.]

[[*La crisis de la modernidad establecida*]]

Reacciones de la modernidad capitalista ante su propia limitación, estos tres fenómenos, pueden llegar a presentarse juntos y combinados. Componen entonces el cuadro de grandes cataclismos históricos. Tales han sido, hasta aquí, los dos casos del fracaso "socialista" en el siglo XX, el de la *contra-revolución* "socialista nacionalista"

<p>en Alemania y el de la <i>pseudo-revolución "socialista colectivista"</i> en Rusia.</p> <p>La <i>crisis</i> de la modernidad establecida se presenta cada vez que el absolutismo inherente a su forma está a punto de ahogar la substancia que le permite ser tal; cada vez que, dentro de su mediación de las promesas emancipatorias inherentes al fundamento de la modernidad, el primer momento de esa mediación, esto es, la apertura de las posibilidades económicas de la emancipación respecto de la "historia de la escasez", entra en contradicción con el segundo momento de la misma, es decir, con su re-negación de la vida emancipada, con la represión a la que somete a toda la densidad de la existencia que no es traducible al registro de la economía capitalista: la asunción del pasado, la disposición al porvenir, la fascinación por "lo otro".</p> <p>[Nota 12.5]</p>		
---	--	--

Tesis 13

<p>Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)</p>	<p>2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>	<p>3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)</p>
<p>Tesis I3 Modernización propia y modernización adoptada [[<i>Modernización "endógena" y exógena: la presencia de la colonización en BE</i>]] Toda modernización adoptada o exógena proviene de un proceso de conquista e</p>	<p>Tesis 13. El mercado moderno sólo existe realmente, en calidad de escenario para la repetición indefinida de los triunfos del mecanismo puro de la circulación mercantil de los bienes producidos sobre las impurezas concretas – ante-modernas, modernas y postmodernas–</p>	<p>Tesis 13. Sobre el eros moderno. [Nota 13. 2bis: Salvo una breve mención en la tesis 2 de la versión final, el tema de un eros moderno desapareció de su versión definitiva, lo cual no deja de ser un argumento que se echa mucho en falta dentro de la figura teórica echeverriana. Pues esta junto a la posible tesis sobre lo femenino y lo</p>

implica por tanto un cierto grado de imposición de la identidad cultural de una sociedad y las metas particulares de la empresa histórica en que ella está empeñada sobre la identidad y las metas históricas de otra.

Mientras la modernización propia o endógena se afirma, a través de todas las resistencias de la sociedad donde acontece, en calidad de consolidación y potenciación de la identidad respectiva, la modernización exógena, por el contrario, trae siempre consigo, de manera más o menos radical, un desquiciamiento de la identidad social, un efecto desdoblador o duplicador de la misma. La modernidad que llega está marcada por la identidad de su lugar de procedencia; su arraigo es un episodio de la expansión de esa marca, una muestra de su capacidad de conquistar —violentar y cautivar— a la marca que prevalece en las fuerzas productivas autóctonas. Por esta causa, la sociedad que se moderniza desde afuera, justo al defender su identidad, no puede hacer otra cosa que dividirla: una mitad de ella, la más confiada, se transforma en el esfuerzo de integrar "la parte aprovechable" de la identidad ajena en la propia, mientras otra, la desconfiada, lo hace en un esfuerzo de signo contrario: el de vencer a la ajena desde adentro al dejarse integrar por ella.

[Nota 13.1.]

de la circulación de los mismos, como proceso invertido, sea espontáneamente por un poder monopolizador, o artificialmente por una planeación distributiva.

[Nota 13 bis: tesis 13 de la segunda versión, que apenas esboza un aspecto de lo que será la tesis 14 de la versión definitiva.]

masculino (véase la nota 11 bis), parecía encaminar la reflexión de BE hacia esa dimensión que traspasa el ámbito de la cultura política llevándola a un plano donde la microfísica de lo moderno se despliega en el aspecto de la reproducción profano-sensible de la vida cotidiana. Allí donde se libra la batalla de los afectos y de las relaciones eróticas que tiene como principio rector la vida y el placer ¿Cómo se configurarían éstos, en el plano de la vida cotidiana, con la irrupción de un dispositivo técnico que tiende hacia una historia post-escasez? ¿Cómo se configura lo erótico en un mundo que anuncia el inicio de la verdadera historia humana, es decir la historia de las sociedades de la abundancia? ¿Se trata de un eros que ha dejado atrás todas las violencias que hacen que lo placentero se confunda y se traslape con el displacer? ¿Se trata de un principio afectivo que no necesita más caminar al filo de la navaja para sentirse pleno y realizado?

Estos y otros temas más, pensamos, deberían de estar desarrollados en el marco de esta tesis que finalmente fue dejada de lado por nuestro autor.]

[[*La modernización exógena en occidente*]]

Cuando la modernización exógena tiene lugar en sociedades occidentales, más si éstas son europeas y más aún si han sido ya transformadas por alguna modernidad capitalista anterior a la que tiende a predominar históricamente, este proceso de conquista presenta un grado de conflictualidad relativamente bajo. La modernidad más vieja (la mediterránea, por ejemplo) se las arregla para negociar su subordinación constructiva a la más nueva (la noreuropea) a cambio de un ámbito de tolerancia para su "lógica" propia, es decir, para su marca de origen y para el cultivo de la identidad social representada por ella.

[Nota 13.2.]

[[*La modernidad exógena en sociedades no-occidentales*]]

La modernización por conquista se vuelve conflictiva y virulenta cuando acontece en la situación de sociedades decididamente no occidentales. Dos opciones tecnológicas propias de dos "elecciones civilizatorias" y dos historicidades no sólo divergentes sino abiertamente contrapuestas e incompatibles entre sí deben, sin embargo, utópicamente, "encontrarse" y combinarse, entrar en un proceso de *mestizaje*. Por ello, la asimilación que las formas civilizatorias occidentales, inherentes a la modernidad capitalista, pueden hacer de las formas civilizatorias orientales tiene que ser necesariamente

periférica o superficial, es decir, tendencialmente destructiva de las mismas como principios decisivos de configuración del mundo de la vida. Una asimilación de éstas como tales podría descomponer desde adentro al carácter europeo de su "occidentalidad" o someterlo a una transformación radical de sí mismo —como fue tempranamente el caso de las formas de la modernidad mediterránea (ibérica), obligadas en el siglo.

[Nota 13.3.]

[[*Lo no-occidental: falso antídoto*]]

En los procesos actuales de modernización exógena, la modernidad europea, para ser aceptada realmente, tiene que enrarecer al mínimo su identidad histórico concreta, esquematizarla, privarla de su conflictualidad interna, desdibujarla hasta lo irreconocible; sólo así, reducida a los rasgos más productivistas de su proyecto capitalista, puede encontrar o improvisar en las situaciones no occidentales un anclaje histórico cultural que sea diferente del que le sirvió de base en sus orígenes. Igualmente, en el otro lado, en las sociedades no occidentales que deben adoptar la modernidad capitalista, la aceptación que hacen de ésta depende de su capacidad de regresión cultural, del grado en que están dispuestas (sin miedo al absurdo ni al ridículo) a traducir a términos primitivos los conflictos profundos de su estrategia civilizatoria,

<p>elaborados y depurados por milenios en su dimensión cultural. Pareciera que allí, justo en el lugar del desencuentro, de la negación recíproca entre ellos, es decir, sobre el denominador común de la exigencia capitalista —la voracidad productivo/consuntiva—, se encuentra el único lugar en donde el occidente puede encontrarse con el resto del mundo. Por lo que se ve, aunque respetuosa tanto del pasado como de lo no europeo, una modernidad alternativa no podría contar con lo no occidental como un antídoto seguro contra el capitalismo. [Nota 13.4.]</p>		
--	--	--

