



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FILOSOFÍA POLÍTICA

**MODERNIDAD ALTERNATIVA:
UNA REVISIÓN CRÍTICA A LA PROPUESTA
TEORICA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA.**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
EMILIO GABRIEL FLORES SÁNCHEZ

DIRECTOR DE TESIS
DR. CARLOS OLIVA MENDOZA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE 2017.



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.

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Introducción	5
Capítulo I. Modernidad y capitalismo.	
1.1 Modernidad capitalista: La reactualización de la escasez bajo las posibilidades de la abundancia.....	14
1.2 Modernidad, desarrollo tecnológico y capitalismo.....	25
Capítulo II. Violencia y Modernidad.	
2.1 La violencia como condición de posibilidad de toda cultura.....	33
2.1.1 Violencia dialéctica. El planteamiento de Bolívar Echeverría frente a la violencia civilizatoria.....	36
2.1.2 Modernidad, violencia ontológica y violencia histórica. Anotaciones para una modernidad no capitalista.....	40
Capítulo III. Modernidad alternativa: ¿utopía o posibilidad?	
3.1. La propuesta teórica de Bolívar Echeverría frente al planteamiento dusseliano de “transmodernidad”.....	44
3.2 Problematización acerca de “la esencia tecnológica” de la modernidad.....	55
3.3. Cultura, modernidad y capitalismo.....	64
Conclusiones	87
Bibliografía	99

Agradecimientos.

En el plano académico y profesional puedo decir lo siguiente:

La UNAM ha sido mi segunda casa, me ha dado educación, cultura, formación, trabajo, becas, y la oportunidad de ver la realidad social-natural de una manera especial. Podría decir que le mejor época de mi vida empezó cuando ingresé a esta maravillosa institución que, con sus contradicciones, ha sido mi *ethos*, la morada artificial que me contiene y da sentido a mi actividad académica, teórica, profesional e incluso moral. Por eso estoy agradecido con esta institución, y por supuesto con todas las personas que la constituyen, desde los profesores hasta los trabajadores, aquellos con cuya labor se mantiene en pie día con día uno de los pilares básicos de la formación científica y humanista que tanto bien aporta a la sociedad.

Dentro de la UNAM he tenido la oportunidad de conocer académicos que han sido una pieza fundamental en mi formación. Entre ellos se encuentra el Doctor Carlos Oliva Mendoza, a quien admiro por la profundidad de su pensamiento, por su erudición, pero también por la calidad que tiene como persona. Agradezco a él su comprensión, su ejemplo, su paciencia, su actitud, su capacidad para compartir conocimientos y sus atinados comentarios en relación al presente trabajo.

También quiero dar las gracias a los académicos y doctores: Pedro Enrique García Ruiz, Mariflor Aguilar Rivero, Mario Magallón Anaya y Mario Chávez Tortolero. Gracias por su valiosa colaboración en este proceso. Su experiencia y la calidad de su labor teórica y académica hace que ustedes sean siempre para nosotros como alumnos, referentes modélicos que es digno emular.

A Bolívar Echeverría, donde quiera que esté, porque su presencia teórica está presente en las generaciones de hoy; porque su espíritu crítico y utopista ha contagiado el corazón de mucha gente que, como yo, sueña con la posibilidad de una realidad social donde sea posible conjugar la felicidad material y la libertad política. Gracias por su legado maestro! Nos toca continuar lo que usted empezó.

En el plano personal quiero hacer una mención especial a mi familia, mi primer hogar, que se constituye por cuatro personas, las primeras dos son mi padres: Gabriel Flores y Patricia Sánchez. Ellos han sido mi único sustento, y son los dos pilares gracias a los cuales me es posible hoy sostenerme en pie, física y moralmente. Ellos son mis dos grandes maestros, cuya enseñanza no se encuentra en un tratado, sino en una vida conforme a valores como la honestidad, la prudencia, el trabajo digno y respetable, el amor propio y el amor incondicional a su hijo. Realmente no sé que haría sin ellos. Gracias infinitas a los dos!

Las otras dos personas de mi familia son Marisa y Minelia Sánchez, quienes me han demostrado que el amor se demuestra con acciones, y que han estado en mi camino tanto para compartir los logros como las caídas. Nunca podré pagar todo lo que me han dado: dirección espiritual, cariño incondicional, y apoyo físico y moral en los periodos de crisis y enfermedad. Eso simplemente no hay como agradecerlo.

A Dios, por cuyo poder nos es posible estar presentes, en vida material y espiritual.

Introducción.

“La verdadera política surgiría en el momento en que los seres humanos puedan decidir hacia donde caminan y no tengan que obedecer los lineamientos del capital”

Bolívar Echeverría

Uno de los dogmas de la vida contemporánea es el que afirma que no es posible ya la vida civilizada sin la existencia del capital; se afirma que la riqueza de las naciones y el desarrollo tecnológico de las mismas sería casi impensable sin el modo de producción que los envuelve: el modo de producción capitalista. Ya Marx había advertido la vacuidad de la libertad política que subyacía en la vida moderna y el automatismo dictatorial con el que la vida material de los hombres se desarrollaba en la plena época del desarrollo industrial. Su crítica implacable de la economía política era una crítica de la modernidad en su totalidad al ver en ésta una forma civilizatoria no solo contradictoria sino que invertía la función del sujeto social (aquella que consiste en la capacidad de transformar la naturaleza de acuerdo a un proyecto libre y consiente) en el proceso de trabajo y lo convierte en un mero elemento cosificado donde toda capacidad política subjetiva queda anulada o enajenada.

Señalo Marx con radicalidad la pérdida ontológica que el sujeto social sufría trágicamente bajo el signo y la marca del progreso económico que traía aparejado el desarrollo del capitalismo en el mundo. Enfatizó en la noción de enajenación y cosificación de la subjetividad en la vida moderna capitalista y soñó con la posibilidad real de una reconquista de dicha politicidad enajenada bajo los dictados de un pseudo sujeto automático (el capital). Su obra y su pensamiento fueron, no obstante, igualmente cosificados y asimilados por la política y por los partidos auto promulgados como portadores de la verdad (aquella política que él mismo denunció y criticó como mera superestructura de las condiciones económicas que le dan origen). Se adoctrinó en su nombre (de Marx) y se convirtió su discurso crítico en una serie de nociones abstractas y cosificadas que pretendían transformar la realidad en un sentido determinado por una supuesta

teoría oficial de vanguardia. Con lo cual, aquello que servía de manera perfecta para combatir al dogma de la vida moderna (aquél que dice que sin capitalismo no puede haber vida moderna), se convirtió a su vez en una nueva serie de dogmas: aquellos que afirmaron que sin el partido oficial jerarquizado y burocratizado no podía haber una revolución social.

Hoy, a 150 años de la primera publicación de *El capital* (esa gran crítica de la modernidad) una lectura no dogmática y profunda de Marx y de la vida moderna se hace más necesaria que nunca, pues ésta pondría en entredicho tanto los fundamentos ideológicos y económicos de la versión capitalista de la modernidad como de la versión pseudo antagónica de la misma: el mal llamado socialismo real (en sus distintas versiones).

Bolívar Echeverría lleva a cabo esta lectura profunda, filosófica, antropológica y por supuesto económica de un Marx no doctrinario, y encuentra en la crítica de la economía llevada a cabo por el autor de *El capital* el núcleo crítico, vivo y radical de la sociedad moderna contemporánea. Revive pues Echeverría la negatividad de un discurso cuyo sentido es el trastrocamiento de todos los dogmas que sustentan y conservan la forma de producción capitalista.

Pero además, produce Echeverría un discurso crítico propio, cuyo poder discursivo tanto en su contenido como en su forma (alejada de la forma tradicional sistemática basada en el principio de acumulación) deja ver la complejidad y la riqueza de lo concreto, superando toda lectura unilateral de la vida social. Su comprensión y estudio de la cultura como proceso de producir significaciones tanto en el campo de la producción material como en la esfera propiamente lingüística nos previene de caer en el error tanto de hacer una crítica meramente económica de la vida moderna como de hacer una lectura idealista de la misma (desvinculada de las condiciones materiales de la existencia). Echeverría, sabe construir un marco categorial no rígido que permite comprender que todo acto de producir es un acto de significar y que todo acto significativo es un acto productivo (sus estudios sobre la teoría lingüística francesa complementan y enriquecen su conocimiento de Marx).

Lo universal de su pensamiento y lo relevante de sus planteamientos hace de Echeverría uno de los teóricos imprescindibles si de la problemática y la complejidad de la vida moderna y contemporánea se trata. La presencia de la violencia en la vida civilizada; el análisis riguroso del pensamiento de Marx; el diálogo con la teoría crítica alemana, con Braudel, con la lingüística francesa, con Sartre; los estudios y tesis sobre el barroco; la teoría de los *ethes* modernos; la crítica del Estado nación en las sociedades capitalistas; sus traducciones e interpretaciones de la obra de Walter Benjamín; su acercamiento al fenómeno de las vanguardias artísticas; el entrecruzamiento entre producir y significar en su estudio y comprensión de la cultura en cuanto tal; la crítica inteligente de la izquierda tradicional; su preocupación siempre presente de la reconquista de la politicidad y su defensa siempre viva de la libertad como condición ontológica de lo humano; su compromiso político con la emancipación de la vida civilizada: el estudio sobre la blaquitud y la modernidad americana; la preocupación genuina sobre una nueva técnica no represiva ni enajenante; su apuesta por la irrupción política no propiamente organizada (en la fiesta, el juego y el arte); y su constante persistencia en la posibilidad de una modernidad no capitalista son, entre muchos otros, algunos de los elementos de su producción teórica que hace de nuestro autor una de las grandes voces y plumas del siglo XX y XXI.

Pero es de esta última preocupación de la que se hace el *leitmotiv* del presente texto: de la problemática que implica pensar en la posibilidad de una modernidad diferente. Una modernidad que no se identifique con el proyecto de colonización ideológica, epistémica, económica, política y cultural como la modernidad realmente existente, que echo sus raíces y se potencia a partir del dispositivo económico de la acumulación de capital. Para lo cual es necesario pensar e indagar cuales son los fundamentos profundos del proyecto civilizatorio moderno y plantear que éste goza de una cierta independencia ontológica en relación a su modo histórico de realización: el modo capitalista de producir y consumir la riqueza.

Para ello, Echeverría echa mano de algunas de las tesis de uno de sus referentes teóricos más significativos: Lewis Mumford, sociólogo estadounidense, quien plantea la clasificación histórica y antropológica de la aparición y el desarrollo de la técnica en la vida civilizada, y cuyos planteamientos llevan a Echeverría a pensar en que el fundamento de la modernidad es precisamente una de las etapas de dicho desarrollo tecnológico acaecido según Mumford ya desde el siglo XII de nuestra era.

Por ello, parte de la estructura argumentativa del presente texto consiste precisamente en una especie de fundamentación teórica de los planteamientos de Echeverría a partir de las ideas de los autores con los que él mismo está dialogando, siendo Lewis Mumford el que preside dicha fundamentación para los fines de la presente investigación. Asimismo, se recogen las influencias teóricas de Echeverría a partir de los planteamientos económicos y antropológicos del sociólogo francés Fernand Braudel, para quien es fundamental, al igual que para nuestro autor, hacer la triple distinción entre la dimensión material de la vida civilizada, la economía de mercado y el capitalismo como modo de producción. Figuran de igual manera las referencias inevitables de la teoría crítica alemana (Adorno, Horkheimer y Walter Bánjamin) en el análisis, crítica e interpretación de las ideas de Echeverría; y por supuesto de manera casi obligada el marco categorial construido por Karl Marx, en cuya estructura se monta buena parte de la argumentación echeverriana, sin dejar por ello de ser ésta totalmente original y única en su género.

Pero al mismo tiempo se intenta la construcción artificial (pero no por ello menos importante) de un cierto dialogo o discusión con algunos autores cuya preocupación crítica acerca de la modernidad actual está a la altura de los planteamientos echeverrianos. Este es el caso de la problematización acerca de Modernidad que hace Enrique Dussel, filósofo argentino mexicano para quien la modernidad en sí misma es un proyecto civilizatorio de naturaleza eurocéntrica y para quien lo más pertinente es pensar en una era que él denominará “trans-modernidad”. Se intenta pues acercar los planteamientos críticos de ambos

autores y encontrar el punto de convergencia para poder pensar las alternativas del cambio. Asimismo se aborda el problema de la violencia en la modernidad a la luz de algunas de las tesis del pensador austriaco Sigmund Freud tanto por la radicalidad de su crítica de la modernidad (elemento que nos permite análoga y comprar sus tesis antropológicas y sociales a las de Echeverría), como por la presencia (no siempre explícita) que a mi juicio tiene la crítica de la cultura planteada por Freud en la producción teórica de Bolívar Echeverría (siendo más clara en su acercamiento al problema de la violencia y su carácter dialéctico).

De igual manera, sin afán de corregir la página a Echeverría, se intenta entablar una conversación abierta y crítica con algunos de sus planteamientos, pues considero que una forma más genuina de mantener vivo su pensamiento es no asimilar las tesis echeverrianas como si de verdades incuestionables se tratara, sino mantener un diálogo vivo y crítico con el autor.

En breve se presenta a continuación un esquema general del desarrollo en tres capítulos, y que pretende ser la continuación o respuesta a la problemática planteada en un trabajo anterior (titulado *El problema de la enajenación y la cosificación en el discurso crítico de Marx*). En dicho texto se planteó la problemática de la enajenación que la actividad humana, objetiva y subjetivamente sufría dentro de la vida y moderna en su lógica de acumulación de capital. Allí se nos reveló que sólo si la enajenación no era un fenómeno absoluto podíamos pensar en una tras-formación social que tuviera sus raíces más allá de la ley de la acumulación de la ganancia y sus derroteros; y la respuesta fue que, en efecto, la cesión de subjetividad aun dentro del capitalismo no estaba del todo perdida, y que se jugaba siempre en una lucha de resistencia, negación y superación de aquello que la subsumía o enajenaba.

Entonces, si en la modernidad actual es posible el ejercicio no solamente crítico que la misma crisis de sentido abre como consecuencia casi natural, sino también la re-actualización y reconquista de la politicidad siempre denegada por el capitalismo, podemos pensar que en términos no solamente lógicos sino también empíricos y concretos es posible y necesaria una metamorfosis que la misma

modernidad está obligada a hacer sobre su propia forma en términos constructivos para evitar la el triunfo de la barbarie.

Así, en el primer capítulo se ofrece un acercamiento a la problemática de comprender la modernidad, pero ahora no desde el ángulo siempre abordado de la modernidad ya propiamente ilustrada, ideológicamente racionalista o como proceso histórico de colonización. Sino ahora, y en esto radica la originalidad del planteamiento echeverriano, desde un aspecto tecnológico, lo que hace necesario revisar, a la luz de la teoría echeverriana, las tesis del sociólogo estadounidense Lewis Mumford acerca de la revolución tecnológica acaecida desde el siglo XII en Europa. Aspecto que servirá a Echeverría para plantear uno de los fundamentos materiales de la modernidad como proyecto civilizatorio totalizante y emancipatorio.

Es tema de interés en este capítulo cómo, en medio de las posibilidades de la abundancia que esta revolución tecnológica permitía, el modo de producción capitalista que se sirvió de la misma y la potenció, revierte los efectos positivos de dicha revolución re-actualizando la escasez absoluta.

Ocupa un lugar importante también, la reflexión acerca de la naturaleza ambivalente y a veces contradictoria que la tecnología muestra en la era moderna: siendo al mismo tiempo una fuente de posible emancipación pero también un complejo instrumento que, al servicio del capital, ha servido como medio de explotación, destrucción y devastación de la naturaleza y del propio sujeto social.

En este tenor es necesaria la pregunta por una nueva relación práctico epistémica con lo otro natural a partir del trabajo, condición trans-histórica que confronta al sujeto social con la naturaleza propia y externa, con vistas a su transformación praxio-lógica, que ultimo termino, se resuelve como auto transformación del sujeto sobre sí mismo.

Se lleva a cabo en el segundo capítulo, en relación con lo anterior, el acercamiento a uno de los problemas que más aquejan a nuestras sociedades contemporáneas: el hecho de la presencia cada vez más recrudescida de la

violencia en una civilización que se reconoce y se piensa a sí misma como la más racional, pacífica y democrática (cuando se compara a sí misma de manera narcisista con aquellas culturas que denomina bárbaras o no civilizadas). La complejidad del problema hace necesario confrontar la noción que de la violencia plantea Echeverría en uno de sus textos (*Violencia y Modernidad*) con las tesis que del mismo problema ofrece el médico y pensador austriaco Sigmund Freud, para quien un tipo de violencia es al menos necesaria para constitución de toda vida civilizada.

¿Qué lógica obedece en la modernidad propiamente capitalista la pluralidad de formas en las que se despliega la violencia?; ¿son totalmente independientes unas de otras o tienen todas ellas una base material estructuralmente violenta que las orchestra y les da sentido? Estas y otras son las interrogantes que de acuerdo a los puntos de encuentro y disensión entre Echeverría y el planteamiento freudiano acerca del tema de la violencia se intentan contestar al menos de manera provisional.

En el tercer y último capítulo se lleva a cabo el intento de un diálogo artificialmente construido entre el planteamiento de Echeverría y las tesis que de la modernidad y su necesaria superación ofrece el filósofo argentino mexicano Enrique Dussel. Éste afirma que la deseabilidad de un horizonte civilizatorio que este más allá de la modernidad es más pertinente cuando se piensa que la modernidad es un proyecto civilizatorio totalizante, eurocéntrico por naturaleza y negador de las culturas no modernas. En contraste, pero en algunos puntos en convergencia con él, para Echeverría no es propiamente la modernidad aquello que debería ser superado, sino más bien nos habla de una metamorfosis que la propia modernidad tendría que operar dentro de su propia sustancia (polimorfa) para hacer de sí misma un proyecto que actualice de manera concreta la emancipación humana en sus distintas versiones. Para lo cual, lo primero que debe re-dirigir el sujeto social a partir de su actividad consciente y libre (siempre en pugna con la enajenación) es el sentido que de la actividad productiva y consuntiva hace el mecanismo económico de producción de la riqueza llamado

capitalismo. Mismo que, según Echeverría es el que, al haberse mezclado casi orgánicamente con la sustancia profunda de la modernidad (el revolucioamiento tecnológico del que nos habla Mumford) ha deformado a ésta de tal manera que el potencial emancipatorio que aguardaba en su seno ha sido traicionado y constantemente denegado como pura potencia sin actualizar.

De acuerdo a esto es necesario pensar no solo en la posibilidad de una modernidad no capitalista, sino de manera consciente y cautelosa en su deseabilidad, pues si algunas de las tesis dusselianas resultan ser ciertas, entonces es menester saber que: una modernidad diferente, a pesar de no ser capitalista, no está exenta de la dominación política, epistémica, cultural, e incluso todavía económica de unos pueblos sobre otros. Porque es posible que incluso el ocaso de una modernidad de corte capitalista no sea la garantía para el advenimiento del fin de la prehistoria, como solía denominar Marx al hecho trágico de la falta de libertad política y social en el desarrollo de la humanidad. Ni que sea tampoco el fin de la violencia directa y del resurgimiento de arcaicas formas de barbarie y explotación. Por lo cual se presenta como urgente la discusión y la confrontación del pateamiento echeverriano con otras voces igualmente críticas ante la modernidad.

Asimismo, se presenta, tomando como guía la interpretación de Echeverría Echeverría, una distinción básica en términos teóricos para comprender la independencia entre civilización material y capitalismo. Es la distinción teórica planteada por otro de los referentes básicos de la obra de nuestro autor: el sociólogo francés Fernand Braudel, para quien es necesario hacer un corte epistemológico entre lo que él llama civilización material, economía de mercado y capitalismo. Sirve esta distinción para la fundamentación teórica echeverriana sobre la posibilidad fáctica de una modernidad diferente, pues si aceptamos que la cultura, como la entiende Echeverría, en tanto cultivo de las formas de la reproducción social que ya implica siempre una dimensión significativa, está más cerca y arraigada a lo que Braudel denomina civilización material; y si el modo de producción capitalista es una dimensión que se monta sobre una dimensión

cultural profunda (aun cuando la deforme estructuralmente), más sólida y llena de una multiplicidad de sentidos y significaciones que están más allá e incluso en contra de la lógica de acumulación de capital. Entonces es posible pensar la modernidad como un tipo muy peculiar de civilización material, que a pesar de estar constituida a partir del mercantilismo y posteriormente por el capitalismo, es una forma civilizatoria cuyos fundamentos culturales y materiales no están obligadamente ligados a su modo capitalista de actualización.

¿Qué tipo de vida material es la que da sustento a la civilización moderna capitalista? Es la cuestión que va a ocupar a Bolívar Echeverría y en cuya dilucidación y respuesta es posible vislumbrar las posibilidades materiales de “otra” modernidad. Así se intenta profundizar en los tres niveles que Braudel identifica dentro de la reproducción de la riqueza de una civilización: vida material; economía de mercado; y capitalismo; tomando como núcleo del problema la cuestión planteada por Echeverría acerca de la necesaria distinción conceptual e incluso empírica de estas tres dimensiones. Esto con una doble finalidad teórico-política: 1) en primer término: evitar la identificación ontológica de estas tres dimensiones y en consecuencia combatir al menos teóricamente la maniobra ideológica de los apologistas de lo “Realmente existente”, quienes al identificar una forma de elección civilizatoria (como sería la modernidad) y un modo específico de producción (como es el capitalismo) vienen a realizar la consagración de lo fáctico y dejan sin posibilidades de realización a lo que es realmente posible y necesario: una modernidad diferente. 2) Con lo cual se abre la segunda intención, pues si concedemos que la política es arte de lo posible, el intento al menos teórico de entrever caminos alternos de esta modernidad existente, entonces la labor teórica crítica tanto de Echeverría como del presente texto sirven como llamado a la recuperación de lo que Echeverría llamo la politicidad, entendida ésta como aquella capacidad que el sujeto social pone en ejercicio en el proceso de autorrealización social (dentro del cual está la reproducción y consumo de la riqueza) al ser capaz de darle forma a su propia socialidad, revirtiendo o anulando el proceso de enajenación de dicha capacidad que constante y trágicamente acontece en nuestra sociedad moderna capitalista.

Capítulo I.

Modernidad y capitalismo.

El fundamento tecnológico de la Modernidad.

1.1 Modernidad capitalista: La reactualización de la escasez bajo las posibilidades de la abundancia.

Existen multitud de posturas respecto a cuándo y dónde se podría ubicar lo que llamamos Modernidad, algunas ubican su aparición en el Renacimiento, por las ideas y comportamientos humanistas y antropocéntricos que se dieron en dicha época.¹ Otros ven en la invasión de América el inicio de la Modernidad,² e incluso hay algunos teóricos críticos que insisten en remontarse a la Antigua Grecia para detectar en ella indicios de comportamientos propiamente modernos.³

Sin embargo, Bolívar Echeverría, haciendo explícita su formación materialista, prefiere ubicar el surgimiento de este conjunto de hechos objetivos y de comportamientos humanos que sería la Modernidad, en un momento histórico muy específico. Basándose en los estudios de Lewis Mumford,⁴ Bolívar Echeverría decide ubicar el surgimiento de la Modernidad en “el momento histórico de una revolución tecnológica [...] que se esboza ya en torno a este siglo X, durante lo que Mumford llama la fase eotécnica en la historia de la técnica moderna, anterior a las fases paleo-técnica y neotécnica reconocidas por su maestro Geddes”.⁵ El surgimiento de esta nueva técnica, según Echeverría, implicaría un giro tan radical en la organización social que haría posible “reubicar la clave de la productividad del trabajo humano, situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la transformación de la estructura

¹ Véase, Luis Villoro, *El pensamiento moderno*, CFE, México, 1992.

² Véase, Enrique Dussel, “Trasmodernidad e interculturalidad”, UAM, México, 2005. Dice Dussel en su artículo: “la Modernidad, que se inicia con la invasión de América por parte de los españoles [...], es la apertura geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del sistema-mundo en sentido estricto, y la invención del sistema colonial”.p.13.

³ Véase, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, “Concepto de Ilustración” en *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

⁴ Sociólogo, historiador, filósofo de la tecnociencia, filólogo y urbanista estadounidense. Se ocupó sobre todo, con una visión histórica y regionalista, de la técnica, la ciudad y el territorio (1895-1990).

⁵ Bolívar Echeverría, “Definición de la Modernidad” en *Modernidad y Blanquitud*, p. 21.

técnica del apareje instrumental”.⁶Con ello, sería posible para el hombre poner en cuestionamiento los comportamientos fundamentados en la práctica de la técnica mágica a partir de los cuales pretendía neutralizar la hostilidad e indiferencia del entorno natural hacia las necesidades humanas.

La violencia que ejercían estos pueblos sobre sí mismos y sobre otros grupos humanos como condición de ascendencia hacia niveles de vida superiores era parte fundamental de la conservación de su identidad. Es decir, ante la condición de escasez absoluta en la que se encontraban los grupos humanos del mundo arcaico, se presentaba un tipo de violencia enteramente justificada como la *conditio sine qua non*, tanto de su sobrevivencia como del mejoramiento de su existir. Este tipo de violencia es la que Bolívar Echeverría llama violencia dialéctica, la cual es un tipo de fuerza ejercida contra las pulsiones, ya sean individuales o sociales, cuyo fin es formar y mejorar al sujeto en cuestión. Por ello es que Echeverría llama a esta violencia *paideica*, en el sentido de aquella expresión desafortunada que tanto se adjudica a la teoría freudiana de “toda cultura es represión”. “Se trata de la violencia practicada como *paideia*, como disciplina o ascesis que lleva tanto al actor como al paciente, tanto al educador como al educando, a cambiar un nivel más precario y elemental de comportamiento por uno más pleno y satisfactorio”.⁷

Los sacrificios humanos son sólo un ejemplo en el que podemos comprender cómo es que la violencia dentro del mundo arcaico se insertaba dentro de esta lógica dialéctica donde la muerte se justificaba pues garantizaba la creación de vida. Según Bolívar Echeverría, la Modernidad, como esta respuesta positiva que tuvo la civilización ante el surgimiento de un revolucionamiento histórico en la estructura técnica dentro de los procesos de producción, permitiría, al abrir la posibilidad del surgimiento de un nuevo tipo de escasez (ahora relativa), que la nueva forma de organización social pudiera prescindir del sacrificio y de la violencia como condición sin la cual no pudiera garantizar su existencia. Sin

⁶ *Ibíd.* p. 22.