Tesis 14

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis I4 La modernidad, lo mercantil y lo capitalista [[<i>La forma valor-mercantil, inmanente a la modernidad; la forma capital contingente</i>]] La socialización mercantil forma parte constitutiva de la esencia de la modernidad; la socialización mercantil-capitalista sólo es propia de la figura particular de modernidad que prevalece actualmente. [Nota 14.1] [[<i>El individuo, la mercancía y la cultura cristiana</i>]] La expansión de la función religiosa, es decir, socializadora, de la cultura cristiana, dependió, en la Edad Media, de su capacidad de convencer a los seres humanos de su propia existencia en calidad de</p>	<p>Tesis 14 [(La soberanía o autarquía de las sociedades modernas se encuentra doblemente limitada. Primero, por el hecho de que su campo de ejercicio se circunscribe casi exclusivamente al de la política económica. Segundo, porque incluso dentro de éste, su intervención debe respetar los límites marcados por la propiedad privada. El dilema: libertad individual o justicia social, parece poder resolverse mediante la democracia, como dispositivo de traducción de las necesidades de la primera a las exigencias de la segunda.)]</p>	<p>Tesis 14. Sobre la fiesta y el arte de los modernos [Nota 14. 2bis: Esta tesis, de haberse desarrollado y contenido en la versión definitiva hubiese sido una de las más interesantes de este trabajo. Decimos lo anterior, intentando ir un tanto más allá del obvio interés que BE demostró siempre por los temas estéticos, que de hecho ocupan algunos de sus trabajos; sino que lo decimos por el tema que implica a la fiesta en tanto que valor de uso y al valor de uso en tanto que festivo, aludiendo por supuesto al</p>

comunidad real, de *ecclesia*, o "cuerpo de Dios". El lugar en donde los fieles tenían la comprobación empírica de ello no era, sin embargo, el templo; era el mercado, el sitio en donde el buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes producidos permitía a los individuos sociales, sobre el común denominador de "propietarios privados", reconocerse y aceptarse recíprocamente como personas reales. La existencia de Dios resultaba indudable porque la violencia arbitraria (el Diablo) que campeaba en las relaciones sociales post- o extra-comunitarias cedía en los hechos ante la vigencia del orden pacífico de quienes comen el fruto de su propio trabajo. La presencia de un Juez invisible era evidente pues sólo ella podía explicar el "premio" que le tocaba efectivamente a quien más trabajaba y el "castigo" que se abatía sobre el que, aunque "oraba", no "laboraba".

Pero si es cierto que la mercancía estuvo al servicio de la consolidación del cristianismo, no lo es menos que éste terminaría destronado por ella. De ser el "lenguaje de las cosas" que ratificaba en los hechos prácticos la verdad re-ligante del discurso mítico cristiano, el mecanismo de metamorfosis mercantil de la riqueza objetiva —el que lleva a ésta a abandonar su estado de *producto* y tomar su estado de *bien*, neutralizándola primero en calidad de mercancía-dinero—pasó de manera lenta pero firme e irreversible a ser él la verdadera entidad re-socializadora. El mercado sustituyó al mito; redujo al cristianismo, de *ecclesia*, a un sistema de imperativos morales que idealizaba, como un mero eco apologético, la sujeción de la vida humana a su propia acción "mágica" de fetiche socializador.

[Nota 14 bis.: Esta tesis 14, que finalmente no fue incluida como tal en la versión definitiva, adelanta ya algunos aspectos sobre el dominio que ejerce lo económico (en tanto que "política económica") sobre la soberanía de los sujetos modernos, abordado, en parte, en la tesis 4 y otro tanto en la tesis 9, que afronta el tema de lo político, para volver a aparecer fugazmente, en la tesis 12 de la versión final.]

señalamiento de Marx, sobre el *valor de uso festivo* como primera *forma valor*. De tal suerte que una, por decirlo de alguna manera, arqueología de la forma valor, no debería de partir de los intercambios en cuanto tales, sino de una consideración de la fiesta (y quizás antes de la guerra), como modos de socialización entre extraños que aparecen los unos frente a los otros como individualidades abstractas ajenas, extrañas y posiblemente hostiles. De tal suerte que la fiesta sería un modo de relacionarse con el extraño neutralizando o suspendiendo la violencia en potencia que entrar en contacto con el otro en condiciones de escasez acarrea. Así, la fiesta aparecería como una primera forma del valor (en sentido estricto al que puede leerse en el tercer apartado del capítulo primero de *El capital*). Ante lo cual, quedaría pendiente el abordar como es que esta se presenta a diferencia del carnaval, dentro de la modernidad. Incluso explorando como se configura ésta en el mundo "occidental" y fuera de él, tal y como lo sugiere Uwe Schultz (1998).]

Pero lo que lo mercantil hizo con lo religioso, lo capitalista, a su vez, habría de hacer con lo mercantil. En su lucha contra la prepotencia del monopolio público y privado —contra la violencia del dominio sobre la tierra y sobre la tecnología—, la campaña de afirmación (expansión y consolidación) de lo mercantil debió avanzar hasta una zona en la que lo mercantil, para entrar, tenía que cambiar de signo, que convertirse en la negación de lo que pretendía afirmar. Debió *mercantificar* el ámbito de *lo no mercantificable* por esencia; tratar como a un puro objeto (*Bestand*) a aquello que debería ser puro sujeto; como simple *valor* mercantil a lo que debería ser *fuerza de valor* mercantil: la fuerza de trabajo del individuo humano. Debió dejar de ser instrumento de la universalización de la propiedad privada y pasar a ser el instrumento de una restricción renovada, de nuevo tipo, de la misma; debió traicionar a lo mercantil y ponerlo a funcionar como mera apariencia de la apropiación capitalista de la riqueza. Lo mercantil sólo pudo vencer la resistencia del monopolio desatando las fuerzas del Golem capitalista. Pretendió servirse de él, y terminó por ser su siervo.

[Nota 14.2]

[[“*Diferencia radical en la ganancia*”]]

A fines de siglo, la distinción entre lo mercantil y lo capitalista parece ya irrelevante y abstrusa o simplemente cosa del pasado; la mercancía parece haber acomodado ya su esencia a esa configuración monstruosa de sí misma que es la mercancía capitalista. Y sin embargo no es así.

Hay una diferencia radical entre la ganancia capitalista que se puede dar en la esfera de la circulación mercantil simple y la que se da en la mercantil-capitalista. La primera sería el fruto del aprovechamiento de una *voluntad* de intercambio entre orbes productivos/consuntivos de valores de uso que están desconectados entre sí, voluntad que se impone por sobre la *inconmesurabilidad fáctica* de sus respectivos valores mercantiles. La segunda resulta del aprovechamiento de una *constricción* imperiosa al intercambio que aparece, pese a la *inconmesurabilidad esencial* de sus respectivos productos, entre las dos dimensiones de la reproducción de la riqueza social: la de la fuerza de trabajo, por un lado, y la del resto de las mercancías, por otro. Lo que en el primer caso sería el resultado de la "desigualdad" espontáneamente ventajosa en un "comercio exterior", en el segundo es la consecuencia de una instalación artificial de esa "desigualdad" en el "comercio interior". Contingente y efímera en el primer caso, la ganancia capitalista es imperiosa y permanente en el segundo.

Desde la perspectiva puramente mercantil, todo el mercado moderno, como realidad concreta, no sería otra cosa que una superfetación parasitaria de la propia realidad mercantil. Lo capitalista estaría allí únicamente como una deformación arbitraria, por debajo de la cual se repetiría de manera clásica y necesaria el triunfo indefinido del proceso puro de la circulación por equivalencia.

Las "impurezas" concretas que hacen de él un proceso intervenido —sea espontáneamente por el poder "ciego" de la monopolización capitalista o artificialmente por la imposición "visionaria" de una

<p>planeación distributiva— no alcanzarían a destruirlo por cuanto él es la estructura que las sostiene. La posibilidad de soltar del todo la "mano invisible" del mercado —la que atravesaría los muchos "egoísmos pequeños" para construir un "altruísmo general"—, de liberar al Azar que guía el mecanismo de circulación por equivalencia, se encuentra en el fundamento mismo de toda modernidad. Sin embargo, su realización en la modernidad capitalista, que pretendió protegerla de los parasitismos estatales o señoriales que la ahogaron en la era de la escasez, la ha llevado a un nuevo callejón sin salida. En la inauguración mercantil-capitalista de lo que debía ser la era de la abundancia se impone de manera espontánea el predominio de un comportamiento mercantil que reniega de sí mismo. Es un comportamiento temeroso que pretende "abolir el azar" mediante la repetición incesante de un tramposo <i>coup de dés</i> que asegura al capital contra el riesgo de no obtener ganancias en la apuesta de la inversión. [Nota 14.3]</p>		
--	--	--

Tesis 15

Modernidad y Capitalismo (15 tesis) Versión de las Ilusiones de la Modernidad (1995)	2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
Tesis I5 "Socialismo real" y modernidad capitalista [[La falta de "europeidad" del socialismo real]] Considerado como orbe económico o "economía-mundo", el "mundo socialista" fue el resultado histórico de un intento frustrado de remodelación por parte del viejo imperio económico de Rusia; un	Tesis 16* La colectivización (estatalización) de la propiedad capitalista sobre los medios de producción, no elimina de ésta su carácter capitalista. Igual o más importante que las innegables diferencias entre el "mundo capitalista" y el	Tesis 15 Sobre el discurso teórico de la modernidad [Nota 15 bis: Como apuntamos desde el capítulo 2 de este trabajo, lo que distingue el marxismo cultivado por BE, es precisamente, la introducción

intento dirigido a aislarse del orbe económico o "mundo capitalista" y a competir con él, puesto en práctica sobre la base de una corrección estatalista del funcionamiento capitalista de la economía. Sin posibilidades reales de constituirse en un orden social realmente diferente y alternativo frente al orden capitalista y su civilización; sin posibilidades efectivas de desarrollar una estructura técnica acorde con una reconstitución revolucionaria de semejante alcance — hecho que se manifestó temprana y dramáticamente en la historia de la revolución bolchevique—, "el mundo socialista" no pasó de ser una *recomposición* deformada, una versión o repetición deficiente de ese mismo orden social y de esa misma civilización: una recomposición que, si bien lo separó definitivamente de él, lo mantuvo sin embargo irremediablemente en su dependencia. Lo distintivo del *comunismo soviético* y su modernidad no estuvo —paradójicamente— en ninguna erradicación, parcial o total, del capitalismo. Lo característico de él consistió en verdad en lo periférico de su europeidad y en lo dependiente de su economía y en el carácter estatal de la acumulación capitalista que lo sustentaba.