⁷ Bolívar Echeverría, “Violencia y modernidad” en *Valor de uso y utopía*, p. 106.

embargo, fue la forma específica de realización concreta de la Modernidad lo que llevo a que el carácter emancipatorio de su contenido fuera traicionado.

En efecto, al haber sido el proyecto de civilización perteneciente al Occidente romano cristiano “ya propiamente europeo y capitalista”, aquel que tuvo más éxito en integrar esta técnica en su proceso de producción y con ello impulsarla y seguir revolucionándola, empobreció su carácter emancipatorio (en tanto que brindaba la posibilidad de la abundancia) subsumiéndola en la lógica de forma de reproducción capitalista, la cual se rige por el principio central de la valorización del valor. Así, la neotécnica, lejos de haber representado para la civilización occidental la fuente de la abundancia y con ello, el abandono de la violencia arcaica, cuya justificación radicaba en la existencia de la escasez absoluta, sirvió, bajo el sello de la producción capitalista, como el más potente motor y potencializador de dicha forma de producción, de la violencia y desigualdad que ella produce sistemáticamente.

Para Echeverría, la posibilidad de la abundancia que traía el uso de la nueva técnica era sinónimo de emancipación, pues esta posibilidad:

Pone en entredicho la necesidad de repetir el uso de las pulsiones –el sacrificio- como *conditio sine qua non* tanto de la vida como del mantenimiento de sus formas civilizadas. Libera a la sociedad de la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que se cristaliza un pacto con lo Otro y quita así el piso a la necesidad de construir al otro, interno o externo como enemigo.⁸

Realidades positivas que no fueron posibles para la modernidad en virtud de su encuentro desafortunado con el capitalismo.⁹ Pues bajo esta relación “la neotécnica es percibida [...] desde una perspectiva en la que ella no es otra cosa que el secreto de la consecución de una ganancia extraordinaria, la clave

⁸ Bolívar Echeverría, “Violencia y modernidad” en *Valor de uso y utopía*, p. 112.

⁹ Nos gustaría que Bolívar Echeverría fuera más claro en explicar cómo es que este apareamiento de la neotécnica y el capitalismo no son dos caras de la misma moneda, pues él insiste en hacer de ellos, dos fenómenos radicalmente distintos que por azares del destino, en un momento dado se llegaron a juntar.

de un triunfo en la competencia mercantil que solo podrá ser superado por un nuevo uso de esa misma clave”.¹⁰

La relación simbiótica con el capitalismo no solo implicó para la modernidad (y las civilizaciones que la asumieron) la reducción empobrecedora de las múltiples posibilidades que brindaba la incorporación de la neotecnicidad en su sistema de vida, sino que además, al ser este sistema económico el productor sistemático de un nuevo tipo de escasez absoluta artificial, la modernidad capitalista re-instala de nuevo la violencia en cuanto “la necesidad del sacrificio como *condition sine qua non* de la socialidad”.¹¹ La nueva forma que adoptará ese sacrificio en la “sociedad mercantil” será la existencia de una masa de explotados y marginados como condición sin la cual no podría realizarse la creación de la riqueza y el progreso moderno. Sacrificio que en medio de la verdadera posibilidad de la abundancia, pierde el fundamento sólido sobre el cual erigirse y se presenta como el síntoma más evidente de la insuficiencia intrínseca de la Modernidad capitalista.

Ante la complejidad de esta problemática nos invaden las siguientes interrogantes: ¿tendrá sentido seguir haciendo la distinción entre una Modernidad (como afirmación positiva que la civilización hace de la nueva técnica) y la modernidad “realmente existente” capitalista?, ¿no será que la misma modernidad contiene, ya desde su inicio, el germen de lo que después será el modo de producción capitalista?, ¿será posible una Modernidad no capitalista?

En *Modernidad y Capitalismo (15 tesis)*, Bolívar Echeverría intenta dar una orientación frente a dichas cuestiones, y se podría decir que su postura es en cierta medida optimista, pues evita identificar la modernidad y el capitalismo, esbozando una diferenciación conceptual de dichos fenómenos, con el fin de abrir horizontes hacia una modernidad no capitalista.

¹⁰ B. Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, p. 29.

¹¹ B. Echeverría, “Violencia y modernidad” en *Valor de uso y utopía*, p. 113.

Para ello, parte del reconocimiento del no agotamiento de las posibilidades que abre el proyecto civilizatorio moderno, además de presentar dos niveles desde los cuales se puede comprender dicho proyecto: uno potencial o esencial y el otro efectivo o actual. Así, “la modernidad no sería un proyecto inacabado; sería más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y un solo sentido, y dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente”.¹²

Complementando la forma con la que caracteriza Bolívar Echeverría la modernidad en su ensayo “Definición de la modernidad”, en sus 15 tesis reconoce a ésta como “una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana”¹³ cuyo nivel potencial se encuentra en constante indecisión respecto a una determinada forma de concreción, es decir: su naturaleza es polimorfa. Por otro lado, y en tanto que dicho nivel potencial no puede existir si no es bajo una forma determinada, necesita siempre de este segundo y simultáneo nivel de existencia, que es el nivel histórico o efectivo en el cual se realiza la modernidad.

Ahora bien, este nivel potencial encuentra su fundamento según Echeverría en un cambio sustancial dentro de la estructura técnica del proceso de trabajo que se dio desde la Edad Media en Europa, y cuyo desenlace podemos encontrar en la Revolución industrial e incluso hasta la época actual. Un cambio que implicó el paso de la imitación o mimesis de los procesos naturales (técnica mágica) hacia una colaboración conjunta entre fuerzas humanas y fuerzas naturales (eo-técnica), dónde éstas últimas son utilizadas por el ser humano de una manera “lúdica”, que no implica su dominación mágica pero tampoco su destrucción técnica.¹⁴ Uno de los ejemplos de esta eo-técnica (siglos IX-XI) es el uso de la fuerza hidráulica por medio de los molinos de viento, donde el agua y la madera son los principales elementos para la obtención de energía a partir de una interacción entre fuerzas humanas y naturales. Otro ejemplo es la utilización del aire para la generación de energía eólica. Es aquí donde se realiza de manera más “amable” aquel

¹² Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 137.

¹³ *Ibíd.* 138.

¹⁴ Varios de los intentos hoy en día por crear “nuevas tecnologías” ecológicas o más amables con el entorno natural se basan en las distintas formas de producción de energía de la fase eotécnica.

metabolismo entre el hombre y la naturaleza del que nos habla Marx en *El Capital* al hablar del trabajo como un proceso social-natural.¹⁵

Es Lewis Mumford, sociólogo estadounidense, quien estudia con detenimiento estos cambios tecnológicos principalmente en una de sus obras más importantes: *Técnica y civilización*, que es de donde Bolívar Echeverría recoge algunos datos para la construcción de sus planteamientos acerca de la modernidad. Dice Mumford en el texto mencionado: “Expresándonos en términos de energía y materiales característicos, la fase eotécnica es un complejo de agua y madera: la fase paleotécnica es un complejo de carbón y hierro, y la neotécnica es un complejo de electricidad y aleación”.¹⁶

El salto de la técnica mágica, cuyo principal objetivo era dominar la naturaleza por medio de un cierto “conocimiento” de orden sobre-natural, a esta “segunda técnica” (como la llama Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*) representó la “edad auroral” de la era moderna, pues brindaba la posibilidad de que:

la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural, sobre una interacción que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural, y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas, sobre una interacción que se movía en medio de la escasez absoluta de la naturaleza o de la reticencia absoluta de la naturaleza.¹⁷

Así, la nueva técnica representó un reto para la civilización occidental: el reto de ser integrada dentro de sus formas de producción social con las consecuencias trasformativas que dicha integración traía aparejadas. Consecuencias de distinta naturaleza, pues al posibilitar la producción de una escasez relativa venía a trastocar las relaciones aparentemente inamovibles que durante siglos habían adoptado las civilizaciones pre-modernas para producir. Es decir, hablando un lenguaje heredero del marxismo ortodoxo, el desarrollo de las fuerzas productivas que posibilitó la aparición de la nueva técnica, venía a transformar necesariamente las relaciones de producción hasta ese entonces vigentes. De ahí que, no sin cierta desconfianza, las civilizaciones existentes en Europa, iban a adoptar o a

¹⁵ Véase, Karl Marx, *El Capital, Tomo I, Vol. I. Libro primero*, pp. 215-240.

¹⁶ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, p. 129.

¹⁷ Bolívar Echeverría, “Definición de modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, p. 22.

intentar integrar este revolucionamiento técnico para sus propias comunidades tradicionales.¹⁸ Ya que sus consecuencias emancipadoras eran inevitables: por un lado, como se dijo anteriormente, la posibilidad de producir bajo el signo de una escasez ya no absoluta sino relativa; y por el otro, la liberación de una buena parte del sujeto social que, antes de su aparición (de la neotécnica), era directamente utilizado como fuerza motora en los procesos productivos de la sociedad. Por ello, dichas posibilidades materiales para la humanidad fueron vividas y trasmutadas en proyectos políticos de naturaleza igualmente emancipatoria, que aunque ciertamente fueron parasitarios del surgimiento y la ascendencia de la clase burguesa, trajeron, a la par de la transformación material de la sociedad, libertades y beneficios nunca antes vistos por los hombres que integraban las jerarquías y estatutos de la sociedad pre moderna.¹⁹

Es esta naturaleza emancipadora la que Bolívar Echeverría ve en esta revolución tecnológica, y en la que decide erigir lo que él llama el fundamento de la modernidad, aquello que está en posibilidad de ser actualizado de una forma no represiva y destructiva como está siendo actualizado hoy y como lo fue casi desde su surgimiento. En efecto, la capacidad emancipatoria del surgimiento de la modernidad, tanto desde su fundamento tecnológico como desde su aspecto político fue deformada e invertida por el modo que adoptó para su realización en la historia de la humanidad: la forma de producción capitalista.

Ya Marx advertía que el comportamiento capitalista podía rastrarse desde los primeros siglos del surgimiento de la civilización (en sus formas de capital comercial y usurero). Pero fue con la incorporación de la nueva técnica al proceso productivo mismo que el resultado buscado ya por el capital comercial y usurero se podía obtener por medio de la obtención de plusvalor absoluto.²⁰ Así, aquellos proto-capitalistas ya del siglo XII (si se me permite el término) empezaron a ver en

¹⁸ Tampoco es posible hablar de un desarrollo independiente y autónomo de las fuerzas productivas, pues incluso éstas se ven potenciadas o modificadas por las relaciones de producción o factores de índole “super-estructural”, siendo estos factores tanto determinados como determinantes de dichas fuerzas productivas.

¹⁹ Creemos con seguridad que en el devenir histórico no existen purezas, pues tan falsa es la ideología que pretende que las ideas políticas modernas (libertad igualdad y fraternidad) son la solución de los conflictos y desigualdades sociales, como igualmente falsa es la crítica no dialéctica que ve en la política liberal un mero epifenómeno ideológico justificador y perpetuador de las relaciones de producción capitalistas.

²⁰ Véase, Karl Marx, “La producción capitalista como producción de plusvalor” en *El capital, Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, pp.3-101.

la nueva técnica uno de los potenciadores más efectivos en cuanto a la obtención de la ganancia por medio de la explotación del trabajo, con lo cual, esta técnica se vio sometida a un proceso incesante de innovación y perfeccionamiento, en tanto su función estaba subordinada a la obtención de la ganancia económica por parte de los dueños de los medios de producción. Luego, con la conquista de América en el siglo XVI, se puede ver que con el saqueamiento de riqueza de las zonas americanas (que Marx denominó como “acumulación originaria de Capital”), el comportamiento capitalista va tomando más fuerza y consistencia en la historia, mientras que ya para el siglo XVII y XVIII con la Revolución Industrial vive su culminación tecnológica y económica surgiendo lo que Marx caracterizó como subsunción real del proceso de trabajo en el Capital.

Esta subsunción implica una subordinación no sólo del proceso de trabajo bajo los fines de la valorización del valor que exigen el comportamiento del capital, sino una transformación sustancial de la estructura técnica del campo instrumental dentro del proceso productivo de las sociedades capitalistas. A lo largo de este largo periodo (desde el surgimiento de la eo-técnica en el siglo XI Europeo hasta la Revolución industrial) podemos ver el desarrollo de la técnica, surgida primero como eo-técnica (donde madera y agua son generadores de energía) hasta llegar a neo-técnica (con la utilización de la electricidad) pasando por la fase paleo-técnica (con el carbón y el hierro como fuentes primarias de energía). Esto nos habla de que la historia de la modernidad no está separada de la historia del capitalismo, y que incluso ambos entran en un proceso simbiótico, pues con la integración de esta segunda técnica que hace el occidente noreurpeo, ya propiamente capitalista, es que fue posible el desarrollo y perfeccionamiento de la misma, por lo que no es posible entender la Revolución industrial sin contemplar que se trata de lo que Marx identificó como subsunción real del proceso de trabajo en el capital.

En este sentido es que dice Echeverría en sus 15 tesis que “sin el capitalismo, el fundamento de la modernidad no hubiera podido provocar la conversión de lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas de

Occidente europeo en una forma desarrollada de la totalidad de la existencia social, en una modernidad efectiva.”²¹

Enajenación y trans-formación política en Echeverría.

El problema es que si en un principio aquel revolucionamiento tecnológico hacía posible tanto la abundancia material como la liberación de los seres humanos del trabajo -en el sentido de hacer posible la reducción del tiempo de trabajo en que se producían ciertos productos o la sustitución del trabajo humano por cierto tipo de máquinas-, la realidad efectiva ha sido la contraria: una permanencia de la escasez absoluta (pero ahora artificialmente producida) y una supeditación mayor de los seres humanos a un sistema técnico-instrumental que lejos de realizar su liberación ha representado su explotación y subordinación pasiva. Por eso, son de suma importancia para la crítica de la modernidad capitalista términos como enajenación y cosificación, pues hablar del desarrollo del capitalismo no sólo es hablar de procesos económicos ajenos a la subjetividad humana, sino es también hablar críticamente de una pérdida paulatina y constante de la politicidad de los seres humanos, es decir, de la capacidad que podrían tener de elegir su propio destino (individual o colectivo). En vez de ello:

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 equi-valentes (salario por fuerza de trabajo) – que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un designio asegurado de dominio de una clase social sobre otra.²²

Entonces aquí el punto neurálgico, expuesto por Echeverría en la tesis 9 es el siguiente: si la subsunción primero formal y después real del proceso de trabajo en el capitalismo implica lo que Marx llamó la enajenación de la subjetividad o la cesión de la capacidad de los seres humanos de dirigir sus destino a una instancia cósmica pseudo automática (el valor que se auto valoriza) que es la que da forma en última instancia a la socialidad; si esto es así entonces la pregunta sobre la posibilidad real de una modernidad pos-capitalista se convertiría en la pregunta de si es

²¹ Bolívar Echeverría “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, p 170.

²² *Ibíd.* 147.

posible en este escenario de enajenación y cosificación de la politicidad humana el ejercicio, aunque sea atrofiado, de cierta capacidad política por parte del sujeto social (misma que conduciría a esta modernidad hacia otras posibilidades de sí misma). Y surge además la siguiente problemática: si con la subsunción real del proceso de trabajo en el capital se da un cambio sustancial de la estructura técnica del apareje instrumental, y este sistema tecnológico termina siendo fuente de subordinación, explotación y negación de la capacidad política y creativa de los seres humanos, ¿es posible re funcionalizar esta nueva tecnología subsumida ya en la lógica de la valorización del valor hacia un objetivo liberador y potenciador de las capacidades humanas? Es decir, ¿es este sistema tecnológico un elemento meramente instrumental de la lógica del capitalismo que puede ser “usado de otra manera” no represiva y enajenante, o ya es él mismo orgánicamente regresivo en tanto está orientado a la negación de la subjetividad?

La solución a dichas preguntas se encuentra indudablemente en la praxis, no obstante la teoría crítica no puede permanecer indiferente frente la pregunta sobre las posibilidades de un transformación sustancial de la sociedad.

En primer lugar para Echeverría, el fenómeno de la enajenación y cosificación no es un hecho definitivo y absoluto, sino un proceso constante de lucha entre la subjetividad humana por afirmarse como soberana de sí misma y aquel mecanismo parasitario que es el valor en su proceso de autovalorización. En este sentido para nuestro autor sí es posible todavía una transformación de la modernidad capitalista a partir del sujeto social que la constituye. Sólo que, a diferencia de su coetáneo Adolfo Sánchez Vázquez, quien sí propugna por un transformación de la sociedad capitalista a través de una forma tradicional, es decir, aun pensando desde el concepto de revolución heredado de una izquierda de corte ilustrado y progresista, Bolívar Echeverría opta por trasladar el lugar de la praxis transformativa hacia ámbitos que, aunque aparentemente alejados de la política oficial, contienen en su actualización auténtica un núcleo innegablemente cargado de politicidad. Estos lugares son: el juego, la fiesta y el arte.

Esto es así, ya que para el filósofo ecuatoriano “la teoría de la enajenación no ha servido de guía a los marxistas 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”.²³ Es decir, siguiendo el pensamiento de Marx en *La cuestión judía* para Echeverría la emancipación política, en la que sigue aun pensando la izquierda ilustrada, no es la emancipación “verdaderamente humana”. Por ello, como bien señala Carlos Oliva Mendoza, filósofo y catedrático de la UNAM, “Bolívar Echeverría rompe con la idea de revolución propia de la Ilustración y del fundamento teleológico de ésta: la noción de progreso de la historia occidental”,²⁴ pero no por esto “se descarta en el texto echeverriano la posibilidad de una praxis política”.²⁵

La otra cuestión, acerca de la aparente neutralidad de la técnica en el capitalismo desarrollado, Bolívar Echeverría la aborda con una luz que ya Marx había arrojado sobre dicho problema. El autor de *El Capital*, a pesar de su optimismo frente a las nuevas innovaciones tecnológicas de su tiempo, ya reconocía cierto carácter regresivo de la tecnología subsumida en el capital en sus *Manuscritos de 1861-1863*, donde denuncia que “con la maquinaria, la contraposición o enajenación avanza incluso, como veremos más adelante, hasta la contradicción hostil”.²⁶

Por ello, y para concluir, podemos decir que a diferencia de Walter Benjamin, para quien lo único que sería necesario para reorientar los efectos negativos del sistema técnico-instrumental originado en el capitalismo es una cierta re-educación que permitiera la apropiación del mismo por parte del sujeto social,²⁷ para Echeverría una sociedad pos-capitalista no sólo tendría que reorientar el uso de esta tecnología, sino que tendría que comenzar a operar un cambio sustancial en la estructura técnica misma de los procesos de producción y consumo.

²³ *Ibid.* 174.

²⁴ Carlos Oliva Mendoza, “¿Sociedades poscapitalistas? En *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, p. 101.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, p. 38.

²⁷ Véase, Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, pp. 56-57.

Así, los planteamientos teóricos de Echeverría se alejan de un marxismo ortodoxo, que ve tan sólo en la toma del poder político las oportunidades de superación del capitalismo, optando por vías alternativas que no por menos utópicas o “revolucionarias” son menos cruciales en la construcción de una modernidad diferente. Porque en un tiempo de crisis como el que vive la modernidad existente, aquellos lugares o espacios donde pueden advertirse ciertos espacios donde el valor que se valoriza encuentra obstáculos objetivos y subjetivos para seguir su progreso, es posible hallar presentes dentro de esta modernidad capitalista las posibilidades o los elementos constitutivos de otra Modernidad.

1.2. Modernidad, desarrollo tecnológico y capitalismo.

En concordancia con Echeverría, para Lewis Mumford, el desarrollo tecnológico está en la Era Moderna (que él ubica a partir del siglo X en Europa por el advenimiento de la eotécnica) altamente condicionado por el comportamiento capitalista (que para él -al igual que para Marx- existe desde tiempos antediluvianos). Dice Mumford en el capítulo titulado “Preparación cultural” de su importante obra *Técnica y civilización* que “la importancia de la máquina se hizo resaltar con exageración debido a las posibilidades de la ganancia, y el grado de la sistematización se llevó más allá de lo que era necesario para la armonía y la eficiencia”.²⁸

Cuando Mumford hable de “la máquina”, está haciendo referencia al complejo tecnológico que Echeverría llamara “tecnología” o estructura técnica de los procesos de producción. Mumford aclara en su texto:

Cuando de aquí en adelante emplee la palabra “maquina” me referiré a objetos específicos como la prensa o el telar mecánico. Cuando emplee el término “la máquina” lo haré como expresión abrevada para referirme a todo el complejo tecnológico. Éste abarcará el conocimiento, la destreza, y las artes que se derivan de la industria o que están implicadas

²⁸ Lewis Mumford, “Preparación cultural” en *Textos escogidos*, p. 37.

en la nueva técnica e incluirá varias formas de herramientas, instrumentos, aparatos y obras útiles, así como las máquinas propiamente dichas.

Mumford reconoce que, merced al uso que el comportamiento privado hizo de la técnica en la Era Moderna “la máquina – que era un agente neutral- a parecido a menudo, y de hecho ha sido algunas veces, un elemento pernicioso en la sociedad, pues con frecuencia actúa sin ningún miramiento de la vida humana y suele ser indiferente a los intereses humanos”.²⁹

Algo que llama la atención en las observaciones de Mumford, es que para éste la técnica se presenta como un componente neutral, incluso en la Era Moderna, que puede ser bien o mal utilizado ya sea en beneficio de los intereses de la humanidad o bien en beneficio de ciertos intereses económicos privados, aunque con ello pudieran producirse perjuicios tanto para el resto de la sociedad como hacia el entorno natural que la rodea.

En este aspecto es relevante subrayar el humanismo todavía optimista que permea toda la obra de Mumford, pues no se decanta por un humanismo anti-tecnológico, sino que apuesta por una re.-funcionalización de la técnica moderna, aun cuando ésta se encuentre realmente subsumida dentro del proceso ciego y abstracto de valorización de capital.³⁰

Al parecer Echevarría también estaría haciendo una apuesta por una re-funcionalización de la tecnología actualmente existente, sin embargo, bajo una lectura más detenida podemos advertir que el filósofo ecuatoriano estaría viendo en la tecnología moderna la materialización de lo que Marx denominó la subsunción real del proceso de trabajo en el capital. En este sentido Echeverría comparte la sospecha acerca de la supuesta neutralidad de la técnica moderna y

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Al respecto, es controversial si para el propio Marx también es posible re-dirigir la tecnología moderna hacia fines emancipatorios y liberadores del trabajo humano (contrariamente a los fines de explotación para lo que es utilizada la tecnología en el capitalismo), o ve en la técnica subsumida en el capital un elemento intrínsecamente negador de la creatividad y la libertad humana. En sus manuscritos de 1861-1863, su postura parece ser la alguien que ha advertido que un cambio de forma económico-política como el que implica la socialización de los medios de producción, necesita radicalmente venir aparejado con una transformación sustancial de la estructura técnica de los procesos de producción y consumo. Con lo cual, en estos textos (traducidos por Bolívar Echeverría), podemos vislumbrar en Marx una actitud de sospecha frente a una supuesta neutralidad de la tecnología en la modernidad realmente existente.

apuesta, en su producción teórica a una transformación sustancial de la misma en una futura civilización moderna no capitalista. Para Echeverría:

la tecnología moderna no es un hecho caído del cielo para imponer su marca, benéfica o maléfica, a la cooperación productiva del sujeto social; por el contrario, es el resultado de la imposición de una forma peculiar de cooperación productiva [...] a los medios de producción, a sus potencialidades técnicas y a su capacidad de reacción sobre el sujeto que los emplea.³¹

En efecto, a partir del concepto de subsunción real del proceso de trabajo en el capital esbozado por Marx, Echeverría vería en la técnica moderna utilizada por el capitalismo no una materia autónoma e independiente a los fines de la forma impresa por la valorización del valor al proceso de trabajo, sino como una sustancia moldeada y afectada por la marcha de la acumulación capitalista.

A pesar de la diferente visión acerca de la “neutralidad” tecnológica en el capitalismo, Echeverría coincide con Mumford en un punto esencial, que será uno de los componentes teóricos nucleares para derivar de su crítica una Modernidad que sea alternativa a la versión capitalista: en que a pesar de que la lógica de la acumulación de ganancia del capitalismo trastoca la función tecnológica al subsumirla, ésta, en su fundamento profundo (y este fundamento es para Echeverría la esencia de la Modernidad), no se identifica de manera absoluta con la forma de producción capitalista y su estructura técnica. De lo cual se deriva que es no solo posible, sino incluso necesario llevar acabado una separación práctico-epistémica de ambos fenómenos- Modernidad y capitalismo- en su respectiva dimensión ontológica e histórica.

Basta observar, dice Mumford:

la estrecha relación histórica de la técnica moderna y el capitalismo moderno y señalar que, a pesar de este desarrollo histórico, *no existe una conexión necesaria entre ellos*. El capitalismo ha existido en otras civilizaciones cuyo desarrollo técnico era relativamente bajo; y la técnica mejoró progresivamente desde el siglo X al XV sin que mediara el incentivo especial del capitalismo.³²

³¹ Bolívar Echeverría, “Presentación” de *La tecnología del Capital* (Extractos del Manuscrito 1861-1863) de Karl Marx. p. 11.

³² Lewis Mumford, *Op. Cit.* pp. 37-38. Las cursivas son mías.

Dos premisas sostienen la argumentación crítica de Mumford para desvincular ontológicamente Modernidad y capitalismo: La primera, que el capitalismo no necesitó la técnica moderna para poder subsistir, y que de hecho existió en otras civilizaciones pre-modernas. Pero si bien podemos observar en épocas pre modernas el comportamiento capitalista –aquél cuyo objetivo es la valorización del valor-, no es sino hasta principios del siglo XV, desde la acumulación originaria de capital hasta la aparición del capital industrial, que se puede hablar propiamente de capitalismo como sistema económico-político que configura la cuasi totalidad de las relaciones humanas, local e internacionalmente.