[Nota 15.1.]

[[*La modernidad del "socialismo real" cancelada como modernidad alterna*]]

Una colectivización de los medios de producción como la que tuvo lugar en este "comunismo ", que fue en verdad una estatalización de la propiedad capitalista sobre los mismos, no elimina necesariamente el carácter capitalista de esta forma de propiedad. Por ello, si se consideran comparativamente las dos totalidades imperiales, la economía-mundo

"mundo socialista" —en lo que atañe a la estructura y a la consistencia de la vida cotidiana que llevan sus poblaciones mayoritarias—, han revelado ser sus también innegables similitudes.

El fundamento de la modernidad capitalista no ha desaparecido en la modernidad del "socialismo real"; ha sido simplemente más débil y ha tenido menos oportunidad de disimulo.

[Nota 16* bis.: Esta es el primer esbozo de la tesis 15 de la versión final. Sus líneas generales se encuentran ya planteadas aquí.

Solo resaltaremos que en este lugar hay una preocupación por parte de BE de resaltar las similitudes antes que las diferencias entre el socialismo soviético y el modo de producción capitalista. Justo la tendencia contraria en el tratamiento de la relación entre la modernidad y el capitalismo.]

NB: aquí seguimos el criterio editorial de los curadores de esta tesis (véase la nota 10.2 bis), de allí que esta aparezca como tesis 16, en lugar de tesis 15.

en la CEP de un giro lingüístico y semiótico que se puede ver plenamente desarrollado en su DCM. Sin embargo, allí está puesto cómo la CEP de Marx se configura como un discurso, pero no lo que sería un discurso teórico moderno en cuanto tal, que partiera, por ejemplo, del dispositivo técnico moderno. Eso falta aún por desarrollarse.]

"socialista" (Rusia, la Unión Soviética y el bloque de la Europa centrorienta) y la economía-mundo "capitalista" (su núcleo trilateral, pero también su periferia "tercermundista"), las innegables diferencias entre ellas —en lo que se refiere a las condiciones de existencia de la "sociedad civil": reprimida pero protegida, en la primera, desamparada pero libre, en la segunda— no resultan ser más importantes que sus similitudes también inocultables —en lo que atañe a la estructura y al sentido más elementales de la modernización de su vida cotidiana. La sujeción de la "lógica" de la creación de la riqueza social concreta a la "lógica" de la acumulación de capital, la definición de la humanidad de lo humano a partir de su condición de fuerza de trabajo, para no mencionar sino dos puntos esenciales de la modernidad económica y social capitalista, fueron igualmente dos principios básicos de la modernidad "socialista", que se proclamaba sin embargo como una alternativa frente a ella.

El proyecto elemental de la modernidad capitalista no desapareció en la modernidad del "socialismo real"; fue simplemente más débil y ha tenido menos oportunidades de disimular sus contradicciones.

El derrumbe del "socialismo real" —desencadenado por la victoria lenta y sorda, pero contundente, de los estados capitalistas occidentales sobre los estados "socialistas" en la "guerra fría" (1945-1989) —, ha borrado del mapa de la historia viva a las entidades socio-políticas que de manera tan defectuosa ocupaban el *lugar histórico* del socialismo. Lo que no ha podido borrar es ese *lugar* en cuanto tal. Por el contrario, al expulsar de él a sus ocupantes inadecuados —que ofrecían la comprobación

<p>empírica de lo impracticable de una sociedad verdaderamente emancipada, e indirectamente de lo incuestionable del <i>establishment</i> capitalista —\ le ha devuelto su calidad de terreno fértil para la utopía. [Nota 15.2] [N.B.: este es el último registro que existe de las tesis en su última versión, por lo que en lo sucesivo se suprime la presencia de esta columna]</p>		
---	--	--

Tesis 16

2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis 17* El ocultamiento de la violencia en las relaciones sociales, mediante dispositivos, instituciones o comportamientos abiertamente no-violentos – necesario para la construcción de la indispensable oposición vida cotidiana/vida extraordinaria–, alcanza su grado máximo o absoluto en la sociedad moderna capitalista. La aceptación “de grado, y no por fuerza” de una situación de inferioridad social estructural –de opresión, de explotación, de discriminación–, tiene lugar como un contrato entre iguales –es decir, entre contratantes pacíficos, que no recurren a la violencia sobre el otro–, en la compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo. (No como en otras realidades históricas, en las que la violencia es reconocida, aunque descalificada, por la presencia de relaciones “más profundas o importantes”: de fidelidad, de agradecimiento, de seducción, etc.).</p>	<p>Tesis 16. Sobre la modernidad como colonización [Nota 16: Como comentamos en su momento, el tema del colonialismo, como determinación esencial de la modernidad, se encuentra expuesto —aunque sea tangencialmente— en la Tesis 12 de la versión definitiva, sólo que no aparece como tal, sino que se presenta bajo la idea de una <i>modernidad exógena</i>, “aplicada desde afuera” (después de todo, lo que no se “ nombra no existe”); por lo que ya, también en su momento, llamamos la atención sobre cierta resistencia a usar el término (colonización, colonialidad, etc.), que según nosotros es perceptible en la argumentación de BE. No obstante como se aprecia aquí, nuestro marxista latinoamericano, tenía en mente dedicar toda una tesis a la cuestión colonial]</p>

[Nota 17*: Esta tesis es, sin lugar a dudas, una versión primigenia de lo que posteriormente será la tesis 10 de la versión definitiva sobre la “violencia moderna”; con el detalle de que aquí se hace más énfasis en la oposición “vida cotidiana/vida extraordinaria”.]

NB: aquí seguimos el criterio editorial de los curadores de esta tesis (véase la nota 10.2bis), de allí que esta aparezca como tesis 17, en lugar de tesis 16 (véase Echeverría, p. 20).

Tesis 17

2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis 18*. [[El principio de la historia de la abundancia]] La violencia en las relaciones sociales – justificada siempre como presencia inevitable de la escasez, de la violencia de lo divino sobre la comunidad, de la naturaleza sobre el hombre, de lo otro sobre lo nuestro–, carece de fundamento en la época moderna. Esta es, en principio, el inicio de la historia de la abundancia. Es el capitalismo en la producción/consumo, el que regenera artificialmente las condiciones de la primera historia. Su “ley de acumulación” produce a una parte de la sociedad como supernumeraria, reproduce una escasez artificial. [Nota 18*.- Esta tesis es un fragmento de lo que será la tesis 10 sobre la violencia moderna, pero en éste nos aparece con más énfasis una proposición que nos ha llamado la atención: la</p>	<p>Tesis 17. Sobre la modernidad como refuncionalización de lo pre- y lo post-moderno. [Nota 17: Este tema puntuado fue incluido y desarrollado en la tesis 10 de la versión última.]</p>

modernidad como principio o inicio de la historia de la abundancia, y el capitalismo como perpetuador de la historia de la escasez.]
 NB: aquí seguimos el criterio editorial de los curadores de esta tesis, de allí que esta aparezca como tesis 18, en lugar de tesis 17 (véase Echeverría, 2016a, p. 20).