La segunda premisa es que según Mumford, y esta es una de las tesis centrales en la argumentación crítica de Echeverría, hubo progresos o desarrollos cualitativos importantes en la técnica ya desde el siglo X en Europa, sin que esto fuera producto del comportamiento propiamente capitalista. Lo que implica que, el fundamento de la Modernidad, como un revolucioamiento en la estructura técnica de los procesos de producción no está orgánicamente vinculado a la forma de producción capitalista.

Tanto para Mumford como para Echeverría, esa revolución tecnológica no sólo es importante en tanto posibilitaba nuevas y más amables formas de relación entre los hombres para producir, sino que inauguraba la posibilidad de que “la interacción del ser humano y lo otro no esté dirigido a la dominación de uno sobre de los dos, sino a la colaboración entre ambos para inventar o crear precisamente dentro de lo otro formas hasta entonces inexistentes en él”.³³

En efecto, la aparición de la nueva técnica abría para el ser humano nuevas posibilidades de interacción entre él y la naturaleza; posibilidades de interacción que no tuvieran su fundamento en la dominación de uno sobre la otra, como había sido con la técnica mágica, sino más bien en una nueva forma de interacción en donde la capacidad inventiva, creativa y lúdica de la inteligencia y la razón humana supiera aprovechar las fuerzas naturales que el entorno natural le brinda.

³³ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, p. 23.

Pero ¿por qué razón dicha posibilidad ética tanto frente a lo natural como frente a lo humano mismo no se realizó fácticamente? La respuesta que dan ambos teóricos es que en tanto que el comportamiento capitalista (existente desde épocas antediluvianas), hizo uso de esta nueva técnica apropiándose como instrumento casi orgánico de sus fines dirigidos a la acumulación de la ganancia, fue negada (pero no dilapidada) aquella potencialidad emancipadora que está hoy en busca de ser actualizada.

Al respecto dice Echeverría en su ensayo “Definición de la modernidad” que “el método capitalista discrimina y escoge entre las posibilidades que ofrece la neo-técnica, y sólo actualiza o realiza aquellas que prometen ser funcionales con la meta que persigue, que es la acumulación de capital. Al hacerlo demuestra que sólo es capaz de fomentar e integrar la neo-técnica de una manera unilateral y empobrecedora”.³⁴

No obstante, a pesar de la relación casi simbiótica que entabla el capitalismo con la técnica moderna, la modernidad capitalista no ofrece ni de lejos la claridad para vislumbrar lo que el fundamento emancipatorio que la técnica moderna guarda en su núcleo, sino que dicho fundamento queda siempre reprimido, negado y bajo la apariencia de ser siempre un instrumento de dominación sobre lo natural y lo humano. Por eso señala el filósofo ecuatoriano que

la efectución o realización capitalista de la modernidad se queda corta respecto de la modernidad potencial; no es capaz de agotar su esencia como respuesta civilizatoria al reto lanzado por la neotécnica, como realización de la posibilidad de abundancia y emancipación que ella abre para la vida humana y su relación con lo otro.³⁵

Para Echeverría es posible y necesario vislumbrar un espacio epistémico y práctico real a través del cual, la utopía de una Modernidad no capitalista pueda ser actualizada desde su fundamento emancipador, entendiendo por utopía “la reivindicación de todo aquello de la Modernidad que no está siendo actualizado en su actualización moderna capitalista”.³⁶

³⁴ *Ibíd.* p. 30.

³⁵ *Ibíd.* p. 33.

³⁶ *Ibídem.*

Técnica moderna y naturaleza.

La secularización de lo natural o “desencantamiento del mundo” se presenta como condición de posibilidad, y al mismo tiempo como resultado, del comportamiento moderno frente a lo otro natural. Esto se puede apreciar claramente en el comportamiento que atañe específicamente a los procesos de transformación de la naturaleza con vistas a la producción cada vez más compleja de valores de uso.

Una naturaleza “animada” o encantada no era el objeto más adecuado para la manipulación técnica y racional que se estaba dando con el desarrollo moderno, por lo que para el acrecentamiento de las fuerzas productivas fue necesario un cambio sustancial en la manera de categorizar y significar a lo otro natural y a lo humano mismo.

La nueva ciencia moderna se presentó como la actitud práctico-cognoscitiva más adecuada a los nuevos requerimientos productivos y consuntivos de la nueva sociedad.

Como precursores de esta actitud científica y humanista podemos ver las propuestas estéticas y epistémicas de algunos artistas renacentistas, que ya anuncian una nueva subjetividad secularizada, racional y de precisión matemático-calculística. Leonardo da Vinci, apunta Mumford:

exploró las colinas de toscana, descubrió fósiles e hizo interpretaciones correctas de los procesos geológicos [...], los herbarios y los tratados sobre historia natural que hicieron su aparición en los siglos XV y XVI, aun cuando seguían mezclando la fábula y la conjetura con la realidad, constituían pasos resueltos hacia la descripción de la naturaleza.³⁷

“La naturaleza”, ese concepto que, a nuestro juicio sólo tiene pleno sentido en la Modernidad, fue descubierta o inventada como nuevo continente que estaba ahí siempre disponible para ser interpretada, no como un conjunto de signos de carácter trascendental (como en la Edad Media), sino ahora desde una actitud práctico-cognoscitiva que veía en ella una entidad manejable que podía siempre ser explotada, “explorada, invadida, conquistada, y finalmente, comprendida”.³⁸

³⁷ Lewis Mumford, *Op. Cit.* p. 41.

³⁸ *Ibíd.* pp. 41-42.

Mumford, al igual que Echeverría (cuando hace referencia a la muerte de la primera mitad de Dios)³⁹, reconoce un carácter emancipador en este desencantamiento del mundo, pues deja ver aquella naturaleza que según él, se encontraba obnubilada por la niebla del sueño de la vida medieval.⁴⁰ Pero por otro lado, le preocupa que partir de esta secularización de lo natural, al desarrollarse el comportamiento práctico productivo en la línea de la mentalidad mecánico-racional, vaya reduciéndose proporcionalmente la subjetividad humana a su dimensión técnico-instrumental. Pues si bien es cierto que dicho comportamiento fue necesario para beneficiar al desarrollo de las fuerzas productivas (incluido el desarrollo de la técnica dentro de estas fuerzas) en su empresa eterna de transformación de la naturaleza, también es cierto, y en cierta manera trágico, que el hombre moderno en su versión capitalista “en su afán de adquirir poder intento reducirse a sí mismo a una abstracción, o lo que es igual, eliminó todas sus partes excepto aquellas que lo capacitaban para adquirir poder”.⁴¹

La crítica de Mumford al comportamiento técnico adoptado por el proyecto moderno en su versión capitalista como vía más adecuada para conseguir la eficiencia necesaria en la productividad se convierte, en consonancia con T. Adorno y M. Horkheimer, en la crítica de la racionalidad occidental en su versión meramente instrumental. Hay también en la producción teórica de dichos autores europeos, al igual que en Mumford y en Echeverría, una pérdida ontológica en la constitución del sujeto moderno capitalista; una sesión o sacrificio, que se presenta como necesaria para el sujeto social (individual y colectivo) gracias a la cual es posible garantizar el funcionamiento y reproducción adecuados de “la máquina” del “progreso” moderno (visto éste como acumulación cuantitativa de riqueza abstracta y complejización técnica). Un sacrificio de aquello que constituye

³⁹ Véase, “La religión de los modernos” en *Vuelta de Siglo*, pp. 39-58.

⁴⁰ En este punto parece que Mumford se compromete ontológicamente con esta noción de “naturaleza verdadera” que, según él estaba cubierta por el manto cegador de la mentalidad mágico-religiosa de la Edad Media. No alcanza a ver, o al menos no lo explicita, que esta concepción moderna de naturaleza desencantada no revela una verdadera sustancia auténtica “natural” que haya estado oculta por la interpretación medieval. Es decir, Mumford no reconoce que la “naturaleza” moderna no tiene un grado ontológico mayor ni menor que la naturaleza encantada de los medievales. En este punto su pensamiento es, a pesar de ser crítico, demasiado ilustrado.

⁴¹ L. Mumford, *op. Cit.* p. 42.

lo que podríamos llamar la sujetividad humana en su fundamento: la capacidad que tiene el sujeto social de darle forma a su propia socialidad de acuerdo a un proyecto político carente de necesidad natural (es decir, libre).⁴² Una capacidad sin la cual no se puede hablar de sujeto (con toda la carga moderna de este concepto, que nuestro juicio debe ser rescatado), y sin la cual es posible hablar de eficacia, de avance tecnológico y de progreso material, pero no de comprensión, auto-comprensión, ni de autodeterminación colectiva ni individual.

Las implicaciones de la complejización tecnológica en la Modernidad capitalista no se limitan a la esfera de lo económico o lo político, sino que tocan la dimensión ontológica y antropológica, pues trastocan lo que de sujetividad existe en lo propiamente humano.

El problema de la enajenación, tal y como lo comenzó a vislumbrar el propio Marx, sigue siendo un problema central de la civilización moderna tanto para Echeverría como para Mumford, para quien incluso “si todos los inventos mecánicos de los últimos cinco mil años fueran borrados, habría sin duda una catastrófica pérdida de vida, pero el hombre continuaría siendo humano. En cambio si desapareciese la facultad de comprensión, el hombre se sumiría en un estado cercano a la parálisis, más desvalido y brutal que el de cualquier animal”.⁴³

Ante esto surgen las siguientes interrogantes: ¿ es posible pensar en un escenario sin el desarrollo mecánico de los últimos 5 mil años sin que esto alterara ontológicamente la constitución humana?; ¿no es la técnica moderna el resultado de un proceso de larga duración, y en ese sentido, no constituye una unidad orgánica con el sujeto social en sus múltiples manifestaciones concretas y en particular con la civilización occidental en la actualidad?; ¿cómo pensar en un cambio sustancial en la estructura técnica de los procesos de producción y consumo de la Modernidad sin que altere dicha transformación de manera violenta el rostro de la civilización occidental?; ¿bajo qué principios éticos, epistémicos, ecológicos y metafísicos le es posible al hombre moderno modificar esa “segunda naturaleza” en la que se ha convertido el complejo tecnológico que sostiene a la

⁴² Con las contradicciones políticas y de cualquier índole que la realización de dicho proyecto puedan implicar.

⁴³ Lewis Mumford, *Arte y técnica*, p. 49.

Modernidad realmente existente?, y por último y para problematizar más las posibilidades de una modernidad alternativa: ¿es acaso una modernidad no capitalista intrínsecamente deseable, o es posible que se convierta en fuente de nuevas formas de violencia y negación sistemática de la vida humana en la Tierra? , ¿bajo que principios debería regirse una Modernidad no capitalista para no convertirse en el reflejo inverso de lo que quiere negar?

Para Mumford, existe una co-dependencia cuerpo-maquina / sociedad-tecnología, de tal manera que para él “el cuerpo mismo es una especie de microcosmos de la máquina; los brazos son palancas, los pulmones son fuelles, los ojos son lentes, el corazón es una bomba, el puño es un martillo y los nervios un sistema telegráfico con una estación central”.⁴⁴ La analogía que hace Mumford no es la tradicional, donde se dice que los instrumentos y las máquinas están hechos en función e imitación de los órganos humanos, sino al contrario, dice el sociólogo estadounidense que “los instrumentos mecánicos inventados antes de que las funciones fisiológicas fueran descritas (y descubiertas) con exactitud”.⁴⁵

Así, Mumford desmiente el mito de la supuesta imitación mecánica de lo orgánico, al decir que “la clase de máquina menos eficiente es la imitación mecánica realista de un hombre o un animal”.⁴⁶

La visión mecánica moderna de la naturaleza, aísla o abstrae el movimiento mecánico o funcional de un organismo vivo o no vivo de todas las relaciones orgánicas y complejas que tiene con su entorno para recrear dicho movimiento o función de manera separada y entonces crear una maquina o un instrumento de movimientos y acciones repetitivas y monótonas (casi inexistentes en la vida orgánica).

Esto implica no sólo la mecanización del factor objetivo o naturaleza en el proceso de transformación de la misma, sino de manera recíproca, un empobrecimiento cualitativo de la organicidad, vitalidad y espontaneidad del factor subjetivo o sujeto de trabajo dentro del mismo proceso. Con lo que se termina de anular la presencia en el sujeto social de todo remanente de capacidad creadora y

⁴⁴ L. Mumford, *Técnica y civilización*, p. 43.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 42.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 43.

política en lo que se refiere al cómo y para que se produce la riqueza en las sociedades capitalistas. En la medida en que la naturaleza es vaciada de toda dimensión subjetiva el mismo sujeto social va transformando su rostro de acuerdo a la imagen construida de aquello que quiere dominar y explotar.

Capítulo II.

Modernidad, violencia y capitalismo.

2.1 La violencia como condición de posibilidad de toda cultura

Parte del conflicto que constituye la vida civilizada es la violencia siempre presente en la eterna confrontación entre el sujeto social y lo Otro Natural. El ser humano, al ser un ente natural y, por tanto, provisto de necesidades igualmente naturales y objetivas, debe acometer la imprescindible empresa de transformación de lo natural para, por medio de una actividad productiva, generar aquellos objetos que, al consumirlos, son capaces de satisfacer su necesidad. Dicha empresa (la actividad productiva) se presenta, así como una condición trans-histórica en tanto que es y seguirá siendo común a toda forma de vida social.

Las incontables formas de concreción de lo humano nos dan cuenta de que el código de la reproducción de la vida social no es un factor idéntico para todas las versiones de vida civilizada. Esto podría ser una fuerte base para intentar defender cierta condición de apertura o libertad ontológica. Sin embargo, a pesar de dicha pluralidad cultural, es verdad que no hay civilización que no esté motivada por la necesidad en el ejercicio de la actividad productiva.

Hijo de la necesidad, pero también de una sobreabundancia vital (pues el ser humano no produce sólo para satisfacer la necesidad inmediata) el trabajo implica, al menos en un primer acercamiento, una forma de violencia que podemos observar en dos direcciones. Una violencia hacia la naturaleza exterior, en tanto que es inevitable que, al darle una nueva forma al objeto natural, se ejerza sobre éste cierta violencia o fuerza sin la cual sería imposible convertirlo en un valor para el uso humano.

Por otro lado, es necesario el uso de la violencia o coerción hacia la propia naturaleza del cuerpo social implicado en la producción y reproducción de la vida. Esta violencia que el sujeto social auto-ejerce sobre su propio cuerpo se puede observar en una serie de prohibiciones, coerciones e imposiciones que, a su vez, podemos dividir en dos clases.⁴⁷

1) Aquellas que afectan a todos los hombres, es decir aquel tipo de coerciones que son constitutivas a la condición propiamente humana y que van dirigidas a los instintos más básicos de la psique colectiva e individual: “tales deseos instintivos son el incesto, el canibalismo y el homicidio”⁴⁸; y 2) aquellas que sólo afectan a una parte del sujeto social en beneficio del resto.⁴⁹ En términos de su comprensión podemos incluir aquellas de naturaleza coercitiva y de naturaleza compensatoria. Entre estas últimas se encuentran ciertas ideologías de carácter nacionalista, entre otras, y por supuesto la religión. Entre aquéllas (las de naturaleza coercitiva) se pueden distinguir a su vez, al menos dos tipos de prohibiciones, las que podríamos denominar de carácter externo, por ejemplo, las que imponen castigos objetivos a ciertas conductas, y aquellas de carácter interno o de naturaleza moral.⁵⁰

⁴⁷ Algunas anotaciones en este capítulo acerca de la coerción en la vida social son tomadas de algunos planteamientos formulados por el médico de origen austriaco Sigmund Freud. En lo que sigue se pretende dar un sustento más sólido a los planteamientos teóricos de Bolívar Echevarría acerca de la violencia en la modernidad y se intentará, en la medida de lo posible, problematizar si es la violencia una condición trans-histórica y por tanto ineludible para cualquier civilización, incluyendo por supuesto la civilización moderna, o es un fenómeno prescindible en la vida moderna.

⁴⁸ Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, p. 168.

⁴⁹ En apariencia, los conflictos y luchas entre los hombres surgen sólo de este tipo de prohibiciones en tanto su naturaleza excluyente e inequitativa. La historia podría mostrarnos innumerables ejemplos de guerras y luchas que han surgido con la intención de aminorar la inequidad de dichas prohibiciones y restricciones que sufre una determinada clase social en beneficio de otra, sin embargo, la tesis de Freud va allá de eso. La idea que sustenta Freud refiere que por debajo de las diferencias históricas y de la insatisfacción que generan las restricciones de clase, existe una hostilidad primaria hacia la compulsión que constituye la condición de posibilidad de toda cultura. En este sentido, el optimismo que surge de la idea de una nueva organización en la distribución de las actividades productivas y la riqueza que de éstas se genera es puesto en tela de juicio al presentárenos una insatisfacción más originaria contra la cultura y el sacrificio que ésta necesita para su propia conservación.

⁵⁰ A este tipo de mecanismos coercitivos de naturaleza interna es a lo que Freud va a denominar súper-yo, instancia sancionadora que, a partir del sentimiento de culpabilidad va a disuadir a la persona a no cometer o no querer cometer ciertos actos de naturaleza antisocial.

En el intento de solución a los sufrimientos que se derivan de la confrontación del ser humano frente la Naturaleza (en específico el hacer frente a la escasez por medio del trabajo) se encuentran contenidas una serie de complicaciones derivadas de las relaciones sociales, pues es necesario cierto modo de organización social⁵¹ para la actividad productiva o transformación de la naturaleza, a partir del cual se distribuye 1) la actividad productiva que corresponde a cada uno en la empresa laboral y 2) la riqueza que le toca a cada quien según su participación en la actividad laboral.

Ahora bien, dentro de esta organización es posible que surjan ciertas inconformidades por parte de unos frente a otros respecto a la actividad que les tocó ejercer como a la parte que les corresponde de la riqueza total de su propio trabajo. Para aminorar esta inconformidad y los conflictos que de ella puedan surgir se activan los mecanismos coercitivos tanto externos (jurídicos, policíacos, castigos corporales, etc.) como internos (preceptos morales y religiosos) jugando el papel de neutralizadores de las contradicciones propias de la actividad material. Así, la historia de la lucha de la humanidad frente la naturaleza resulta ser desde antiguo, la historia de la explotación por parte de una fracción del sujeto social sobre de otra. Es decir, que la actividad económica o productiva contiene desde siempre una dimensión política y organizativa que le es inherente y que sólo por un proceso de abstracción intelectual es posible separar.

Entonces podemos establecer la premisa antropológica (mas no ontológica en términos rígidos) de que la violencia está presente desde los intentos más básicos en los que la humanidad se ha esforzado por alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Pues para contrarrestar la infelicidad que conlleva el mero hecho de existir en sociedad, los hombres han producido mecanismo e instituciones, que en tanto su contenido esencial es el uso “constructivo” de la violencia (pues implican la renuncia obligatoria y/o voluntaria de ciertos deseos primarios), genera en los individuos pertenecientes a la cultura una buena dosis de infelicidad. Sin embargo, este tipo de violencia se muestra como necesario e ineludible en tanto condición

⁵¹ Lo que el marxismo ha denominado “relaciones de producción”.

de posibilidad del mejoramiento cualitativo de la vida humana y como fuente de la posibilidad de una espiritualización o refinamiento de las costumbres que en buena medida permite un enriquecimiento de la experiencia vital.

2.1.1 Violencia dialéctica. El planteamiento de Bolívar Echeverría frente al hecho de la violencia civilizatoria.

Para Bolívar Echeverría, este tipo de violencia es necesaria en tanto posibilita el perfeccionamiento de los modos de habitar el mundo (*ethé*) y forma parte de la estructura, si no ontológica, sí antropológica de la humanidad.⁵² A esta violencia, entendida como la fuerza que una instancia (individual o colectiva) ejerce sobre otra entidad (natural o social) por medio de la cual obliga a ésta a adoptar un comportamiento contrario a su voluntad, Bolívar Echeverría la va a caracterizar como una “violencia dialéctica” que:

saca de su naturalidad al ser humano, reprimiendo o fortaleciendo desmesuradamente determinados aspectos de su sustancia animal, para adecuarla sistemáticamente en una figura de humanidad; una violencia que convierte en virtud, en un hecho armónico o amable, la necesidad estratégica de *sacrificar* ciertas posibilidades de vida en favor de otras, reconocidas como las únicas indispensables para la supervivencia comunitaria en medio de la escasez de oportunidades de vida o la hostilidades de lo extrahumano.⁵³

Esta violencia es dialéctica en tanto formativa o paideica, perfeccionadora, negadora de una serie de posibilidades existenciales sacrificadas, pero precisamente por ello, afirmadora de nuevas y más elevadas formas de vida tanta material como espiritual. En lenguaje freudiano, podemos decir que esta violencia deviene en una serie de sublimaciones creativas que, a través del sacrificio y la renuncia a los instintos destructivos, tendrían la pretensión no solo de la auto conservación de la cultura, sino de una elevación de la misma hacia niveles más sofisticados y satisfactorios para los individuos que la comprenden.

⁵² Es problemático determinar con exactitud si para Bolívar Echeverría la violencia dialéctica forma parte de la estructura antropológica de toda cultura o si sólo pertenece a la estructura organizativa de las civilizaciones pre-modernas, perdiéndose en la modernidad el suelo sobre el que se sustentaba la justificación del uso de la violencia en la era pre-moderna. Creemos que, en efecto, Bolívar Echeverría sí acepta un tipo de violencia como constitutiva de toda cultura humana, pero ataca la existencia de cierto tipo de manifestaciones de la violencia que podrían ser totalmente prescindibles o reducibles en la modernidad.

⁵³ Bolívar Echeverría, “Violencia y Modernidad” en *Valor de uso y utopía*, p. 107. Las cursivas son mías.

Violencia dialéctica, técnica mágica y sacrificio en las civilizaciones arcaicas.

Las incontables estrategias de sobrevivencia de las civilizaciones pre modernas, son una muestra del ejercicio creativo de este tipo de violencia dialéctica, dirigida más hacia la auto conservación de la cultura que hacia su sofisticación o “evolución” progresiva, pues confrontadas a una situación de escasez absoluta o de hostilidad siempre latente de lo Otro natural respecto a las necesidades humanas, las comunidades arcaicas establecen códigos de reproducción material y espiritual basados en la presencia constante de la violencia sistemática como *conditio sine qua non* de su sobrevivencia y autoconservección. El sacrificio (no sólo de los instintos sino de los mismos miembros de la comunidad) es en última instancia el núcleo sobre el que se montan las diversas estrategias de sobrevivencia de las comunidades arcaicas, y el pensamiento mágico la totalidad de sentido donde tiene lugar dicho sacrificio. Como bien observó Walter Benjamín en su valioso texto sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*: “el acto culminante de la primera técnica [la técnica mágica] es el sacrificio humano”.⁵⁴

Sorprende hoy y es objeto de fascinación y perplejidad la rigidez y rudeza de aquellas civilizaciones arcaicas; el uso de la violencia dentro de éstas presenta incluso un aura o halo de carácter sagrado; y no es gratuito que sea así ya que el pensamiento mágico y la técnica que se inserta dentro de aquél son elementos fundamentales en la confrontación con las fuerzas hostiles de la naturaleza (propia o externa). La omnipotencia de las ideas y el animismo, junto con la técnica y el pensamiento mágico son elementos clave en la empresa de dominación de la naturaleza emprendida por las primeras civilizaciones.

Modernidad, violencia destructiva y capitalismo

Ahora bien, según una de las tesis básicas de Bolívar Echeverría es que si bien es cierto que para la identidad cultural adoptada por las civilizaciones pre modernas (específicamente las arcaicas) es imprescindible el uso de la violencia, -tanto en

⁵⁴ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, p. 55.

su expresión mágica (cuya pretensión es la dominación de lo natural) como en su manifestación coercitiva y sacrificial-, no es verdad que la permanencia de la violencia en una era civilizatoria como es la modernidad esté racionalmente justificada. Esto es así ya que en tanto que las sociedades pre modernas se encontraban en una situación de escasez absoluta, era para ellas imprescindible el uso de la violencia como condición de su propia conservación y manteniendo.

Pero en la era moderna, la posibilidad real de una era de abundancia a partir de una revolución de tipo técnico dentro de los procesos de producción y consumo (que surgió desde el siglo X en Europa), “pone en entre dicho la necesidad de repetir el uso de la violencia contra las pulsiones- el sacrificio- como *condición sine qua non* tanto del carácter humano de la vida como del mantenimiento de sus formas civilizadas”.⁵⁵ Pues el suelo donde se sustentaba la justificación de la violencia en la época pre-moderna: la escasez absoluta, se desvanece frente a la sofisticación y revolucionamiento de las fuerzas productivas acaecido desde la aparición, en el siglo X Europeo, de una nueva técnica (eotécnica) que hacía posible prescindir del sacrificio y de la técnica basada en el animismo, la magia y la omnipotencia de las ideas.

Sin embargo, la historia de esta nueva técnica se vio atravesada por el uso que de ésta hizo el comportamiento capitalista, ya existente desde tiempo antediluviano, tornándose así la promesa emancipadora que ella misma contenía (la técnica) en una nueva forma de explotación.

Al servicio de los fines abstractos de la lógica del capitalismo (la valorización de valor por medio de la extracción sistemática del plus-valor o trabajo impago desde la esfera de la producción), la nueva técnica quedó negada en lo que ella misma venía a combatir: la condición de escasez. Es decir, la modernidad capitalista vuelve a instaurar sistemática y artificialmente la escasez bajo la posibilidad objetiva de la abundancia , y con ello recurre a la necesidad del sacrificio como condición perpetua de su propia existencia.⁵⁶ El sacrificio no sólo de

⁵⁵Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 113.

una masa de explotados y despojados del producto de su trabajo, y de una parte del sujeto social que queda fuera de los términos de la explotación (el ejército de reserva), sino el sacrificio de lo que supuestamente constituye o debería constituir al sujeto moderno: el ejercicio de su libertad entendida como autonomía no solo individual sino colectiva. Aquello que lo constituye propiamente como sujeto, es decir, su politicidad o capacidad del ser humano para darle forma a su propia socialidad.