Tesis 18

2da versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)	3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)
<p>Tesis 19* La política de Estado es prioritariamente –por no decir exclusivamente–, política económica. Su discurso de autoconciencia es esencialmente economicista (diferente del materialismo histórico). [Nota 19*. Si bien el tema del Estado está presente en más de una de las tesis que hemos revisado, también es cierto que se echa de menos una tesis sobre el Estado en cuanto tal, en el sentido, de aclarar si BE, considera a este, como en el caso del mercado, una determinación esencial o no de la modernidad.] [*N.B.: aquí seguimos el criterio editorial de los curadores de esta tesis (véase la nota 10.2bis), de allí que esta aparezca como tesis 19*, en lugar de tesis 18 (véase Echeverría, 2016a, p. 20).] [N.B. 2.- Con esta tesis 19* finalizan los registros sobre esta segunda versión de las tesis echeverrianas sobre <i>modernidad y capitalismo</i>,</p>	<p>Tesis 18 Sobre la modernidad asiática [Nota 18.: Si bien el tema de lo no-occidental se encuentra presente de algún modo en estas tesis —principalmente en las ideas de modernidades exógenas y semi-modernidades—, el tema de lo asiático se encuentra prácticamente ausente. Por lo que no deja de llamar la atención de que, en esta tercera versión, BE planease dedicarle toda una tesis a la modernidad asiática, cuestión que finalmente decidió no hacer. Quizás motivado por su convencimiento de que la modernidad es algo netamente europeo y que sólo podía arribar fuera de ese ámbito, de manera exógena o distorsionada.]</p>

salvo una *addenda* que los editores dejaron bajo el nombre de *Muellhaufen* (Conjunto de residuos) que comentamos en un recuadro un poco más abajo.]

Tesis 19

3era versión de las tesis sobre la Modernidad Capitalista (19 tesis)

Tesis 19. Sobre la post-modernidad del socialismo real.

[Nota 19.- Como puede constatarse fácilmente, el contenido aquí punteado es el tema desarrollado en la tesis 15 de la versión definitiva. No obstante, aquí la idea del socialismo real es tratada como una post-modernidad, lo que no deja de llamar la atención sobre todo por el debate en el que fueron pensadas estas tesis, tratamiento que finalmente fue dejado de lado. Como hemos visto el enfoque tomado en la versión final de la tesis 15, fue caracterizar al socialismo real como una “modernidad frustrada”]

Corolario o residuos

Corolario o residuos (*Muellhaufen*) a la 2da versión de las tesis

***Muellhaufen* (Conjunto de residuos).**

Tanto modernidad como capitalismo hacen referencia a realidades muy variadas que, sin dejar de ser iguales en esencia, presentan configuraciones sumamente diferentes entre sí. Una, por ejemplo, es la modernidad de la democracia parlamentaria en la Inglaterra del siglo XX, y otra la atribuible a la división tiempo de trabajo/tiempo libre en la vida cotidiana del Japón contemporáneo. Uno, por ejemplo, es el capitalismo de las ciudades flamencas del siglo XVII, y otros el de los campos ucranianos de mediados de este siglo.

-la modernidad como forma singularizada o efecto re-organizador de una determinada realidad social, histórico concreta; como tal, la modernidad sólo constituye el modo de presencia de otras formas de existencia más permanentes –quizás trans-históricas–, de la vida humana.

[Nota a los residuos. - Nos resulta del todo llamativo que BE haya decidido, según nos informan los editores de estas tesis (Echeverría, 2016a, p. 21), dejar como una especie de corolario o “residuos” estos párrafos, pues allí se contiene una idea que nosotros hemos estado señalando, en múltiples ocasiones, sobre la forma echeverriana de encarar la cuestión de la modernidad, y que tiene que ver con su interés de demostrar la diferencia entre ésta y el capitalismo. Y aquí, en un pasaje que nunca fue publicado por su autor, vemos que, con toda claridad y contundencia, BE reconoce que tanto la modernidad y el capitalismo son en *esencia iguales*, y que, sólo varían en versiones distintas de realidad. Y si bien, en estas escuetas líneas BE, lleva el asunto a la democracia de las ciudades (con la mención “honorífica” del Japón), caracterizando a la modernidad “como forma singularizada de formas de existencia transhistóricas de la vida humana”. ¿Qué implicaciones tendría que en esencia el capitalismo y la modernidad fuesen la misma cosa? Para una posible exploración de alguna de esas implicaciones puede volver a verse los puntos que hemos desarrollado en nuestro comentario a la tesis 14 de la versión final.]

Referencias

- Abu-Lughod, J. (1989). *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. New York. Oxford University Press.
- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)*. México, Ediciones quinto sol.
- Althusser, L. (1977). *Crítica filosófica de Hegel a partir de Marx y Hegel*, Cuervo, Buenos Aires.
- Amery, C. (2002). *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*. España-México. Turner-FCE.
- Amin, S. (1974). *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*. España. Siglo XXI.
- Angus, I. (2014). *El origen del eslogan 'Socialismo o Barbarie' de Rosa Luxemburg en Marxismo Crítico. Praxis, conciencia y libertad* (<https://marxismocritico.com/2014/11/14/el-origen-del-eslogan-socialismo-o-barbarie/> consultado 17 febrero 2019)
- Arrighi, G. (2015). *El largo siglo XX*. Madrid. Akal.
- Aston, T.H. y Philpin, C.H.E. (eds.) (1988). *El debate Brenner. Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*. Barcelona. Crítica.
- Attali, J. (2007). *Karl Marx o el espíritu del mundo*. México. Fondo de cultura económica.
- Axelos, K. (1969). *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona, Fontanella.
- Bacon, F. (2017). *Nueva Atlántida*. México. Fondo de cultura económica.
- Bacon, F. (2017). *Nueva Atlántida*. México. Fondo de cultura económica.
- Barreda, A. (2011). “Entorno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría” en Echeverría, B. *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
- Barreda, A. (2015). “Aproximación a la crítica de la economía política de Bolívar Echeverría” en Serur Smeke, R. (comp.) *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. Pp. 59-72. México, Era.
- Bartra, A. (2006). *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. Ítaca. México.

- Bartra, R. (comp.). (1975). *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales*. México. Era.
- Baudrillard, J. (1980). *El espejo de la producción*. México. Gedisa.
- Benjamin, W. (2003) *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca, México.
- Benjamin, W. (2004) *El autor como productor*. Ítaca. México.
- Benjamin, W. (2007). *Sobre el concepto de Historia. Tesis y fragmentos*. Argentina. Piedras de papel.
- Benjamin, W. (2013). *Libro de los pasajes*. Madrid. Akal.
- Berg, M. (1987). *La era de las manufacturas. 1700-1820. Una nueva historia de la Revolución industrial británica*. Barcelona. Crítica.
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México. Siglo XXI.
- Berman, M. (2002). *Aventuras marxistas*. Madrid. Siglo XXI.
- Berman, M. (2006). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México. Siglo XXI.
- Bernal, M. (1993). *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona. Crítica.
- Bernal, M. (1993). *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona. Crítica.
- Bettelheim, C. (1977). *Las luchas de clases en la URSS. Primer período (1917-1923)*. México. Siglo XXI.
- Bettelheim, C. (1979). *Las luchas de clases en la URSS. Segundo periodo (1923-1930)*. México, Siglo XXI.
- Bihl, A. (2019). *La lógica incompleta de El capital*. Argentina. Herramienta.
- Bisson, T. N. (2010). *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza y los orígenes de la gobernación europea*. Barcelona. Crítica.
- Bloch, E. (2002). *Thomas Muntzer. Teólogo de la revolución*. Madrid. Antonio Machado libros.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza I*. Madrid. Trotta.
- Bloch, E. (2018). *O Karl Marx*. London, Verso.
- Bloch, M. (1986). *La sociedad feudal*. Madrid. Akal.
- Bolchini, P. (1989). “Karl Marx y la historia de la técnica” en Marx, K.). *Capital y tecnología. Manuscritos inéditos (1861-1863)*. México. Terra Nova.

- Braudel, F. (1985). *La dinámica del capitalismo*. España. Alianza.
- Brown, N. O. (1980). *Eros y tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia*. México. Joaquín Motriz.
- Brown, P. (2016). *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.c.)*. Barcelona. Acantilado.
- Burckhardt, T. *La civilización hispano-árabe*. Madrid. Alianza.
- Burgos, J. A. (2017). *Teoría e historia del hombre artificial. De autómatas, cyborgs, clones y otras criaturas*. Madrid. Akal.
- Butler, J. (2009). “Violencia-no violencia. Sartre en torno a Fanon” en Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Pp. 193-216.. Madrid. Akal.
- Butler, S. (1999). *Erewhon. Un mundo sin máquinas*. Barcelona. Oceano/Abraxas
- Cameron, E., et al. (2006). *El siglo XVI. Historia de Europa Oxford*. Barcelona. Crítica.
- Carrión, C.E. (2017). “El ethos barroco: una lectura desde la teoría de los modos literarios” en *Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 26, Ecuador, 2017 (<http://www.redalyc.org/jatsRepo/4761/476151860006/html/index.html> Consultado: 2 de febrero 2019)
- Casullo, N. (comp.) (1989). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires. Punto Sur.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. ¿Estamos al final del predominio cultrual europeo?* España. Tusquets..
- Chamayou, G. (2016). *Teoría del dron. Nuevos paradigmas del conflicto del siglo XXI*. Barcelona, Ned ediciones.
- Chatelet, F. (2008). *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*. México. Siglo XXI.
- Chaunu, P. (1982). *La expansión europea (siglos XIII al XV)*. Barcelona, Labor.
- Chaunu, P. (1984). *Conquista y explotación de los nuevos mundos (siglos XVI)*. Barcelona, Labor.
- Chesnaux, J., et al. (1969). *El modo de producción asiático*. México. Gijalbo.
- Clastres, P. (1987). *Investigaciones en antropología política*. México. Gedisa.
- Clastres, P. (2008). *La sociedad contra el Estado*. Buenos Aires. Terramar ediciones.
- Cohn, N. (2015). *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas de la Edad Media*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Colletti, L., et al. (1980). *¿Crisis del marxismo?* España. El viejo topo.
- Courtois, S. et al. (1998). *El libro negro del comunismo*. Madrid, Espasa.

- Crowley, R. (2015). *Constantinopla 1453. El último asedio*. España. Ático de libros.
- Culianu, I. P. (1999). *Eros y magia en el renacimiento 1484*. España. Siruela.
- Dal Pra, M. (1971). *La dialéctica en Marx*. Barcelona, Martínez Roca.
- Dawson, Ch. (2006). *Historia de la cultura cristiana*. México. Fondo de cultura económica
- De Lisa, M. (1982). “Instrumentos y máquinas en el Manuscrito 1861-1863 de Marx” en Marx, K. *Progreso y técnico y desarrollo capitalista*. Pp. 7-73. México, Siglo XXI.
- De Ste. Croix, G.E.M. (1988). *La lucha de clases en el mundo antiguo*. Barcelona. Crítica.
- De Ste. Croix. G.E.M. (AA.VV.) (1981). *El marxismo y los estudios clásicos*. Madrid. Akal.
- Deane, P. (1972). *La primera revolución industrial*. Barcelona. Península.
- Delhoysie, Y. y Lapierre, G. (2008). *El incendio milenarista*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Dhont, J. (1971). *La alta edad media*. México. Siglo XXI.
- Díez Rodríguez, F. (2014). *Homo faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Madrid. España.
- Doménech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona. Crítica.
- Dosse, F (1998). *La historia en migajas. De Annales a la “nueva historia”*. México. Universidad Iberoamericana.
- Droit, R. (2009). *Genealogía de los barbaros*. España. Paidós.
- Duby, G. (1992). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. España. Taurus.
- Dussel, E. (1984). “Estudio preliminar al Cuaderno tecnológico-histórico” en Marx, K. *Cuaderno tecnológico-histórico*. México. Pp. 9- 78. Ediciones especiales de la Universidad Autónoma de Puebla.
- Dussel, E. (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá. Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2007). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2007a). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid. Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2012). “Modernidad y “ethos barroco” en Bolívar Echeverría” en *Marxismo Crítico* (<https://marxismocritico.com/2012/10/05/modernidad-y-ethos-barroco-en-bolivar-echeverria/> Consultado: 22 febrero 2019).
- Dussel, E. (2012). *Pablo de Tarso. En filosofía política actual. Y otros ensayos*. México. Ediciones Paulinas.

- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2018). “¿Son posibles muchas modernidades? Un diálogo sur-sur” en López Nájera, V. R. (coord.) *De lo poscolonial a la descolonización*. Pp. 138-153. México. UNAM.
- Echeverría, B. (1964). “De las posibilidades de cambio I” en *Revista Pucuna*, No. 4, abril de 1964, Quito, Ecuador.
- Echeverría, B. (1964a). “De las posibilidades de cambio II” en *Revista Pucuna*, No. 5, agosto de 1964, Quito, Ecuador.
- Echeverría, B. (1965). “Film brasileño de Ruy Guerra (1963)” en *Revista Pucuna*, No. 6, abril de 1965, Quito, Ecuador.
- Echeverría, B. (1978). “Prólogo” en Luxemburg, R. *Obras escogidas*. Tomo 1. México, Era
- Echeverría, B. (1983). “En la hora de la barbarie” en *El buscón*, No.5. Año I-julio-agosto. Pp. 115-121. México.
- Echeverría, B. (1984). “La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossmann y la teoría del derrumbe” en López Díaz, P. *La crisis del capitalismo. Teoría y práctica*. pp.173-193. México, Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1994). *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*. Bogotá. Nariz del diablo.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México, El equilibrista.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1998a). *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*. Ítaca, México
- Echeverría, B. (1998b). *La modernidad de lo barroco*. México, Era.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. México, Ítaca.
- Echeverría, B. (2003). “Introducción. Arte y utopía” en Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, pp. 9-28. México. Ítaca.
- Echeverría, B. (2005). “Presentación” en Marx, K., *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de valorización (Extractos del Manuscrito de 1861-1863)*. Selección y traducción de Bolívar Echeverría. Pp. 9-13. México, Ítaca.
- Echeverría, B. (2005a). *Un concepto de modernidad*. Recuperado de: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/concepto_modernidad.html. Consultado 24/02/20.
- Echeverría, B. (2006). “Prólogo” en López Díaz, P. *Capitalismo y crisis. La visión de Karl Marx*. Pp. 13-14. México, Ítaca,
- Echeverría, B. (2006b). *Vuelta de siglo*. México, Era.

- Echeverría, B. (2008). “Acepciones de la ilustración” en *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. No. 9, septiembre 2007-febrero 2008. Pp. 39-48. México.
- Echeverría, B. (2008a). *La americanización de la modernidad*. México. Era.
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?*, México, UNAM.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y Blanquitud*. México, Era.
- Echeverría, B. (2010a). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Colombia. Ediciones desde abajo.
- Echeverría, B. (2011). *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
- Echeverría, B. (2011a). *El materialismo de Marx*. México, Ítaca.
- Echeverría, B. (2011b). *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Colombia, Ediciones desde abajo.
- Echeverría, B. (2011c). “Una introducción a la escuela de Frankfurt” en *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. No. 15, septiembre marzo-agosto 2010-2011. pp.19-50. México.
- Echeverría, B. (2013), “Actualidad del discurso crítico” en *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. vol.2, núm. 19, septiembre 2012-febrero 2013. pp. 77-86. México.
- Echeverría, B. (2016). “Primera versión de las Tesis sobre la Modernidad Capitalista” en *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. Segunda serie, núm. 26, marzo-agosto 2016. pp. 9-12. México.
- Echeverría, B. (2016a). “Segunda versión de las Tesis sobre la Modernidad Capitalista” en *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. Segunda serie, núm. 26, marzo-agosto 2016. pp. 13-21. México.
- Echeverría, B. (2016b). “Tercera versión de las Tesis sobre la Modernidad Capitalista” en *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. Segunda serie, núm. 26, marzo-agosto 2016. pp. 23-40. México.
- Echeverría, B. (2016c). “Modernidad y capitalismo (cursillo en cinco sesiones)” en *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. Segunda serie, núm. 26, marzo-agosto 2016. pp. 43-44. México.
- Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. México, FCE.
- Ehrman, B.D. (2009). *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. España. Ares y Mares.
- Engels, F. (1974). “Sobre la historia del cristianismo primitivo” en Marx, K. y Engels, F. *Sobre la Religión*. Pág. 403-426. España. Agora.
- Engels, F. (1981). *La Guerra campesina en Alemania*. URSS. Editorial progreso.

- Engels, F. (1986). *Obras filosóficas. Obras fundamentales. Tomo 18.* México, Fondo de cultura económica.
- Escohotado, A. (2018). *Los enemigos del comercio. Una historia de la propiedad I.* Barcelona. Espasa.
- Espinosa, C. (2012). “El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros” en Íconos. *Revista de Ciencias Sociales.* Núm. 43, Quito, mayo 2012, pp. 65-80.
- Farcug Guerrero, N. (2014). “Sonata barroca (Breve análisis del ethos barroco de Bolívar Echeverría)” en *Nota al pie. Revista de ciencia política UAM-I.* 4 de agosto 2014, México (<https://revistanotaalpie.wordpress.com/2014/08/04/sonata-barroca-breve-analisis-del-etnos-barroco-de-bolivar-eheverria/> consultado 25 de mayo de 2019)
- Farrington, B. (1971). *Francis Bacon. Filósofo de la revolución industrial.* Madrid. Editorial Ayuso.
- Federici, S. (2013). *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación originaria.* Madrid. Argentina. Tinta Limón.
- Fernández Liria, C. y Alegre Zahonero, L. (2010). *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx.* Madrid. Akal.
- Fernández Ortiz, A. (2016). *Octubre contra El capital. El nombre y el verbo.* España. El viejo topo.
- Feuerbach, L. (2008). *La esencia de la religión.* España. Páginas de Espuma.
- Ford, M. (2016). *El ascenso de los robots. La amenaza de un futuro sin empleo.* México. Paidós.
- Fortunati, L. (2019). *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital.* Madrid. Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* México. Siglo XXI.
- Frankopan, P. (2016). *El corazón del mundo. Una nueva historia universal.* Colombia. Crítica.
- Frixione, E. (2000). *De motu proprio. Una historia de la fisiología del movimiento.* México. Siglo XXI.
- Furer, F. (1978). *Pensar la Revolución Francesa.* España. Ediciones Petrel.
- Furet, F. (1995). *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX.* México. FCE.
- Gabriel, M. (2011). *Amor y capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una revolución.* Madrid. El viejo topo.