La modalidad capitalista del proyecto civilizatorio moderno presenta así una violencia estructural, que reinstaura “el escenario primitivo de la violencia, pero quitándole su dimensión dialéctica o paideica y dejándole únicamente su dimensión destructiva; es un escenario que no admite solidaridad alguna entre verdugo y víctima y que no se abre a la perfección sino hacia el deterioro”.⁵⁷

2.1.2 Modernidad, violencia ontológica y violencia histórica. Anotaciones para una modernidad no capitalista

Es fundamental para Echeverría no identificar modernidad con capitalismo, pues sólo haciendo esta diferenciación es posible pensar en la posibilidad de una modernidad no capitalista, que pueda actualizar lo que de emancipatorio hay en el proyecto civilizatorio moderno tanto técnica como políticamente, y con ello dejar sin fundamento a la necesidad del sacrificio que exige la modernidad realmente existente.

Ahora bien, ¿es posible una modernidad no capitalista?, y si es posible ¿esta modernidad puede prescindir de la violencia y el sacrificio presentes en la modernidad actual? Al respecto consideramos pertinente hacer las siguientes anotaciones.

De acuerdo a la clasificación derivada del análisis de Freud respecto a los dos tipos de prohibiciones: aquellas que afectan a la totalidad de los hombres y las que sólo afectan a una parte del sujeto social, podemos plantear al menos como hipótesis lo siguiente: que mientras las primeras representan lo que podríamos llamar violencia ontológica, en tanto constituyen la condición misma de la cultura o

⁵⁷ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.* pp. 113-114.

diferenciación respecto de la vida meramente animal, el segundo tipo de restricciones y sacrificios (que afectan sólo a una parte del sujeto social) representarían un tipo de violencia, por así decirlo, de naturaleza óptica o histórica. Así, en tanto que el primer tipo de violencia parecería ser trans-histórico, en el sentido, no de que esté más allá de la historia, sino que hasta la fecha ha sido común a todas y cada una de las culturas, el segundo tipo es más bien un tipo de violencia histórico, y por tanto modificable y transformable según las condiciones objetivas y subjetivas del devenir concreto de cada cultura.

Entonces, la violencia estructural que caracteriza a la modernidad capitalista la podríamos ubicar dentro de este segundo tipo de violencia, es decir, una violencia histórica que en efecto, como apunta Bolívar Echeverría es totalmente prescindible y eliminable en una época donde las posibilidades de la abundancia son enteramente posibles merced a la estructura técnica de los procesos de producción y consumo. En este sentido no sólo es posible una modernidad no capitalista, sino necesaria y deseable en tanto que la violencia específica que la sustenta (el sacrificio de la politicidad y la producción de la escasez artificial), representa una transgresión ontológica y una regresión cultural.⁵⁸

Es una transgresión ontológica en tanto atenta contra uno de los aspectos más constitutivos de lo que significa ser seres humanos: que el código de la conducta en cuanto la reproducción material de la vida no dependa de manera absoluta de determinaciones ajenas a la voluntad y la conciencia de los individuos. En la sociedad capitalista tanto la forma como el sentido de la actividad material está determinada de acuerdo a un dispositivo de ordenamiento meramente abstracto (la valorización de valor) que está más allá del ámbito de la autodeterminación y la libertad.

Es una regresión cultural pues el concepto de libertad, aun cuando funcione como ideal político e ideológico que trajo consigo la ilustración, ha sido sistemáticamente vaciado de su contenido emancipatorio, a la par que van surgiendo cada vez más comportamientos irracionales, fetichismos de naturaleza

diversa, y formas de violencia que responden a una estructura arcaica más cercana a la barbarie que a la civilización.

Sin embargo, la posibilidad de una modernidad no capitalista no implica la eliminación de la violencia en su totalidad, pues de acuerdo a lo anterior, podríamos decir que la violencia ontológica, o mejor dicho antropológica,⁵⁹ al ser constitutiva de la civilización en cuanto tal no dejaría de existir en una modernidad aunque ésta no fuera capitalista.⁶⁰

Respuesta a un comentario de Freud sobre el comunismo desde el planteamiento echeverriano.

El escepticismo que alberga Freud respecto a la posibilidad de que en una sociedad que eliminara la propiedad privada de los medios de producción reinaría la armonía y la convivencia pacífica está totalmente justificada. Sin embargo, cuando Freud ataca las pretensiones comunistas en cuanto a la erradicación de la violencia en una sociedad de hombres libres, y señala que esta ideología peca de optimismo e ingenuidad en relación a la naturaleza verdadera del ser humano,⁶¹ creemos que, o bien Freud caricaturiza el verdadero pensamiento marxista o bien su crítica va dirigida hacia cierta ideología comunista no comprometida con una comprensión profunda de la realidad social-natural.

En efecto, una postura teórica comprometida con la comprensión de la realidad como la crítica de la economía empezada por Karl Marx, y en cuya continuación podemos ubicar la postura teórica de Bolívar Echeverría, es una postura que va más allá de un reduccionismo económico que vería en la superación del capitalismo la panacea de los problemas y contradicciones de la sociedad moderna.

⁵⁹ En tanto que su presencia constante en toda cultura, hasta la fecha, no niega la posibilidad (al menos lógica) de una cultura futura que pueda prescindir de ella.

⁶⁰ Las causas no estructurales o económicas de la violencia pueden ser de distinta naturaleza, desde la violencia dialéctica de la represión y sacrificio de los instintos, hasta la violencia destructiva que responde a una estructura narcisista individual o colectiva que conlleva a la necesidad de omnipotencia y control absoluto. Para adentrarse más en los tipos de violencia no simplemente estructural véase, Erich Fromm, "Narcisismo individual y social" en *El corazón del hombre*, pp. 68-108.

⁶¹ Véase, *El malestar de la cultura*, pp. 112-113.

La crítica tanto de Marx como de Bolívar Echeverría tienen como núcleo fundamental la denuncia de la enajenación y la cosificación como formas de negación de lo humano propias de la mercantilización de la vida en la modernidad, pero están lejos de ver en un cambio de estructura económica la medicina de todos los conflictos humanos. Lo trágico para Echeverría no es tanto el hecho de la existencia de la explotación y la violencia en la modernidad capitalista (aunque estos dos aspectos son de suma importancia), sino el hecho de que estamos presenciado desde finales del siglo XVI hasta principios del XXI la renuncia y cesión paulatina que está haciendo el sujeto social de aquello que lo constituye propiamente como sujeto humano, su politicidad, hacia un mecanismo “pseudo automático” que es el capital.

Pero el hecho de que pueda ser posible materialmente dismantelar los mecanismos de enajenación y organización productiva en el capitalismo, lejos de representar una solución de los problemas inherentes a las relaciones sociales, tan solo sería para una teoría crítica no utópica, el inicio de una vivencia real, por parte del sujeto social, del drama y el conflicto que constituye la construcción de la subjetividad en la historia, o lo que en palabras de Marx sería el fin de la pre-historia de la humanidad⁶²

⁶² Este comienzo de la historia en sentido estricto no estaría exento de nuevas contradicciones, violencia y conflictos.

CAPITULO III

MODERNIDAD ALTERNATIVA: ¿UTOPIA O POSIBILIDAD?

3.1 La propuesta teórica de Bolívar Echeverría frente al planteamiento dusseliano de “transmodernidad”.

En uno de sus incontables artículos críticos, Enrique Dussel, filósofo argentino mexicano hace una breve interpretación y crítica a las *15 tesis sobre Modernidad y capitalismo* del filósofo Bolívar Echeverría.

En ese texto Dussel va analizando brevemente el contenido de cada una de las tesis con la intención de llevar a cabo un diálogo crítico con Echeverría en cuanto a la pretensión de este último en relación a la posibilidad y a la necesidad de la conformación histórica de una modernidad no capitalista.

En primer lugar, Dussel plantea en ese artículo que en tanto que Echeverría no da la importancia necesaria al fenómeno de la dependencia, el tratamiento del fenómeno de la colonialidad es escaso en su producción teórica (aunque nosotros podríamos decir que más bien la relación es inversa). A lo cual podemos decir, que Echeverría no estudia dicho fenómeno bajo la denominación de la colonialidad, ya que se centra más en el tema del mestizaje y pone la atención en el comportamiento de resistencia y “codigofagia” que las culturas amerindias tienen en el proceso de negación simbólica y material a la que se vieron sometidas con la conquista.

Es decir que, si bien Echeverría no habla como tal de colonialidad cultural, su reflexión teórica no deja de lado el asunto de la dominación cultural europea. Incluso a partir del comportamiento de resistencia y de reconfiguración de su identidad de dichas culturas en América Latina (no sólo frente la dominación simbólica sino también económica de un capitalismo al principio mercantil), es que Echeverría desarrollará los planteamientos sobre el *ethos* barroco que, lejos de ser una mera descripción antropológica o sociológica, abren el campo de visión a la presencia de una capacidad política, que aunque negada por la era moderna en

su versión capitalista, se deja ver en y más allá de la lógica de subordinación del capital.⁶³

En este sentido, nos atrevemos a decir que los estudios de Echeverría sobre el mestizaje, la codigofagia y la conformación del *ethos* barroco, ven en las identidades amerindias conquistadas más un sujeto creativo, activo y resistente, que un mero objeto de conquista y sojuzgamiento, que es la parte en la que Enrique Dussel va a centrar más su discurso de las víctimas de un determinado sistema político, cultural, epistémico económico, etc. Si bien es cierto que esta última dimensión de víctima también es verdadera, Echeverría centrará más su atención en la politicidad o capacidad del sujeto social para darle forma a sus propia socialidad, incluso en el ámbito de la exclusión o negación cultural. Sus estudios sobre el juego, la fiesta y el arte dan cuenta de esta apuesta por la libertad ontológica que hace Bolívar Echeverría cuando se acerca teóricamente a los pueblos amerindios y a cualquier situación histórica de dominación.⁶⁴

Asimismo, sus estudios (de Echeverría) sobre la “blanquitud” y sobre la modernidad americana abordan desde otro ángulo el fenómeno de la colonialidad cultural de la modernidad “realmente existente”, sólo que ahora en su versión realista, “protestante-calvinista” del *ethos* histórico capitalista más que del

⁶³ Hay que dejar claro que los cuatro *ethe* que estudia Echeverría: realista, clásico, romántico y barroco, tan sólo son cuatro modos en que las sociedades tanto europeas como latinoamericanas han adoptado para vivir la contradicción inherente al modo de producción capitalista (la que se origina a partir del choque entre la reproducción de la vida en los valores de uso y la valorización del valor). Ninguno de los cuatro representa una superación del capitalismo y ninguno de los cuatro atenta contra el fundamento del mismo. Es por esto que en el presente trabajo no nos detenemos en el estudio de ellos, ya que lo que está en juego para Echeverría es la posibilidad de una modernidad no capitalista, lo que representa la transformación sustancial de los cuatro tipos culturales de enfrentarse al capitalismo y esto quiere decir que ninguno de los cuatro quedaría intocado dentro de un horizonte moderno totalmente nuevo. Sin embargo, también hay que reconocer que dentro de estos cuatro *ethe* tal vez el barroco es aquel a partir del cual sea posible ya ver en plena modernidad capitalista algunos de los elementos culturales o actitudinales que podrían bien existir en una modernidad no capitalista. Ya que, como bien apunta Echeverría este tipo de *ethos*, el barroco, si bien acepta de mala gana la lógica de la valorización del valor, también es cierto que en la medida de lo posible pone el acento en el consumo de los valores de uso para el disfrute aun dentro de la contradicción y la falta de oportunidad para una felicidad plena. Aun así, justifico la ausencia de un detallada caracterización del *ethos* barroco en el presente trabajo, primero: porque creo que ha sido extenuante el trabajo que en la materia se ha realizado en el ámbito académico; y en segundo lugar: porque considero que el horizonte civilizatorio que está mas allá de la modernidad es una nueva era del mundo de la que no podemos hacer un pronostico exacto, ni para la cual debamos de tomar las actitudes ya presente en el *ethos* barroco como modelos o ejemplos de cómo debería ser dicha modernidad.

⁶⁴ Véase, Bolívar Echeverría, “El juego, la fiesta y el arte” en *Definición de la cultura*, FCE, pp. 173-196.

capitalismo temprano de la acumulación originaria de capital y de la extracción de riqueza de las tierras conquistadas.⁶⁵

Otro punto de disensión entre Dussel y Echeverría es el “origen geopolítico” de la modernidad, ya que mientras que para Echeverría la modernidad es un fenómeno esencialmente moderno, de surgimiento intra-europeo, para Dussel, quien piensa que dicha interpretación es eurocéntrica, la constitución del proyecto civilizatorio moderno es un fenómeno de interacción y co-determinación de Europa con las otras culturas.

Dice Dussel, en sus *16 Tesis de economía política* que:

“La modernidad es una Edad del Mundo, una Edad europeo-planetaria, que tiene como contenido el impacto ad extra que la Europa latino-germana produjo en el mundo, y el simultaneo y codeterminante *retorno ad intra* de la información e influencia del mundo sobre ella”.⁶⁶

Para Dussel, querer ver la modernidad como un fenómeno exclusivamente originado en Europa es propio del colonialismo, mientras que asumir la codeterminación que hubo entre Europa y las culturas de las que abrevó cultural y técnicamente se encuentra dentro del giro decolonial. Por ello, afirma que “el concepto de la modernidad fue interpretada por Bolívar dentro del debate europeo. No se descubrió la significación *filosófica* de la apertura geopolítica de Europa (por España) al Atlántico”.⁶⁷

Echeverría, por su parte, sustenta que la modernidad es de origen intra-europeo, y parafraseando lo que Marx decía acerca del oro y de su función dineraria en la circulación mercantil, dice en su octava tesis sobre modernidad y capitalismo que mientras “Europa no es moderna por naturaleza; la modernidad, en cambio, sí es europea por naturaleza”.⁶⁸

⁶⁵ Véase, Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, ERA, 2010.

⁶⁶ Enrique Dussel, “Más allá de la modernidad y del capitalismo”, en *16 tesis de economía política*, p. 298.

⁶⁷ Enrique Dussel, “Modernidad y *ethos* barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría”, p. 13.

⁶⁸ Bolívar Echeverría, *15 tesis sobre Modernidad y Capitalismo*, p. 167.

Dussel plantea una descripción geopolítica mundial del origen de la modernidad y nos dice que “el origen de la modernidad debe situarse en el descubrimiento del Atlántico (y su costa occidental, primero del Caribe y después del continente latinoamericano). La modernidad entonces nace cuando se crea el nuevo eje geopolítico mundial: el Atlántico tropical”.⁶⁹ Además de que propone una descripción histórica de los *ethe* de los que habla Echeverría, ubicando el *ethos* barroco a finales del siglo XVI y siglo XVII, y al romántico, clásico y realista en los siglos XVIII y XIX. No obstante, a pesar de esta explicación del “origen” diacrónico de los *ethe*, Dussel también acepta su coexistencia sincrónica dentro del despliegue mundial de la Era moderna.

En un intento de complementar la teoría de los *ethe* de Echeverría, Dussel propone la existencia de un *ethos* “híbrido” predecesor del *ethos* barroco, producto del choque cultural entre España y las culturas amerindias, expresión del mestizaje de la cultura latino-andaluza con los pueblos mayas, aztecas, quiché, quechuas, etc. *Ethos* híbrido cuyas expresiones artísticas las podemos observar en ciertas obras de arte, por ejemplo, “templos, donde se dejen ver elementos románicos, mozárabes españoles y de las culturas indígenas. Podría denominarse en el siglo XVI un *ethos* híbrido, con elementos renacentistas, hispanos e indígenas. El *ethos* barroco nacerá dentro de ese medio, donde lo europeo y lo amerindio se confunden en una obra ambigua de ambos mundos”.⁷⁰

Momentos geopolíticos de la Modernidad.

Para Dussel, es pertinente ubicar el inicio de la modernidad en el siglo XV, en 1492, con la apertura del mundo latino-germánico al océano Atlántico, y distingue al menos tres momentos geopolíticos de la modernidad:

Modernidad temprana.

Una primera *modernidad temprana* que “se desarrollará en la España del siglo XVI económicamente mercantilista, primer modo del capitalismo que geopolíticamente

⁶⁹ Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, p. 299.

⁷⁰ Enrique Dussel, “Modernidad y *ethos* barroco en la filosofía de Bolívar Echevarría”, p. 15.

inaugura el capitalismo”⁷¹; Una *segunda modernidad temprana* holandesa y una *tercera modernidad temprana* inglesa y francesa.

Esta *modernidad temprana* es la etapa donde acontece lo que Marx llamó la acumulación originaria de capital, que consistió en toda la extracción de la riqueza de las tierras americanas para la acumulación de dinero y el fortalecimiento mercantil y económico de los países europeos en su expansión mundial, ya de naturaleza mercantil capitalista. Aquí, se da lo que el autor de *El Capital* llamó la subsunción formal del proceso de trabajo en el capital, pues la lógica de valorización de valor encuentra en su forma “social-natural” la reproducción material de la vida en el continente americano, y tan solo extrae la riqueza de manera formal, es decir sin tocar en su estructura profunda los modos de producción y reproducción de la riqueza.⁷²

Modernidad Madura.

Una segunda etapa de la modernidad es lo que Dussel llama la *modernidad madura*, “que coincide con el capitalismo industrial, que se inicia desde el siglo XVIII”⁷³.

En esta modernidad madura es donde se encuentran la mayoría de las teorías tradicionales sobre la era moderna, es, lo que nosotros llamamos el auge ideológico-práctico de la racionalidad moderna o lo que Luis Villoro llama “el pensamiento moderno”⁷⁴; la época de la secularización casi absoluta de la vida civilizada, o como lo expresa Bolívar Echeverría, la “muerte de la primera mitad de Dios”, que coincide precisamente con el surgimiento y el desarrollo creciente de un capitalismo ya de tipo industrial.⁷⁵

En esta etapa se lleva a cabo lo que Marx había denominado la subsunción real del proceso de trabajo en el capital, pues se caracteriza por la aparición progresiva de una transformación de la estructura técnica de los medios de

⁷¹ *Ibíd.*, p. 298.

⁷² Véase. Karl Marx, “La producción capitalista como producción de plusvalor” en *El capital*, libro I, Capítulo VI (inédito), pp. 3-76.

⁷³ Enrique Dussel, *op.cit.* p. 298.

⁷⁴ Véase, Luis Villoro, *El pensamiento moderno*, FCE, 1992.

⁷⁵ Véase: “La religión de los modernos” en *Vuelta de siglo*, pp. 39-58.

producción y consumo, lo cual da la apariencia de realizar por primera vez en la historia la empresa de una producción de la abundancia, que daría a la civilización la posibilidad de un disfrute de la riqueza material nunca antes visto.

Asimismo, con la técnica propiamente de la *modernidad madura*, y esta es la postura que defiende Bolívar Echeverría (aunque el término *modernidad madura* sea dusseliano) no solo era posible una abundancia en términos materiales, sino una reducción o supresión del trabajo forzado. El tiempo que anteriormente costaba producir determinados bienes de consumo se veía reducido, con la aparición de la nueva tecnología, a términos cuantitativos y cualitativos que hacían posible la emancipación de los seres humanos de labores anteriormente esclavizantes.

Formalmente los cambios estructurales de la técnica de esta etapa de la modernidad hacían posible según Echeverría una escasez relativa, dentro de la cual era posible la liberación del trabajo, la liberación de las relaciones de explotación y la liberación en cierta medida de lo “otro” natural como objeto de dominación.

En este último punto diferimos con Echeverría, ya que creemos que independientemente de su relación con el modo de producción capitalista, la tecnología de la era industrial de la modernidad madura europea trae aparejado un cúmulo de efectos destructivos frente a lo “otro” natural que, si bien en el capitalismo se muestran de manera exacerbada, no dejarían de estar presentes en una era donde dicha tecnología no estuviera subordinada al incremento de capital. No obstante, tampoco optamos políticamente por su eliminación o supresión, sino por su transformación no sólo funcional sino también sustancial, con el fin de reducir estos efectos negativos a un nivel mínimo en una era no capitalista.⁷⁶

De hecho, vemos que materialmente el desarrollo y despliegue de esta era tecnológica sólo se pudo apreciar bajo su forma capitalista. ¿Será posible

⁷⁶ Al respecto véase el texto: *La Ballena y el reactor*, de Langdon Winner, teórico político estadounidense que reflexiona sobre la necesidad y posibilidad de una tecnología moderna que pueda reducir los efectos destructivos del medio ambiente. En especial véase el capítulo: “De vuelta a la naturaleza” en *La ballena y el reactor*, pp. 183-207.

continuar con dicho despliegue sin el dispositivo económico-político de la acumulación de capital o es necesario una “otra” tecnología diferente?⁷⁷

¿Trans-modernidad o modernidad alternativa?

Para Enrique Dussel es necesario superar la modernidad, ir más allá de ella. Ya que para él la modernidad es una etapa de la cultura europea que esencialmente contiene dentro de sí el fenómeno indeseable de la colonialidad.

La tesis del filósofo argentino-mexicano afirma que no pudo haber modernidades no europeas, y que la dominancia de lo moderno en todo el mundo actualmente no es más que el resultado de la expansión y el colonialismo de la modernidad europea. Asimismo, sostiene que no hubiera existido ninguna modernidad si no se hubiera producido el fenómeno colonial de conquista, ya que para él fue necesario el choque de Europa con el sujeto americano conquistado para constituir la nueva subjetividad moderna de conquista y dominación. Así, la modernidad sería para él un complejo histórico civilizatorio que sólo se conforma como tal en la relación codeterminante entre la Europa colonial y las tierras colonizadas. Dice el autor de la *Filosofía de la liberación*:

La modernidad es una Edad del Mundo, una Edad europeo-planetaria, que tiene como contenido el impacto *ad extra* que la Europa latino-germana produjo en el mundo, y el simultaneo y codeterminante *retorno ad intra* de la información e influencia del mundo sobre ella.⁷⁸

De igual manera, nos dice que la historia de la colonización que es la historia de la modernidad, es la historia del surgimiento y expansión del capitalismo. Por lo que niega totalmente que sea posible pensar en una modernidad no capitalista. En sus *16 tesis de economía política* dice “que la modernidad y el capitalismo son dos aspectos de lo mismo. La modernidad es el todo, el mundo y el fundamento del aspecto particular en el campo económico en el que consiste el sistema capitalista”.⁷⁹

⁷⁷ Más adelante abrimos una discusión acerca de la tecnología y sus aspectos progresistas y regresivos en la modernidad capitalista.

⁷⁸ Enrique Dussel, “Mas allá del capitalismo y la modernidad” en *16 tesis de economía política*, p. 298.

⁷⁹ *Ibíd.* pp.299-300.

Por otra parte Dussel enumera seis aspectos que constituyen en sus distintos niveles a la modernidad: 1) Políticamente: la colonialidad; 2) Geopolíticamente: el desplazamiento de la centralidad del mundo mediterráneo hacia el Atlántico; 3) Económicamente: el capitalismo; 4) Culturalmente: el eurocentrismo; 5) Antropológica y ontológicamente: la instauración de un ego narcisista; y 6) Cosmológicamente: la interpretación científica, tecnológica y cotidiana de la naturaleza como un mero objeto explotable.⁸⁰

Por todo esto, la deseabilidad del advenimiento de una modernidad alternativa le parece al autor argentino-mexicano del todo cuestionable, pues para él, parte del fundamento ontológico de la modernidad es tanto el fenómeno colonial de dominación como el sistema económico capitalista, ambos indudablemente destructivos de las dos únicas fuentes de riqueza posibles: la naturaleza y la actividad productiva del ser humano.

Su propuesta ética, política y económica consiste en la inauguración de una nueva era del mundo, donde no sea posible ya el sistema capitalista de producción pero tampoco el fenómeno de la dominación colonial que lleva aparejado además el machismo, el eurocentrismo, y la negación de la mayoría de las culturas no europeas en su particularidad. Sin embargo, el planteamiento de una nueva era del mundo no consiste en empezar una civilización de la nada, lo que sería ya de entrada una actitud demasiado moderna, sino en negar dialécticamente la modernidad. Es decir, negar los fundamentos de la modernidad (que para Dussel son la colonialidad y el eurocentrismo en todos sus aspectos), pero retomar aquellos aspectos de la misma que puedan ser re-funcionalizados según los criterios de la reproducción de la vida en la Tierra, como por ejemplo aquellos elementos que constituyen parte del aparato técnico instrumental, científico e incluso político de la modernidad existente.

Así, negado el fundamento de la modernidad capitalista y refuncionalizados sus elementos recuperables en esta nueva era del mundo, cuya fundamento sería totalmente distinto al de la modernidad, se constituiría un horizonte civilizatorio ya

⁸⁰ Vid. Enrique Dussel, *Op. Cit.* p. 299.

no moderno, o como suele llamar el autor de *la Ética de la liberación* un horizonte “trans- moderno” o más allá de la modernidad. Pero además, la nueva forma de civilización partirá para Dussel de todos aquellos aspectos que la modernidad capitalista ha denegado como indeseables o exteriores a ella por lo que tendrá que ser una nueva totalidad de sentido incluyente, plural y al mismo tiempo éticamente universal. Un mundo pluriversal, donde la diferencia y la particularidad de cada cultura sea motivo de complementariedad y reconocimiento y no de explotación y dominación. Al respecto dice el autor de las *16 tesis de economía política* que:

La trasmodernidad es el nuevo momento de la historia de la humanidad que empezamos a recorrer, en cuya transición (de la modernidad a la trasmodernidad) habrá una ruptura en todos los niveles de la civilización. [...] La novedad no emergerá exclusiva ni principalmente desde la misma modernidad eurocéntrica [...], surgirá desde la exterioridad de la modernidad, desde experiencias positivas ancestrales (anteriores a ésta) y las que se han ido gestando en el seno de los grupos dominados y excluidos de la misma modernidad.⁸¹

Ahora bien, Dussel no deja muy claro cuál sería el fundamento ontológico de esta nueva era del mundo, pero lo que podemos extraer de sus tesis es que tendría que ser un proyecto ético-político que tuviera como núcleo la descolonización práctica, teórica, epistémica, económica, pedagógica, estética y cultural. Donde a su vez, fuera posible un ejercicio obediencial de la actividad política en servicio de los intereses de las comunidades. Por su puesto, al igual que Echeverría, plantea la necesidad de una verdadera socialización de los medios de producción que no devenga en una estatalización de los mismos; y plantea la necesidad de organismos de fiscalización económica y política que provengan de la misma comunidad.