- Galceran Huguet, M. (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Galván, E. T. (1967). *Baboeuf y los iguales. Un episodio del socialismo premarxista*. Madrid. Tecnos.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2003) *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*. Argentina. Herramienta.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Madrid. Anthropos.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Santiago de Chile, Palinodia.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2017). “Bolívar Echeverría. Sobre la política y la estética, lo bello del darse forma en tanto mimesis festiva” en Pacheco Chávez, V.H. y Barrón Rosas, L.F. (eds.) *Confluencias barrocas. Los pliegues de la modernidad en América Latina*. UK. Almenara.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2018). “A manera de prologo” en Ortega Reyna, J. *Leer El Capital teorizar la política. Contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. México, UNAM.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2018a). *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado*. Argentina. Herramienta.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, FCE.
- García Venegas, I. (2012). *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, UNAM, México.
- García, C. (2014). “El cuádruple Ethos de Bolívar Echeverría” en *Analéctica. Pensamiento crítico decolonial*. Año 0, No. 2, Argentina (<http://www.analectica.org/articulos/garcia-ethos/> Consultado: 31 enero 2019).
- García, G. I. (2004). *Sujeto y teoría del valor en Jean Baudrillard en Hoja filosófica. Revista latinoamericana de filosofía*. (11) noviembre 2004. pp. 9-11.
- Garfiel, S. (2013). *En el mapa. De cómo el mundo adquirió su aspecto*. México. Taurus.
- Geddes, P. (1960). *Ciudades en evolución*. Buenos Aires. Ediciones infinito.
- Geertz, C. (et al) (1999). *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. España. Gedisa.
- Gimpel, J. (1971). *Los constructores de catedrales*. Argentina. Centro editor.
- Gimpel, J. (1981). *La Revolución Industrial en la Edad Media*. Taurus, Madrid.
- Gimpel, J. (1991). *El artista, la religión del arte y la economía capitalista*. España. Gedisa.
- Ginzburg, C. (1999). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. España. Gedisa.

- Godelier, M. (1977). *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona. Editorial Laia.
- Godelier, M. (comp.) (1969). *Sobre el modo de producción asiático*. España. Ediciones Martínez Roca.
- Goethe, J.W. (2008). *Las afinidades electivas*. Madrid. Alianza
- González Jiménez, A.F. (2017). *Los múltiples siglos XVI. Hacia una historia mundial y crítica del capitalismo y la colonialidad* en Cuadernos Americanos. No. 162. Octubre-diciembre, Año XXXI, Vol. 4. pp. 43-71. México. UNAM. Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- González Jiménez, A.F. (2018). *Bolívar Echeverría: el siglo XVI americano, un diálogo posible* en López Nájera, V. R. (coord.) *De lo poscolonial a la descolonización*. pp. 154-169. México. UNAM.
- González Jiménez, A.F. (2018a). *Marx: el acceso a la sustancia* en La Migraña. Revista de análisis político. No. 27. pp. 34-39. Bolivia. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Goodfellow, R. (2017). *El marxismo y la revolución industrial*. Paris-Barcelona. Robin Goodfellow Editor.
- Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid. Akal.
- Goux, J.J. (1973). *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*. Argentina. Calden.
- Graeber, D. (2014). *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. España. Ariel.
- Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*. Argentina, Fondo de cultura económica.
- Gramsci, A. (2011). *Odio a los indiferentes*. Madrid. Ariel.
- Grosrichard, A. (1979). *Estructura del Haren. La ficción del despotismo asiático en el Occidente clásico*. Barcelona. Ediciones petrel.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Argentina. Gedisa.
- Guerreau, A. (2002). *El futuro de un pasado. La edad media en el siglo XXI*. Barcelona. Crítica.
- Guerrero, D. (1997). *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Madrid. Trotta.
- Gunder Frank, A. (1979). *La acumulación mundial, 1492-1789*. España. Siglo XXI.
- Gunder Frank, A. (2008). *Reorientar: la economía global en la era del predominio asiático*. España. Universidad de Valencia.

- Gunder Frank, A., et al. (sin año). *América Latina. Feudalismo o capitalismo*. Cuadernos de Marxismo 16, México, Quinto Sol
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Argentina. Taurus.
- Hamilton, E. J. (1983). *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*. Barcelona. Ariel.
- Hamilton, E.J. (1984). *El florecimiento del capitalismo*. Madrid. Alianza.
- Harich, W. (1988). *Crítica de la impaciencia revolucionaria*. Barcelona, Crítica.
- Heber, I., et al (1981). *Hacia una tecnología liberadora*. España. Ediciones síntesis.
- Heers, J. (1976). *Historia de la edad media*. España. Labor.
- Heers, J. (2000). *La invención de la Edad Media*. Barcelona. Crítica.
- Heidegger, M. (2007). *La pregunta por la técnica (y otros textos)*. España. Folio.
- Hilton, R. (ed.) (1978). *La transición del feudalismo al capitalismo*. Barcelona. Crítica.
- Hobsbawm, E (2004). *Sobre la historia*. Barcelona. Crítica.
- Hobson, J. H. (2006). *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*. Barcelona. Crítica.
- Hobson, J. M. (2006). *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. Barcelona. Crítica.
- Hobson, J. M. (2006). *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. Barcelona. Crítica.
- Hobsbam, E (2003) *Historia del siglo XX*. Barcelona. Crítica.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Argentina. Ediciones Herramienta.
- Homer Haskins, Ch. (2013). *El renacimiento del siglo XII*. España. Ático de los libros.
- Huxley, A. (1969). *Un mundo feliz*. Barcelona. Plaza y Janes.
- Illich, I. (1990). *El género vernáculo*. México. Joaquín Mortiz.
- James. C.L.R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. España. Turner-Fondo de cultura económica.
- Jaulin, R. (comp.) (1981). *Juegos y juguetes. Ensayos de etnotecnología*. México. Siglo XXI.
- Kapp, I. (1979). *Eleanor Marx. La vida familiar de Carlos Marx*. México. Editorial Nuestro tiempo.

- Kiredte, P., Medick, H., y Schlumbohm J. (1986). *Industrialización antes de la industrialización*. Barcelona. Crítica.
- Korsch, K. (2004). *Karl Marx*. Ediciones Folio.
- Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo.
- Kriedte, P. (et al) (1986). *Industrialización antes de la industrialización*. Barcelona. Crítica.
- Kurnitzky, H. (1992). *La estructura libidinal del dinero*. México, Siglo XXI.
- Kwarteng, K. (2015). *El oro y el caos. Quinientos años de imperialismo deudas y derrumbes*. España. Turner.
- Lander, E. (comp.) (2011). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina, Clacso.
- Landes, D. (2007). *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno*. Barcelona. Crítica.
- Lanzmann, C. (1971). *El hombre de izquierda*. Argentina. La pléyade.
- Le Goff, J. (2008). *Una larga Edad Media*. España. Paidós.
- Le Goff, J. (2008a). *Los intelectuales de la Edad Media*. España. Gedisa.
- Le Goff, J. (2014). *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Madrid. Alianza.
- Le Goff, J. (2016). *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* Santiago de Chile. Fondo de cultura económica.
- Lebowitz, M. A. (2005). *Más allá de El capital. La economía política de la clase obrera en Marx*. Madrid. Akal.
- Lefebvre, H. (1975). *Manifiesto diferencialista*. México. Siglo XXI.
- Lenk, Kurt (1982). *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Argentina, Amorrortu.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona. Crítica.
- Levering Lewis, D. (2009). *EL crisol de Dios. El islam y el nacimiento de Europa (570-1215)*. España. Paidós.
- Lewin, M. (2006). *El siglo soviético. ¿Qué sucedió realmente en la Unión Soviética?* Barcelona. Crítica.
- Linebaugh, P. y Marcus, R. (2005). *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona. Crítica.
- Lortz, J. (1963). *Historia de la Reforma, I*. Madrid. Taurus.