Al igual que Echeverría, considera indispensable la producción teórica de Marx como herramienta para la crítica rigurosa del sistema de producción capitalista, pero agrega la necesidad de una de-colonización del pensamiento de Marx que para Dussel sigue siendo en algunos aspectos eurocéntrico.

⁸¹ *Ibíd.* p. 302.

Por su parte, Echeverría nos habla de la posibilidad y necesidad de una transformación que la propia modernidad debe a hacer de sí misma para mutar en una forma de civilización que no conduzca a la barbarie. Pero a diferencia de Dussel y en consonancia hasta cierto punto con los autores de la teoría crítica europea (T. Adorno y M. Horkheimer) pone el acento en cierto carácter dialéctico que la propia modernidad contendría dentro de su despliegue histórico incluso capitalista. En efecto, en tanto que para el filósofo ecuatoriano el fundamento de la modernidad en sus distintas versiones es la revolución tecnológica acaecida desde el siglo XI en Europa (y el conjunto de actitudes epistémicas, prácticas y políticas que dicho revolucioamiento trajo consigo), piensa que es posible una metamorfosis en la propia modernidad que haga que dicho fundamento sea puesto por fin en servicio de la reproducción de la vida y sea liberado de su yugo capitalista. Mismo que según Echeverría, habría traicionado y denegado el potencial emancipatorio que aquel fundamento tecnológico tendría dentro de su seno.

En sus *15 tesis sobre modernidad y capitalismo*, Echeverría enumera al igual que Dussel lo que para él son las características definitorias de la modernidad.⁸² Dice en su tesis 4 que cinco son los fenómenos distintivos de la modernidad: 1) El humanismo; 2) El racionalismo; 3) el progresismo; 4) el urbanicismo; y 5) El individualismo.⁸³

¿Cuáles de esos fenómenos podrán subsistir en una modernidad no capitalista? El nivel de análisis ya empírico que hace Echeverría sobre la cuestión no permite hacer pronósticos al respecto. Sin embargo, puede verse

⁸² En este aspecto parece que Echeverría ya está haciendo un análisis del aspecto empírico de la modernidad en su versión capitalista, pues es dudoso que una modernidad no capitalista tuviera como definitorios los aspectos enumerados por nuestro autor. Es preciso poner atención en qué nivel de comprensión se está moviendo en cada caso la argumentación crítica de Echeverría, ya que, a diferencia de Dussel, para el cual sólo puede haber un acercamiento empírico-histórico de la modernidad, para nuestro autor existen al menos dos niveles de acercase a la comprensión de la modernidad: un aspecto empírico-histórico, ya propiamente capitalista; y un aspecto potencial, polimorfo, donde la modernidad no se identifica ontológicamente con el capitalismo. Sólo a partir de esta segunda manera de acercase a la modernidad es posible pensar en su metamorfosis no capitalista. Sin embargo, de este horizonte civilizatorio potencial no se puede predicar mucho si no hasta el momento de su actualización. Por lo cual se deriva que las características enumeradas por Echeverría como definitorias de la modernidad son de la modernidad ya propiamente capitalista.

⁸³ Vid. Bolívar Echeverría, *15 tesis sobre modernidad y capitalismo*, p. 149-153.

en su argumentación al menos una doble dimensión: una desde la cual se hace una crítica explícita de dichos aspectos, en tanto que su surgimiento y desarrollo pueden comprenderse como fenómenos concomitantes del surgimiento y desarrollo del capitalismo; y una dimensión crítico-dialéctica, donde por más que dichos fenómenos hayan acompañado al fortalecimiento y desarrollo del capital, son en cierta medida recuperables y positivos para el desenvolvimiento positivo de la humanidad.

Por ejemplo: es del todos sabido que el individualismo que surge con el capitalismo y su lógica de la competencia, anula y deja atrás la actitud que sacrifica los intereses individuales en pos de la comunidad en turno. Esto deriva muchas veces en la afirmación pseudo-crítica del individualismo y en una afirmación de la importancia de los intereses de la comunidad en una sociedad hipotéticamente comunista. Sin embargo, si somos fieles al pensamiento dialéctico de Marx (del que Echeverría retoma bastante) podemos decir que, en una sociedad hipotéticamente comunista o ya no capitalista, el interés de los individuos tendría que coincidir con el interés de la comunidad, pero nunca sería negado por éste último. Así, una nueva era del mundo negaría dialécticamente el individualismo de las sociedades capitalistas integrándolo en un horizonte de sentido donde los intereses de la comunidad son igualmente importantes por y para el desarrollo del individuo.

Pues como bien apunta provocadoramente Herbert Marcuse en su importante texto *Razón y Revolución*, en la teoría marxista “*el individuo libre y no un nuevo sistema de producción es lo que ejemplifica el hecho de que el interés común y el interés particular se han fusionado. La meta es el individuo, La tendencia individualista es fundamental como interés en la teoría marxista*”⁸⁴; y termina diciendo que incluso “*el comunismo, con su abolición positiva de la propiedad privada, es, pues, por su naturaleza propia, una nueva forma de individualismo; no sólo un sistema económico nuevo y diferente*”.⁸⁵

⁸⁴ Herbert Marcuse, “la teoría dialéctica de la sociedad” en *Razón y revolución*, p. 283. Las cursivas son mías.

⁸⁵ *Ibíd.* p. 286. Las cursivas son mías.

Este mismo proceso teórico dialéctico es el que podemos aplicar si no a todos, sí a la mayoría de los fenómenos que caracterizan según Echeverría a la modernidad, incluso cuando ésta sea todavía capitalista.⁸⁶

Entonces vemos que la clave para entender la diferencia de postura entre Dussel y Echeverría sobre las posibilidades de una modernidad no capitalista es lo que cada uno entiende que es el fundamento último de la modernidad. Es ahí donde la diferente concepción acerca de dicho aspecto marca la diferencia en cuanto a la postura teórica que cada uno ofrece acerca de una posible y necesaria superación del capitalismo (aspecto en el que ambos coinciden de manera absoluta). Ya que, sólo si aceptamos que el fundamento de la modernidad es ontológicamente independiente del desarrollo histórico del capitalismo (tesis que Dussel va a aponer en tela de juicio), entonces es posible “salvar” la modernidad, y pensar en las posibilidades de que ésta se realice de un modo no capitalista, no eurocéntrico y no colonial. De otra manera, sería necesario dar la razón a Dussel y apostar por una negación dialéctica de la modernidad en su fundamento último; en una afirmación de la exterioridad de la modernidad existente; y en una recuperación de sus elementos positivos en una nueva era del mundo (trans-moderna), cuyo fundamento ontológico sea distinto a la modernidad tal y como Dussel la entiende.

3.2. Problematicación acerca de “la esencia tecnológica” de la modernidad.

En “Definición de la modernidad”, Echeverría menciona como primera característica moderna, “el apareamiento de una confianza práctica en la

⁸⁶ En este sentido podemos ver que la propuesta teórica de Dussel (la trans-modernidad) como negación dialéctica de la modernidad no está tan alejada de la propuesta teórica de Echeverría de una modernidad alternativa. Sin embargo, la diferencia en cuanto a la comprensión del fundamento de la modernidad en cada uno de estos autores es lo que marca diferencias sustanciales en cuanto a la propuesta teórica de cada uno para superar la modernidad realmente existente. Ninguno de los dos plantea hacer tabla rasa de modernidad capitalista para la construcción de un nuevo horizonte civilizatorio (ya sea trans-moderno o moderno no capitalista) y afirmar esto de cualquiera de los dos teóricos es hacer una caricatura de su pensamiento.

dimensión puramente física -es decir, no metafísica – de la capacidad técnica del ser humano”.⁸⁷

Esta confianza se basa en un cierto uso de la razón que trata de distanciarse del uso mágico religioso que, en su intento de dominar la naturaleza, hacía una proyección hacia ésta dotándola de una supuesta voluntad hostil que, en última instancia podía ser apaciguada por ciertas acciones de carácter ritual o sacrificial por parte de la comunidad humana merced a las cuales lo otro natural cedería en su hostilidad, llegando incluso a ser benevolente con el ser humano. Esto es lo que Echeverría denomina propiamente como la técnica mágica.

En contraste con dicha técnica, el acercamiento hacia lo otro natural propio ya del comportamiento moderno (aun naciente en el siglo X), vendría aparejado de un aplanamiento o vaciamiento de todo rasgo de subjetividad de la naturaleza; un acercamiento que implicaría en primera instancia, una des-divinización de lo otro natural al mismo tiempo que una des-mitologización de la propia razón humana, para que a partir de ahí pudiera ser posible no solo un conocimiento objetivo de la naturaleza, sino al mismo tiempo se lograra su manipulación práctica a través de un cierto comportamiento técnico que, por necesidad, habría tenido que transitar de un comportamiento mágico a uno puramente terrenal, basado en una técnica totalmente “desentendida de cualquier implicación mediada (celestial) que no sea inteligible en términos de una causalidad racional-matemática”.⁸⁸

Hasta aquí, Echeverría parece suscribir las tesis de los teóricos alemanes Adorno y Horkheimer, para quienes la aparición de este nuevo comportamiento “racional” hacia la lo otro natural marcaría uno de los derroteros de la forma civilizatoria moderna cuyos primeros rasgos ellos ubican en la cultura griega, no sólo propiamente filosófica sino incluso en algunos de los mitos que precedieron a la filosofía. Dicen los teóricos alemanes:

El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración [ya presente en los mitos griegos] se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de ciencia

⁸⁷ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, p. 14.

⁸⁸ *Ibidem*.

conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo el en sí de las mismas se convierte en para él. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: Como materia o substrato de dominio. Esta unidad constituye la unidad de la naturaleza. Una unidad que, como la del sujeto, no se presupone en el conjuro mágico.⁸⁹

En el ejercicio discursivo de Adorno y Horkheimer se perfila un constante traslado del orden de sentido respecto a lo que ellos denominan la Ilustración, pues en su discurso crítico se muestra el entrecruzamiento de las distintas acepciones con las cuales ellos entienden este fenómeno cultural. En ocasiones parecería que se refieren a la Ilustración como al conjunto de fenómenos prácticos y epistémicos acontecidos desde el siglo XVII con el surgimiento y evolución de lo que entendemos como pensamiento científico moderno, y en este caso hacen referencia principalmente a la ciencia de la inducción de Bacon y su lema último de “obedecer a la naturaleza para poder dominarla”. Pero en otras ocasiones y en coexistencia con este primero sentido, hacen referencia a un modo de conducirse por parte de la civilización occidental frente a lo otro natural o extrahumano. Este modo de comportarse es el que ellos identifican ya en la cultura griega tanto en su filosofía como en su mitología. Recordemos que ya para los llamados filósofos milesios una de las preocupaciones fundamentales será reducir la multiplicidad de lo entitativo a la unidad ontológica del último sustrato de la realidad (*arché*). Ahí vemos ya un intento teórico de abstracción intelectual y de reducción ontológica de lo Otro en su presencia plural cambiante. Dice A. y H. acerca de este fenómeno que “las cosmologías presocráticas fijan el momento del tránsito. Lo húmedo, lo informe, el aire, el fuego, que aparecen en ellas como materia prima de la naturaleza, son precipitados apenas racionalizados de la concepción mítica”.⁹⁰

Asimismo, vemos en las filosofías tanto de Demócrito como de Epicuro el intento teórico-práctico de reducir a unidad inteligible y comprensible la multiplicidad de la realidad: el átomo o la materia como sustrato último de la realidad. Incluso ya desde el idealismo platónico es posible observar el intento teórico reduccionista ante el conflicto que genera lo múltiple y lo cambiante, pues “la equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos

⁸⁹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, “Concepto de Ilustración” en *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 64-65.

⁹⁰ *Ibíd.* p. 60.

de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración”.⁹¹

Pero la tesis de Adorno y Horkheimer es que dichos intentos filosóficos de igualación ontológica serían la sofisticación y destilación de lo que ya estaba presente en la jerarquización y ordenamiento del mundo que ya estaban presentes en la genealogía de los dioses griegos, pues como indican, “los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta”.⁹²

Echeverría acepta este rasgo des-subjetivante como uno de los rasgos primordiales del comportamiento moderno, ubicándolo e identificándolo, como buen materialista, en el comportamiento técnico secular hacia la naturaleza, y relaciona dicho comportamiento en lo que conocemos de la literatura sobre la modernidad como “la muerte de Dios, el desencantamiento (Entzauberrung) del mundo”.⁹³

Sin embargo, a pesar de asumir el rasgo protomoderno que Adorno y Horkheimer identifican ya en la cultura griega como el principal fenómeno que arroja luz sobre el comportamiento propiamente moderno (sin hacer ningún tipo de valoración -positiva o negativa- del mismo), Echeverría decide trasladar en su argumentación la clave para la comprensión de lo “esencial” de la modernidad - como proyecto civilizatorio- hasta mediados del siglo X de nuestra era, donde él trata de ubicar- basándose en los estudios de Lewis Mumford- el apareamiento de una revolución tecnológica, “que sería tan radical, tan fuerte y decisiva [...] que podría equipararse a la llamada revolución neolítica”.⁹⁴ Se trata, dice Echeverría:

del momento histórico de una revolución tecnológica, como le llaman estos autores [Lewis Mumford, en la tradición de Patrick Geddes, Marc Bloch y Fernand Braudel], que se esboza ya en torno al siglo X, durante lo que Mumford llama la “fase eotécnica” en la historia de la técnica moderna, anterior a las fases paleotécnica y neotécnica reconocidas por su maestro Geddes.⁹⁵

⁹¹ *Ibid.* p. 63.

⁹² *Ibidem.*

⁹³ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.* p. 15.

⁹⁴ *Ibid.* pp. 21-22.

⁹⁵ *Ibid.* p. 21.

Es intrigante pensar por qué razón Echeverría, a pesar de que asume las tesis de los autores alemanes acerca del desencantamiento del mundo que conlleva el uso de la razón matematizante ya presente en la Antigüedad Occidental, no toma demasiada importancia a dicho fenómeno como un factor clave para comprender la actitud de objetivación de lo natural y la manipulación y explotación de la misma que implica dicho comportamiento (incluso cuando aún no esté presente el comportamiento capitalista determinando la conducta pragmática en el desarrollo tecnológico de la civilización).

Asimismo, llama la atención no solamente cómo Echeverría decide trasladar la comprensión de la “esencia de la modernidad” al salto tecnológico que para él tiene más relevancia, que es el acontecido desde el siglo X en Europa. Sino que además insiste constantemente a lo largo de su producción teórica en que con este recentramiento tecnológico se inaugura la posibilidad de que las sociedades humanas puedan construir la vida civilizada sobre una base de interacción entre lo humano y lo natural que:

a diferencia de la construcción arcaica de la vida civilizada, en la que prevalecía la necesidad de tratar a la naturaleza- lo otro, lo extrahumano- como a un enemigo a amenazante al que hay que vencer y dominar, esa construcción [la que se inaugura con el recentramiento tecnológico del siglo X] puede ahora, basada en esta nueva técnica, tratarla más bien como a un contrincante/ colaborador, comprometido en un enriquecimiento mutuo.⁹⁶

¿A qué se debe que Echeverría insista en ver en este cambio de comportamiento técnico frente a lo natural -consistente en la des-divinización de lo otro y en su tratamiento no mágico y exclusivamente objetivo- la posibilidad de una relación más amable, no basada en la dominación por parte de uno de los dos términos de la relación (el ser humano) sobre el otro (lo natural)?

Es verdad que la posibilidad -tanto lógica como empírica- de este modo de relación de colaboración y enriquecimiento mutuo entre ambos términos exista bajo el signo de la revolución tecnológica iniciada en los albores de la civilización moderna. Pero también es igualmente cierto que la historia del desarrollo tecnológico en las civilizaciones, al menos hasta ahora, y antes incluso del

⁹⁶ *Ibíd.* p. 22.

surgimiento y desarrollo del modo de producción capitalista (factor al cual Echeverría adjudica la auto-traición y auto-negación que la revolución tecnológica ejerció sobre sí misma y sobre su potencial emancipatorio- tanto del ámbito natural como del humano-) nos muestra precisamente que el cambio de actitud técnica frente a lo otro natural por parte de los grupos humanos (cambio que implicó el paso de la conducta mágica a una secular o puramente terrenal, objetiva, de cálculo y de carácter instrumental), lejos de anular la relación basada en el afán de dominó de uno (el ser humano) sobre la otra (naturaleza), solamente fue potencializada y sofisticada en sus mecanismos de explotación y sometimiento.

En efecto, creemos que al haberse despojado a lo otro natural de todo rasgo subjetivo, arbitrario y de “voluntad” (rasgo que sólo era “controlable” o negociable por medio del ritual y sacrificio que el sujeto social ofrecía y ejercía sobre sí mismo), lejos de haber surgido en la sociedad humana una actitud más amable hacia las potencias y fuerzas extrahumanas, se generó y promovió en aquella un afán creciente no solo de conocimiento cuyos resultados fueran la predictibilidad y la innovación técnica, sino a la par, un afán de control, de explotación y dominio de lo natural (incluso antes del surgimiento y desarrollo del capitalismo).

Pero la tesis de Echeverría es optimista al respecto, pues ve en la secularización de lo natural, aneja a la revolución tecnológica de la que nos habla Mumford, posibilidades factibles pero negadas de la relación paraxiológica de transformación de la naturaleza por parte de las capacidades y potencialidades humanas. Vayamos directamente al texto de Echeverría, donde podemos observar su postura al respecto cuando dice:

A mi ver, con esa revolución de la eotécnica que se iniciaría en el siglo X aparece por primera vez en la historia la posibilidad de que la interacción del ser humano y lo otro no esté dirigida a la eliminación de uno de los dos sino a la *colaboración entre ambos* para inventar o crear precisamente dentro de lo otro formas hasta entonces inexistentes en él. La posibilidad de que el trabajo humano no se autoidiseñe como un arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior, *de que la subjetividad humana no implique la anulación de la subjetividad- inevitablemente misteriosa- de lo otro.*⁹⁷

⁹⁷ *Ibíd.* p. 23. Las cursivas son mías.

Salta a la vista lo extraño que resulta que precisamente este revolucionamiento tecnológico que viene aparejado ya por un incipiente desencantamiento del mundo y que implica por sí mismo una des-subjetivización de lo otro, un vaciamiento de subjetividad del mismo (al verse ahora como una entidad homogena de naturaleza objetiva, dotada de cierta “legalidad” accesible a la inteligencia científica protomoderna o ya propiamente moderna) , pueda contener al mismo tiempo (como lo indica Echeverría) la posibilidad real de la no negación (afirmación) de la sujetividad “inevitablemente misteriosa” de lo otro natural.

En este punto puedo decir lo siguiente: coincido con la postura de Echeverría en tanto que *la necesidad de construir* esta posibilidad: que el trabajo humano no se autosdiseñe como un arma para dominar la naturaleza negando la sujetividad de la misma, lleva a *la necesidad de ver* esa posibilidad en la construcción moderna de la vida civilizada. Pero por otro lado, no coincido *en ver de hecho*⁹⁸ esta posibilidad

en la historia fáctica de la modernidad incluso retrotrayendo su “surgimiento tecnológico” al siglo X como lo hace Echeverría en la línea de Mumford e incluso ni siquiera en aquella modernidad “tecnológica” que pudo haber precedido al modo de producción capitalista. Es decir, esta posibilidad existe, no solo lógica sino empíricamente, pero ha permanecido siempre en una dimensión potencial, no actualizada de manera cabal, incluso si vamos a la historia de esta revolución tecnológica cuando aún no había sido subsumida por la lógica de acumulación del capitalismo.

Es verdad que una de las apuestas teóricas más importantes de la producción teórica de Echeverría es “perderle el respeto a lo fáctico”, en este caso a la modernidad “realmente existente” (capitalista) y poder vislumbrar una modernidad polimorfa, abierta en su “sustancia” misma a una pluralidad abierta de posibilidades de actualización diferentes e incluso antagónicas a las posibilidades en las que, en efecto, se ha realizado. Pero, por otro lado, puedo decir que si por

⁹⁸ Enfatizo estos tres aspectos ya que considero que la necesidad de construir la posibilidad real de esta interacción amable entre las fuerzas humanas y la naturaleza no es lo mismo que la necesidad de ver esa posibilidad en la esa segunda técnica de la que nos habla Echeverría, y mucho menos es lo mismo que ver de hecho esa posibilidad en la historia de la técnica secular, terrenal o no mágica a la que hace alusión el autor.

“elemento sustancial” o “esencial” de la modernidad está entendiéndose este revolucionamiento técnico del que nos habla Echeverría, y si es a partir de esta característica “esencial” que se quiere ver la posibilidad de la liberación de la “sujetividad” de lo natural del yugo de la sujetividad dominante del sujeto social, surge entonces un factor importante de problematización al respecto. Ya que dicha “esencia” tecnológica, incluso antes de ser subsumida por el modo de producción capitalista, muestra tanto potencialidades emancipadoras como posibilidades de mecanización de la vida y de reducción del factor subjetivo, tanto en el ámbito natural como la dimensión social de la vida.

Incluso el mismo Mumford, a partir de cuyos estudios Echeverría plantea la posibilidad de emancipación que conlleva la revolución tecnológica de la que nos habla, ve en este cambio técnico no sólo las posibilidades de la abundancia y la liberación del trabajo humano, sino al mismo tiempo la posibilidad y el peligro de un recargamiento excesivo en los aspectos mecánicos y pragmáticos que una estructura técnica más sofisticada puede traer en la totalidad de la vida social. Con lo que puede surgir, y de hecho ha surgido, un desequilibrio entre las fuerzas técnicas para la producción pragmática de valores de uso y la producción de sentido, valores, fines y significados que correspondería a la parte no pragmática, sino más bien “espiritual” de la vida civilizada. Dice Mumford en uno de sus textos de 1952, posterior a las dos Guerras Mundiales -donde el optimismo de su gran obra *Técnica y civilización* (1932) respecto a la promesa emancipadora de la revolución tecnológica se había ya transformado en una actitud de cierta sospecha frente a los alcances de la técnica moderna- que:

El hada buena que presidio el desarrollo de la técnica no logró conjurar *la maldición que acompañaba a este don genuino*, que surgió de esa misma entrega excesiva a lo externo, lo cuantitativo y lo mesurable. En consecuencia, nuestra vida interior se ha empobrecido: al igual que en nuestras fábricas, en el conjunto de nuestra sociedad la máquina automática tiende a reemplazar a la persona y a tomar en su lugar todas las decisiones, al mismo tiempo que, anestesia todas aquellas facetas de la personalidad que no se doblan fácilmente a sus necesidades mecánicas.⁹⁹

⁹⁹ Lewis Mumford, “El arte y el símbolo” en *Arte y Técnica*, pp. 43-44. Las cursivas son mías.

Si observamos con atención, el argumento de Mumford recae no sólo en destacar los efectos de la mecanización y despersonalización de la vida moderna y señalar las consecuencias enajenantes y de cosificación de la vida que este proceso ha traído consigo, sino también no dejar de puntualizar que este “acontecimiento tecnológico” viene atravesado por una ambivalencia originaria. Es decir, reconoce que en el seno de dicha revolución si bien podemos ver el signo histórico de una liberación por medio del buen uso de esa “don genuino tecnológico” que la comunidad estaba convocada a llevar a cabo, también reconoce que precisamente este “don genuino” contenía ya dentro de su propia naturaleza una maldición, que el “hada” histórica de la que nos habla Mumford no fue capaz de conjurar.

Pero, ¿a qué máquina¹⁰⁰ se está refiriendo Mumford?, ¿a la de los albores de la era tecnológica desde el siglo XII o la ya desarrollada técnica del siglo XVII ya de alguna manera subsumida por el comportamiento capitalista? Unos párrafos antes de la cita enunciada, Mumford habla de Francis Bacon como precursor de los cimientos ontológicos y epistemológicos de la nueva era tecnológica, pues dice que:

hace tres siglos y medio [desde finales del siglo XVII y principios del XVIII] Francis Bacon exaltó el fomento del saber científico y de la invención mecánica como el medio más seguro de proporcionar alivio a la condición humana, [pero] no previó que la humanización de la máquina pudiera tener el efecto paradójico de mecanizar a la humanidad.¹⁰¹

Esto demuestra que, al menos en este punto, Mumford se refiera a la técnica que se está desarrollando en un siglo donde ya el comportamiento capitalista, al menos en su versión comercial, tiene ya cierto desarrollo e influencia directa en las innovaciones técnicas relacionadas a su vez con el desarrollo científico de la época.

Así, las acusaciones que lanza Mumford hacia los efectos aparentemente no previstos por los precursores del pensamiento moderno científico van dirigidas a lo que Echeverría denomina la modernidad propiamente capitalista, lo cual, nos lleva a la necesidad de rastrear más atrás y localizar aquella revolución tecnológica (fundamento de la modernidad) no propiamente en estado puro, como algo

¹⁰⁰ Cuando Mumford utiliza la palabra máquina lo hace para referirse al complejo técnico, instrumental y organizativo que nosotros denominamos tecnología.

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 39.

intocado por las necesidades del comportamiento capitalista, pero no todavía subsumida sustancialmente por él. Pero ¿cómo localizar este brote tecnológico en un estado exento de los efectos transformadores del comportamiento capitalista, si según la tesis tanto de Marx como de Fernand Braudel, dicho comportamiento ya está presente desde un tiempo antediluviano?; ¿qué influencia tuvo dicho comportamiento económico en la revolución tecnológica acontecida desde el siglo X de la que nos habla Echevarría y el propio Mumford?; ¿hasta dónde la sustancia de este nuevo modo de acercamiento hacia la naturaleza puede ser totalmente desligado del comportamiento capitalista, incluso en su versión comercial u usuraria?; y más precisamente, y en esto radica la posibilidad de una modernidad no capitalista: ¿Hasta qué punto el hecho de que esta revolución tecnológica haya surgido en consecuencia y a la par del desarrollo del modo de producción capitalista implica que este modo de producir deba seguir siendo el dispositivo único de fortalecimiento y desarrollo de la técnica moderna?.

Es decir, del hecho de que la convergencia de ambos fenómenos: el revolucioamiento técnico entendido como parte esencial del mundo moderno y el comportamiento capitalista entendido como la dirección y el sentido de la cuasi totalidad de la vida moderna, haya sido de naturaleza casi simbiótica (el uno se potencializó con el otro y el otro se fortaleció y se autoconservó con el primero), no quiere decir que dicha relación sea de necesidad y dependencia absoluta. Su confluencia y dependencia es histórica pero no ontológica, y esto abre la posibilidad no solo lógica sino empírica de la construcción práctica de una modernidad no capitalista.

Pensemos en una posibilidad: si el comportamiento capitalista existió en épocas no modernas, eso implica que sustancialmente no está arraigado ontológicamente con la modernidad, sino que tiene una relación parasitaria con dicha forma civilizatoria y por lo tanto ésta no necesita de aquél para seguir existiendo. Pero ¿cómo entonces desligar o separar todo el complejo tecnológico (con todo el nivel material, subjetivo y organizativo que éste implica) hasta hoy en día producido en la civilización principalmente occidental del dispositivo que por más de cuatrocientos años ha servido como el motor de su propio desarrollo e

innovación? Pero también cabe señalar, que precisamente dicho dispositivo (la valorización del valor, lo que es en esencia el capital, según Marx) paradójicamente es el que ha reprimido, limitado y deformado las potencialidades del complejo tecnológico actual. Y no sólo la tecnología realmente existente, ya subsumida y deformada por la impronta del modo de producción capitalista es la que está reprimida, sino aquellas posibilidades técnicas y organizativas que sólo “viven” negadas por la modernidad efectiva (como por ejemplo, la posibilidad empírica de producir y reproducir la abundancia material para todo el planeta y acabar con la escasez absoluta).

Las potencialidades de emancipación que la esencia tecnológica de la modernidad ofrece son reales, pues por primera vez en la historia de la humanidad, la superación de la escasez absoluta se presenta como una posibilidad real, con lo que el esquema estratégico de sobrevivencia de la cultura humana puede trasladar la clave de su concreción del sacrificio, la dominación social y natural a la colaboración y enriquecimiento mutuo.

La ambivalencia ética de la segunda técnica.

Es verdad que precisamente en virtud del incremento cualitativo y cuantitativo que sufre tanto el factor subjetivo (actividad productiva humana organizada socialmente) como el objetivo (herramientas, maquinarias y fuerzas externas naturales utilizadas por el hombre) del proceso de trabajo (las fuerzas productivas como las denomina Marx) a partir de la revolución tecnológica iniciada desde hace aproximadamente mil años (desde lo que Mumford denomina la etapa Eotécnica), la relación entre la actividad productiva (y la tecnología que la circunscribe) y lo otro natural ha devenido en una relación de simple explotación y utilización de recursos siempre “a la mano”, donde lejos de haber una situación de armonía y enriquecimiento mutuo podemos ver la dominación de una de las partes (la humana) sobre la otra (la natural negada como mero objeto).

Pero también hay que reconocer que con la aparición y desarrollo de esta “segunda técnica” es decir, la técnica no fundamentada en el fetichismo mágico religioso, sino en un aspecto meramente secular, instrumental y funcional tanto de

las fuerzas humanas como de las naturales, aparece un fenómeno que en la era de la técnica mágica era inimaginable: una sumisión y “obediencia” por parte del sujeto social hacia la legalidad y potencialidad de lo otro natural.

En efecto, aquella confianza práctica en la técnica secularizada de la que nos habla Echeverría en sus *15 tesis sobre Modernidad y capitalismo*, “que puede llamarse la muerte de la primera mitad de Dios y que consiste en la abolición de lo divino-luminoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad”.¹⁰² Precisamente dicho fenómeno, que es el mismo que lleva al ser humano a enseñorearse paulatina y progresivamente sobre lo otro natural, es causa también al mismo tiempo de una resignación o aquiescencia con el orden objetivo que lo otro natural dicta desde su propia legalidad a las capacidades técnicas del sujeto social. Lo que implica una suerte de renuncia a la pretendida omnipotencia o afán de dominio que el simbolismo de la técnica mágica llevaba aparejado en sus distintas prácticas de mediación con lo Otro. Ya que, como apunta Echeverría:

si la productividad [en la era de la técnica mágica] era puesta por el compromiso o contrato establecido con una voluntad superior, arbitraria pero asequible a través de ofrendas y conjuros, ahora [con la segunda técnica] 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.¹⁰³

Pero precisamente para que éstos poderes naturales pudieran ser “domados”, la razón instrumentalista tuvo que “someterse” a la regularidad y legalidad con la que las múltiples manifestaciones de dicha fuerza se presentaban.

Esta ambivalencia práctico-epistémica y ética, que consistió en la renuncia que tuvo que hacer el sujeto social a cierto afán absoluto de poder de dominación “negociado” hacia la naturaleza para conseguir un nuevo poder objetivo más eficaz de carácter instrumental, ya había sido identificada por Francis Bacon en su nueva lógica, donde hablaba de “dominar la naturaleza obedeciéndola”. Idea que es retomada por Lewis Mumford cuando nos habla de los aspectos positivos que trajo el desarrollo de este nuevo comportamiento técnico surgido en la etapa

¹⁰² Bolívar Echeverría, *15 tesis sobre Modernidad y capitalismo*, p. 150.

¹⁰³ *Ibidem*.

eotécnica, y que fue precedido y acompañado por un conjunto de comportamientos epistemológicos y éticos que potencializaron e impulsaron esta nueva relación entre las fuerzas humanas y lo natural. Dice Mumford, cuando habla de las transformaciones que trajo para la vida humana el desarrollo de la técnica secular que:

La gran contribución original de la técnica no fue solo la que hizo a la vida física del ser humano, sino la que hizo a su cordura y a su equilibrio general, al dotarle de cierto respeto por la naturaleza de los materiales y procesos con los que trabajaba, una noción de la dolorosa realidad de que por mucho que intentase persuadir o adular, repitiera encantamientos o runas o acudiera a la magia simpática, no podía convertir un trazo de pedernal en una punta de flecha o un cuchillo, ni hacer hervir el agua a menos que el fuego desprendiera suficiente.¹⁰⁴

Estamos aquí frente a una idea fundamental en lo que concierne a la comprensión que de la naturaleza se inaugura con el surgimiento y desarrollo de esta segunda técnica, diferenciada de la llamada técnica mágica para la cual la posibilidad de una confrontación con lo otro implicaba necesariamente un acercamiento narcisista, donde la subjetividad humana con todas las complicaciones que la constituyen era proyectada en la naturaleza.

Con el desarrollo de la técnica secular surge entonces un nuevo modo de acercamiento hacia la naturaleza: un modo de ser (*un ethos*) que sabe que, a mayor “sometimiento” a la presencia objetiva y legaliforme de la misma (lo que implicaba necesariamente una significativa reducción de la proyección narcisista de subjetividad humana hacia lo otro para “dominarlo”), mayor provecho o beneficios podía derivar de su manipulación. Un “dejar ser al ente” (natural) en su propia lógica pero que dialécticamente sólo podía dejarlo ser en la medida que tenía la necesidad de someter a partir de la técnica.

Surge así el reconocimiento por parte del sujeto social de la obsolescencia del animismo y la técnica (mágica) que lo acompañaba, y con ello sufre aquél una cierta pérdida de sí como intérprete de la arbitraria y caprichosa “subjetividad” natural para ganarse ahora como el sujeto de conocimiento de un conjunto de fenómenos

¹⁰⁴ Lewis Mumford, “La herramienta y el objeto” en *Arte y Técnica*, p. 77.

asequibles al entendimiento y de naturaleza primordialmente objetiva (la naturaleza).¹⁰⁵

Pero esta renuncia por parte del sujeto social hacia su “poderes” sobrenaturales y la nueva actitud de humildad frente al objeto no fue gratuita, pues “desde el principio, la voluntad de aceptar realidades irrefutables, la comprensión de la naturaleza impersonal de las cosas, subyacieron al éxito del hombre *tanto de la cara a dominar* por fin a la naturaleza como de cara a aceptarse a sí mismo”.¹⁰⁶

La dominación de lo natural implicó la renuncia a la omnipotencia del pensamiento narcisista, que proyectaba su propia subjetividad en lo externo, pues la naturaleza del material de trabajo impuso poco a poco al sujeto social la técnica más apropiada para poder transformarla. En otras palabras, es el ser humano quien dicta *el qué se hace* con la materia, pero es esta última en su objetividad irreductible la que dicta al sujeto de trabajo *el cómo debe de hacerse*. Pues como bien apunta Mumford, en una especie de breve homenaje a las propiedades intrínsecas de la materia, que si por ejemplo, “uno quiere fundir hierro, tiene que dirigir aire extracaliente sobre el fuego, porque de lo contrario la mena no se derretirá; si uno quiere cocer con éxito una vasija de barro, tiene que amasar a fondo la arcilla y asegurarse de no dejar ninguna burbuja de aire en el interior”.¹⁰⁷

Por ello es que podemos decir que el reconocimiento de las propias limitaciones productivas del ser humano y de las potencialidades reales y materiales de lo Otro natural, fue la clave no sólo para el éxito técnico-productivo (objetivo) de los pueblos, sino que al mismo tiempo representó la liberación del factor subjetivo o la conciencia de los seres humanos “de la gran trampa que su dominio inicial del simbolismo le había tendido, a saber, la creencia de que a

¹⁰⁵ Esto nos lleva a pensar que en sí el concepto como tal de “naturaleza” surge como consecuencia y a la par de este comportamiento práctico, técnico y epistémico hacia lo Otro del que nos habla Mumford y Echeverría. Es decir, el surgimiento del comportamiento moderno inaugura la conceptualización y el tratamiento práctico de lo Otro (extrahumano) como naturaleza homogénea, sometida a un cierto conjunto de “normas” asequibles al pensamiento teórico e instrumental. Lo que no significa que antes del comportamiento moderno no existiera lo que llamamos naturaleza, sino que simplemente era comprendido bajo categorías de distinta índole que designabas principalmente fuerzas subjetivas con las cuales era posible “negociar”. Para ver más sobre el tema se recomienda ver: Emilio Gabriel Flores Sánchez, “Naturaleza histórica” en *El problema de enajenación y la cosificación en el discurso crítico de Marx. Tesis de licenciatura en filosofía*. pp. 14-29.

¹⁰⁶ *Ibíd.* p. 78. Las cursivas son mías.

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 81.

través de estos grandes instrumentos, las imágenes y las palabras mágicas, podía dominar directamente el curso de la naturaleza”.¹⁰⁸

Así, el paulatino abandono de la técnica mágica y la adopción de la segunda técnica secularizada no fue el producto de una suerte de ilustración en el pensamiento de la civilización occidental, sino que fue el resultado del éxito en cuanto a la efectividad y eficacia que mostró la segunda técnica frente a la incertidumbre y complejidad de la primera. Esta es la premisa materialista de la concepción que de la modernidad tiene Echeverría, quien organiza y resignifica las tesis del sociólogo estadounidense autor de *Técnica y civilización* en cuanto a la comprensión y el comportamiento frente al mundo que la civilización occidental mostró desde hace más de mil años.

3.3 Cultura, modernidad y capitalismo.

Además de Marx, uno de los referentes teóricos de Echeverría para comprender la dinámica del capitalismo y su carácter contradictorio e igualmente civilizatorio es la figura del historiador y economista francés Fernand Braudel, quien a lo largo de su importante obra ofrece algunos constructos conceptuales que arrojan luz acerca de la investigación sobre el capitalismo y la modernidad. Uno de estos conceptos clave en la obra del autor francés, y que Echeverría retoma para su propia comprensión de la cultura es el de “civilización material”, con el cual, como bien indica nuestro autor, se hace referencia:

A los trazos más básicos del campo instrumental de la actividad humana y del esquema más simple del mundo humano, como sería la construcción y la organización de la temporalidad y la espacialidad, es decir, el calendario temporal dentro del cual se desenvuelve la existencia humana y la delimitación de lo rural y lo urbano así como las preferencias más elementales que tienen que ver directamente con la producción y el consumo de los bienes.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Bolívar Echeverría, “Las nociones de larga duración, elección civilizatoria y civilización material” en *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, pp. 27-28.

Si atendemos directamente a la concepción de Braudel acerca de la noción de civilización material, podríamos decir que estas “preferencias” en cuanto al modo de producción y consumo de la riqueza, acontecen, pero de manera un tanto inconsciente, pues implican la repetición de una serie de comportamientos que tienen que ver con la tradición cultural. Incluso el mismo concepto de “elección civilizatoria” no estaría denotando una “elección” como tal, como la entiende la cultura moderna (autónoma y cien por ciento consciente), sino más bien se refiere a una estrategia civilizatoria que, aunque en el fondo carezca de necesidad ontológica o de fundamento esencial, se vive y se reproduce “como si” de una necesidad se tratara. Es una dimensión profunda de todas las culturas de larga duración, o como lo llama Braudel, se trata de la “noche oscura del tiempo”.

Se trata, según Braudel:

De lo cotidiano, de aquello que en la vida se hace cargo de nosotros sin que ni siquiera nos demos cuenta de ello: la costumbre- mejor dicho, la rutina-, mil ademanes que prosperan y se rematan por sí mismos y con respecto a los cuales a nadie le es preciso tomar una decisión, que suceden *sin que seamos plenamente conscientes de ellos*.¹¹⁰

Aquí, se “deciden” las formas más básicas de consumir y producir la vida y la riqueza de un pueblo; aquí se manifiestan las habilidades y capacidades que el sujeto social despliega en el campo instrumental del proceso de trabajo, así como las múltiples variaciones que éste sufre de manera casi imperceptible por el ojo de una generación ; pero de igual manera, aquí se manifiestan las distintas apetencias y necesidades culturalmente moldeadas por muchas generaciones, desplegadas en la multiplicidad de formas del consumo y la necesidad.

El cultivo de las formas del producir y consumir la vida humana es a lo que Echeverría denomina propiamente la cultura,¹¹¹ esa amalgama de materia “tocada” por la actividad humana que se despliega en una pluralidad de “modos de hacer las cosas”, que le sirve a las distintas versiones de lo humano para darse una propia identidad a partir de su acontecer en el mundo. Ahí están los hombres

¹¹⁰ Fernand Braudel, “Reflexionando acerca de la vida material y la vida económica” en *La dinámica del capitalismo*, p. 13. Las cursivas son mías.

¹¹¹ Véase, Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, FCE.

del maíz, por dar un ejemplo, para quienes la cuasi totalidad de la vida se configura en torno al cultivo de un determinado cereal, y para quienes todo un universo de significado se levanta alrededor y en relación con dicha actividad material: el cultivo del maíz. Ahí están los hombres orientales del arroz, en torno al cultivo del cual se erige toda una civilización milenaria que se sigue reproduciendo de manera casi automática por aquellos que, en la cotidianidad de su diario vivir y sobrevivir materialmente, van tejiendo las formas que en lo profundo de la vida civilizada dan sustento y fundamento a lo que acontece y se va, a lo fugaz o a lo que hoy entendemos como “la historia”.

Esto es así, ya que:

[...]una elección civilizatoria, dice Braudel ateniéndose al plano más fundamental de la relación del hombre con la naturaleza, surge a partir de que la civilización humana elige un determinado tipo de alimentación. El medio geográfico o natural presenta ciertas opciones al ser humano y éste escoge una de entre ellas y la desarrolla. *Toda civilización proviene de una primaria y fundamental elección del alimento privilegiado.* Por ello es posible distinguir, por ejemplo, civilizaciones que eligen el maíz, o el trigo, o el arroz como alimento central o elemento ordenador del conjunto de sustancias alimenticias que consume cada comunidad humana.¹¹²

La vida material está en, pero más allá de lo histórico, es su dimensión más apegada a la tierra, donde existe otra temporalidad mucho más densa y lenta que la temporalidad de la historia, pero a su vez, cada modo de elección civilizatoria de acuerdo a su relación con la tierra, va a desplegar sus propias contradicciones que se resolverán o no en la historia, ya sea cuando muestren la obsolescencia de sus formas arcaicas y la necesidad de su auto-transformación o ya sea cuando se confronten de manera violenta o no con nuevas formas de vida civilizada.

En este nivel, (el de la vida material), la lógica de la reproducción social adquiere un carácter social-natural, haciendo alusión al término utilizado por Echeverría cuando se refiere a la dimensión “social-natural” de la reproducción de la riqueza. Esto quiere decir que si bien ya existe el intercambio y el sistema

¹¹² Bolívar Echeverría, *op. Cit.* p. 29 .Las cursivas son mías. Vemos que para Echeverría, a diferencia de Braudel para quien estas elecciones son casi producto de la actividad inconsciente de los hombres en la vida cotidiana, sí es importante el elemento de la elección consiente como aspecto fundamental de la cultura.

monetario, la lógica que gobierna la vida material es la de producir para consumir. Es, por así decirlo una lógica principalmente de autoconsumo.

Pero si bien es cierto que como dice Braudel, aquí las cosas parecen suceder casi de manera inconsciente sin el menor indicio de cambios drásticos planeados u organizados, podemos decir que dicha afirmación es parcialmente verdadera. En efecto, ya que incluso y precisamente en este nivel de la reproducción social que llamamos vida material o propiamente la cultura, existe una lógica dialéctica entre dos momentos aparentemente antagónicos pero sustancialmente complementarios: a) aquel que se refiere a la dinámica casi automática de la producción y el consumo de la comunidad, y b) aquel que rompe con dicho automatismo y cotidianidad bajo el signo de una irrupción consciente y libre que viene a poner en entredicho la legalidad o inercia de la vida cotidiana en sus múltiples formas conservadoras de la identidad del sujeto social.

Esto es así, ya que en principio, debemos entender la cultura básicamente como el cultivo de las distintas formas en que el sujeto social produce y reproduce su identidad en las distintas formas de manifestación de la vida humana, desde el comer, el producir y consumir, hasta los modos en que cada cultura expresa su dimensión religiosa, pedagógica, lingüística, musical, entre otras. Pero si esto es así, dicho cultivo no puede ser una actividad totalmente automática, acrítica y que los herederos de cierta tradición cultural lleven a cabo sin poner en cuestión las formas de su identidad que le han sido legadas. Porque ni las formas culturales más sofisticadas de la vida civilizada podrían ser llamadas propiamente humanas si no contuvieran dentro de su propia existencia el complemento siempre ineludible entre su momento conservador, reproductor inconsciente o aquiescente de las formas cultivadas; y su momento autocrítico, de ruptura y puesta en cuestión de las mismas.

Así, siguiendo la línea de argumentación abierta por Echeverría, en complemento a lo que Braudel caracteriza como vida “material de la civilización”, se puede decir que sin el momento autocrítico es casi imposible pensar la cultura como aquella dimensión de la vida donde si bien se funda la solidez de la

identidad de los pueblos, también es cierto que es precisamente ahí donde se juega su puesta en cuestión, su obsolescencia, vigencia o incluso su desaparición.

Echeverría identifica esta dimensión de ruptura en tres manifestaciones culturales que si bien se diferencian por su especificidad concreta, comparten todas una cierta estructura que por su negatividad hacen saltar el orden establecido y dan cuenta de una ausencia de necesidad (en sentido fuerte) cuando de identidades culturales se trata. Estas formas de la actividad social son el juego, la fiesta y el arte.

El primero, el juego, al poner en tela de juicio que el orden de la vida social se funda exclusivamente en la necesidad o en una lógica de causa y efecto totalmente predecible, introduce la noción del azar y la suerte donde por un momento las jerarquías establecidas pueden disolverse y cambiar de orden según la lógica imprevisible de lo aleatorio. La actividad lúdica, al derogar por un momento el orden de la vida cotidiana e instaurar por un lapso de tiempo definido otro tipo de orden artificialmente producido, revela a la conciencia colectiva e individual que parte de lo que constituye lo que significa ser seres humanos, consiste precisamente en la capacidad de fundar fuentes de necesidad totalmente artificiales, y que las formas tradicionales en que se funda la identidad cultural en cada caso no están fuera de los límites de dicha capacidad.

Asimismo, y como forma alterna de la capacidad lúdica, está la actividad festiva enraizada históricamente con la función ritual. La fiesta viene a derogar la legalidad del mundo cotidiano, su orden, su sentido, sus jerarquías y su lógica para venir a instaurar de manera abrupta y por un tiempo definido un orden de otra naturaleza, de carácter sagrado, donde la temporalidad cotidiana se ve atravesada por otro tiempo donde los valores de la comunidad son trastocados, desgarrados pero después reconstituidos por la sociedad. Es el tiempo de las bacanales griegas, de los ritos de las culturas pre-modernas y de los momentos festivos contemporáneos, donde por un momento es puesta entre paréntesis la automaticidad y mecanicismo de las sociedades incluso más avanzadas (todas

ellas aquejadas por la industrialización, el comercio, el burocratismo, y el dominio casi absoluto de la tecnología digital).

Herederas de la experiencia festiva de naturaleza ritual, pero técnicamente separada de ésta, la experiencia estética surge como intento de mimesis de la experiencia festiva en lo que ésta tiene de irrupción de lo extraordinario en lo cotidiano. Subsidiario también de la técnica mágica en su carácter mimético, el arte, desde sus primeras expresiones pictóricas, dancísticas o musicales, es el intento de traer a la experiencia de lo concreto aquello que de sagrado o extraordinario irrumpe por medio del ritual, pero ahora por medio de ciertas técnicas “seculares”. Las primeras pinturas rupestres al servir a la actividad ritual, que a su vez estaba al servicio de la actividad práctico-material de la caza, dejan ver que la expresión simbólica como un modo de trascender la experiencia inmediata forma parte de la constitución de lo humano.

Es por ello que en toda cultura autocrítica, arte y técnica complementarias; razón instrumental y razón simbólica deben convergir y formar una unidad en la que el ser humano pueda desarrollar plenamente su capacidad creadora a la vez que desarrolla sus potencialidades técnicas y productivas. La modernidad capitalista ha suprimido en pos de una productividad abstracta con fines ajenos a la realización humana la capacidad lúdica, festiva, y artística de los hombres, haciendo ver falsamente que la esencia de la reproducción social es la disciplina técnica, la uniformidad y el sacrificio en pos de la productividad mercantil.

Así, si de algo nos da cuenta la experiencia lúdica, festiva y estética es que existen en la reproducción social de una cultura al menos dos dimensiones: 1) Por un lado, una que fomenta, conserva y reproduce las formas establecidas de las actividades más variadas del existir. Un momento si podríamos decirlo así, conservador. Que conserva las formas identitarias, que las cuida, las protege y las reproduce por medios distintos. 2) Mientras que, por el otro, un momento que se posiciona y se ubica respecto del primer momento o la primera dimensión de la vida de una manera crítica o de cuestionamiento. Una especie de quiebre ontológico que instaaura otra lógica y otra temporalidad, que trasciende lo concreto

sin salir de él, pero que ubica la clave de la existencia cultural en una dimensión donde aflora una carencia de necesidad natural, e incluso una falta de fundamento para cualquier tipo de identidad social.

En ese sentido, no es casual la elección que hace Echeverría de estos tres momentos autocríticos o meta-cósmicos (mas allá del orden) de la vida humana dentro de la cultura para indicar un cierto indicio de ruptura política que surge dentro de la cultura, pues si de alguna manera entiende nuestro autor “lo político” es precisamente como aquella capacidad que tienen los seres humanos de estar más allá de un orden de necesidad tanto natural como propiamente social. Es decir, como aquella actitud o expresión objetiva, individual o colectiva que tiene que ver con hacer patente que el destino tanto de los pueblos como de los individuos no está totalmente decidido por ninguna fuerza sobrehumana, natural o de orden social; como aquella capacidad de los pueblos por la cual, a pesar de las condiciones objetivas que hacen de sus formas de vida casi una necesidad, es posible todavía decir que dichas formas son una “elección”. Porque sin ser un apologista de las ideas ilustradas, Echeverría nos deja siempre la idea de que sin una defensa crítica de la libertad humana, entendida ésta no sólo como una ausencia de obstáculos sino como capacidad concreta de autodeterminación de los pueblos, no es posible una toma de postura crítica y racional ante la parálisis política que aqueja al sujeto social de la modernidad existente.

Queda así en la obra de Echeverría vinculada la noción de lo político con el momento autocrítico que, junto con el momento de la repetición, constituye a la cultural en cuanto tal.

Pero al mismo tiempo, podemos ver en la obra de Echeverría un descreimiento en “la política” vista ésta como actividad burocratizada, donde pretendidamente se vendría a cristalizar la voluntad popular. Aquella política que ya Marx había denunciado como mera superestructura de cierta base material de naturaleza económica, y que no hacía sino justificar e incluso reproducir sistemáticamente aquello que en dicha base estaba decidido ya de antemano: las

relaciones desiguales y de explotación en las que se encuentran los productores frente a los dueños de los medios de producción.

No sin razón, Echeverría decide no abreviar de la tradición política en el sentido antes dicho, y prefiere poner la atención en la dimensión extraordinaria de la dinámica social en su aspecto más profundo que es la cultura. Sin embargo, cabe la pregunta hacia Echeverría: ¿cómo hacer frente a partir sólo de los momentos extraordinarios del orden social (la fiesta, el juego y el arte) a una superestructura política que cada vez con mayor poder coadyuva a la producción y reproducción objetiva de la explotación y la negación de la libertad en el capitalismo? Es decir, si aceptamos que la política como superestructura no sólo es un epifenómeno inocuo que surge de la economía de mercado, sino que es un elemento indispensable en la reproducción del sistema capitalista (pensemos en la teoría de Marx acerca del Estado como instrumento indispensable de la clase dominante por medio del Derecho de propiedad), entonces nos enfrentamos a una situación objetiva donde el juego, la fiesta y el arte no tienen aparentemente mucho que hacer.