- Losurdo, D. (2019). *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Madrid. Trotta.
- Lukács, G. (1967). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. España. Grijalbo.
- Lukács, G. (1970). *El joven Hegel. Y los problemas de la sociedad capitalista*. México. Grijalbo.
- Lukács, G. (2005). *Lenin-Marx*. Argentina. Editorial Gorla.
- Luxemburg, R. (1978). *Obras escogidas*. Tomo 1. México, Era.
- Luxemburg, R. (1981). *Obras escogidas*. Tomo 2. México, Era.
- Liotard, J.F. (2006). *La condición posmoderna*. Madrid. Catedra.
- MacKenny, R. (2007). *La Europa del siglo XVI*. Madrid. Akal.
- Mandeville, B. (1982). *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México. Fondo de cultura económica.
- Manuel, F.E., Robins, K y Webster, F. (2002). *Máquina Maldita. Contribuciones para una historia del luddismo*. Barcelona. Alikornio ediciones.
- Maravall, J.A. (1986). *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madrid. Alianza.
- Marcuse, H. (1967). *El marxismo soviético*. Madrid. Alianza.
- Marcuse, H. (1969). “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo” en *Ética de la revolución*. Madrid. Taurus.
- Marcuse, H. (2001). *El hombre unidimensional*. España. Ariel.
- Marcuse, H. (2017). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid. Alianza.
- Martínez Marzoa, F. (2018). *La filosofía de El Capital*. Madrid. Abada Editores
- Martínez Marzoa, F. (2018a). *El concepto de lo civil*. España. La oficina.
- Martínez Sanz, J.L. (2007). *Vida y costumbre en la edad media*. México. Perymat.
- Martínez, C. (2016). “El impacto del giro lingüístico en la historia cultural y sus implicancias en el estudio de la literatura de viaje como fuente” en *Prismas, Revista de historia intelectual*, N° 20, pp. 11-29.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Tomo 1. México. Siglo XXI.
- Marx, K. (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Tomo 2. México. Siglo XXI

- Marx, K. (1974). *Cuadernos de Paris (Notas de lectura de 1844)*. México, Era.
- Marx, K. (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Tomo 3. México. Siglo XXI.
- Marx, K. (1980). *Capital y tecnología. Manuscritos inéditos (1861-1863)*. Pp. 9-33. México. Terra Nova.
- Marx, K. (1982) *Progreso y técnico y desarrollo capitalista*. México, Siglo XXI.
- Marx, K. (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México. Siglo XXI.
- Marx, K. (1984). *Cuaderno tecnológico-histórico*. México. Ediciones especiales de la Universidad Autónoma de Puebla.
- Marx, K. (1987). *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital*. México, FCE.
- Marx, K. (1987a). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México. Siglo XXI.
- Marx, K. (2001). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo 1, Vol. 1. México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2001a). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo 1, Vol. 2. México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2014). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo 1. México. Fondo de cultura económica.
- Marx, K. y Engels, F. (1972). *Marx-Engels Correspondencia*. México. Ediciones de cultura popular.
- Marx, K. y Engels, F. (1973). *Cuadernos de Semiología. Karl Marx y Friedrich Engels. Escritos sobre el lenguaje*. Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor.
- Marx, K. y Engels, F. (1973a). *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. Barcelona. Anagrama.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *Cartas sobre El Capital*. Barcelona. Laia.
- Mauro, F. (1968). *La expansión europea (1600-1870)*. Barcelona Labor.
- Maxime, R. (1973). *Islam y capitalismo*. Argentina. Siglo XXI.
- Mayer, O. (2012). *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad*. Barcelona. Acantilado.
- Mehring, F. (1976). *Carlos Marx. Historia de su vida*. México. Grijalbo.
- Meiksins Wood, E. (2002). *The Origins of Capitalism. A long View*. Verso. Londres.

- Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Millán, M. y Inclán, D., (coords.) (2017). *Modernidades alternativas*. México. UNAM.
- Miranda, J. P. (1978). *El cristianismo de Marx*. México. n/a
- Miranda, J. P. (2008). *Marx y la biblia*. México. UAM.
- Montgomery Watt, W. (1997). *Historia de la España Islámica*. Madrid. Altaya.
- Moore, J. W. (2013). *El auge de la ecología-mundo capitalista* en *Laberinto*. No. 38. (https://jasonwmoore.com/wp-content/uploads/2017/08/Moore-El_Auge_de_la_ecologia-mundo_capitalista_Part_I_Laberinto_2013.pdf. Consultado 12 mayo 2020)
- Moore, R.I. (1989). *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*. Barcelona. Crítica.
- Moore, R.I. (2003). *La primera revolución europea. c. 970-1215*. Barcelona. Crítica.
- Morra, G. (1979). *Marxismo y religión*. Madrid. Rialp.
- Morris, W. (2013). *Cómo vivimos y cómo podríamos vivir*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Morris, W. (2014). *Trabajo y comunismo*. Madrid. Maia.
- Moscovici, S. (1975). *Sociedad contra natura*. México. Siglo XXI.
- Moseley, F. (2017). *Ensayos de economía marxista*. Madrid. Maia.
- Mullainnathan, S. (2016). *Escasez. ¿Por qué tener poco significa tanto?* México. Fondo de cultura económica.
- Mumford, L. (1948). *La condición del hombre*. Buenos Aires. Orientación cultural editores.
- Mumford, L. (1977). *Técnica y civilización*. Madrid. Alianza.
- Mumford, L. (2011). *El pentágono del poder. El mito de la máquina (dos)*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Mumford, L. (2013). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Mumford, L. (2013). *Historia de las utopías*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Mumford, L. (2014). *Arte y técnica*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Mumford, L. (2014). *La ciudad en la historia. Su orígenes, transformaciones y perspectivas*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Mumford, L. (2016). *Ensayos. Interpretaciones y pronósticos (1922-1972)*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Mumford, L. (2018). *La cultura de las ciudades*

- Musto, M. (2011). *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. México. Siglo XXI.
- Naredo, J.M. (2003). *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid. Siglo XXI.
- Naredo, J.M. (2019). “Configuración y crisis del mito del trabajo” en, et al, *Abajo el trabajo. Textos contra el trabajo*. A minúsculas ediciones.
- Naredo, J: M. (2003). *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. España, Siglo XXI.
- Needham, J. (1975). *Dentro de los cuatro mares. Dialogo entre oriente y occidente*. México. Siglo XXI.
- Needham, J. (1977). *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*. Madrid. Alianza.
- Needham, J. (1977a). *Grandeza y miseria de la tradición científica china*. Barcelona. Anagrama.
- Needham, J. (1978). *Ciencia, religión y socialismo*. Barcelona. Crítica.
- Needham, J. (1978). *De la ciencia y la tecnología chinas*. México. Siglo XXI.
- Needham, J. (2018). *La química de la vida. Capítulos de la historia de la bioquímica*. México. Fondo de cultura económica.
- Needham, J., et al, (1960). *Heavenly Clockwork, the Great Astronomical Cloks of Medieval China*. EUA. Cambridge.
- Nef, J. (1969). *La conquista del mundo material. Estudios sobre el surgimiento del industrialismo*. Paidós. Buenos Aires.
- Negri, A. (1979). *Dominio y sabotaje*. Barcelona. El viejo topo.
- Nelson Blake, C. (2014). “<<Lewis Mumford, insurgente>>: Introducción a Arte y técnica” en Mumford, L. *Arte y técnica*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Ngoc Vu, N. (1978). *Ideología y religión según Marx y Engels*. España. Sal terrae.
- Nicolaus, M. (1983). *La restauración del capitalismo en la URSS*. Colombia. El áncora ediciones.
- Nolte, E. (1996). *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*. México. FCE.
- Oliva Mendoza, C. (2013). *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México, Ítaca.
- Ortega Reyna, J. (2018). *Leer El Capital teorizar la política. Contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. México, UNAM.

- Ortega y Medina, J. (1976). *La evangelización puritana en Norteamérica*. México, FCE.
- Ortiz Fernández, A. (2016). *Octubre contra El capital*. España. El viejo topo.
- Osterhammel, J. (2015). *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX*. Barcelona. Crítica.
- Pacheco Chávez, V.H. (2014). “Bolívar Echeverría, ethos y destrucción de la riqueza” en *Youkali*, No. 16, España, pp. 70-79.
- Parise, N. (2003). *El origen de la moneda. Signos premonetarios y formas arcaicas del intercambio*. España, Bellaterra.
- Parlem, A. (2008). *Antropología y marxismo*. México. Ciesas-UAM-Ibero.
- Parra, F.A. (2015). “El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría” en *Ciencia Política*. Volumen 10, Número 20, Bogotá, p. 75-106, 2015. Península.
- Perrault, G. (et al) (2016). *El libro negro del Capitalismo*. Navarra, Editorial Txalparta.
- Pico, J. (comp.) (1998). *Modernidad y posmodernidad*. Madrid. Alianza.
- Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. México. FCE.
- Piñero Aguiar, E. (2016). “Radicalidad y crítica del Buen Vivir: una lectura desde Bolívar Echeverría” en *Economía y Desarrollo* vol.157 no.2 La Habana jul.-dic. 2016 (http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0252-85842016000200009 Consultado 25 mayo de 2019)
- Piñero, A. (2007). *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* España. Edaf.
- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Madrid. Capitán Swing.
- Polanyi, K. (2014). *Los límites del mercado*. Madrid. Capitán Swing.
- Polanyi, K. (2017). *La gran transformación*. México. Fondo de cultura económica.
- Polanyi, K. (et al) (1976). *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona. Labor.
- Pomeranz, K. (2000). *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. USA. Princeton University Press
- Ponce. A. (1976). *Humanismo burgués y humanismo proletario*. México. Martínez Roca.
- Porrás, F. (1981). *Titelles. Teatro Popular*. Madrid. Editora Nacional.
- Post, W. (1972). *La crítica de la religión en Karl Marx*. Madrid. Herder.
- Potter, A. y Heath, J. (2004). *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. México. Taurus.

Puerta Domínguez, S. (2017). “La experiencia barroca de la modernidad latinoamericana Entorno al pensamiento de Bolívar Echeverría” en *Relaso. Revista latina de sociología*, Vol. 7 Núm. 2, España. (<http://revistas.udc.es/index.php/RELASO/index> Consultado 18 marzo 2019).

Reichelt, H. (2009). *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Brasil. Universidade Estadual de Campinas.

Ricci, F. (1977). “La estructura lógica del parágrafo I de ‘El Capital’” en *Investigación económica*. Nueva época. Número 1. Enero-marzo. Pp. 271-286. México. UNAM.

Richard, P.J. (1985). *Los robots*. México. Fondo de cultura económica.

Robbins, L. (1951). *Naturaleza y significación de la ciencia económica*. México. Fondo de cultura económica.

Robert, J. N. (1996). *De Roma a China. Por la ruta de la seda en tiempos de la Roma antigua*. Barcelona. Herder.

Rodríguez Herrera, A. (2015). *La riqueza. Historia de una idea*. Madrid, Maia.

Romero, J. L. (1989). *Estudio de la mentalidad burguesa*. México, Alianza.

Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*. España. Paidós.

Rosanvallon, P. (2006). *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Rosdolsky, R. (1986). *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*. México. Siglo XXI.

Rossi Landi, F. (1970). *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Venezuela, Monte Ávila.

Rossi Landi, F. (1974). *Ideologías de la relatividad lingüística*, Buenos Aires, Nueva visión.

Rossi Landi, F. (1980). *Ideología*. Barcelona, Labor.

Rossi, M. (1971). *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Madrid. Comunicación.

Rossi, M. (1971a). *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx*. Madrid. Comunicación.

Rossi, M. (1974). *La génesis del materialismo histórico. La concepción materialista de la historia*. Madrid. Comunicación.

Rozitchner, L. (2001). *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*. Argentina, Losada.

Rubel, M. (2003). *Marx sin mito*. España. Octaedro.

- Rubel, M. (2012). *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*. Argentina. Ediciones RyR.
- Rubin, I. I. (1974). *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*. Argentina. Pasado y Presente.
- Ruggeiro, R. (2004). *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI-XVIII*. México. Fondo de cultura económica.
- Ruiz Ordóñez, Y. (1998). *Lewis Mumford: una interpretación antropológica de la técnica* (tesis doctoral). Castellón. Universidad de Jaume I.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid. Akal.
- Sánchez Vásquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. México. Siglo XXI.
- Santa, W. G. (s.f.). *Entre las Guerras y las Pandemias, cuál es más devastador*. Recuperado en https://es.scribd.com/uploaddocument?archive_doc=33083977&escape=false&metadata=%7B%22context%22%3A%22archive_view_restricted%22%2C%22page%22%3A%22read%22%2C%22action%22%3A%22download%22%2C%22logged_in%22%3Atrue%22%22platform%22%3A%22web%22%7D (03/12/2019)
- Sartre, J.P. (2004). *Crítica de la razón dialéctica I*. Argentina, Losada.
- Saussure, F. (1982). *Curso de lingüística general*. México. Ediciones Nuevo Mar.
- Scheidel, W. (2018). *El gran nivelador: Violencia e historia de la desigualdad desde la Edad de Piedra hasta el siglo XXI*. España. Crítica.
- Schmidt, P. (2012). *La monarquía universal española y América. La imagen del imperio español en la guerra de los Treinta Años (1618-1648)*. México. Fondo de cultura económica.
- Schultz, U. (1998). *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*. Barcelona. Altaya.
- Seldon, A. (1994). *Capitalismo*. Tomo I. Barcelona. Ediciones Folio.
- Sennett, R. (2015). *El artesano*. Barcelona. Anagrama.
- Shaikh, A. (2006). *Valor, acumulación y crisis*. Argentina, Ediciones RyR.
- Silva, L. (1971). *El estilo literario de Marx*. México. Siglo XXI.
- Sofri, G. (1971). *El modo de producción asiático. Historia de una controversia marxista*. España. Ediciones península.
- Sombart, W. (1979). *El burgués*. Madrid. Alianza.
- Sperber, J. (2013). *Karl Marx. Una vida decimonónica*. Barcelona. Galaxia Gutenberg.
- Stein, S.J. y Stein, B. H. (2002). *Plata, comercio y guerra. España y América en la formación de la Europa Moderna*. Barcelona. Crítica.

- Székely, B. (1946). *De Taylor a Stajanov. La máquina devora al hombre. El hombre amo de la máquina*. Buenos Aires, Editorial Calomino.
- Tawny, R.H. (1959). *La religión en el origen del capitalismo*. Argentina. Dédalo.
- Taylor, Ch. (2014). *La era secular*. Tomo 1. Barcelona. Gedisa.
- Tertuliano, Q.S. (1789). *Apología de Quinto Septimo Florennte Tertuliano, Presbítero de Cartago, contra los gentiles en defensa de los Chirstianos*. Madrid. (Recuperado en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080042673/1080042673_MA.PDF consultado 17/06/19)
- Therbon, G. (1979). *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de Estado y poder estatal en el feudalismo, el socialismo y el capitalismo*. Madrid. Siglo XXI.
- Thompson, E.P. (2014). *La economía moral de la multitud y otros ensayos*. Colombia, Ediciones desde abajo.
- Tozzi, G. (1974). *Economistas griegos y romanos*. México. Fondo de cultura económica.
- Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*. Argentina. Prometeo.
- Troeltsch, E. (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México. Fondo de cultura económica.
- Valero, P. (2017). “Octubre contra el capital” en *Memoria. Revista de crítica militante*, no. 263, año 2017-3, pp. 77-78. México. Cemos.
- Van Daal, J. (2015). *La cólera de Ludd. La lucha de clases en Inglaterra al alba de la Revolución Industrial*. Logroño. Pepitas de calabaza.
- Veiga, F. (et al) (2017). *Entro dos octubres. Revoluciones y contrarrevoluciones en Rusia (1905-1917) y guerra civil en Eurasia*. Madrid. Alianza.
- Veraza, J. (2004). *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos. Guía para comprender la historia del siglo XX, muy útil para el XXI*. México, Ítaca.
- Veraza, J. (2011). “Lectura de El capital de Bolívar Echeverría” en *Navegando. Por las ciencias, la política y la cultura*. Año 4, no. 5/junio 2011. Pp. 15-24. México.
- Vicent, J. M. (2002). *Pensar en Tiempos de Barbarie. La teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*. Chile, Universidad de Arcis.
- Villanueva, J. (1987). *Lenin y las naciones*. Madrid. Editorial revolución.
- Wackenheim, Ch. (1973). *La quiebra de la religión según Karl Marx*. Barcelona.
- Weber, M. (2012). *Sociología de la religión*. Madrid. Akal.
- Weber, M. (2014). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México. FCE.
- White, L. (1973). *Tecnología medieval y cambio social*. Argentina. Paidós.

Wickham, C. (2009). *Una historia nueva de la alta edad media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona. Crítica.

Wittfogel, K.A. (1964). *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*

Zeleny, J. (1982). *Dialéctica y conocimiento*. Madrid. Cátedra.

Zerzan, J. (2012). *Futuro primitivo*. México. Protesta.

Zinn, H. (1999). *La otra historia de los Estados Unidos*. México. Siglo XXI.

Zizek, S. (2007). “Robespierre, o la ‘violencia divina’ del terror” en *Robespierre. Virtud y Terror*. Madrid. Akal.

Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Argentina. Paidós.

Zizek, S., et al. (2010). *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Argentina. Amorrortu.