Si las políticas económicas que sirven como instrumento del capital en su proceso de auto valorización provienen de la esfera de la política como superestructura, ¿cómo hacer frente desde fuera de la “la política” para que *lo político* que constituye parte de lo que significa ser seres humanos pueda revertir los efectos de esa política cosificada y supeditada a los dictados del capital?; ¿será un mal necesario jugar el juego de la política en pos de una resistencia al capitalismo?; ¿o será que ya el solo hecho de entrar a ese juego representa el principio de la derrota en la resistencia del sujeto social ante el hecho trágico de su enajenación política y económica?

No existe propiamente una propuesta política explícita y mucho menos un programa en toda la obra de Echeverría acerca de cómo hacer frente a la lógica aplastante de valorización del capital, como tampoco existe explícitamente un esbozo de cómo podría ser aquello que tanto anheló: una modernidad no capitalista. Fiel a la tradición de Marx, nuestro autor se mantiene al margen de una

futurología utópica y respeta siempre los límites que una filosofía entendida como crítica está en posibilidades de dar. No obstante, es posible vislumbrar a partir de su crítica y de su definición de cultura tanto las posibilidades de un resurgimiento de lo político como las determinaciones generales de una modernidad no capitalista. Para lo cual, es necesario distinguir no sólo modernidad y capitalismo, sino también modernidad y cultura; y a su vez economía de mercado y capitalismo. Es necesario pensar si la cultura trasciende y contiene a su vez a la modernidad; si ésta es una etapa de una cierta cultura (la cultura Europea); si la modernidad forma una propia cultura o en qué medida transforma la cultura en la que surge y las culturas en las que se expande históricamente; así como profundizar en el nivel de metamorfosis que sufre la propia modernidad bajo el signo del capitalismo y en qué medida es posible pensarla como un fenómeno independiente de dicho modo de producción. Asimismo, es necesario pensar hasta qué punto el capitalismo penetra por medio de la modernidad a las culturas a las que toca, e incluso ver cómo transforma por medio del desarrollo tecnológico que lo sostiene el rostro entero de la vida civilizada.

Es problemático saber claramente si una modernidad no capitalista será un proyecto de civilización que sea capaz de convivir tanto con culturas no modernas occidentales como no occidentales, pues por lo visto, parece ser que mientras que no toda Europa es moderna, es verdad que la modernidad si es un fenómeno de naturaleza europea. Pero no solo eso, sino además, al menos históricamente, la modernidad se ha desplegado mundialmente desde una tendencia claramente eurocéntrica, colonialista y por supuesto capitalista. Por lo que, aun cuando sea posible pensar una modernidad no capitalista, esto no excluye la presencia del eurocentrismo y la colonialidad (el poder, del hacer y del pensar) en esa nueva modernidad.

Es posible pensar que la modernidad es una edad dentro de la cultura Europea, que inicia, como bien apunta Echeverría, desde el siglo XI con una revolución tecnológica, y que llegado el siglo XVI se constituye de manera casi total por el contacto colonial con América, que al mismo tiempo sirve como acicate

de la economía de mercado europea desde lo que Marx denominó la “acumulación originaria de capital”. Desde ese momento se va fortaleciendo la modernidad ya propiamente como capitalista y va desplegando su poder totalizante por medio de la colonización.

Es la modernidad que Dussel llama la “modernidad temprana” que “se desarrollará en la España del siglo XVI económicamente mercantilista, primer modo del capitalismo que geopolíticamente inaugura el colonialismo”.¹¹³ Es por ello que afirma Dussel, a diferencia de Echeverría (para quien la modernidad es un proyecto de civilización al menos originariamente europeo), que la modernidad es un fenómeno que surge solamente del impacto que hubo entre la Europa latino-germana y América. Dice en sus *16 tesis de economía política* al respecto:

La modernidad es una Edad del Mundo, una Edad europeo-planetaria, que tiene como contenido el impacto *ad extra* que la Europa latino-germana produjo en el mundo, y el simultaneo y codeterminante retorno *ad intra* de la información e influencia del mundo sobre ella. Además, la modernidad produjo un cierto manejo de la centralidad del sistema-mundo que Europa ejerció como dominación sobre otras culturas.¹¹⁴

En este sentido, es claro ver porque para Dussel la modernidad es un fenómeno que intrínsecamente es colonialista, eurocéntrico y capitalista, pues él identifica su constitución e incluso data su fecha de nacimiento en 1492 con la conquista de América. Esto significa que la modernidad, desde esta perspectiva, implica el dominio de la cultura Europea sobre las otras culturas, por lo que la deseabilidad de su continuación, aun con un modo de producción no capitalista, es cuestionable.

Por su parte, Echeverría dice que “por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana”.¹¹⁵ Mientras que “por capitalismo, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano”.¹¹⁶ Y data la fecha de “surgimiento” de la modernidad (si se nos permite el término) en los albores ya del siglo XI en Europa

¹¹³ Enrique Dussel, “Más allá de la modernidad y el capitalismo” en *16 tesis de economía política*, p. 298.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Bolívar Echeverría, *15 tesis sobre Modernidad y capitalismo*, p. 138.

¹¹⁶ *Ibidem*.

“durante lo que Mumford llama la fase eotécnica en la historia de la técnica moderna, anterior a las fases paleo-técnica y neo-técnica reconocidas por su maestro Geddes”.¹¹⁷

Esto marca una diferencia sustancial en la comprensión del mundo moderno, pues mientras que para Dussel no habría propiamente modernidad sin el choque civilizatorio entre una parte de Europa y América, siendo así un fenómeno de codeterminación cultural (donde una de las culturas fue abiertamente dominada por otra), para Echeverría la modernidad sería un proyecto de totalización civilizatoria que de manera contingente se expandió por el mundo pero que de manera fundamental (en cuanto a su fundamento tecnológico) es de naturaleza exclusivamente europea. Por eso dice Echeverría que “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.”¹¹⁸

Ante esto cabe preguntar: ¿existe en Echeverría una visión aun eurocéntrica al caracterizar la modernidad como un fenómeno exclusivamente de origen europeo?; ¿por qué no toma en cuenta la colonialidad como elemento constitutivo de la modernidad?; ¿por qué sólo Europa, por su gran capacidad inventiva fue la única cultura, según Echeverría, a la que le tocó provocar el reto de la eotécnica y por qué sólo ella fue la única que estuvo en condiciones de asumir dicho reto?; ¿no hubo antes o de manera simultánea al siglo XI europeo en todo el mundo un nivel técnico que estuviera a la altura de la eotécnica surgida en Europa?; incluso el mismo Mumford, de quien Echeverría toma la tesis de la fase eotécnica como fundamento de la modernidad, reconoce la no pertinencia de ver la revolución tecnológica que desde un enfoque exclusivamente eurocéntrico. Dice el autor de *Técnica y civilización* en ese mismo texto que:

la mayor parte de los descubrimientos e invenciones que sirvieron de núcleo de un ulterior desarrollo mecánico[...], no surgieron, como pretendía Spengler, de algún místico impulso

¹¹⁷ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, p. 21.

¹¹⁸ Bolívar Echeverría, *15 tesis sobre Modernidad y capitalismo*, p. 142. Las cursivas son más.

interno del alma faustiana: eran semillas traídas por el viento desde otras culturas. Tomando raíces en la cultura medieval, en un clima y en un suelo diferentes, estas semillas de la máquina, experimentaron una mutación y adoptaron formas nuevas: *quizá precisamente porque no habían sido originadas en Europa occidental* y no tenían allí enemigos naturales, crecieron tan rápida y gigantescamente como el cardo del Canadá cuando se abrió camino hacia las pampas sudamericanas.¹¹⁹

Este hecho, el de la determinación exógena de la revolución tecnológica acaecida en el siglo XI no es nunca mencionado por Echeverría para quien dicha revolución parece ser un fenómeno endógeno producido por la capacidad inventiva de Europa.

En este sentido damos razón a Dussel cuando dice que “Echeverría no considera el momento colonial como constitutivo esencial de la modernidad”¹²⁰, y que tanto su caracterización de la modernidad como su crítica de la modernidad capitalista se quedan aún dentro de los límites del eurocentrismo.

Ahora bien, la modernidad que llegó a las tierras americanas ya era para Echeverría una modernidad capitalista, pero, ¿en qué momento se convirtió al capitalismo la modernidad nacida en el siglo XI? Sin ser muy explícito respecto a las fechas, lo que dice Echeverría es que fue el occidente romano cristiano el que promueve el reto de la eotécnica de manera más abstracta y universalista en tanto se concentró en los resultados cuantitativos que dicha técnica trajo consigo. Así, este occidente romano cristiano resultó el vencedor en cuanto al reto de actualizar la eotécnica ya de forma capitalista. Por ello dice que “el lugar de origen y centro de irradiación de la modernidad capitalista, la Europa histórica se identifica con lo moderno y lo capitalista”¹²¹ y en seguida señala que no obstante, “no hay que olvidar, sin embargo, que aparte de ella, ha habido y hay *otras Europas perdedoras, minoritarias, clandestinas o incluso inconscientes, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno*”.¹²²

¹¹⁹ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, pp. 127-128.

¹²⁰ Enrique Dussel, *Modernidad y ethos barroco*, p. 15.

¹²¹ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, p. 27.

¹²² *Ibidem*.

Destaco las últimas líneas ya que me parece que en ocasiones hay ciertas afirmaciones de Echeverría que dejan ver que la cuestión de una modernidad alternativa compete de manera primordial a la cultura Europea. Es decir, si bien es cierto que gran parte de su producción teórica se avoca al fenómeno del barroco, hay que decir que éste es caracterizado por él como un modo de ser (*ethos*) de la cultura americana para hacer frente a la modernidad ya propiamente capitalista, por lo cual es un conjunto de entidades culturales a las que la modernidad les llega de fuera, impuesta y ya con un sesgo capitalista. El sujeto americano está, por lo tanto, escindido entre su identidad pre-moderna y su forzada pertenecía y adecuación cultural a la modernidad.

Por otro lado, parece ser que todo lo que concierne a la parte norte del continente americano se circunscribe en la conceptualización que hace Echeverría sobre lo que él llamará la “modernidad americana”. Una entidad histórica que, a diferencia de la cultura europea, de raíces culturales profundas, se va constituyendo como si de la nada surgiese, aniquilando y negando de manera absoluta toda la materia cultural de las tierras a las que habían llegado los primeros colonizadores ingleses. Un intento de hacer tabla rasa, que a diferencia de la colonialidad del centro y el sur, permitió que la forma capitalista de esa modernidad (una modernidad que dicho sea de paso ya es diferente a la modernidad española que llegó al centro), se realizará de manera casi perfecta, sin obstáculos culturales, de manera casi pura y abstracta, constituyéndose lo que Echeverría va a llamar el *ethos* realista (aquel que niega la contradicción del capitalismo y que opta por la afirmación del valor de cambio frente al valor de uso).

Entonces parece que la “modernidad americana”, según los indicios que nos da Echeverría, sería más bien un capitalismo que se monta de manera instrumental sobre ciertos rasgos de la modernidad, por lo cual es menos posible pensar que una alternativa de la modernidad capitalista pueda surgir desde ese horizonte realista.

Si esto es así, es decir, si la experiencia de una modernidad sin capitalismo sólo la tuvo propiamente Europa (primero, antes de encontrarse con el capitalismo

y después de manera simultánea aunque negada, minoritaria y clandestina), cabe preguntar cuál será el destino de las culturas no europeas que, aunque todas ellas tocadas ya por la modernidad de corte capitalista, carecen de una experiencia propia de modernización. Es decir, si a estas culturas no modernas, la modernidad siempre les ha llegado desde afuera y no fue su propia cultura la fuente de modernización, ¿habrá que esperar que aquellas Europas no triunfadoras en su reto de actualizar la modernidad de una forma no capitalista puedan por fin triunfar para que entonces expandan su nueva modernidad a todo el planeta?; ¿o más bien cada cultura, presuponiendo que de manera involuntaria ya son de cierta manera modernas, deberán reinventarse a sí mismas a partir de sus bases culturales profundas en convergencia con una dimensión moderna que de manera casi planetaria ya constituye parte de su identidad? Pero además cabe la pregunta hacia Echeverría: ¿por qué todas las culturas deberían ser modernas?, ¿esto es bueno para ellas?, o ¿ya no es una cuestión de decisión política la pertenencia a la modernidad para ellas? Y si esto así, ¿dónde queda la politicidad de los pueblos de la que nos habla tanto Echeverría?

Pues incluso en sus *15 tesis sobre Modernidad y capitalismo*, Echeverría nos habla de la modernidad como si de un destino ineludible se tratara para la humanidad, pues dice que “en nuestros días [...] no parece que el rechazo o la aceptación de lo moderno puedan estar a discusión, [...] unos más, otros menos, todos, querámoslo o no, somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos, permanentemente”.¹²³

Sigo con la distinción esquemática entre vida material o cultura, economía de mercado y capitalismo, para después concluir con la deseabilidad y posibilidad de una modernidad diferente. Dice Braudel que sobre la dimensión que él llama la vida material se monta una segunda: la de la economía de mercado, que se constituye por el intercambio ya propiamente mercantil que va más allá de la economía de autoconsumo de la vida material. Se va configurando con el desarrollo de dicha dimensión, la cultura de los mercados y la diferenciación

¹²³ Bolívar Echeverría, *15 tesis sobre Modernidad y Capitalismo*, p. 134.

radical entre las ciudades y el campo, y a su vez, se va moldeando una esfera geopolítica muy peculiar donde las ataduras propias de la vida en el campo se van liberando en pos de los intercambios. Aquí se cumple aquello de que “el aire de la ciudad hace libre”.

En esta esfera es necesario instituir un elemento que permita la comparación e intercambio de mercancías cualitativamente heterogéneas, es decir el dinero. Por lo que se vuelve necesario equiparar los trabajos cualitativamente distintos a partir de un elemento común. Según Marx, dicho elemento común a los objetos heterogéneos es el valor que estos contienen en tanto que son productos de una cierta cantidad de trabajo, tomado éste como pura energía gastada socialmente cuya medida cuantitativa será el tiempo socialmente necesario para producir una mercancía. Dice Marx:

un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está *objetivado o materializado* trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, *la magnitud* de su valor? Por la *cantidad* de sustancia generadora de valor – por la cantidad de trabajo contenida en ese valor de uso. La cantidad misma se mide por su *duración*, y el *tiempo de trabajo*, a us vez, reconoce su patrón de medida en *determinadas fracciones temporales*, tales como la hora, día, etc”.¹²⁴

Sólo a partir de esta consideración abstracta y cuantitativa del trabajo concreto es posible comprar lo que por su naturaleza es distinto y heterogéneo: el trabajo útil y los valores de uso que éste produce. Con lo cual, se va constituyendo una dinámica que, a diferencia de la lógica del autoconsumo, donde el intercambio de productos se hacía de acuerdo a las necesidades concretas (en cada caso distintas) de los productores, tiene como objetivo la producción exclusivamente para el mercado.

Si aceptamos que el comportamiento capitalista tiene una existencia antediluviana, podemos ver que con el desarrollo de los mercados en las distintas sociedades existe un campo muy fructífero para que dicho comportamiento pueda potenciarse al máximo. Ya que comienza a surgir una clase de personas que ya no producen directamente lo que venden, sino que al estar en contacto directo con

¹²⁴ Karl Marx, *El Capital*, Capítulo I, Tomo I, Vol. I, libro primero, pp. 47-48.

los productores de mercancías que no pueden acercarse a las ciudades, compran los productos de éstos a un precio relativamente barato y al llegar al punto de venta venden los mismos productos pero por un precio mucho más elevado del precio por el que adquirieron la mercancía. Así, van acumulando una cierta ganancia que les permite comprar cada vez más producto y acaparar con cada vez mayor amplitud el mercado y el dominio de ciertos ámbitos mercantiles. Estamos pues ante la presencia del llamado capital comercial y ante el surgimiento de una nueva clase social que, apropiándose de la esfera de la circulación, comienza a tener una hegemonía monetaria y territorial que poco a poco empieza a desplazar a los productores directos a una situación de sujeción y sometimiento de sus actividades en función de los intereses de estos nuevos comerciantes.

Ahora bien, ni por la presencia de esta lógica de obtención de ganancia por medio de la compra y venta de mercancías podemos decir que estamos ya bajo el modo de producción capitalista, pues para hacer dicha distinción tendríamos que tomar en cuenta que no podemos hablar propiamente de capitalismo hasta que la lógica que da la esencia a este modo de producción (utilizando la terminología de Marx el proceso del valor que se valoriza por medio de un proceso de producción, circulación y compra de mercancía) llegue a la esfera directa de la producción. En donde es fundamental para una adecuada comprensión de dicho fenómeno, el descubrimiento científico que Marx reveló en *El Capital*: la extracción de plusvalor en la esfera misma de la producción, merced a la compra-venta de la única mercancía que en su uso produce más valor de lo que ella misma contiene: la mercancía fuerza de trabajo. Aquí:

Al transformar el dinero en mercancías que sirven como materias formadoras de un nuevo producto o como factores del proceso laboral, al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un monstruo animado que comienza a trabajar cual si tuviera dentro del cuerpo al amor.¹²⁵

¹²⁵ *Ibid.* p. 236.

Sólo con la mercantilización del factor subjetivo del proceso de trabajo será posible el traslado de la valorización de valor al ámbito de la producción. Con lo que surge entonces la modalidad del capitalismo industrial en el que se realiza la forma D- M [M. P & F. T] - D” (dinero- mercancía [medios de producción y fuerza de trabajo]-dinero prima) que a diferencia del intercambio que tenía como fin el valor de uso para el consumo, tiene la finalidad exclusiva del incremento del valor (que se metamorfosea en mercancía dinero, medios de producción y nuevamente en dinero) que, como ganancia, surge de una explotación injusta (en tanto no pagada) del único productor de valor: el trabajador.

Sin embargo, ni con la presencia de algunos centros de producción donde se realiza la fórmula del D-M-D” es posible propiamente hablar de capitalismo por la razón que el mismo Marx expone cuando hace la distinción fundamental entre **subsunción formal y real del proceso de trabajo en el capital** en su capítulo VI inédito de *El Capital*.

Dice Marx, y creo que este es el concepto clave que abre la discusión acerca de la cultura, la modernidad y el capitalismo, con la **subsunción real del proceso de trabajo en el capital** se modifica sustancialmente el proceso de trabajo en sus estructura técnica, social y cultural. Ya que se busca que, por medio de una revolución tecnológica, que sería lo que Marx denominó composición orgánica del capital, se produzca más plusvalor pero sin necesidad de ampliar cuantitativamente el tiempo de explotación del trabajo. Es decir, aquí lo que está en juego es en qué medida la tecnología y la sofisticación de las fuerzas productivas del proceso de trabajo son capaces de producir más mercancías en menor tiempo de trabajo. Lo cual, viene a modificar tanto las relaciones jerárquicas que aún permanecían en la subsunción formal, como también los medios técnicos y organizativos de producción del trabajo en vistas a la potenciación eficiente del mismo.

Con la subsunción real del proceso de trabajo al capital se va fortaleciendo lo que Echeverría va a denominar la renta tecnológica, que cada vez con mayor poder va desplazando a la renta de la tierra y se va convirtiendo en la potencia

más poderosa del capital. Dice Echeverría en su ensayo intitulado *La renta de la tierra, la renta tecnológica y las postciudades en América Latina* que:

a lo largo del siglo XX se incrementa la importancia relativa de la innovación tecnológica en la determinación de la productividad del proceso de trabajo, y junto con ella crece también la importancia de la renta tecnológica, Los propietarios monopólicos de los adelantos técnicos cobran precios cada vez más altos por el uso de esos adelantos sin los cuales la producción no podría tener lugar. El cómo hacer los productos, los bienes, ha ganado progresivamente importancia económica-mercantil en comparación con el qué hacer las cosas, es decir, con qué materiales o con qué materias primas.¹²⁶

La distinción conceptual entre subsunción formal y real del proceso de trabajo en el capital no sólo aclara un modo económico distinto de obtener plusvalor, sino, como lo advierte Echeverría, marca la pauta para comprender el arribo casi absoluto del modo de producción capitalista ya como un sistema que modifica no solo las relaciones de explotación del trabajo, sino las condiciones históricas mismas en que éste se encuentra. Es decir, al modificar la estructura tecnológica del proceso de producción de la riqueza, el capital modifica con ello el rostro entero de la cultura y la civilización. Pone en funcionamiento un mecanismo casi automático de productivismo, en el que a mayor sofisticación tecnológica mayor ganancia, y ello a costa de la destrucción sistemática que de la naturaleza y del sujeto social lleva aparejada la puesta en marcha de esta maquinaria “psuedo automática”, que lejos de servir de manera real a las necesidades humanas concretas sistemáticamente viene a reproducirlas. En ese sentido, ¿se puede seguir llamando tecnología a dicho mecanismo (cuando el término mismo de “tecnología” parece incluir la satisfacción real que de las necesidades humanas hace un conjunto de mediaciones técnicas, instrumentales y organizativas)?

Echeverría también capta las implicaciones ecológicas de esta revolución tecnológica impulsada por los intereses del capital, pues piensa que:

mucho de lo que conocemos actualmente como destrucción de la naturaleza está vinculado con este fenómeno que consiste en que la riqueza como propiedad de la tierra (naturaleza)

¹²⁶ Bolívar Echeverría, “La renta de la tierra, la renta tecnológica y las postciudades en América Latina” en *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Apuntes a partir de una lectura de Braudel y Marx*, p. 82.

ha perdido importancia para el funcionamiento capitalista de la economía, se ha devaluado. Lo natural ha pasado, en general, a ser algo de segundo orden frente aquello que es artificial, humano, puramente instrumental, que es la tecnología.¹²⁷

Al tocar la estructura técnica del proceso de trabajo, el capital comienza a operar una metamorfosis sustancial en la totalidad de la vida social, es decir en la cultura, pues viene a transformar no sólo la organización de producir y consumir la riqueza sino al mismo tiempo subsume y potencia para su beneficio el nivel de desarrollo técnico y científico de la época. Asimismo, instaura una lógica casi automática por causa de la cual, se reprimen o deniegan todos aquellos comportamientos culturales de naturaleza diversa que, en su puesta en práctica contravengan o simplemente no contribuyan a la realización de la lógica abstracta de la valorización de valor. Es decir, ya con la subsunción real del proceso de trabajo, la casi totalidad del sentido social natural del proceso de reproducción de la riqueza social (producir para consumir) se enajena bajo una dinámica que le es esencialmente ajena, que es la de producir, vivir y consumir exclusivamente para la conservación y fortalecimiento del capital.

¹²⁷ *Ibíd.* p. 83.

Conclusiones:

Como corolario general de lo tratado en los capítulos anteriores de acuerdo a los distintos aspectos de la modernidad capitalista (la presencia en ésta de la violencia; su fundamento tecnológico; su relación con el capitalismo; su carácter contradictorio: así como sus bondades y sus derroteros), pero como derivación directa de lo tratado en el subcapítulo precedente (su relación con la cultura y el capitalismo), quiero concluir lo siguiente:

Primero dos puntos fundamentales:

Por un lado, quiero hacer ver que el capitalismo como sistema de totalización de sentido de la reproducción de la vida social no es un fenómeno que haya surgido de manera espontánea. Se va complejizando y expandiendo en la medida en que una fórmula simple y abstracta (el valor que se valoriza $D-M_D$) se va reproduciendo de manera sistemática como si de un patrón (estructura formal) se tratara en una multiplicidad de formas (concretas) de la vida económica. Primero adopta como contenido el comportamiento usurario; después la vida de mercado (capital comercial); luego se instaura en la esfera misma de la producción (capital industria); para después llegar a las figuras sofisticadas del capital financiero y virtual.

Por otro lado, aun concediendo que en efecto es posible la vida moderna sin capitalismo, es difícil pensar que en este nivel de vida civilizada se pueda vivir sin la presencia de una mercantilización en la producción de valores de uso. Es decir, que si bien se puede pensar en una modernidad no capitalista es casi imposible que dicha modernidad no base su vida económica en un sistema de mercado. El cual presupone la formación de valor como mediación para el intercambio (aunque ya no producción de plusvalor) en el mercado. Esto implica la posibilidad siempre latente de que el comportamiento capitalista vuelva a tomar las formas básicas ya no de la producción, pero sí del intercambio, lo que no es menos importante que un capitalismo industrial. Dentro de la producción teórica existe una idea semejante (en cuanto al carácter mercantilista pero no capitalista de una nueva modernidad) pero no existen los indicios teóricos de

cómo esto sería viable sin la amenaza del resurgimiento capitalista. Pues como bien advierte Stefan Gandler, en su valioso estudio sobre nuestro autor:

Lo que Echeverría queda a deber a los lectores es la explicación de cómo se va a lograr que la producción generalizada de mercancías, que vista históricamente condujo por necesidad al modo capitalista de producción, deje de hacerlo ahora en un segundo intento, o con qué instancias se va a impedir que lo haga sin caer en una sociedad autoritaria o sólo aparentemente no capitalista.¹²⁸

La cuestión no es de poca importancia pues no se necesita toda una estructura de producción para iniciar de nuevo el capitalismo. Braudel, por ejemplo, cifra la comprensión esencial del capitalismo, no en la esfera de la producción como lo haría Marx en el capital, sino ya en la esfera del intercambio y la circulación, donde él advierte al menos dos niveles: “uno elemental y competitivo, ya que es transparente; el otro superior, sofisticado y dominante”.¹²⁹ El primero, propio de una sociedad mercantil no capitalista, y que es el tipo de mercado en el que podríamos pensar para una nueva modernidad. Mientras que ya en el segundo nivel de intercambio, aquél de altas alturas, sofisticado y dominante, es donde se despliega la fuerza y el poder del capitalismo. En la sociedad moderna capitalista, ambos niveles están imbricados y señala Braudel que: “si de ordinario no se hace una distinción entre capitalismo y economía de mercado es porque ambos han progresado a la vez, desde la Edad Media hasta nuestros días, y porque *se ha presentado a menudo el capitalismo como el motor y plenitud del desarrollo económico*”.¹³⁰

Es decir, que si bien es cierto que es posible una distinción no sólo conceptual sino empírica entre economía de mercado y capitalismo, también es cierto que la línea que separa ambas dimensiones es en práctica del intercambio concreto una línea muy delgada que en todo momento es posible traspasar. Por otro lado, es interesante ver cómo el capitalismo se presenta ya desde la baja Edad Media europea hasta nuestros días: 1) como un patrón

¹²⁸ Stefan Gandler, “Útopía: Sociedad no capitalista de productores de mercancías” en *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, p. 461.

¹²⁹ Fernand Braudel, “Los juegos del intercambio” en *La dinámica del capitalismo*, pp. 69-70.

¹³⁰ *Ibid.* p. 71. Las cursivas son mías.

estructural o formal constante que va instalando gradualmente su lógica abstracta (el valor que se valoriza) en las distintas formas concretas de la reproducción social (el préstamo, el intercambio, la producción y el consumo); 2) como un motor de la economía de mercado, y la producción y 3), como un dispositivo de sofisticación y complejización civilizatoria, o lo que se ha venido llamando “progreso”.

La cultura, al ser una totalidad de sentido de significación práctico-material donde se pone en juego la conservación y puesta en cuestión de la identidad de los pueblos (a través de una pluralidad de formas de cultivo como las que encontramos en las formas del habla, del vestir, del juego, del arte, y del producir y consumir, entre otros), queda subordinada a una sola de sus dimensiones posibles que es la dimensión económica, cuyo sistema particular exógeno será el modo de producción capitalista. Un modo que primero formalmente y después sustancialmente va modificando el rostro entero de la vida civilizada. Pues junto con el proyecto de civilización moderno buscará su expansión y dominio ecuménico, que sólo podrá lograr por medio de la violencia, el despojo y la negación del valor intrínseco de las culturas a las que llega para imponerse. Pero que a su vez, toma y utiliza según su interés aquellas jerarquías culturales y formas de violencia pre-moderna que encuentra en su proceso de dominio mundial. Con lo cual, el proyecto de modernización (colonización) capitalista termina siendo una afrenta a toda forma de vida civilizada, pues junta en su dinámica de expansión no solo la violencia que le es intrínseca (en tanto productor sistemático de la escasez absoluta por medios artificiales) y lo más violento de la cultura europea de donde proviene (el racismo, el eurocentismo el colonialismo etc.), sino además toma a su servicio y reproduce sistemáticamente las formas jerárquicas más agresivas de las culturas colonizadas.

Entonces vemos que una cultura, la europea, al haberse desarrollado económicamente en una edad determinada (a partir del siglo XV) bajo un cierto modo de reproducción de la riqueza (el modo capitalista, primero comercial y

después industrial), se modifica en su esencia de acuerdo a ese modo de producción. Se va constituyendo (la cultura europea) como propiamente moderna bajo un cierto aspecto, el capitalista y expansionista, y va constituyendo a las demás culturas como objetos de su dominación cultural. Se vive así la subsunción real al capitalismo como occidentalización cultural del mundo. Pero a su vez, al subsumir la modernidad ya capitalista no solo a las economías de las otras culturas bajo su lógica de acumulación sino como ya se dijo, toda su estructura técnica y organizativa, desquicia la lógica cultural de cada una de ellas al someterlas a un proceso de modernización extrínseco, violento e impuesto. Pues al no ser nunca total este proceso se encontrará siempre en choque con lo más profundo de cada cultura en tanto que anterior o ajeno a la modernidad. Por que como bien apunta Echeverría en sus *15 tesis sobre Modernidad y capitalismo*:

La modernización exógena [...] trae consigo, de manera más o menos racial, 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.¹³¹

Nunca la modernidad capitalista será un proyecto acabado, y estará siempre en pugna con todo aquello que en cada cultura colonizada esté más allá de la modernidad. Es decir, con los códigos culturales de la reproducción social pre-existentes a la modernidad (pre-modernos), contrarios a la ésta (anti-modernos), o que pretenden haber dejado atrás los presupuestos ideológicos y prácticos de la misma (pos-modernos en el caso de Europa). Es posible por eso encontrar una coexistencia conflictiva entre distintos tipos de economía incluso ya en el capitalismo contemporáneo, como aquellas de autoconsumo o de capital comercial o incluso encontrar resistencias culturales que, en sus prácticas cotidianas de producir y consumir la riqueza no se adecuan a ninguno de los modos de subsunción del capitalismo.

¹³¹ Bolívar Echeverría, *15 tesis sobre Modernidad y Capitalismo*, p. 190.

Es muy fácil identificar la modernidad histórica con un proceso siempre violento de expansión colonial, de sojuzgamiento, negación y aniquilación de todo aquello que no se adecua a su lógica de expansión y dominación económica y cultural. Incontables son los ejemplos, si se pasa la mano “a contrapelo” de la historia oficial, donde la modernidad les ha costado a las culturas no modernas y no capitalistas la vida y la sangre de generaciones enteras. Hoy todavía es posible dudar seriamente que bajo el término de “modernización de la población” se pueda uno referir a un mejoramiento concreto de la vida de las personas, pues su uso por parte de la política oficial denota casi siempre el pretendido aplanamiento cultural y subordinación económica de todo aquello que aún se resiste a ser sometido por la “cultura” del capital.

¿Cómo a pesar de todo esto seguir queriendo la continuación (aunque no sea capitalista) de la modernidad?; ¿es posible adjudicar todo su contenido negativo y de sojuzgamiento de los otras culturas solamente al modo de producción a través del cual llevo a cabo su empresa de conquista del mundo?

Uno de los dogmas que constantemente denuncia Echeverría en las sociedades capitalistas es aquel que afirma que sin capitalismo no puede haber vida civilizada. Por lo que él defiende la posibilidad y necesidad de una modernidad no capitalista. Pero su insistencia en este aspecto nos hace preguntarnos ¿acaso no es posible una nueva forma de vida civilizada que no sea ya capitalista pero tampoco moderna?, o ¿por qué el ocaso de la modernidad tendría que ser el retorno a formas de vida no civilizada y no más bien el arribo de nuevas formas de civilización menos destructivas que la presente?¹³²

Se puede decir que la tesis sobre la cual se monta la argumentación echeverriana sobre la posibilidad de una modernidad más allá del capitalismo es la idea (que Echeverría extrae de la obra Lewis Mumford) de que existió una revolución tecnológica en Europa del siglo XI. Según Echeverría este fenómeno

surgió de manera independiente al comportamiento capitalista y es el fundamento profundo de la modernidad. Sólo concediendo la verdad a dicha tesis es posible defender la posibilidad de una modernidad no capitalista, pues si atendemos a los hechos históricos sólo vemos que el modo de actualización de esa potencialidad civilizatoria surgida en el siglo XI a partir de ese cambio tecnológico en la vida social es, desde la conquista de América, una forma de colonialidad cultural, fortalecimiento y expansión del capitalismo en el mundo entero.

Esta tesis (la del revolucioamiento técnico como fundamento de la modernidad) es problemática, ya que supone aceptar que la comprensión fundamental de todo un proyecto civilizatorio de amplia complejidad y contenido histórico (el cual está íntimamente relacionado con la historia del capitalismo) puede cifrarse en un comportamiento técnico surgido en una región específica en la Europa del siglo XI. Es verdad que con dicho comportamiento técnico secular, hasta cierto punto lúdico, se inaugura una forma de relación del ser humano con la naturaleza por medio del trabajo. Pero tan erróneo es decir que el comportamiento capitalista (que existe desde tiempos antediluvianos) es el fundamento del capitalismo moderno (como configuración casi total de la vida civilizada) como erróneo es afirmar que el comportamiento técnico secular ya del siglo XI en Europa es el único fundamento de todo un proyecto de civilización que es la modernidad.

Es posible incluso afirmar que dicho revolucioamiento es en cierta manera la semilla de cierto aspecto técnico de la modernidad. Pero de la misma manera que una semilla no es todavía un árbol en acto, el fundamento de la modernidad (el comportamiento técnico secular) no basta para afirmar que ya existe ahí una modernidad.¹³³ Tal vez puede decirse que en ese fenómeno hay una cierta

¹³³ Incluso si somos estrictos no podríamos hablar de el fundamento, sino de los fundamentos (técnicos, epistémicos, antropológicos económicos, políticos y éticos) de la modernidad. Haber aislado el aspecto tecnológico de los demás aspectos para ponerlo como fundamento de la modernidad me parece hasta cierto punto un error por parte de Echeverría, así como haberlo desvinculado del comportamiento capitalista para después, por una suerte de maniobra teórica decir que fatalmente dicho comportamiento se apropió y deformó lo que de liberador había en esa revolución tecnológica aun intocada por el capitalismo. No es que piense que la vida moderna no es posible sin capitalismo, sino que creo que la reflexión acerca de la posibilidad de una escenario de tal naturaleza (moderno no capitalista) debe hacerse *a posteriori*, aceptando que en efecto, hoy

protomodernidad, una modernidad potencial en términos casi formales, pero creo que para hablar propiamente ya de modernidad es imposible abstraer dicha forma tecnológica de su contenido histórico de actualización, es decir, del desarrollo y expansión del capitalismo.¹³⁴ Es decir, la revolución tecnológica de la que nos habla Echeverría como fundamento de la modernidad es una condición necesaria (sin la cual no podemos hablar de modernidad), pero no suficiente para hablar de modernidad con todo lo que este término implica: no sólo una revolución tecnológica sino todo un horizonte práctico de sentido que tiene que ver con toda una transformación de la cultura en sí misma; que abarca la dimensión práctico material de la vida como bien advierte Echeverría, pero que va más allá de ella y que tiene que ver con un conjunto de comportamientos de distinta naturaleza, desde la dimensión epistemológica, antropológica, ética, política y cultural que tienen y tuvieron siempre el sello insoslayable de la colonialidad, el eurocentrismo y la dominación de la cultura europea sobre el resto del mundo; y esto independientemente si fue capitalista o no.

Esto no quiere decir que llegado el siglo XXI, cuando a través del desarrollo del capitalismo y la expansión colonial la modernidad capitalista ha llevado su propuesta civilizatoria a casi toda la población mundial, no podamos por una necesidad histórica (donde el colapso de la civilización occidental es casi inminente), pensar en la relevancia y necesidad de abandonar el dispositivo económico que dio impulso a la modernidad existente: el modo de producción capitalista. Pero esto no significa tampoco que hay que desechar tanto la

en día no es necesario el capitalismo para seguir con el proyecto moderno de civilización. Pero a su vez, aceptar que sin haberse montado en el capitalismo, el proyecto moderno de civilización tal vez no habría llegado tan lejos como llegó.

¹³⁴ Dice Aristóteles en la *Metafísica*, libro duodécimo, p. 260 que “ todo ser en acto tiene, al parecer la potencia, mientras que el que tiene la potencia no siempre pasa al acto, La anterioridad deberá pues pertenecer a la potencia. Si es así nada de lo que existe podría existir, porque lo que tiene la potencia de ser puede no ser aun”. La modernidad como proyecto de civilización tecnológico, económico político, antropólogo y ético contiene, en efecto, como parte de su esencia la revolución tecnológica acaecida desde el siglo XI de la que nos habla Mumford. Pero en tanto que también es posible pensar un final no moderno de esa revolución tecnológica (es decir, que su surgimiento no haya desembocado en la modernidad) entonces es posible pensar en ella como elemento necesario pero no suficiente en lo que respecta a la esencia de la modernidad. Por lo que me parece un cierto exceso teórico de Echeverría adjudicarle a esta revolución el pesó último en la determinación del fundamento profundo de la modernidad. Véase para ello “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*.

estructura técnico-instrumental como el aparato ideológico y político que de la vida moderna resulta liberador. Sólo así podemos pensar en la posibilidad de una modernidad no capitalista, desde una óptica *post festum*, y en ese sentido reconocer que si bien el capitalismo en su proceso de expansión y dominación económica y cultural global ha permitido la expansión de la propia modernidad (lo cual ha costado la vida y la sangre de miles de pueblos colonizados y modernizados), es tiempo de abandonar y echar por la borda ese “motor” destructivo de la maquina moderna, rescatando de ésta lo que sirva exclusivamente a la liberación y emancipación de los pueblos y de los individuos.

Así, una nueva modernidad no podría volver a ser un proyecto de totalización y de imposición cultural, y tendría que ser una modernidad “débil” o “vencida”(si se me permite ese término), en tanto que tendría que partir del supuesto ético de que su propuesta de vida civilizada es tan solo *una opción* de vida para los pueblos del mundo pero no una necesidad histórica en la que todos estarían obligados a participar. A su vez, tendría que ser una modernidad permeable, porosa, abierta, que comprenda que su conservación y sobrevivencia depende de su interacción y complementación con todo aquello que aún en la modernidad capitalista quedó negado como no moderno, anti-moderno o más allá de la modernidad. Donde los nuevos sujetos sociales puedan en todo caso elegir de acuerdo a su libertad política si se dejan a su vez transformar por la “modernidad débil” o prefieren permanecer fuera de ella.

Es deseable una modernidad donde la igualdad política y material (como idea regulativas de la vida económica) pudiera coexistir con la desigualdad y la pluralidad cultural y de proyectos de vida civilizada. Donde la justa distribución de la riqueza y del trabajo de los seres humanos fuera el producto de la capacidad política de autodeterminación de los pueblos y no la imposición de un proyecto de totalización civilizatoria como lo fue el mismo socialismo real. Porque la dimensión cultural de la vida humana es un ámbito que contiene y trasciende al momento económico de la misma y no es posible seguir permitiendo que un sistema económico determinado domine y someta la cuasi totalidad de la cultura a una

lógica irracional. Misma que lejos de satisfacer realmente las necesidades concretas de los seres humanos y producir abundancia, produce la escasez sistemática y artificialmente, destruyendo formal y materialmente los fundamentos de las diversas culturas, así como su contenido material y social.

Creo que uno de los errores del marxismo clásico ha sido precisamente denostar la dimensión cultural como si de un ámbito superestructural se tratara (atendiendo a la fórmula clásica de la determinación unilateral de una estructura económica sobre una superestructura) y pensarla como un aspecto inocuo en cuanto a la economía se refiere. Pienso que esta consideración es no haber comprendido que la caracterización que hizo Marx acerca de la división estructura / superestructura, donde el momento económico de la vida determina de manera casi absoluta los demás momentos de la actividad social, es no haber comprendido que Marx está denunciando precisamente la falta de politicidad en lo que él llamo la pre-historia de la humanidad. Pero que esta división está lejos de ser una ley que se aplica en una sociedad que ha recuperado su capacidad política, y que ha comprendido que el momento económico es un aspecto que está dentro de la cultura y que se debe desarrollar, no sólo en tanto que su realización es ya una forma de desarrollo de las capacidades físicas intelectuales y espirituales del hombre, sino en función del enriquecimiento y mantenimiento de los demás momentos de la cultura (alimenticio, estético, metafísico, erótico, religioso, lúdico, cognoscitivo, etc.). Para que sea la economía la que esté al servicio y en función de la vida humana y no viceversa, y que la igualdad política y material sirvan como medios para la realización de la verdadera pluralidad cultural e individual de los hombres. No es gratuito que el propio Marx, diga en una parte de su producción teórica que una sociedad no capitalista (él habla de comunismo) es una sociedad que:

se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place,

dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.¹³⁵

Es por esto que es necesario apostar por una cultura de dimensión material (no sólo superestructural), autocrítica y depositaria directa del ejercicio de la politicidad del sujeto social en sus múltiples manifestaciones concretas. Donde los momentos de autoproducción de sentido no estén subordinados a una sola dirección impuesta por un modo específico de producción, sino que surjan de la propia complejidad y riqueza de cada uno de esos momentos y de su interacción con la totalidad cultural.

Ahora bien, en lo que se refiere a términos económicos, una modernidad alternativa al capitalismo sí tendría como postulado la verdadera socialización de los medios de producción, donde el sujeto social sea el que organiza y gestiona lo que se produce y el cómo se produce con todas las contradicciones que esto pueda implicar. Sin embargo, esto no significa que esta modernidad tiene que ser “socialista”, como tradicionalmente se ha entendido este término. La carga semántica del concepto de socialismo es tan negativa que no es posible seguir adoptando no sólo dicha terminología sino la propuesta política que viene aparejada al propio término. Porque no es un secreto a voces que el proyecto de socialismo, con todas las virtudes que éste pueda tener (si hablamos incluso de un socialismo aun no realizado históricamente), sigue siendo un proyecto de modernización que se presenta a sí mismo como la única alternativa posible para el progreso y la felicidad de los pueblos del mundo. Con lo que de nuevo estamos ante la presencia de una forma de totalización y homogeneización de la vida civilizada. Cosa que ni en la voluntad ni el pensamiento podemos querer que sea la nueva modernidad.

A mi juicio, la crítica del capitalismo iniciada por Marx tiene un límite, que es precisamente la crítica y desmantelamiento teórico y práctico de lo existente, pero no es el caso de que a partir de la palabra de Marx pueda construirse el diseño de una nueva era del mundo. Porque ni siquiera el comunismo de Marx “es un

¹³⁵ Karl Marx, *La ideología alemana*. 32.

estado de cosas que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual”¹³⁶.

Es imposible caer en el error de la teoría revolucionaria clásica, heredera del concepto moderno e ilustrado de revolución y subsidiaria todavía de la idea de que sólo es posible una sociedad de hombres libres cuando las condiciones de modernización se hayan cumplido a cabalidad en todos los pueblos. Porque como bien advierte Sftefan Gandler, filósofo mexicano, cuando trata de sintetizar la postura del propio Bolívar Echeverría frente a la noción clásica de revolución:

La concepción socialista de que todas las relaciones de la vida podrían subvertirse mediante una revolución no sólo es una mala copia de presunciones burguesas revolucionarias, surgidas, por ejemplo, en la Revolución francesa de 1789 [...], sino que, al fin y al cabo sólo es la continuación congruente de la “experiencia del mercado como *locus* privilegiado de la socialización”, experiencia fundamental para la sociedad moderna.¹³⁷

Creo firmemente que la nueva idea de revolución debe considerar como punto fundamental en su actuar, que es la creatividad y la complejidad de los pueblos en cada caso concreto lo que da sentido y cauce a la capacidad política de los mismos. Es verdad que compartimos un enemigo común: el modo de producción capitalista como forma de totalización de la vida, pero también es verdad que el sentido de la lucha y la construcción de sentido de cada pueblo, incluso en una nueva modernidad, será, aunque análogo, algo diferente en sus momentos constitutivos. Es necesario ir formando una nueva noción práctica de revolución que, sin caer en un determinismo cultural, sí acepte que la densidad cultural de cada pueblo no es una materia absolutamente maleable, pues contiene ya en sus

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 33.

¹³⁷ “valor de uso y *ethos*” en *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, p. 278. Es preocupante y a la vez triste que la teoría crítica inspirada en las ideas de Marx que pretende coadyuvar a la construcción de un mundo social menos injusto, de más oportunidades de realización del ser humano, tenga que combatir ideológicamente no sólo con el aparato ideológico apologético que se deriva de la lógica de la reproducción capitalista. Sino además tenga que distanciarse y combatir de manera cruenta (ya que es necesario hacerlo) con la ideología doctrinaria y cosificada de algunos grupos que se autodenominan erróneamente como “socialistas” o “marxistas leninistas”, que son siempre dogmáticos y casi devotos religiosos de la teoría clásica “revolucionaria”. Es frustrante ver la intolerancia y la actitud casi totalitaria de sus afirmaciones, de su concepción de la historia y de su idea cerrada y ya definida de revolución y transformación social.

formas de cultivo una objetividad social-natural que no es tan fácil de aplanar, negar o supeditar desde un voluntarismo pseudo absoluto y abstracto como el que siempre afirmó la noción tradición de revolución ilustrada (en sus versiones burguesa y socialista).

Por ello, si bien es cierto que el esquema económico ideal de esta nueva modernidad sea una verdadera socialización de los medios de producción, ésta tendría que darse al menos bajo dos condiciones:

Primero, tendría que ser un proyecto de socialización voluntario, producto de la voluntad de vida de las sociedades modernas (una voluntad que considere siempre dialécticamente la objetividad social-natural de su propia cultura), que han comprendido que la continuidad del esquema de organización del capitalismo es autodestructivo e insostenible si queremos instaurar la vida buena en el mundo; y segundo, tendría que ser una empresa que cada grupo social lleve a cabo bajo sus propios términos culturales, sin homogeneizar dichos términos como condición de su propia transformación. Es verdad que cada cultura presenta un aspecto conservador y con estructuras jerárquicas que reproducen la violencia y la dominación (aunque estén más allá del capitalismo). Pero también es verdad que, como dijimos con anterioridad,¹³⁸ cada cultura presenta una dimensión autocrítica desde la cual es posible detener o transformar los esquemas de esa cultura. Lo que hace necesario que una nueva modernidad ponga atención especial en el momento autocrítico de la cultura, desde el cual es posible que la presencia de lo político emane de todas las formas de actividad social y deje de ser una actividad exclusiva e institucionalizada que, como caricatura de la capacidad política humana, ha traicionado y deformado históricamente a la misma.

La modernidad capitalista nos legó la noción de que las utopías estaban en el futuro o en lugares geográficos alejados de los lugares de origen, pero la realidad es que la utopía de una modernidad diferente está aquí y ahora. No sólo en el pensamiento y en la palabra. Pues aunque no lo queramos ver, existen proyectos de vida civilizada que hoy en día producen brotes de resistencia y a la

¹³⁸ Capítulo 3. Subcapítulo 3.3 “Modernidad, cultura y capitalismo”.

vez de propuesta política, económica y ética, que sirven de constatación de que es posible estar en pero más allá del capitalismo en la modernidad (sirva como ejemplo el caso del zapatismo como fenómeno de ruptura política pero también como proyecto de vida comunitaria y de dignificación). Lo cual me lleva a pensar que una modernidad alternativa al capitalismo no sólo es lógicamente posible sino necesaria históricamente y materialmente factible.

Para terminar, puedo decir que por más que se dibuje un esbozo de una nueva modernidad no capitalista y los criterios éticos, económicos y políticos más básicos de su constitución, es imposible prever lo que sólo a la praxis corresponderá hacer en cada caso concreto. Ya que, como bien señala Adolfo Sánchez Vázquez, una teoría crítica que tiene como miras la transformación de la realidad social debe hacerse a la par y en relación a la misma praxis social de transformación. Pero sin llegar demasiado lejos en la caracterización de lo que aún no existe cuando ésto no está siendo al mismo tiempo producido por la praxis social.¹³⁹

Es posible y a su vez necesario que una teoría crítica de la realidad sirva a la práctica social de transformación al indicar al menos teóricamente las posibilidades que la misma realidad en su complejidad ofrece a la luz de su análisis teórico. Por lo cual digo que si este trabajo sirve al menos para esta última finalidad, y hace posible pensar (en función de la práctica social de transformación), que un mundo mejor (moderno o no) es posible aquí y ahora, (no solo lógicamente sino empíricamente) entonces y sólo entonces podre decir que ha cumplido su cometido.

¹³⁹ Véase. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, “Unidad de la teoría y la práctica”, pp.286- 317. Hay que destacar que aunque en este (de la relación entre la teoría y la praxis) se cite la obra del filósofo español, la idea que el autor de este texto tiene de “praxis social de transformación” va más allá de la práctica política o revolucionaria como la entiende el autor de la *Filosofía de la praxis*. A mi juicio, el propio Sánchez Vázquez tampoco reconoce el poder político y de transformación que existe ya en la dimensión cultural de la vida. Ya que, si bien considera el poder del arte como vía de transformación, no deja de formular su concepción de la praxis de acuerdo a la noción tradicional de la revolución como fenómeno heredero de la Ilustración. Donde la política entendida ya como actividad institucionalizada (el partido) no deja de tener un peso mayor para la transformación de la realidad que el potencial presente en la dimensión cultural de la vida. Al respecto véase el subcapítulo del filósofo Stefan Gandler intitulado “d) Diferencias con respecto al concepto de praxis en Sánchez Vázquez” del capítulo “Tercera parte. Valor de uso y ethos” de su texto *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pp. 282-292.

Bibliografía:

- Bolívar Echeverría, *Valor de uso y Utopía*, Siglo XXI, México 2012, 197 pp.
- _____, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, 284 pp.
- _____, *Las ilusiones de la modernidad*, El equilibrista, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, 200 pp.
- _____, *Modelos elementales de la oposición campo ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Ítaca, México, 2013, 107 pp.
- Carlos Oliva Mendoza, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, UNAM/Ítaca, México, 2013, 249 p.
- _____, *Espacio y Capital*, Cátedra-Universidad de Guanajuato, México, 2016, 216 pp.
- Enrique Dussel, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Siglo XXI, México, 2014, 424 pp.
- _____, "Transmodernity and Interculturality", en Poligrafi (Slovenia) (2006), No. 41/42, vol. II.
- Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo*, FCE, México, 1986, 127 pp.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1994, 303 pp.
- Karl Marx, *El Capital*, T. 1, Vol. 1 [1ª ed. en español, trad. Pedro Scaron], Siglo XXI, México 1975, 381pp.
- _____, *La tecnología del capital* (Extractos del Manuscrito 1861- 1863), trad. Bolívar Echeverría, Ítaca, México, 2005, 61 pp.
- _____, *El capital, Libro I Capítulo VI (inédito)*, 16ª ed. [trad. Pedro Scaron], Siglo XXI, México, 2001, 174 pp.
- Langdon Winner, *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Gedisa, Barcelona, 2008, 285 pp.
- Lewis Mumford, *Técnica y Civilización*, Alianza, España Madrid, 1992.
- _____, *Arte y técnica*, Pepitas de calabaza, España, 2014, 201 pp.

Luis Villoro, *El pensamiento moderno*, FCE, México, 1992, 127 pp.

T. K. Derry / Trevor Williams, *Historia de la tecnología (desde la antigüedad hasta 1750) Vol. I*, Siglo XXI, España, 1977, 294 pp.

Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, [prologo de Michael Lowy], FCE/UNAM/ Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2007, 621 pp.

Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, [trad. Andrés E. Weikert], Ítaca, México, 2003, 127 pp.